

Université de Montréal

**Pour un nationalisme inclusif au Québec : repenser l'interculturalisme dans le cadre de la
conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Michel Seymour**

par Jean-Christophe Noël

**Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté à
la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A)
en Philosophie

28 janvier 2021

© Jean-Christophe Noël, 2021

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Pour un nationalisme inclusif au Québec : repenser l'interculturalisme dans le cadre de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Michel Seymour

Présenté par

Jean-Christophe Noël

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Ryoa Chung
Président rapporteur

Christian Nadeau
Directeur de recherche

Marc-Antoine Dilhac
Membre du jury

Résumé

L'objectif principal de ce mémoire est de proposer un modèle d'intégration qui permettrait de concilier au Québec les deux impératifs que sont le besoin d'affirmation nationale et la reconnaissance du pluralisme. Nous croyons que le modèle intercultureliste développé au Québec et théorisé notamment par Gérard Bouchard constitue un bon point de départ, mais qu'il faut néanmoins ajuster le tir. L'approche de Bouchard est sociohistorique et culturelle. Or, c'est l'avenue politique qu'il faut selon nous emprunter. Pour que l'interculturalisme favorise le développement d'un nationalisme inclusif, il doit permettre de dégager un espace de citoyenneté spécifique au Québec. Puisque la nation québécoise est non souveraine, un tel espace de citoyenneté implique de reconnaître non seulement les individus, mais aussi le peuple. Il faut donc revoir les fondements philosophiques de l'interculturalisme pour que ce modèle soit en mesure de prendre en charge à la fois les droits individuels et les droits collectifs. Pour ce faire, nous devons nous tourner vers la conception de la reconnaissance des individus et des peuples développée par Michel Seymour. Le premier chapitre se veut une analyse et une synthèse de la conception de la reconnaissance de Seymour, qui s'inscrit dans le cadre du libéralisme politique développé par Rawls. Le deuxième chapitre vise à refonder l'interculturalisme dans les bases théoriques développées par Seymour. Nous commençons par défendre, avec Seymour, une conception sociopolitique de la nation québécoise, puis nous montrons que la possibilité d'un espace de citoyenneté spécifique au Québec est tributaire de la reconnaissance pleine et entière de la nation québécoise par l'État canadien englobant. Nous présentons ensuite l'interculturalisme dans sa version politique et examinons le modèle de laïcité développé par Seymour et Gosselin-Tapp en tant que cas de figure de ce modèle d'intégration. Refonder l'interculturalisme sur des bases politiques permet finalement de contribuer au débat opposant l'interculturalisme au multiculturalisme. L'interculturalisme se distingue du multiculturalisme en tant que modèle d'intégration permettant de dégager un espace de citoyenneté propre aux sociétés politiques non souveraines. Ce faisant, l'interculturalisme révèle un potentiel universel et se veut un modèle d'intégration fait sur mesure pour les nations sociopolitiques comme le Québec, l'Écosse ou la Catalogne.

Mots clés : Interculturalisme, droits collectifs, libéralisme politique, reconnaissance, identité institutionnelle, nationalisme, citoyenneté, laïcité, Québec, Michel Seymour.

Abstract

The main objective of this essay is to propose a model for integration that could reconcile Québec's two imperatives that are the need for national assertion and the recognition of pluralism. We believe that the interculturalism model, developed in Québec and theorized by Gérard Bouchard especially, constitutes a good starting point. However, we need to make adjustments. Bouchard's approach is social, historical and cultural. Yet it is the political approach we need to engage into. In order to stimulate the development of an inclusive nationalism, interculturalism has to draw a citizenship space that is specific to Québec. Since the Québec nation isn't sovereign, such a citizenship space entails the recognition not only of individuals but also of the nation itself. Hence it is necessary to review the philosophical roots of interculturalism in order for it to take into account not only individual rights, but also collective rights. To do so, we need to focus on Michel Seymour's notion of recognition of individuals and nations. The first chapter analyzes and summarizes Seymour's notion of recognition, which is developed in the framework of Rawl's political liberalism. The second chapter aims to rebuild interculturalism on Seymour's theoretical bases. We begin by defending, with Seymour, the Québec nation as a sociopolitical nation. We then defend that the possibility of a specific citizenship space for Québec depends on the Canadian State's recognition of the Québec nation. The following step consists in elaborating the political version of interculturalism and then in examining the model of secularism developed by Seymour and Gosselin-Tapp as resulting from it. Finally, rebuilding interculturalism onto political bases enables to contribute to the debate between interculturalism and multiculturalism. Interculturalism distinguishes itself from multiculturalism as an integration model that draws specific citizenship spaces for non-sovereign political societies. In doing so, interculturalism reveals a universal potential in constituting a tailored approach for sociopolitical nations like Québec, Scotland or Catalonia.

Key words : Interculturalism, collective rights, political liberalism, recognition, institutional identity, nationalism, citizenship, secularism, Quebec, Michel Seymour.

Table des matières

Résumé	2
Abstract	3
Liste des abréviations	7
Remerciements	9
Introduction	10
CHAPITRE 1	
LA CONCEPTION DE LA RECONNAISSANCE DES INDIVIDUS ET DES PEUPLES DE MICHEL SEYMOUR	14
1.1 La reconnaissance de l'identité institutionnelle des individus et des peuples	14
1.1.1 Hegel et les fondements de la reconnaissance	14
1.1.1.1 <i>L'approche individualiste morale de Habermas et Honneth</i>	17
1.1.1.2 <i>L'approche communautarienne de Taylor</i>	19
1.1.1.3 <i>Taylor et le libéralisme</i>	21
1.1.1.4 <i>Les limites insurmontables de la perspective ontologique de l'identité</i>	23
1.1.2 La perspective politique de l'identité institutionnelle	23
1.1.3 Transition	26
1.2. Le cadre du libéralisme politique	28
1.2.1 Le libéralisme politique comme condition nécessaire à la justice et à la stabilité entre les individus et les peuples	28
1.2.2 Le libéralisme politique selon Rawls : repères théoriques et méthodologiques	33
1.2.2.1 <i>Des individus et des doctrines raisonnables</i>	34
1.2.2.2 <i>Une structure de base dirigée par une conception politique de la justice</i>	35
1.2.2.3 <i>Le nécessaire consensus par recoupement</i>	37

1.2.3 La stabilité pour les bonne raisons (ou la stabilité <i>dans</i> et <i>par</i> la justice)	38
1.2.4 Le Droit des peuples de Rawls	39
1.2.5 Au-delà de Rawls : la contribution de Seymour au libéralisme politique	42
<i>1.2.5.1 Le potentiel universel du libéralisme politique</i>	42
<i>1.2.5.2 Le libéralisme politique et les sociétés réelles complexes</i>	45
1.2.6 Transition	48
1.3. La conception de la reconnaissance de Michel Seymour	49
1.3.1 Les individus et les peuples comme sujets de reconnaissance	50
<i>1.3.1.1 La valeur des individus et des peuples : une justification politique</i>	50
<i>1.3.1.2 La thèse de l'identité postnationale et le patriotisme constitutionnel de Habermas</i>	53
<i>1.3.1.3 La nation comme identité publique commune</i>	55
<i>1.3.1.4 La nation comme seul et unique sujet de droits collectifs</i>	58
1.3.2 Les droits individuels et les droits collectifs comme objets de reconnaissance	61
<i>1.3.2.1 Droits individuels et droits collectifs : un pluralisme typologique</i>	61
<i>1.3.2.2 Le pluralisme axiologique de la reconnaissance</i>	64
<i>1.3.2.3 Les droits collectifs et le devoir d'intégration</i>	66
1.3.3 Transition	70
CHAPITRE 2	
REPENSER L'INTERCULTURALISME POUR UN NATIONALISME INCLUSIF AU QUÉBEC	72
2.1 La nation sociopolitique québécoise	72
2.1.1 L'impasse de la dichotomie entre nation ethnique et nation civique	72
2.1.2 Les limites de la conception culturelle de la nation québécoise	75
2.1.3 La nation sociopolitique québécoise	79

2.2 L'incontournable question nationale québécoise	80
2.3 Repenser les fondements de l'interculturalisme au Québec	86
2.3.1 Qu'est-ce que l'interculturalisme au Québec ?	87
2.3.1.1 <i>L'interculturalisme comme discours gouvernemental</i>	87
2.3.1.2 <i>L'interculturalisme selon Bouchard et Taylor</i>	90
2.3.1.3 <i>L'interculturalisme dans les travaux récents de Bouchard</i>	92
2.3.2 L'interculturalisme comme politique de la reconnaissance des individus et des peuples	96
2.4 Un modèle de laïcité cohérent avec l'interculturalisme au Québec	97
2.4.1 Le débat sur la laïcité au Québec : points de repères	98
2.4.1.1 <i>La laïcité fermée</i>	99
2.4.1.2 <i>Un virage vers la laïcité fermée au Québec</i>	100
2.4.1.3 <i>La laïcité ouverte</i>	101
2.4.2 Les problèmes avec la laïcité ouverte au Québec	102
2.4.3 La laïcité « libérale-républicaine » de Seymour et Gosselin-Tapp	107
2.5 L'interculturalisme : un modèle d'intégration distinct du multiculturalisme	112
2.5.1 Interculturalisme vs multiculturalisme : survol du débat	113
2.5.2 La spécificité de l'interculturalisme et son potentiel universel	114
OUVERTURE	117
3.1 La souveraineté : une condition nécessaire pour un nationalisme inclusif au Québec ?	117
3.2 Le test de la constitution	119
3.3 Une nouvelle justification pour la souveraineté du Québec	120
Conclusion	122
Bibliographie	126

Liste des abréviations

CAQ : Coalition Avenir Québec

PQ : Parti québécois

À la mémoire de mon père

Remerciements

Je voudrais remercier mon directeur de recherche, Christian Nadeau, pour ses commentaires judicieux, sa disponibilité, ses conseils et ses encouragements tout au long du processus de rédaction.

Je tiens aussi à remercier Mélanie Thériault, mon amoureuse, pour sa généreuse patience, ses encouragements, sa douce compréhension et sa confiance.

Introduction

Ce mémoire prend comme point de départ le débat sur la laïcité au Québec qui oppose, d'un côté, les défenseurs du modèle de laïcité « ouverte » libérale et, de l'autre, les défenseurs du modèle « fermé » républicain. Dans leur rapport faisant suite à la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (ci-après le rapport Bouchard-Taylor), Bouchard et Taylor ont pris position en faveur de première et entraîné une partie importante de l'intelligentsia québécoise à leur suite. Quant au gouvernement du Québec, il a pris la voie républicaine en proposant la Charte des valeurs en 2013 puis en adoptant la Loi sur la laïcité de l'État en 2019.

Le débat sur la laïcité est l'expression d'un enjeu plus général pour le Québec : celui du vivre-ensemble. Le référendum de 1995, marqué par les déclarations malheureuses de Jacques Parizeau au sujet du « vote ethnique », a plongé le Québec dans un repli identitaire. Ce repli s'est accentué avec la « crise des accommodements » et l'interprétation qui en a été faite par Bouchard et Taylor dans leur rapport. En croyant que la gestion du pluralisme au Québec pouvait être traitée indépendamment de la question nationale, c'est-à-dire de l'enjeu de la reconnaissance de la nation québécoise par l'État canadien englobant, les commissaires se sont non seulement égarés, mais ils ont jeté de l'huile sur le feu. Ces questions sont interreliées et doivent être traitées de concert. Comme le note Seymour, le Québec « souffre d'une carence d'affirmation nationale » et, devant les membres des minorités qui s'affirment et font valoir leurs droits, plusieurs membres de la majorité réagissent et exigent eux aussi la reconnaissance (2010, 224). Le besoin d'affirmation nationale de la nation québécoise est légitime, cependant, comme nous le montrerons, la voie républicaine qui se manifeste dans la Loi sur la laïcité de l'État ne l'est pas.

Ces événements de l'histoire récente du Québec mettent en lumière une question à laquelle il est urgent de répondre : comment peut-on penser le vivre-ensemble au Québec de manière à concilier les deux impératifs que sont le besoin d'affirmation nationale et la reconnaissance du

pluralisme ? Cette conciliation est nécessaire pour des raisons de justice et de stabilité. Rawls (2016 ; 2006) défend la thèse selon laquelle la justice entraîne la stabilité « pour les bonnes raisons », c'est-à-dire la stabilité *dans* et *par* la justice. Nous souscrivons tout comme Seymour (2008) à cette thèse et croyons que l'inverse est aussi vrai : l'injustice entraîne l'instabilité et c'est ce que nous constatons actuellement au Québec.

Depuis quelques décennies déjà se dessine au Québec un modèle d'intégration original qui vise justement à prendre en charge à la fois l'affirmation nationale et la reconnaissance de la diversité. Il s'agit de l'interculturalisme. Ce modèle d'intégration a été mis de l'avant en 2008 dans le rapport Bouchard-Taylor, et les travaux récents de Bouchard (2016 ; 2012 ; 2011) visent à le clarifier et à le préciser. On peut qualifier la démarche de Bouchard de sociohistorique et culturelle. La contribution de Bouchard est fondamentale et nous sommes d'avis que l'interculturalisme constitue en effet la voie à suivre pour que puisse se développer au Québec un nationalisme inclusif. Cependant, nous jugeons la proposition de Bouchard insuffisante. Son approche ne lui permet pas d'aborder l'interculturalisme dans une perspective proprement politique. Or, telle est pourtant la voie à suivre : pour que l'interculturalisme favorise le développement d'un nationalisme inclusif, il doit permettre de dégager un espace de citoyenneté spécifique au Québec. Puisque la nation québécoise est non souveraine, un tel espace de citoyenneté implique de reconnaître non seulement les individus, mais aussi le peuple. Il faut donc revoir les fondements philosophiques de l'interculturalisme pour que ce modèle soit en mesure de prendre en charge à la fois les droits individuels et les droits collectifs. Pour ce faire, nous devons nous tourner vers la conception de la reconnaissance des individus et des peuples développée par Seymour. C'est en tant que politique de la reconnaissance des individus et des peuples que l'interculturalisme pavera la voie au développement d'un nationalisme inclusif au Québec.

Le mémoire est divisé en deux chapitres. L'objectif général du premier chapitre est d'analyser et de synthétiser la démarche théorique qui permet à Seymour de développer et de défendre sa conception de la reconnaissance des individus et des peuples dans le cadre de la pensée libérale.

Le chapitre est divisé en trois parties. Nous verrons d'abord que les individus et les peuples doivent être considérés dans leur dimension strictement politique. C'est leur identité institutionnelle qui doit être reconnue. Ensuite, nous comprendrons qu'il est nécessaire de renoncer au libéralisme individualiste et d'adopter le libéralisme politique. Le libéralisme politique est neutre du point de vue métaphysique et permet en conséquence de reconnaître non seulement les individus, mais aussi les peuples en tant que sujets moraux. Nous nous intéresserons finalement à la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour comme telle, qui propose de concilier deux régimes de droits fondamentaux et irréductibles : les droits individuels et les droits collectifs.

L'objectif général du deuxième chapitre est de refonder l'interculturalisme dans le cadre de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour. Le chapitre est divisé en cinq parties. Nous montrerons d'abord que les modèles civique, ethnique et culturel ne conviennent pas pour caractériser la nation québécoise et proposerons plutôt, avec Seymour, le concept de nation sociopolitique. Nous aborderons ensuite le repli identitaire au Québec dans une perspective historique et montrerons que l'enjeu de la question nationale est une importante cause de ce repli. La reconnaissance de la nation québécoise par l'État canadien englobant apparaît dès lors comme une condition nécessaire au développement d'un nationalisme inclusif au Québec. Une fois ces précisions faites, nous poursuivrons le chapitre en faisant comme si la nation sociopolitique québécoise était effectivement reconnue par un État canadien multinational *de jure*. Comment devrait alors être pensée l'intégration au Québec ? Nous amorcerons la troisième partie en présentant l'interculturalisme tel qu'il a été développé par le gouvernement québécois et par les intellectuels, notamment Bouchard. Nous ferons ensuite une critique politique de l'interculturalisme de Bouchard avant d'en proposer une version « revue et corrigée » à partir de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour. Quatrièmement, nous réfléchirons à la prise en charge de la laïcité en tant que cas de figure de l'interculturalisme et défendrons le modèle de laïcité « libéral-républicain » développé par Seymour et Gosselin-Tapp (2018). Finalement, nous montrerons que refonder l'interculturalisme dans la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour permet de

contribuer au débat opposant l'interculturalisme au multiculturalisme en clarifiant et en précisant la différence entre les deux modèles d'intégration. En prenant formellement en charge les droits collectifs des peuples, l'interculturalisme permet de dégager un espace de citoyenneté propre aux nations qui constituent des communautés politiques non souveraines. C'est la spécificité de l'interculturalisme et c'est aussi ce qui lui donne une portée universelle : l'interculturalisme devient ainsi le modèle d'intégration fait sur mesure non seulement pour le Québec, mais pour l'ensemble des nations sociopolitiques telles que l'Écosse ou la Catalogne.

Nous reviendrons en ouverture sur la nécessaire reconnaissance de la nation québécoise par l'État canadien englobant. Cette reconnaissance peut être obtenue de deux manières. Le Canada peut tout d'abord se transformer en État multinational *de jure* et reconnaître le droit primaire à l'autodétermination interne du Québec. Si tel était le cas, le Québec serait en mesure de développer le modèle d'intégration interculturel et les conditions seraient réunies pour le développement d'un nationalisme inclusif au Québec dans le cadre canadien. Si toutefois le Canada persiste à refuser la reconnaissance à la nation québécoise, le Québec devra alors la prendre lui-même en déclarant sa souveraineté. S'il est vrai que la souveraineté n'a actuellement pas la cote au Québec, l'envisager comme une condition nécessaire au développement d'un nationalisme inclusif pourrait en fournir une nouvelle justification.

Chapitre 1

La conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Michel Seymour

1.1 La reconnaissance de l'identité institutionnelle des individus et des peuples

L'objectif de cette première partie est de situer la démarche de Seymour dans le cadre de la théorie de la reconnaissance. Quels sont les fondements de la théorie de la reconnaissance sur lesquels s'appuie Seymour ? Pourquoi les théories classiques ne permettent-elles pas de développer une conception de la reconnaissance des individus et des peuples¹ dans le cadre du libéralisme ? Qu'est-ce que l'identité institutionnelle des individus et des peuples ? C'est à ces questions que nous tentons tout d'abord de répondre.

1.1.1 Hegel et les fondements de la reconnaissance

Bien que Taylor (1994) relève les influences de précurseurs comme Rousseau et Herder, on peut avec Seymour (2008, 51) faire remonter le discours sur la reconnaissance à Hegel². Contrairement à Kant, chez qui l'autre n'intervient dans la réflexion morale que dans la mesure où je me substitue à lui, Hegel soutient que l'autonomie est sociale et intersubjective (Seymour 2008, 53). Elle ne peut être isolée de la substance éthique dont la forme première est le peuple (Hegel 1807 dans Seymour 2008, 52). Mais qu'est-ce que le peuple ? Hegel utilise une métaphore organiciste pour désigner l'identité du peuple. Dans *La philosophie de l'esprit*, il écrit :

La conscience existe, de même, en tant qu'esprit d'un peuple, comme un grand individu universel, étant absolument dans les individus, lesquels constituent ses singularités, des organes ; une conscience qui, précisément en cela, est aussi opposée à eux. Elle existe

¹ De manière cohérente avec l'approche de Seymour, les concepts de « peuple » et de « nation » sont considérés dans le cadre de ce mémoire comme étant synonymes. En se basant sur les documents de l'ONU, Brossard (1995) remarque en effet que l'usage des deux termes est de plus en plus convergent (dans Seymour 1999, 14).

² Voir notamment *Système de la vie éthique* (1802-1803), *Première philosophie de l'esprit* (1803-1804) et *Phénoménologie de l'esprit* (1807), tel que répertorié par Seymour (2008).

comme objet de leur conscience singulière, comme une réalité extérieure dans la mesure où, tout comme ils sont absolument un en elle, ils se séparent aussi, et sont pour soi. (1803-1804, 50-51 dans Seymour 2008, 70-71).

Hegel poursuit : « [l']esprit absolu d'un peuple est l'élément absolument universel, l'éther, qui a absorbé en lui toutes les consciences singulières – c'est la substance unique, absolue, simple, vivante ». L'esprit du peuple « exprime ce qu'il est » à travers la langue, tandis que chaque individu peut, à travers elle, « exprimer ce qu'il vise » (1803-1804, 96 dans Seymour 2008, 71).

La métaphore organiciste qu'utilise Hegel pour désigner le peuple a été interprétée de plusieurs façons. Une chose demeure par contre claire, Hegel montre que « les enjeux moraux ne se soulèvent pas *in abstracto*. Ils apparaissent d'abord en avant tout dans une société nationale prenant les traits particularistes d'une communauté de langue, de culture et d'histoire » (Seymour 2008, 52). « Le thème de la reconnaissance (*Anerkennung*) chez Hegel fait ainsi intervenir la relation à autrui au cœur même de la réflexion morale » (Seymour 2008, 53).

Dans sa célèbre dialectique du maître et de l'esclave, Hegel montre que c'est l'identité même qui se développe dans notre rapport à l'autre. Afin de passer du sentiment de soi à la conscience de soi, une conscience doit être reconnue comme telle par une autre conscience. Les consciences s'engagent donc dans une « lutte à mort », « car la reconnaissance ne peut au départ se faire autrement que dans l'inégalité et l'asservissement » (Seymour 2008, 56). Dans ce duel, un des adversaires accepte de mettre sa vie en jeu pour obtenir la reconnaissance alors que l'autre va préférer la soumission à l'éventualité de la mort. Le premier devient le maître, le deuxième l'esclave. Chacune des consciences de soi qui résulte de cet affrontement est tributaire de sa relation à l'autre : le maître est conscience de soi grâce à la reconnaissance de l'esclave qui se soumet, alors que l'esclave prend conscience de lui-même en envisageant la précarité de son existence (Seymour 2008, 56-57).

Comment interpréter la dialectique du maître et de l'esclave³ ? Peut-on espérer dépasser la relation de domination ? La reconnaissance réciproque, entendue comme « la reconnaissance mutuelle que des individus ou des groupes choisissent de se donner » (Seymour 2008, 97), est-elle possible ? Certains, comme Kojève (1947), prétendent que non. « Kojève rejette du revers de la main tout aboutissement harmonieux de la reconnaissance qui prend la forme d'une reconnaissance réciproque » (Seymour 2008, 60). On ne peut pas se libérer des rapports de domination et c'est l'esclave qui, par son travail, est « la source de tout progrès humain, social, historique » (Kojève 1947, 26 dans Seymour 2008, 60).

Taylor ne partage pas l'interprétation de Kojève et croit qu'il est non seulement possible mais nécessaire de sortir de cette logique de domination. L'identité est selon Taylor dialogique : elle est tissée par les récits identitaires que nous élaborons avec les autres. La reconnaissance est dès lors un « *vital human need* » (Taylor 1994, 26) puisqu'elle affecte directement l'identité.

The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being (Taylor 1994, 25).

La thèse développée par Taylor stipule que « la personne n'existe pleinement que dans la mesure où elle est reconnue. Il y a interdépendance mutuelle pour cette raison » (Seymour 2008, 104). La reconnaissance est donc liée à l'identité par le biais de la dignité. « Une identité non reconnue est une dignité que l'on bafoue et qui fragilise l'identité elle-même » (Seymour 2008, 170). C'est la raison pour laquelle la reconnaissance est pour Taylor une obligation morale (Seymour 2008, 169).

³ Voir par exemple les interprétations de Kojève (1947), Taylor (1994), Habermas (1973), Honneth (2001) et Fraser (2000), tel que répertorié par Seymour (2008).

1.1.1.1 L'approche individualiste morale de Habermas et Honneth

Comme Taylor, Habermas (1973) et Honneth (2001) interprètent chez Hegel la lutte pour la reconnaissance comme une étape transitoire pouvant mener à la reconnaissance réciproque. Ils partagent la thèse de Taylor selon laquelle l'identité est dialogique et soutiennent que la reconnaissance réciproque existe déjà, quoique de manière fragmentaire. La généralisation de la reconnaissance réciproque à l'ensemble de la société relève quant à elle de l'utopie réaliste : c'est un « idéal ayant un ancrage réaliste » (Seymour 2008, 63).

La lutte pour la reconnaissance est fondée chez Honneth dans la psychologie morale : que ce soit dans la sphère privée (amour) ou dans celle publique régie par le droit (respect) et le monde du travail (estime), les dénis de reconnaissance causent un tort moral en atteignant respectivement la confiance, la dignité et l'estime de soi des victimes. « À l'inverse, la reconnaissance peut être vue comme la restauration des conditions psychologiques assurant l'émancipation des individus » (Seymour 2008, 141).

Bien que l'interprétation de Honneth mette de l'avant la reconnaissance réciproque, son approche ne peut pas mener à la reconnaissance des individus et des peuples dans le cadre de la théorie libérale, et ce pour trois raisons principales. Premièrement, les « conditions psychologiques du conflit » (Seymour 2008, 159) qui intéressent Honneth vont au-delà de la philosophie politique et des considérations de justice. Dans une perspective politique, « [l]a lutte pour la reconnaissance doit prendre la forme d'une demande statutaire et institutionnelle et non d'une approche dont l'objectif premier est de soigner les blessures morales infligées à la psychologie individuelle » (Seymour 2008, 160). Ensuite, Honneth fait partie des auteurs pour qui la reconnaissance est aussi une critique du libéralisme. Fondée dans la théorie critique de l'École de Francfort, l'approche de Honneth soutient que le libéralisme des sociétés capitalistes est à l'origine de dénis de reconnaissance (Seymour 2008, 139 ; 143).

Finalement, Honneth souscrit, tout comme Habermas, à l'individualisme moral. La thèse individualiste morale tire son origine chez Kant et Mill et soutient que l'individu est antérieur à ses fins. Cela signifie qu'il est possible « d'appréhender la personne indépendamment de ses valeurs, croyances et finalités » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 32) . Ainsi, les individus sont autonomes quant à l'élaboration de leurs projets de vie et, par conséquent, la société ne participe pas à la construction de l'identité individuelle. La société n'est qu'une association d'individus. Dès lors, seuls les individus sont des agents moraux et les seuls droits légitimes sont les droits individuels. La valeur cardinale de l'individualisme moral est l'autonomie individuelle (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 32-33).

Pour Habermas et Honneth, la communauté a bien un rôle déterminant à jouer dans le processus de reconnaissance mais celle-ci est en dernière analyse une reconnaissance entre individus. « D'un point de vue normatif, les communautés n'ont pas d'existence autrement que comme le résultat d'une interaction entre des personnes » (Seymour 2008, 179). Le peuple n'a donc pas d'identité à proprement parler. Habermas et Honneth soutiennent que la seule manière de reconnaître les peuples comme sujets sans les essentialiser consisterait à leur attribuer des contenus culturels homogènes et stables. Or, ces contenus culturels n'existent pas au-delà des interactions entre les individus qui les partagent et ils sont soumis à la délibération, de telle sorte qu'ils peuvent toujours être remis en question et transformés (cf. Seymour 2008, 142-143 ; 178-179). « Il y a bien des communautés de valeurs [chez Honneth] et des mondes vécus [chez Habermas], mais ils sont soumis à l'examen critique d'une démocratie délibérative qui ne se laisse d'aucune manière imposer quoique ce soit par le haut » (Seymour 2008, 178). Dès lors, seuls les droits individuels sont légitimes.

La contribution de Habermas et de Honneth à la théorie de la reconnaissance ne permet donc pas la reconnaissance des individus et des peuples dans le cadre de la pensée libérale : leur approche psychologique est critique du libéralisme et leur posture individualiste morale ne reconnaît pas l'identité propre des peuples.

Fraser (2000) adopte pour sa part une perspective résolument politique. La reconnaissance est une question statutaire. « Les réclamations qui seront entendues seront celles qui viennent des citoyens dans leur identité institutionnelle » (Seymour 2008, 157). L'approche de Fraser ne tient donc pas compte de la sphère privée de l'amour (confiance en soi). Quant à la sphère publique du respect et de l'estime, elle n'est considérée que du point de vue politique : selon Fraser, « le philosophe libéral [...] cherchera tout au plus à rétablir les conditions sociales de la dignité et les conditions culturelles de l'estime de soi » (Seymour 2008, 157). Du point de vue de l'individu, la perspective institutionnelle de Fraser rejoint l'approche de Seymour. Fraser par contre, tout comme Habermas et Honneth, défend l'individualisme moral (Seymour 2008, 162). Son approche ne permet donc pas de faire des peuples de sujets de reconnaissance et, pour cette raison, elle doit être abandonnée.

1.1.1.2 L'approche communautarienne de Taylor

L'approche de Taylor (1994) semble plus prometteuse : elle possède une dimension politique⁴ tout en reconnaissant l'identité des peuples. La conception de Taylor s'inscrit par contre dans la théorie communautarienne⁵ et, pour cette raison, elle est incompatible avec la reconnaissance des individus et des peuples dans le cadre de la pensée libérale. Voyons cela de plus près.

Le communautarisme est une posture ontologique qui se situe à l'opposé de l'individualisme sur le spectre identitaire. Le communautarisme soutient que l'identité est morale, c'est-à-dire que les fins (principes, valeurs, objectifs) de même que la perception de soi-même et notre expérience sont constitutives de l'identité (Taylor 1985a ; Seymour 2008, 55). Comme nous l'avons vu plus

⁴ La reconnaissance est chez Taylor multidimensionnelle : elle est à la fois informelle (perspective psychologique dans la sphère privée) et formelle (perspective politique dans la sphère publique) (cf. Taylor 1994, 37 ; Seymour 2008, 171). La perspective politique de Taylor est bien entendu celle qui nous intéresse.

⁵ Dans le cadre de ce mémoire, le terme « communautarisme » renvoie d'abord et avant tout à la théorie communautarienne telle que défendue notamment par Taylor et Sandel. Le terme pourra aussi désigner une forme de repli culturel ou encore la manifestation visible d'une appartenance culturelle. Nous ne jugeons pas que la polysémie du terme porte à confusion dans la mesure où les trois sens permettent de concevoir le signe religieux dans une perspective identitaire.

haut, l'identité et la reconnaissance sont chez Taylor liées par le biais de la dignité. Tous les êtres humains sont dignes et doivent être reconnus. Il n'en demeure pas moins que chacun a sa manière originale d'être humain⁶. Ainsi, l'identité qui doit être reconnue est à la fois universelle et unique (Taylor 1994, 37-39). Dans la sphère publique, la reconnaissance doit prendre la forme de politiques universalistes (dignité) et de la différence (authenticité) (Taylor 1994, 37-39).

Comme les individus, les peuples ont pour Taylor une identité propre et, dès lors, leur dignité et leur authenticité doivent être reconnues (Taylor 1994 ; Seymour 2008). Taylor saisit l'identité du peuple par le biais de la conception du langage qu'il décèle chez Hegel et selon laquelle « nous pouvons penser les pratiques et institutions propres à une société comme une sorte de langage qui en exprime les idées fondamentales. [...] En elles, l'esprit de la société est en un sens objectivé » (Taylor 1998, 89 dans Seymour 2008, 74). Pour Taylor, le langage est donc plus qu'un moyen de communication ; il englobe une dimension institutionnelle, identitaire et collective. « Nous avons une identité langagière qui nous lie à une communauté linguistique » (Seymour 2008, 74). Mais Taylor va plus loin et soutient que « le langage est aussi l'expression de la vie éthique du peuple » (Seymour 2008, 74). Chez Taylor, le peuple prend la forme d'une « communauté de projet » (Seymour 2008, 75). « Ainsi, la fonction identitaire du langage par rapport à l'être même du peuple est étroitement assimilée à une fonction expressive par laquelle les pratiques des citoyens peuvent être décrites comme un énoncé adéquat des principes moraux gouvernant la société » (Seymour 2008, 74).

Bref, « [l]a personne et le peuple n'existent pas, pour Taylor, en dehors des projets qu'ils se sont donnés » (Seymour 2008, 174). Leur identité est communautarienne et nous avons l'obligation morale de la reconnaître. Les identités individuelles et collectives sont d'ailleurs liées de près pour Taylor : l'identité morale de l'individu communautaire est « le résultat d'un leg par un groupe » et elle détermine son identité personnelle (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 33).

⁶ Taylor (1994) dit s'inspirer ici des travaux de Herder.

1.1.1.3 Taylor et le libéralisme

Taylor partage avec Honneth et Habermas une prémisse fondamentale quant à l'identité des peuples. Comme eux, Taylor veut éviter de réifier les peuples et la seule alternative qu'il voit est de reconnaître l'existence de contenus culturels stables et homogènes (cf. Seymour 2008, 76). Contrairement à Habermas et Honneth par contre, Taylor ne considère pas que cela est problématique.

Nous avons vu plus haut que Habermas et Honneth refusent de reconnaître l'existence de contenus culturels stables et homogènes, car ceux-ci font l'objet de délibération et sont donc susceptibles d'être transformés. Ces contenus culturels n'existent pas indépendamment des interactions entre les individus desquels ils émanent. Chez Taylor par contre, les contenus culturels ont plus de poids. Cela ne signifie cependant pas que le changement est impossible. La distinction est importante, car soutenir que l'identité du peuple est fixée une fois pour toutes reviendrait à le réifier, ce que Taylor se garde bien de faire (cf. Seymour 2008, 178). Taylor se distingue de Habermas et Honneth en ce qu'il croit en l'existence au sein du peuple de consensus durables et de valeurs traditionnellement admises qui exercent une force persuasive sur les membres (Seymour 2008, 76).

La posture communautarienne de Taylor implique de reconnaître la valeur intrinsèque des peuples. La raison est que les « buts collectifs » du peuple dépassent ceux des individus qui composent le peuple à un moment donné (Taylor 1994 ; Seymour 1999, 81). Il y a un enjeu de pérennité, de continuité et de survivance. En parlant du Québec par exemple, Taylor note que la survivance et l'épanouissement de la culture française est un axiome. C'est un bien dont la réalisation implique de créer des membres dans l'avenir pour cette communauté et non seulement de s'assurer que les francophones vivant aujourd'hui puissent parler français (1994, 58).

Selon Taylor, la reconnaissance de la valeur intrinsèque des peuples est compatible avec une certaine forme de libéralisme qui serait hospitalière aux buts collectifs. Cette forme de libéralisme serait « *willing to weigh the importance of certain forms of uniform treatment against the importance of cultural survival, and opt sometimes in favor of the latter* » (Taylor 1994, 61). La proposition de Taylor ne doit cependant pas être comprise comme du relativisme culturel. Taylor est clair à ce sujet : « *[l]iberalism is also a fighting creed* » (Taylor 1994, 62). Les droits fondamentaux et les normes qui en découlent ne sont pas négociables et constituent des limites qui ne peuvent être dépassées (Taylor 1994, 61-63).

Bien que Taylor fasse ces précisions, il n'en demeure pas moins qu'il existe d'importants points d'achoppement entre la conception communautarienne qu'il défend et les fondements du libéralisme. Tout d'abord, note Seymour, le communautarisme donne la priorité au bien sur la justice et aux obligations sur les droits ; ensuite, l'État endosse une vision particulière du bien commun plutôt que de respecter son devoir d'impartialité (cf. 2008, 535-536). Troisièmement, nous devons noter ce qui semble être une incohérence dans la démarche de Taylor, ou à tout le moins une faiblesse. Dans la mesure où les peuples ont une valeur intrinsèque, il faut présumer que les cultures sont toutes d'égale valeur. Cela prend pour Taylor la forme d'un acte de foi (Taylor 1994, 66). Le problème est que cet acte de foi est irréconciliable avec l'exigence du respect des droits fondamentaux, essentielle au libéralisme. En effet, plusieurs conceptions du bien et pratiques culturelles heurtent de plein fouet les droits fondamentaux. La reconnaissance *a priori* de la valeur de toutes les cultures est donc incompatible avec le libéralisme, ce que Taylor reconnaît d'ailleurs lui-même (cf. Taylor 1994, 62).

En conclusion, la dimension politique de l'approche de Taylor et sa capacité à faire des peuples des sujets de reconnaissance rendent sa théorie intéressante, mais les présupposés métaphysiques sur lesquels il s'appuie ne permettent pas de concilier son approche avec les exigences du libéralisme.

1.1.1.4 Les limites insurmontables de la perspective ontologique de l'identité

Nous venons de voir avec, tour à tour, Habermas, Honneth et Fraser dans le camp des individualistes moraux et Taylor dans celui des communautariens, que la perspective ontologique de l'identité mène à une impasse eu égard à l'objectif de développer une conception de la reconnaissance des individus et des peuples dans le cadre de la théorie libérale. La reconnaissance universelle de l'individu désincarné que propose la conception individualiste morale n'admet qu'un seul sujet, l'individu. Il n'est donc pas possible de reconnaître le peuple en tant que tel, car il se réduit à un agrégat d'individus. La conception communautarienne place le bien et les obligations devant la justice et les droits et, ce faisant, ne respecte pas l'exigence d'impartialité. De plus, la reconnaissance de la valeur intrinsèque des peuples est incompatible avec le respect des droits fondamentaux. Dès lors, toute conception de la reconnaissance qui se fonde sur une conception métaphysique de l'identité doit être écartée.

Mais ne serait-il pas possible de développer une conception de la reconnaissance dans une perspective purement politique qui, n'étant pas tributaire de présupposés métaphysiques, permettrait de reconnaître les individus et les peuples dans le cadre de la théorie libérale ? C'est ce que propose Seymour et c'est la raison pour laquelle sa contribution est à la fois originale et incontournable.

1.1.2 La perspective politique de l'identité institutionnelle

La conception de la reconnaissance de Seymour s'inscrit dans une démarche politique et non psychologique. De plus, l'identité qui doit être reconnue est non seulement institutionnelle mais aussi indépendante de tout présupposé métaphysique. À l'échelle de l'individu, l'identité institutionnelle correspond à l'identité citoyenne. Or, qu'un individu souscrive à la conception individualiste morale ou encore communautarienne de l'identité individuelle, il se présente dans la sphère publique en tant que citoyen. C'est cette identité citoyenne ontologiquement neutre

qui doit être reconnue (Seymour 2008, 127). La reconnaissance est un « besoin du citoyen et [...] elle rend possible le plein épanouissement de soi des citoyens. La reconnaissance a une dimension identitaire, mais il s'agit de notre identité institutionnelle » (Seymour 2008, 161).

La neutralité ontologique de l'approche de Seymour lui permet de tenir compte non seulement des individus, mais aussi des peuples. Seymour se démarque ainsi de Fraser, qui adopte la perspective institutionnelle de l'identité mais dans le cadre individualiste moral. Seymour se distingue aussi avantageusement de Taylor, car la perspective institutionnelle de l'identité lui permet de reconnaître les peuples sans avoir à présumer de la valeur intrinsèque des cultures. Pour comprendre comment cela est possible, il est nécessaire de rappeler la distinction fondamentale qu'a établie Kymlicka (1989)⁷ entre la structure et le caractère de culture. Selon Kymlicka, une culture sociétale est « une structure de culture incarnée dans un certain caractère de culture » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 187). C'est sur la base de cette distinction que Seymour (2008 ; 1999) parvient à dégager l'identité institutionnelle des peuples. Voyons cela de plus près.

Les peuples présentent tous des caractéristiques communes. Certaines de ces caractéristiques sont objectives : les peuples sont des populations liées par une structure de culture, c'est-à-dire une langue, une histoire et des institutions publiques communes. La structure de culture est située dans un carrefour d'influence et offre un contexte de choix. Les caractéristiques subjectives renvoient quant à elles à l'autoreprésentation nationale et au vouloir-vivre collectif qui, ensemble, constituent la conscience nationale (Seymour 2008, 247-249 ; 511). Bien que l'autoreprésentation nationale et le vouloir-vivre collectif soient indispensables pour qu'un groupe forme un peuple, ce ne sont pas ces caractéristiques subjectives qui sont visées par la reconnaissance. Ce sont plutôt les caractéristiques objectives qui doivent être reconnues, car elles constituent l'identité institutionnelle du peuple (cf. Seymour 2008, 78).

⁷ Voir aussi Kymlicka 2001.

Prenons tout d'abord la langue publique commune d'un peuple. Contrairement à la perspective communautarienne narrative de Taylor, la perspective institutionnelle distingue la langue de la parole : la première est codifiée dans les dictionnaires et la grammaire alors que la seconde exprime différentes conceptions du monde (cf. Seymour 2008, 423). Cette distinction ne réduit pas la langue à un simple instrument de communication. La langue a bien entendu une dimension identitaire et c'est ce qui explique par exemple l'attachement des Québécois à la langue française. On peut par contre reconnaître à la langue une dimension identitaire sans toutefois adhérer à la conception expressiviste que Taylor lui donne. En d'autres mots, si elle n'est pas totalement neutre, la langue n'implique pas pour autant une posture éthique particulière en termes de bien commun (Seymour 2008, 424-425). À l'image de la langue, l'histoire publique commune ne doit pas être comprise comme un récit attestant une identité narrative spécifique, mais plutôt comme « un objet communément partagé, la trajectoire historique des institutions publiques communes, que l'on peut s'approprier de différentes façons dans diverses trames narratives » (Seymour 2008, 557). Les institutions publiques communes désignent pour leur part celles « dans lesquelles la langue publique commune est principalement parlée, qui existent sur un certain territoire pendant un certain temps et qui sont de type politique, juridique, scolaire, hospitalier et culturel » (Seymour 2008, 422).

La structure de culture fournit ce que Kymlicka désigne par le contexte de choix, c'est-à-dire l'ensemble des options disponibles parmi lesquelles les citoyens sélectionnent les fins qu'ils souhaitent poursuivre. « *The decision about how to lead our lives must ultimately be ours alone, but this decision is always a matter of selecting what we believe to be the most valuable from the various options available, selecting from a context of choice which provides us with different ways of life* » (Kymlicka 1989, 164). Ce contexte de choix est lui-même situé dans un carrefour d'influence particulier déterminé par la position géographique d'un peuple, son histoire et sa langue (Seymour 2008, 420). Par exemple, le carrefour d'influence du peuple québécois est avant tout l'Amérique du Nord mais son histoire le lie aussi à la France et sa langue, à la francophonie. Bref, note Kymlicka, « *the range of options is determined by our cultural heritage. [...] Our*

language and history are the media through which we come to an awareness of the options available to us, and their significance » (1989, 165).

La structure de culture doit être distinguée du caractère de culture. Le caractère de culture renvoie à la substance morale d'une société : ses valeurs, croyances, finalités et projets. Le caractère d'une société est dynamique et changeant alors que la structure est stable (Seymour 2008, 78 ; 584-86). Kymlicka donne en exemple la Révolution tranquille au Québec pour montrer que le caractère d'un peuple peut se transformer radicalement sans que cela n'entraîne de changement comparable au niveau structurel. Bien entendu les institutions évoluent, certaines disparaissent et d'autres naissent, mais la structure elle-même demeure et continue de fournir un contexte de choix distinct au peuple québécois (cf. Kymlicka 1989, 166-167).

Reconnaître l'identité institutionnelle du peuple n'implique pas de prendre position dans le débat ontologique. « On prend acte de la personnalité institutionnelle du peuple dans la sphère publique, sans se prononcer sur la nature métaphysique du peuple » (Seymour 2008, 86). Il devient donc possible de reconnaître au peuple le statut d'agent moral sans que cela nécessite d'adhérer à la conception communautarienne du peuple que défend Taylor. Cette manière de concevoir le peuple constitue une nouvelle interprétation des écrits de Hegel. « L'interprétation institutionnelle du peuple permettrait d'éviter une lecture littérale de la métaphore organiciste [de Hegel] et elle permettrait aussi de se faufiler entre l'interprétation interactionniste de Habermas et Honneth, d'une part, et l'interprétation communautarienne de Taylor, d'autre part » (Seymour 2008, 78).

1.1.3 Transition

Il était important de situer la démarche de Seymour dans le cadre de la théorie de la reconnaissance. Cela nous a permis de comprendre son originalité et sa nécessité eu égard à l'objectif de développer une conception de la reconnaissance des individus et des peuples dans

le cadre de la pensée libérale. Ceci dit, les apports des auteurs classiques et surtout de Taylor constituent des fondements indispensables à l'approche de Seymour. Les thèses tayloriennes sur l'identité dialogique et les liens entre la reconnaissance et l'identité par le biais de la dignité sont essentielles à la justification de sa conception de la reconnaissance. Comme l'explique Seymour : « [p]ourvu que l'on entende l'identité des personnes et des peuples au sens de l'identité institutionnelle, c'est la théorie [celle de Taylor] qui se rapproche le plus de celle que je voudrais entériner » (Seymour 2008, 170)⁸.

Avant d'aborder la conception de la reconnaissance de Seymour comme telle, il faut d'abord nous intéresser de plus près au cadre libéral. Nous avons montré dans la première partie qu'il est nécessaire d'abandonner la perspective ontologique afin de concilier la reconnaissance des individus et des peuples avec le libéralisme. En effet, la conception individualiste morale ne reconnaît que les individus et celle communautarienne n'est pas compatible avec les exigences du libéralisme. Nous nous sommes donc tournés vers l'identité institutionnelle dans une perspective purement politique. Cette démarche suppose par contre que le libéralisme peut être théorisé indépendamment de toute conception métaphysique. Or, cela ne va pas de soi. De manière générale, les philosophes libéraux soutiennent au contraire que l'individualisme moral est constitutif du libéralisme. Kymlicka l'affirme d'ailleurs textuellement : « *its moral ontology* [du libéralisme] *recognizes only individuals* » (1989, 162). Si tel était le cas, il faudrait abandonner l'objectif de développer une conception de la reconnaissance des individus et des peuples dans le cadre du libéralisme. Heureusement, il existe une version du libéralisme qui n'est pas tributaire de l'individualisme moral : le libéralisme politique. Cette version du libéralisme, qui a notamment été développée par Rawls dans ses écrits tardifs (2016 ; 2006), est neutre sur le plan métaphysique. Voyons maintenant en quoi consiste le libéralisme politique.

⁸ La nécessité de reconnaître l'identité institutionnelle des individus et des peuples est justifiée à la section 1.3.1.

1.2. Le cadre du libéralisme politique

1.2.1 Le libéralisme politique comme condition nécessaire à la justice et à la stabilité entre les individus et les peuples

Avant de nous concentrer avec Rawls et Seymour sur les fondements théoriques et méthodologiques du libéralisme politique, il est important d'expliquer les raisons pour lesquelles nous nous tournons vers cette version du libéralisme. Nous venons de voir que le libéralisme doit être neutre sur le plan métaphysique afin de permettre la reconnaissance des individus et des peuples. Mais pourquoi une telle politique de la reconnaissance est-elle nécessaire ? La démarche que nous adoptons est fondée dans des considérations de justice et de stabilité⁹. Nous souhaitons montrer dans les prochains paragraphes qu'opter pour un libéralisme neutre sur le plan métaphysique est une condition nécessaire à la justice et à la stabilité entre les individus et les peuples.

Il est important d'entrée de jeu de questionner le lien historique entre le libéralisme et l'individualisme moral. Seymour et Gosselin-Tapp notent que l'individualisme moral est un produit culturel du Siècle des lumières (2018, 115). Plus précisément, c'est « [...] à cause du lien historique entre l'État libéral et le nationalisme que l'individualisme est étroitement lié au libéralisme » (Seymour 2008, 184). En effet, si les limites territoriales d'un peuple coïncident avec les frontières de l'État et qu'il n'y a qu'un seul peuple au sein de chaque État, il n'est alors pas nécessaire de se préoccuper des droits des peuples. Les droits individuels et les droits des peuples se recoupent et sont inscrits dans les constitutions et les chartes (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 68). Force est par contre de constater que le modèle de l'État-nation homogène ne tient pas compte de la diversité des peuples. Il y a beaucoup plus de peuples que d'États. Nous n'avons qu'à penser aux nations non souveraines telles que le Québec, l'Écosse ou la Catalogne, de même

⁹ Voir la section 1.2.3 pour un exposé de la thèse selon laquelle la justice entraîne la stabilité.

qu'aux quelque 5000 peuples autochtones répartis dans 70 pays¹⁰. Dans un tel contexte, adopter une posture individualiste morale et s'en tenir aux droits individuels consiste à nier l'existence des peuples sans États (cf. Seymour 1999, 48). La reconnaissance des peuples implique donc de leur accorder des droits collectifs.

Ce n'est pas qu'à l'échelle du peuple que le libéralisme individualiste pose problème. À l'échelle de l'individu, la conception individualiste morale de l'identité ne tient pas compte de ce que Rawls (2016 ; 2006) désigne par le « pluralisme raisonnable¹¹ ». Les sociétés libérales contemporaines sont en effet marquées par un pluralisme raisonnable de doctrines compréhensives religieuses, philosophiques ou morales qui est irréductible et permanent (Rawls 2016, 28) : « [...] cette pluralité raisonnable de doctrines en conflit et incommensurables est vue comme l'oeuvre caractéristique de la raison publique s'exerçant, à long terme, dans le cadre d'institutions libres et durables » (Rawls 2016, 173).

La société québécoise témoigne de ce pluralisme raisonnable. Par exemple, si les Québécois se considèrent en majorité comme antérieurs à leurs fins, souscrivant ainsi à la conception individualiste morale, plusieurs adoptent néanmoins une conception communautarienne de l'identité personnelle. Comme nous le verrons au chapitre deux, l'actuel débat sur la laïcité montre qu'il est vain de tenter de résoudre la question sur des bases métaphysiques, car cela ne peut mener qu'à des politiques injustes et discriminatoires. La justice et la stabilité commandent plutôt que tous les individus soient également reconnus peu importe les doctrines compréhensives raisonnables auxquelles ils adhèrent. Une telle reconnaissance suppose un libéralisme métaphysiquement neutre.

¹⁰ Amnesty International. s.d. « Peuples autochtones ». Amnesty International. (« Consulté le 19 mai 2020 »). <https://www.amnesty.org/fr/what-we-do/indigenous-peoples/>

¹¹ Voir section 1.2.2.1 pour une explication du terme « raisonnable ».

La neutralité du libéralisme politique se manifeste à travers la valeur de tolérance-respect¹². En faisant de la tolérance-respect sa valeur fondamentale, note Seymour (2008), le libéralisme politique se distingue de celui individualiste pour lequel la tolérance est subordonnée à l'autonomie. Au sein du libéralisme individualiste, « [o]n ne tolère la différence que si celle-ci s'accorde avec une conception substantielle de l'autonomie individuelle » (2008, 263). Dans le cadre du libéralisme politique, c'est plutôt l'autonomie qui est subordonnée à la tolérance. Seymour (2008) explique la priorité de la tolérance sur l'autonomie par le fait que l'autonomie est ici politique et non substantielle. C'est l'autonomie du citoyen. « Or la notion de citoyen est obtenue à partir de l'idée de tolérance entre les différentes conceptions métaphysiques de la personne » (2008, 296).

Mais n'est-ce pas là soutenir que le libéralisme peut faire l'économie de la liberté ? On peut en effet être porté à croire que l'autonomie substantielle est une condition nécessaire à la liberté rationnelle. C'est ce que soutiennent les libéraux individualistes. Selon ce point de vue, les individus communautariens ne seraient pas en mesure de faire preuve de liberté rationnelle « puisque cette doctrine compréhensive implique par définition l'antériorité de la communauté sur l'identité individuelle » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 35). Ils seraient donc incapables de prendre un recul critique par rapport à leurs fins.

Cet argument ne tient pas compte de la distinction entre autonomie substantielle et autonomie rationnelle. Comme l'expliquent Seymour et Gosselin-Tapp (2018, 35-38), il faut nous tourner vers Taylor (1985a ; 1985b) pour comprendre comment la conception communautarienne de l'identité est compatible avec l'exercice de la liberté rationnelle. La liberté rationnelle est expliquée par Taylor selon un modèle constitué de trois éléments : la réflexivité, les évaluations fortes et les expériences de pensée (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 38). Le modèle taylorien a cet avantage d'être compatible tant avec une identité individualiste morale qu'avec une identité communautarienne. Regardons de plus près ce modèle.

¹² La tolérance-respect désigne la tolérance au sens politique de *toleration* et non au sens psychologique de *tolerance*. Voir Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 27 ; Seymour 2008, 443.

Premièrement, soutient Taylor, l'être humain a la particularité de s'auto-interpréter : « [...] *we think of this reflexive sense of what matters to us as subjects as being distinctively human [...]* » (1985a, 60). Notre « *reflexive sense* » se manifeste à travers les interprétations que nous faisons des phénomènes constitutifs de notre expérience et qui nous procurent différentes émotions. Par exemple, qualifier X de « honteux » c'est interpréter X comme étant honteux (cf. Taylor 1985a, 54). Il y a donc un mouvement en double sens : « *human life is never without interpreted feeling ; the interpretation is constitutive of the feeling* » (Taylor 1985a, 63). Les interprétations doivent être validées par le sujet lui-même (cf. Taylor 1985a, 64) et c'est pourquoi l'être humain s'auto-interprète. Deuxièmement, le fait que l'être humain s'auto-interprète le mène à avoir une conception de ce qu'est la vie bonne, et cela suppose qu'il fasse des distinctions qualitatives entre ses désirs et ses buts (Taylor 1985a, 65). « *In other terms, to be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth* » (Taylor 1985b, 3). Cette discrimination est analysée par le biais du concept de « *strong evaluation* » qui renvoie aux évaluations de nos désirs et non pas seulement de nos actions (Taylor 1985a, 65-66). Ces évaluations fortes nous permettent de dresser notre « *moral map* » (Taylor 1985a, 67). Troisièmement, l'être humain peut s'adonner à des expériences de pensée, c'est-à-dire qu'il est libre de questionner ses interprétations et, ce faisant, ses évaluations fortes, ouvrant ainsi la porte à une modification de sa « *moral map* » (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 36).

C'est ainsi que se manifeste la liberté rationnelle selon Taylor. Dans une perspective individualiste morale, l'exercice de la liberté rationnelle n'affecte pas l'identité du sujet. Comme le schématisent Seymour et Gosselin-Tapp (2018, 37), l'individu X1 a d'abord un ensemble de fins A puis, après réflexion critique, le même individu X1 a un nouvel ensemble de fins B. Dans la perspective communautarienne maintenant, l'exercice de la liberté rationnelle est tout autant possible mais il faut le comprendre comme une quête d'authenticité. Rappelons que selon les communautariens l'identité est morale. On ne peut se détacher de nos fins tout en restant le même individu. La réflexion critique que l'individu Ax porte sur ses fins est donc, dans la perspective communautarienne, une réflexion proprement identitaire. Si l'individu Ax se découvre comme ayant une identité morale B plus profonde que A, il devient l'individu Bx

(Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 37-38). De ce point de vue, « *the challengeability of evaluations applies with greatest force to our most fundamental evaluations, those [...] which touch [our] identity* » (Taylor 1985b, 39).

Le modèle de Taylor montre qu'il est possible de faire preuve de liberté rationnelle tout en ayant une conception communautarienne de l'identité personnelle. Nous pouvons sur cette base réfuter l'argument selon lequel l'autonomie substantielle est une condition nécessaire à la liberté rationnelle. Ce faisant, l'individualisme moral ne se pose plus comme une condition nécessaire du libéralisme.

Le pluralisme raisonnable est un état de fait non seulement à l'échelle des individus, mais aussi à l'échelle des peuples. Contrairement à ce que soutient Taylor, il est abusif de définir tous les peuples en termes communautariens. Ce n'est pas vrai que tous les peuples partagent une conception unique de la vie bonne ou du bien commun (Seymour 2008, 173). Il y a par contre un élément qui est commun à tous les peuples : chaque peuple a une structure de culture qui constitue son identité institutionnelle. Ce ne sont bien entendu pas toutes les structures de culture qui peuvent être reconnues par le libéralisme. À l'échelle des peuples comme des individus, c'est le pluralisme raisonnable qui doit être reconnu. Comme nous le verrons, le critère décisif pour qu'une structure de culture cadre avec la théorie libérale est celui démocratique (Seymour 2008, 295). Or, nous verrons avec Seymour (2008) qu'une structure de culture peut être communautarienne et démocratique. Le libéralisme politique semble donc en mesure non seulement de fournir un cadre propice à la reconnaissance des individus et des peuples, mais aussi de prétendre à l'universalité.

Le survol des derniers paragraphes nous a permis d'entrevoir que le libéralisme politique et la reconnaissance telle que nous la défendons sont étroitement liés par des considérations de justice et de stabilité. Le libéralisme politique non seulement fournit un fondement à la reconnaissance, il semble l'exiger. Seymour et Gosselin-Tapp expriment cette idée lorsqu'ils affirment que le libéralisme politique est un libéralisme de la reconnaissance (2018, 92). Dans cet

esprit, mieux comprendre les fondements théoriques et méthodologiques du libéralisme politique nous permettra de justifier plus avant la conception de la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples développée par Seymour. C'est du côté de Rawls (2016 ; 2006) que nous nous tournons à présent pour explorer les fondements du libéralisme politique.

1.2.2 Le libéralisme politique selon Rawls : repères théoriques et méthodologiques

Nous avons vu que le point de départ de Rawls (2016, 28 ; 173) est la prise en compte du pluralisme raisonnable et irréductible des doctrines compréhensives religieuses, philosophiques ou morales au sein des sociétés libérales contemporaines. Une doctrine compréhensive est une « vision du monde [...] qui comporte aussi une conception du bien qui lui est particulière » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 23).

À partir de ce fait, Rawls se demande « comment peut-il exister, de manière durable, une société juste et stable de citoyens libres et égaux qui demeurent cependant profondément divisés entre eux par des doctrines raisonnables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses ? » (Rawls 2016, 28). Une telle société juste et stable survient lorsque « la structure de base de la société est dirigée par une conception politique de la justice qui est supportée par un consensus par recoupement entre les doctrines compréhensives raisonnables des citoyens (Rawls 2016, 75).

Avant d'examiner ces passages déterminants, précisons que la société que Rawls prend comme objet d'étude est une société fermée. Une société fermée est « indépendante et sans relations avec d'autres sociétés. Ses membres y entrent seulement à la naissance et la quittent à leur mort » (Rawls 2016, 36). Rawls juge cette simplification méthodologique nécessaire afin de ne pas se « laisser distraire par les détails » (Rawls 2016, 36). En ce qui nous concerne, il sera important d'adapter la démarche de Rawls à la réalité des sociétés libérales « ouvertes ». C'est

ce que nous ferons avec Seymour à la section 1.2.5.2. Pour l'instant, concentrons-nous avec Rawls sur les éléments théoriques et méthodologiques fondamentaux du libéralisme politique.

Les extraits de *Libéralisme politique* cités plus haut nous permettent de dégager trois conditions pour qu'une société pluraliste soit juste et stable. Premièrement, les individus et les doctrines auxquelles ils souscrivent doivent être raisonnables. Ensuite, la structure de base de la société doit être dirigée par une conception politique de la justice. Finalement, l'adhésion à la conception politique de la justice doit être le fruit d'un consensus par recoupement. Regardons tour à tour ces trois conditions.

1.2.2.1 Des individus et des doctrines raisonnables

Un premier élément à considérer pour comprendre la proposition de Rawls est le concept de « raisonnable ». Il faut « comprendre « raisonnable », explique Habermas, comme un prédicat désignant un type de validité accordé à des énoncés normatifs » (1997, 46 dans Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 25). Étant donné le pluralisme des doctrines compréhensives, rien ne sert de chercher à établir ce qui est vrai et le critère du raisonnable vient donc remplacer celui de vérité.

La personne raisonnable est en mesure de reconnaître ce que Rawls appelle les « difficultés du jugement ». Celles-ci surviennent entre autres lorsque la preuve est difficile à évaluer (Rawls 2016, 85-86). Prenons par exemple la question suivante : Dieu existe-t-il ? On ne peut justifier la vérité de nos conclusions face à ce type d'énoncé que sur la base de nos convictions. Dès lors, toutes les conclusions se valent et aucune ne peut prétendre à la vérité. Dans un tel contexte,

des personnes raisonnables reconnaissent que des difficultés du jugement imposent des limites à ce qui peut être raisonnablement justifié auprès des autres et qu'ainsi elles approuvent une certaine forme de liberté de conscience et de pensée. Il est déraisonnable pour nous d'utiliser le pouvoir étatique, si nous le possédons ou que nous le partageons avec d'autres, pour réprimer des opinions qui ne sont pas déraisonnables (Rawls 2016, 91).

La capacité à être raisonnable est à la fois une « faculté morale » et une « vertu sociale essentielle » (Rawls 2016, 83). Les citoyens raisonnables « désirent comme fin en soi un monde social dans lequel [eux-mêmes], en tant qu'êtres libres et égaux, peuvent coopérer avec les autres dans des termes que tous peuvent accepter » (Rawls 2016, 78). Les doctrines compréhensives, pour leur part, sont raisonnables dans la mesure où des personnes raisonnables les adoptent : le fait que ces dernières les adoptent tout en étant raisonnables signifie qu'adhérer à leurs contenus ne remet pas en question le respect de l'autre, incluant le respect de sa doctrine compréhensive raisonnable (cf. Rawls 1995, 88 dans Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 28).

Sur la base de ce concept de « raisonnable », il devient clair que les termes de la coopération sociale doivent remplir le critère de réciprocité pour être justes. Le critère de réciprocité stipule que les termes proposés pour la coopération doivent pouvoir être acceptés par les autres citoyens en tant que citoyens libres et égaux, « et non en tant qu'agents manipulés ou dominés, ou contraints sous l'effet d'une position politique ou sociale d'infériorité » (Rawls 2006, 165).

Nous pouvons déjà annoncer la critique que nous ferons au chapitre deux¹³ de la Loi sur la laïcité de l'État promulguée par le gouvernement de la Coalition Avenir Québec (CAQ) au printemps 2019. L'obligation pour les employé(e)s de la fonction publique québécoise de se dépouiller de leurs signes religieux ostentatoires durant leurs quarts de travail est une demande déraisonnable car, nous le verrons, ces signes sont identitaires. Dès lors, cette exigence ne remplit pas le critère de réciprocité.

1.2.2.2 Une structure de base dirigée par une conception politique de la justice

Tournons-nous maintenant vers les concepts de « structure de base de la société » et de « conception politique de la justice ». La structure de base de la société de Rawls rappelle la structure de culture de Kymlicka. Plus spécifiquement, elle désigne « les principales institutions économiques, sociales et politiques d'une société et la manière dont elles s'organisent en un

¹³ Voir section 2.4.2.

système unifié de coopération sociale » (Rawls 2006, 36). De manière cohérente avec sa perspective politique, c'est la structure de base de la société qui est chez Rawls concernée par la justice.

Mais comment parvenir à une conception politique de la justice ? Quels devraient-être les termes de la coopération sociale ? Afin de respecter le pluralisme raisonnable, les termes de la coopération doivent être établis sans recourir à aucune doctrine compréhensive particulière. Pour ce faire, Rawls s'inspire de la tradition du contrat social et développe un « constructivisme moral et politique » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 19) à partir d'une conception strictement politique de la personne. La conception strictement politique de la personne renvoie à l'identité institutionnelle de citoyen. Le citoyen est représenté dans la position originelle sous un voile d'ignorance. La position originelle est un procédé de représentation dans lequel des partenaires sont « les représentants de citoyens libres et égaux qui doivent conclure un accord dans des conditions équitables » (Rawls 2016, 49) en proposant les « principes premiers de justice » (Rawls 1993 dans Seymour et Gosselin-Tapp, 19). La métaphore du voile d'ignorance signifie quant à elle que les partenaires ne connaissent rien des citoyens qu'ils représentent : ils ignorent leurs positions sociales, leurs origines ethniques, leurs genres, leurs talents et, bien entendu, leurs doctrines compréhensives raisonnables (Rawls 2016, 48-50).

Les citoyens représentés sont égaux et libres. Ils sont égaux dans la mesure où ils se considèrent « comme pouvant, en tant que citoyens, participer également à l'élaboration des principes de justice » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 20). Ils sont libres parce qu'ils peuvent faire preuve de liberté rationnelle¹⁴. Rawls associe à l'égalité et à la liberté deux facultés morales, respectivement le sens de la justice (qui permet d'être raisonnable) et la capacité d'endosser une conception du bien particulière (c'est-à-dire d'être rationnel). « [L]es deux facultés morales [sont] une condition nécessaire et suffisante pour qu'un membre de la société soit traité comme un membre égal et à part entière dans les questions de justice politique » (Rawls 2016, 359). Ainsi, une conception

¹⁴ Rappelons ici le modèle développé par Taylor qui montre que les communautariens sont capables de liberté rationnelle au même titre que les individualistes. Voir section 1.2.1.

purement politique de la personne est suffisante pour élaborer les principes de justice. Qui plus est, il est impératif de s'en tenir à cette conception politique de la personne pour que les principes qui émergent respectent le pluralisme raisonnable.

Les principes de justice qui seront proposés dans la position originelle permettront d'assurer la protection de ce que Rawls désigne comme les « biens premiers », c'est-à-dire « les biens nécessaires en général comme conditions sociales et comme moyen permettant aux personnes de poursuivre leurs conceptions déterminées du bien et de développer et d'exercer leurs deux facultés morales » (Rawls 2016, 365). Parmi ces biens figurent les libertés de base (Rawls 2016, 366). Notons au passage, puisque cela nous sera nécessaire lorsque nous aborderons la question de la laïcité au Québec¹⁵, que la liberté de conscience est une liberté de base. « Il est fondamental ici que le fait d'affirmer de telles visions du monde [religieuses, philosophiques ou morales] ainsi que les conceptions du bien auxquelles elles donnent naissance, soit reconnu comme non-négociable » (Rawls 2016, 370).

1.2.2.3 *Le nécessaire consensus par recoupement*

Afin de tenir compte du pluralisme raisonnable, les termes de la coopération sociale proposés dans la position originelle doivent ensuite être acceptés par les citoyens réels qui délibèrent sur la base d'arguments fondés uniquement dans la raison publique. La raison publique est la raison citoyenne. Elle est métaphysiquement neutre et ses arguments doivent respecter le critère de réciprocité (cf. Rawls 2006, 160). Il faut donc distinguer la raison publique de la raison séculière. La raison séculière n'est pas indépendante de toute conception compréhensive. Au contraire, elle est une doctrine compréhensive définie comme « le raisonnement en termes de doctrines englobantes non religieuses » (Rawls 2006, 172). C'est donc en se limitant aux ressources de la raison publique que le débat sur les termes de la coopération peut mener à ce que Rawls (2016) désigne par un « consensus par recoupement » entre les différentes doctrines compréhensives. Précisons qu'il faut distinguer le consensus par recoupement du simple *modus*

¹⁵ Voir chapitre 2 section 2.4.

vivendi. Ce dernier désigne un consensus social fondé sur les intérêts et la négociation politique (cf. Rawls 2016, 186). Le consensus par recoupement est pour sa part fondé dans la justice. Il représente la « réconciliation fondée sur la raison publique » (Rawls 2016, 186 ; 198).

1.2.3 La stabilité pour les bonnes raisons (ou la stabilité *dans* et *par* la justice)

Revenons au questionnement de départ de Rawls dans son *Libéralisme politique*. Le philosophe réfléchit aux conditions de justice et de stabilité dans le contexte d'une société pluraliste. Rawls soutient que la justice et la stabilité sont liées entre elles. Plus précisément, une société juste tendra vers la « stabilité pour les bonnes raisons » (Rawls 2006 ; 2016), c'est-à-dire la stabilité *dans* et *par* la justice. Nous avons vu qu'au sein du libéralisme politique la valeur fondamentale est la tolérance-respect. Cela découle de la prise en compte du pluralisme raisonnable. Puisque les difficultés de jugement indiquent les limites de ce qui peut être justifié auprès des autres (on ne peut pas trancher sur le vrai), il faut être tolérant et c'est cette tolérance même qui s'exprime dans la raison publique (cf. Rawls 2016, 88). Or, la tolérance-respect est non seulement la valeur cardinale du libéralisme politique, elle en est aussi le principe de justice. L'objectif de la tolérance-respect est pour sa part la stabilité politique (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 215). La stabilité est d'une importance capitale pour Rawls, car elle est une condition nécessaire à ce que tous (individualistes et communautariens) puissent poursuivre leurs fins rationnelles (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 101). En effet, dès lors que la société est une « structure d'interdépendance et de réciprocité », nos fins rationnelles sont elles-mêmes interdépendantes (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 101).

La tolérance mène à la stabilité. Telle est donc la thèse que défend Rawls. C'est une thèse fondée dans la psychologie morale mais qui demeure dans les limites du politique : aucune doctrine compréhensive de la personne n'est nécessaire pour la soutenir (cf. Rawls 2016, 120-121). Cette thèse avance que le citoyen, en vertu de ses deux facultés morales (avoir un sens de la justice et la capacité de poursuivre une conception du bien et de la justice), accepte de s'engager dans des

pratiques sociales et des institutions qu'il croit justes à la condition que les autres en fassent autant. À mesure que les citoyens constatent l'engagement des autres et la pérennité des pratiques et des institutions, la confiance grandit (Rawls 2016, 119-120). Ce processus psychologique du citoyen est un « apprentissage moral » (Rawls 2006, 60) : « [...] dire que la nature humaine est bonne revient à dire que les citoyens qui grandissent sous l'emprise d'institutions justes et raisonnables [...] soutiendront ces institutions et agiront de façon à s'assurer que leur monde social s'installe dans la durée » (Rawls 2006, 20). Ce n'est donc pas la stabilité à tout prix qui est recherchée par le libéralisme politique, mais bien la stabilité qui est « garantie par une adhésion solide aux valeurs et idéaux politiques (moraux) d'une société démocratique » et que Rawls désigne comme étant la « stabilité pour les bonnes raisons » (Rawls 2006, 179).

Ce retour aux fondements théoriques et méthodologiques du libéralisme politique vient confirmer que celui-ci constitue un cadre favorable pour une conception de la reconnaissance réciproque des individus. Regardons maintenant ce qu'il en est à l'échelle des peuples.

1.2.4 Le Droit des peuples de Rawls

Comme les individus, les peuples sont chez Rawls des sujets moraux. À partir d'une méthode constructiviste semblable à celle utilisée pour la société intérieure, Rawls établit « les idéaux et principes de la politique étrangère d'un peuple libéral raisonnablement juste » (2006, 72). Au même titre que la personne morale, les peuples sont à la fois rationnels et raisonnables, c'est-à-dire qu'ils « limitent leurs intérêts fondamentaux selon les exigences du raisonnable » (Rawls 2006, 44)¹⁶.

¹⁶ Si les peuples sont rationnels et raisonnables, ce n'est pas le cas des États. Rawls résume ainsi la distinction qui doit être faite entre le peuple et l'État : « [L]a mesure de la différence entre les États et les peuples réside dans la manière dont sont définis la rationalité, la préoccupation pour le pouvoir et les intérêts fondamentaux d'un État » (2006, 43).

Appliquer la position originelle et le voile d'ignorance aux peuples permet de dégager certains intérêts fondamentaux qu'ils partagent tous indépendamment de leur taille, de leur population, de leurs ressources, etc. Ces intérêts concernent la protection de leur territoire, la garantie de leur sécurité, la préservation de leurs institutions libres (Rawls 2006, 44) et le respect de soi comme peuple. Le respect de soi du peuple « repose sur la conscience commune de ses membres des épreuves traversées au cours de leur histoire ainsi que de leur culture et de ses réalisations [et] se manifeste dans l'insistance qu'un peuple met à recevoir un respect approprié et une reconnaissance de son égalité de la part des autres peuples » (Rawls 2006, 50).

Ces intérêts viennent à leur tour justifier les principes du Droit des peuples, qui sont les principes d'égalité des peuples (Rawls 2006, 74). Le premier principe doit être relevé tel quel puisqu'il nous servira dans la suite de ce mémoire : « [l]es peuples sont libres et indépendants, et leurs liberté et indépendance doivent être respectées par les autres peuples » (Rawls 2006, 52). Il n'est pas nécessaire d'aller plus en profondeur quant aux éléments théoriques et méthodologiques développés par Rawls dans le cadre de son Droit des peuples, car il reprend pour l'essentiel sa démarche développée dans le cadre de la société intérieure. Une question doit par contre nous intéresser : pourquoi les peuples sont-ils pour Rawls des sujets de droits au même titre que les individus ?

Seymour (2008) et Seymour et Gosselin-Tapp (2018) développent la thèse selon laquelle la pensée de Rawls est républicaine¹⁷. Premièrement, la thèse rawlsienne selon laquelle la justice mène à la stabilité s'appuie sur l'existence de vertus politiques chez le citoyen, telles que la tolérance, le sens de l'équité et la volonté de s'accorder avec les autres (Rawls 2006, 28-29). Rawls affirme en effet que « [l]e salut des libertés démocratiques exige la participation active de citoyens qui possèdent les vertus politiques nécessaires pour sauvegarder un régime constitutionnel » (Rawls 2016, 250). Seymour et Gosselin-Tapp notent que les vertus politiques prennent chez Rawls le statut de devoirs. Cela lui permet de soutenir que la société est un sujet

¹⁷ D'autres auteurs partagent cette lecture de Rawls, tel que le relèvent Seymour et Gosselin-Tapp. Voir notamment Mestiri, Soumaya. 2007. *De l'individu au citoyen. Rawls et le problème de la personne*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

de droit non seulement moral mais aussi légal, ce qui implique donc des obligations (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 63).

De plus, Rawls laisse entendre que les citoyens agissent dans un régime constitutionnel démocratique en tant que corps collectif : « [l]’idée de raison publique provient d’une conception de la citoyenneté démocratique dans une démocratie constitutionnelle. Cette relation politique fondamentale [est] une relation de citoyens libres et égaux qui exercent le pouvoir politique ultime en tant que corps collectif » (Rawls 2006, 164). Cela signifie non seulement que le gouvernement provient du peuple, notent Seymour et Gosselin-Tapp, mais aussi que les principes mêmes qui guident le gouvernement sont établis par le peuple, d’une part, et que le gouvernement est mis en place pour le peuple, d’autre part (2018, 64). Voyons les deux derniers éléments de plus près.

Premièrement, les principes sont établis par le peuple, car l’objet de la justice est la structure de base de la société et non les relations interindividuelles. La société ne peut pas pour Rawls être réduite à un agrégat d’individus, car la dimension citoyenne de la personne est institutionnelle, politique, et n’existe donc pas indépendamment de cette structure. On ne peut donc pas séparer le citoyen de la société prise comme un tout (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 65-66). De plus, en vertu de leur sens de la justice, les citoyens sont « capables de réfléchir au bien commun, donc à ce qui est bon pour la société dans son ensemble » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 66-67). Précisons que la société fermée qui sert de modèle à Rawls est mononationale et donc que le peuple et ses droits et devoirs n’ont pas besoin d’être explicitement nommés. Cela ne signifie par contre pas qu’ils sont absents.

Même si, au sein d’une société unique (par opposition à un État multinational), les seuls droits apparaissant dans ce système sont des droits et libertés individuels, le peuple est, dans une perspective républicaine, celui qui se dote d’un ensemble de principes formant un système et qui les applique dans la structure de base. De cette manière, le peuple exerce son droit collectif à l’autodétermination en se donnant la constitution de son choix (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 68).

Ensuite, le gouvernement est mis en place pour le peuple, car l'objectif ultime de Rawls est de parvenir à la stabilité politique. « Les droits et libertés individuels ne sont pas des fins en soi. Ils sont des moyens pour assurer la stabilité politique, la cohésion sociale et l'unité de la société » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 71). Notons finalement que Rawls ne hiérarchise pas les principes de justice auxquels parviennent les partenaires dans les deux positions originelles, ce qui permet une « tension saine » entre les libertés individuelles et les droits collectifs (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 86 ; 119).

Rawls laisse donc entrevoir la possibilité que le libéralisme politique soit favorable à la reconnaissance réciproque non seulement des individus, mais aussi des peuples. Les travaux de Rawls présentent par contre deux limites importantes, que relève Seymour (2008) : le philosophe n'a pas été en mesure de constater le potentiel universel du libéralisme politique et il n'a pas tenu compte de la complexité réelle des sociétés contemporaines. Les travaux de Seymour (notamment 2008) visent entre autres à combler ces deux lacunes. Regardons tour à tour les propositions de Seymour.

1.2.5 Au-delà de Rawls : la contribution de Seymour au libéralisme politique

1.2.5.1 Le potentiel universel du libéralisme politique

Il est nécessaire que le libéralisme politique ait une portée universelle afin d'accueillir la conception de la reconnaissance envisagée par Seymour. Pour respecter le pluralisme raisonnable, il faut non seulement que les arguments qui la fondent soient purement politiques, mais il faut aussi qu'ils puissent provenir des sociétés communautariennes. La question qui se pose alors avec Seymour (cf. 2008) est la suivante : les principes du libéralisme politique sont-ils envisageables à partir du point de vue d'une société communautarienne ?

Rawls ne croit pas que cela soit possible, car il ne conçoit pas qu'une société communautarienne puisse être démocratique et faire l'expérience de la citoyenneté (Seymour 2008, 289). La citoyenneté et la démocratie sont de l'avis de Rawls des produits de la culture occidentale. Rawls comprend la citoyenneté comme un espace publique de neutralité auquel les individus accèdent après avoir laissé leurs doctrines compréhensives dans la sphère privée (cf. Seymour 2008, 275). Au sein de la société libérale occidentale, les communautariens sont en mesure de procéder à cette séparation parce qu'ils font l'expérience du pluralisme raisonnable et irréductible (cf. Seymour 2008, 278). Cette expérience n'est par contre pas possible dans la société communautarienne parce qu'elle institutionnalise la conception communautarienne de l'identité (Seymour 2008, 273).

L'objectif de Rawls est néanmoins de faire accepter son Droit des peuples à l'échelle internationale. Pour y parvenir, il faut donc que le consensus par recoupement soit « en-deçà des principes libéraux » (Seymour 2008, 289). En conséquence, Rawls inclut dans sa théorie idéale les « sociétés décentes hiérarchisées » (Rawls 2006)¹⁸. Rawls semble ici adopter l'approche du moindre mal. Il reconnaît que les sociétés libérales sont plus justes que les sociétés décentes hiérarchisées, mais soutient que le jeu en vaut la chandelle de les respecter. « Le Droit des Peuples considère que cette structure de base au contexte élargi et les mérites du climat politique créé par l'appui aux réformes d'orientation libérale l'emportent sur les carences de la justice libérale dans les sociétés décentes » (Rawls 2006, 80). La théorie idéale de Rawls semble donc ouvrir la porte à un certain relativisme (Seymour 2008, 289). Bien que Rawls cherche la « stabilité pour les bonnes raisons », il semble finalement que l'exigence de stabilité l'emporte sur celle de justice. Comme le note Seymour, « les questions liées à la stabilité semblent jouer un rôle en matière de ce qui peut être envisagé d'un point de vue normatif » (Seymour 2008, 459-460).

Contrairement à Rawls, Seymour soutient qu'il n'est pas nécessaire de renoncer à la justice pour préserver la stabilité. L'argument de Seymour se base sur une représentation de la citoyenneté

¹⁸ Notons que la « décence » est pour Rawls un critère normatif au même titre que le « raisonnable », mais dans une version minimale (Rawls 2006, 85-86).

qui permet de reconnaître qu'une société peut être à la fois communautarienne et démocratique (Seymour 2008, 275-276). Seymour conçoit l'espace citoyen comme une « zone de transition entre des conceptions compréhensives publiques » (Seymour 2008, 276). Ainsi, « une société qui est traversée par une conception compréhensive peut quand même se représenter en même temps à partir de la conception purement institutionnelle, parce qu'elle peut se concevoir comme ce qui autorise le passage d'une conception compréhensive à une autre » (Seymour 2008, 277). Dans le cas des sociétés communautariennes, la séparation entre les niveaux politique et métaphysique est simplement conceptuelle : on imagine les institutions chargées moralement comme pouvant se transformer en d'autres institutions chargées moralement (Seymour 2008, 277), de telle sorte que « la délibération démocratique est comprise comme un instrument de découverte de soi pour la société dans son ensemble » (Seymour 2008, 294)¹⁹. De telles sociétés sont compatibles avec la tenue d'élections libres, et même avec la reconnaissance des points de vue minoritaires (Seymour 2008, 445-47)²⁰. Il faut par contre relever que les sociétés communautariennes sont généralement peu diversifiées. Si cela limite leur capacité à se représenter en des termes purement politiques, l'expérience de la diversité leur est quand même accessible : c'est à l'échelle internationale qu'elles la font, au sein de la « structure de base globale » (Seymour 2008, 315). En intégrant la structure de base globale, les sociétés communautariennes s'inscrivent dans une société des peuples au sens politique et, ce faisant, elles sont en mesure de se comprendre elles-mêmes comme des peuples politiques. Elles peuvent ainsi s'ouvrir aux principes du libéralisme politique (Seymour 2008, 319). En résumé, Seymour soutient que « [l]e libéralisme politique peut accueillir favorablement un spectre entier de sociétés, des plus individualistes aux plus communautariennes, pourvu que ces sociétés soient toutes démocratiques » (Seymour 2008, 450-51).

La conception de la citoyenneté comme espace de transition permet de faire un pas de plus vers une perspective purement politique et de reconnaître, en toute cohérence, que l'identité

¹⁹ Rappelons que Taylor a montré que l'autonomie rationnelle est envisageable dans une perspective communautarienne, sous la forme justement d'une quête d'authenticité (voir section 1.2.1).

²⁰ D'ailleurs, les Québécois sont bien placés pour comprendre cela : il y a eu un régime confessionnel dans les écoles jusqu'en 2008 et le Québec était quand même une société démocratique et libérale (Seymour 2008, 292).

métaphysique d'une société particulière est susceptible de se transformer. L'identité métaphysique d'une société est telle que la majorité la conçoit à un moment donné (cf. Seymour 2008, 451). Une société communautarienne peut donc se transformer en société libérale individualiste, et vice versa. Bref, le libéralisme politique peut « admettre que chaque société soit colorée de visions compréhensives diverses » (Seymour 2008, 453), à la condition de reconnaître que chacune de ces visions est un particularisme identitaire, qu'il en existe plusieurs qui sont raisonnables et que la nôtre pourrait changer (Seymour 2008, 453). Il en va d'ailleurs de même des individus : la personne politique n'est pas pour Seymour dépourvue d'une identité morale particulière (Seymour 2008, 454). Plutôt, elle est capable de se placer dans la peau de l'autre tout en ayant une conception métaphysique particulière. Elle peut s'imaginer communautarienne si elle est individualiste, et inversement. « C'est très exactement cela [...] être un citoyen », insiste Seymour (2008, 455), et c'est de cette manière que se manifeste la tolérance-respect. En résumé, dans la perspective de Seymour, « [l]e fait de comprendre que la société offre un lieu de passage est le véritable dénominateur commun des sociétés libérales démocratiques et des sociétés communautariennes démocratiques » (Seymour 2008, 453)²¹.

Nous allons voir avec Seymour (2008) que de légères modifications à la méthodologie de Rawls sont suffisantes afin que sa procédure constructiviste tienne compte du potentiel universel du libéralisme politique. Mais avant, il faut relever la deuxième limite de la proposition de Rawls et montrer comment Seymour envisage de la surpasser.

1.2.5.2 Le libéralisme politique et les sociétés réelles complexes

Une autre condition est nécessaire pour que le libéralisme politique puisse accueillir la conception de la reconnaissance proposée par Seymour : il doit pouvoir tenir compte des sociétés réelles complexes. Cela n'a pas été démontré par Rawls. Nous avons vu qu'à l'échelle intérieure

²¹ Notons que la citoyenneté comprise comme un espace de transition est une représentation acceptable tant pour les philosophes individualistes que communautariens : « [l]e philosophe communautarien verra dans les deux types de société l'exemplification de deux conceptions substantielles de la vie bonne, alors que le philosophe libéral y verra l'exemplification de deux sociétés démocratiques » (Seymour 2008, 455).

Rawls utilise le modèle d'une société fermée. Or, les sociétés libérales contemporaines sont des sociétés d'immigration. Quant à l'échelle internationale, Rawls tient pour acquis qu'à chaque peuple correspond un État-nation (Seymour 2008, 334). Ce n'est évidemment pas le cas. Par exemple, le peuple québécois n'a pas d'État souverain et le Canada est un État multinational²². Selon Seymour, Rawls a délibérément choisi de simplifier sa méthodologie afin de procéder par étapes : s'il parvenait d'abord à établir les principes de justice pour des sociétés simples, il pourrait ensuite s'attaquer aux sociétés complexes (Seymour 2008, 470).

L'avantage de ce modèle simplifié est que cela permet à Rawls de séparer méthodologiquement deux applications distinctes du concept de justice : entre les individus et entre les peuples. En demeurant à l'intérieur du cadre simplifié d'une société ethniquement homogène, Rawls s'épargne la tâche d'avoir à soulever au sein même de la première position originelle le problème de la justice entre les peuples. De la même manière, en ce qui concerne son droit des peuples, il suppose que ceux-ci sont homogènes et organisés politiquement en État et il s'épargne ainsi la tâche d'avoir à appliquer immédiatement son droit des peuples dans la situation complexe d'un État souverain (Seymour 2008, 334).

Afin de rendre compte de la complexité des sociétés réelles, il faut donc que le libéralisme politique s'attaque simultanément à la justice entre les individus et entre les peuples, car les deux sont intriquées à l'échelle nationale et à l'échelle inter-nationale²³. Un regard sur le Québec suffit pour comprendre cette nécessité : au-delà des droits individuels dont tous les citoyens du Québec bénéficient, la société québécoise est composée d'une majorité nationale, d'une minorité nationale, de communautés historiques et issues de l'immigration de même que de nations autochtones. Les droits collectifs doivent donc être formellement pris en compte à l'intérieur de la société québécoise afin de tenir compte de cette diversité de groupes nationaux. Dans un même ordre d'idées, les droits collectifs de la nation québécoise doivent être formellement reconnus par l'État canadien dans la mesure où le Québec forme une nation non souveraine à l'intérieur des frontières canadiennes. Cela est nécessaire dès lors que les États multinationaux

²² Le Canada est, pour reprendre l'expression de Seymour (2008), un État multinational *de facto* mais non *de jure*.

²³ Nous écrivons « inter-national » et non « international » pour mettre l'accent sur la nation et non sur l'État.

ne sont pas neutres à l'égard de leurs nations constitutives. En effet, l'État et la nation majoritaire tendent plutôt à se confondre (Seymour 2008, 109)²⁴.

Tenir compte simultanément des individus et des peuples, c'est adopter une posture qui est à la fois cosmopolitique²⁵ et nationaliste. Telle est précisément la démarche de Seymour, qui « pourrait permettre de réconcilier le libéralisme et la politique de la reconnaissance et, par voie de conséquence, une charte des droits et libertés et le droit des peuples » (Seymour 2008, 432). On doit comprendre ici que Seymour souhaiterait institutionnaliser la reconnaissance avec une charte universelle des droits individuels et collectifs. Cette charte, qui attesterait le caractère fondamental et non hiérarchisé des deux régimes de droits, s'appliquerait simultanément aux niveaux national et inter-national. (Seymour 2008, 336-37; 440-41). La justice serait ainsi fondée dans le pluralisme typologique des droits²⁶ et ne souscrirait donc ni à l'individualisme moral, ni au collectivisme moral (Seymour 2008, 431).

D'un point de vue méthodologique, il suffirait de modifier légèrement les paramètres encadrant les positions originelles de Rawls pour adapter la procédure aux sociétés complexes. Nous retrouverions, dans la version intérieure de la position originelle, des partenaires sous un « voile d'ignorance épais » (Seymour 2008, 340) représentant des personnes morales cosmopolitiques : ils ne savent pas si elles appartiennent à des sociétés individualistes ou communautariennes. Dans la version inter-nationale maintenant, les partenaires ne savent pas s'ils représentent des peuples souverains ou non, individualistes ou communautariens (Seymour 2008, 307 ; 339-41).

²⁴ Kymlicka (2001, 158) explique pourquoi l'idée de « neutralité bienveillante » de l'État est « fausse » et « incohérente » lorsqu'il est question de culture : « [i]l est tout à fait possible pour un État de ne pas reconnaître une Église officielle, mais il ne peut pas, en revanche, éviter d'institutionnaliser au moins partiellement une culture lorsqu'il décide quelle sera la langue utilisée dans les écoles et les services publics » (2001, 163). L'inégalité réelle à laquelle sont confrontées les minorités nationales se manifeste notamment dans les élections et au niveau du pouvoir de négociation en général (2001, 159-166).

²⁵ Le cosmopolitisme soutient que les valeurs libérales individuelles sont des valeurs universelles (Seymour 2008, 430).

²⁶ Seymour utilise l'expression « pluralisme axiologique ». Nous préférons « pluralisme typologique » pour des raisons de clarté. Nous préférons réserver l'expression « pluralisme axiologique » pour référer aux axes horizontal et vertical de la reconnaissance. Voir section 2.3.2.

1.2.6 Transition

Récapitulons notre parcours dans les deux premières parties de ce chapitre. Nous avons premièrement rappelé avec Seymour les origines du discours sur la reconnaissance chez Hegel et montré que les principales théories de la reconnaissance qui en découlent se fondent sur une conception métaphysique de l'identité : l'individualisme moral ou le communautarisme. Or, ni l'une ni l'autre ne nous permet de développer une conception de la reconnaissance des individus et des peuples compatible avec le cadre libéral. L'individualisme ne reconnaît pas l'identité des peuples tandis que le communautarisme priorise le bien et les obligations au détriment de la justice et des droits. Seymour propose donc de quitter le terrain ontologique et d'adopter une perspective purement politique. Selon cette perspective, c'est l'identité institutionnelle qui doit être reconnue. L'individu est reconnu en tant que citoyen et le peuple en tant que structure de culture.

Dans la deuxième partie, nous avons cherché à montrer avec Rawls et Seymour que la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples est compatible avec la théorie libérale à condition que le libéralisme soit envisagé dans sa version politique. Contrairement au libéralisme individualiste, le libéralisme politique est métaphysiquement neutre. Les travaux de Rawls sur le libéralisme politique ne sont par contre pas suffisants pour permettre d'y fonder de manière satisfaisante la conception de la reconnaissance de Seymour. Tout d'abord, Rawls ne croit pas qu'une société puisse être à la fois communautarienne et démocratique. Cela le contraint à développer un Droit des peuples teinté de relativisme. Ensuite, la proposition de Rawls ne tient pas compte de la complexité réelle des sociétés qui demande à ce que la justice entre les individus et entre les peuples soit prise en compte simultanément.

La contribution de Seymour au libéralisme politique consiste précisément à montrer que ces limites auxquelles se bute Rawls ne sont pas insurmontables. Tout d'abord, la conception de la citoyenneté comme espace de transition montre qu'une société peut être à la fois communautarienne et démocratique. Dès lors, la justice entre les peuples n'a pas à sacrifier les

principes du libéralisme pour prétendre à l'universalité. Ensuite, il est possible selon Seymour de prendre en charge simultanément la justice entre les individus et entre les peuples. Il s'agit d'adopter une perspective à la fois cosmopolitique et nationaliste qui se traduirait par une charte universelle des droits individuels et collectifs. Les deux régimes de droits seraient fondamentaux et se contraindraient mutuellement.

Maintenant que la perspective institutionnelle de l'identité a été clarifiée et justifiée, d'une part, et qu'il a été montré que le libéralisme politique constitue un cadre favorable pour accueillir la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples, d'autre part, nous devons à présent préciser en quoi consiste cette conception de la reconnaissance et la justifier eu égard aux critères de justice et de stabilité politiques. C'est ce que nous projetons de faire dans la troisième partie de ce chapitre. Nous nous concentrerons d'abord sur les sujets de la reconnaissance, c'est-à-dire les individus et les peuples. Il sera ensuite question des objets de la reconnaissance, c'est-à-dire les droits individuels et les droits collectifs.

1.3 La conception de la reconnaissance de Michel Seymour

Deux questions centrales guideront notre analyse dans cette troisième partie. La première concerne les sujets de reconnaissance. Pourquoi la conception de la reconnaissance développée par Seymour est-elle nécessaire ? Nous verrons tout d'abord que les individus et les peuples ont de la valeur en raison de leur contribution à la diversité culturelle. Il faut donc non seulement les respecter, mais aussi les estimer. Ensuite, nous verrons que la nation constitue un ferment identitaire à la fois incontournable et compatible avec la diversité. Or, au sein des États les nations ne sont pas égales entre elles. Elles doivent donc être protégées par une politique de la reconnaissance. Finalement, nous comprendrons que les peuples possèdent des caractéristiques distinctives qui justifient d'en faire les seuls détenteurs de droits collectifs. La deuxième question centrale concerne les objets de reconnaissance. Que doit-on reconnaître aux individus et aux peuples ? Nous verrons que la reconnaissance institutionnelle implique de reconnaître des droits

individuels et des droits collectifs fondamentaux et non hiérarchisés qui se contraignent mutuellement. Ces droits visent à protéger l'identité institutionnelle des individus et des peuples.

1.3.1 Les individus et les peuples comme sujets de reconnaissance

1.3.1.1 La valeur des individus et des peuples : une justification politique

Afin de justifier la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples, il faut d'entrée de jeu montrer avec Seymour qu'ils sont non seulement dignes de respect, mais qu'ils doivent aussi être estimés. Nous avons vu avec Rawls que les individus et les peuples sont des agents moraux puisqu'ils existent en soi comme intervenants dans la sphère publique. Les individus et les peuples sont donc dignes de respect (cf. Seymour 2008, 350). Une politique de la reconnaissance implique par contre d'aller au-delà du respect et de reconnaître la valeur des individus et des peuples (Seymour 2008, 351). Or, cette valeur ne peut pas être qu'instrumentale. Si les individus et les peuples n'avaient de valeur qu'à titre de moyen pour atteindre la stabilité pour les bonnes raisons, le respect serait suffisant (Seymour 2008, 348). Si les peuples avaient une valeur instrumentale en raison de l'importance qu'ils ont pour les individus, des droits véritablement collectifs ne seraient pas nécessaires²⁷.

Il faut donc que les individus et les peuples aient de la valeur en tant qu'individus et en tant que peuples²⁸. Afin d'être cohérent avec la perspective politique, il faut démontrer cela à partir d'arguments tirés exclusivement de la raison publique²⁹. C'est ce à quoi s'attèle Seymour (2008),

²⁷ C'est la voie empruntée par Kymlicka et qui s'avère insatisfaisante. Voir section 1.3.2.3.

²⁸ Cela ne signifie pas que les peuples ont une valeur intrinsèque (voir Seymour 2008, 247). La valeur intrinsèque des peuples peut être justifiée à partir de la conception communautarienne de Taylor, mais pas à partir de celle politique.

²⁹ Mentionnons au passage un argument qui revient souvent pour justifier la valeur de la diversité culturelle, mais qui ne sera pas développé ici puisqu'il ne relève pas de la raison publique. C'est l'argument humaniste, selon lequel la diversité culturelle contribue au développement et à la réalisation de l'être humain. Cet argument a entre autres été développé par Parekh. Selon Parekh, les diverses cultures « *expand each other's horizon of thought and alert each other to new forms of human fulfillment. The value of other cultures is independent of whether or not they are options for us... inassimilable otherness challenges us intellectually and morally, stretches our imagination, and compels us to recognize the limits of our categories of thought* » (2000, 167).

qui soutient que les individus et les peuples ont de la valeur parce qu'ils participent de la diversité culturelle. Ils ne méritent donc pas seulement le respect, mais aussi l'estime. En conséquence, des politiques actives doivent être mises en place pour défendre la diversité culturelle. Au niveau des personnes, la diversité culturelle est défendue au nom du « principe affirmant la valeur de la diversité des expressions culturelles individuelles ». Au niveau des peuples, elle est défendue au nom du « principe affirmant la valeur de la diversité des cultures sociétales » (Seymour 2008, 236). Les peuples peuvent participer à la diversité de deux manières différentes : au niveau externe, en ce qu'ils se distinguent des autres peuples, et au niveau interne s'ils sont marqués par le pluralisme (Seymour 2008, 351-352).

La question qui se pose est donc la suivante : pourquoi la valeur de la diversité culturelle doit-elle être défendue ? Nous relevons six arguments principaux proposés par Seymour et tirés de la raison publique. Premièrement, la communauté internationale affirme la valeur politique de la diversité par le biais de la Convention sur la diversité culturelle (Unesco 2005 dans Seymour 2008, 344). La valeur de la diversité a été établie par un consensus par recoupement (Seymour 2008, 357-358 ; 494-495). Ensuite, l'histoire montre que la tendance homogénéisante de la mondialisation est accompagnée d'une tendance inverse qui voit croître les revendications identitaires et l'affirmation nationale des peuples, que ceux-ci soient souverains ou non (Seymour 2008, 358). Il faut donc non seulement respecter les peuples et fragments de peuples, mais aussi prendre acte de cette demande de reconnaissance en soutenant la valeur de la diversité.

Troisièmement, il faut défendre la diversité culturelle au nom du respect qui est dû aux individus. Comme l'explique Seymour, c'est au sein du peuple qu'ont pu se développer les droits et libertés. « C'est parce qu'a pu naître une certaine liberté de choisir dans le contexte de choix offert par les diverses institutions de la société qu'un système de droits et libertés est advenu. La structure de culture d'un groupe national rend donc possible et favorise la mise en place d'une démocratie et d'un système de droits et libertés » (2008, 345). Grâce au contexte de choix, les individus sont ainsi en mesure non seulement de construire leurs propres palmarès d'allégeances, mais aussi de

donner un sens particulier aux options qu'ils choisissent (cf. Kymlicka 2001, 123). Ajoutons aux propos de Seymour que la diversité culturelle favorise le développement d'une posture critique par rapport à notre propre culture. C'est une autre manière dont la diversité culturelle favorise la liberté³⁰. Quatrièmement, la valeur de la diversité culturelle est justifiée au nom du respect qui est dû aux différentes identités collectives démocratiques. Nous avons vu que différents types de sociétés, allant des plus individualistes aux plus communautariennes, peuvent être démocratiques. Il faut donc les protéger (Seymour 2008, 360).

Cinquièmement, on peut synthétiser ce qui précède avec l'argument général selon lequel la valeur de la diversité tire son origine de la tolérance-respect même. Seymour remarque, avec Tan (2000 dans Seymour 2008, 444), que la tolérance est un processus. Historiquement, les conflits ont d'abord mené à une tolérance au sens d'un *modus vivendi* et, à mesure que l'on constatait les bienfaits de la stabilité, la tolérance s'est mutée en véritable respect mutuel caractérisé par la délibération et la recherche de consensus. Il faut donc respecter le pluralisme raisonnable tant à l'échelle des personnes qu'à celle des peuples. Or, les États ne sont pas neutres ; ils incarnent le plus souvent le nationalisme de la majorité (cf. Seymour 2008, 361)³¹. Des déséquilibres existent aussi sur la scène internationale où l'on constate que certaines nations sont plus avantagées que d'autres. Il faut donc adopter des mesures correctives qui prennent la forme d'une politique de la reconnaissance. Seymour s'inspire ici du principe de différence de Rawls, qu'il transpose au niveau culturel et élargit à l'échelle internationale (2008, 360-365). De cette manière et « [s]ous la forme d'une prémisse dans un argument, le principe de la tolérance est donc à l'origine de la défense d'une politique de la différence (reconnaissance culturelle) des personnes et des peuples sur les plans interne et externe » (Seymour 2008, 364). Or, défendre une politique de la différence implique de soutenir le principe de la valeur de la diversité culturelle (cf. Seymour 2008, 364).

Finalement, on doit soutenir la valeur de la diversité afin d'atteindre la stabilité. À la lumière de ses écrits, on peut affirmer que Seymour (2008) partage la thèse générale de Rawls selon laquelle

³⁰ Voir entre autres Weinstock (1994), dans Parekh (2000, 167-168).

³¹ Le Canada offre ici un exemple frappant.

la justice entraîne la stabilité « pour les bonnes raisons ». Étant donné les déséquilibres entre les groupes nationaux, soutenir la diversité culturelle est un impératif de justice qui favorise aussi la stabilité. « Ainsi, le libéralisme politique ne fait pas seulement que tolérer la diversité. Il finit par la promouvoir à cause des bienfaits qu'elle engendre pour la stabilité » (Seymour 2008, 460). Kymlicka semble lui aussi défendre la thèse selon laquelle la reconnaissance de la valeur de la diversité culturelle est une condition nécessaire à la stabilité. Réfléchissant à partir de l'exemple canadien sur les conditions pouvant maintenir l'intégrité des États multinationaux, il constate que les valeurs et l'histoire communes ne sont pas suffisantes ; c'est plutôt en accordant de la valeur à la diversité nationale que le Canada peut espérer se maintenir comme État multinational (Kymlicka 2001, 263-269). Bref, note Seymour, il faudrait que le Canada passe de l'État multinational *de facto* qu'il est, c'est-à-dire sans politique de la reconnaissance, à un État multinational *de jure* qui comprendrait « un espace constitutionnel et institutionnel pour la diversité nationale » (2008, 108).

1.3.1.2 La thèse de l'identité postnationale et le patriotisme constitutionnel de Habermas

Il est donc possible de défendre la valeur des individus et des peuples à partir d'une perspective purement politique en faisant appel à des arguments issus de la raison publique. Les individus et les peuples ont de la valeur parce qu'ils contribuent à la diversité culturelle. Cela n'est cependant pas suffisant pour justifier la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples. En effet, la reconnaissance vise à protéger et à promouvoir l'identité. Il est donc nécessaire de démontrer que les nations ont une dimension identitaire incontournable. Cela est cependant loin de faire consensus.

À l'ère de la mondialisation, plusieurs auteurs et notamment Habermas³² soutiennent que la nation ne constitue plus un ferment identitaire important. L'identité serait désormais postnationale. « Ainsi, la nation ne serait plus la source première de la diversité culturelle, car

³² 2006 et 2000, tel que répertorié par Seymour (2008).

celle-ci se trouverait désormais accessible à tous dans un seul grand dispensateur mondial, la structure de base globale » (Seymour 2008, 546). On peut cependant émettre de sérieuses réserves quant à la thèse de l'identité postnationale. Rappelons tout d'abord que le phénomène nationalitaire ne cesse de prendre de l'ampleur depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale (Seymour 2008, 546). L'Organisation des Nations Unies (ONU) indique que le nombre d'États indépendants est passé de 72 en 1945 à 194 en 2011³³. S'il est vrai que certains États-nations s'affaiblissent de l'intérieur, il faut relever que c'est souvent le fait de groupes nationaux qui revendiquent leur autonomie. Dans le couple État-nation, il semble donc que ce soit l'État qui s'essouffle et non la nation (Seymour 2008, 547 ; 565). Ensuite, la mondialisation ne sonne pas le glas de la nation. D'une part, la mondialisation est une nouvelle manifestation du nationalisme économique (Seymour 2008, 547). D'autre part, l'ouverture au monde semble conditionnelle à la sauvegarde des intérêts nationaux, du moins pour les nations qui peuvent se le permettre (cf. Seymour 2008, 547-549). La sortie du Royaume-Uni de l'Union européenne (Brexit) et la crise de la Covid-19 sont de récents exemples qui témoignent des réflexes protectionnistes des nations. Finalement, on peut penser que des organisations supranationales continueront de voir le jour pour contrer les abus de la mondialisation. Or, ces organisations reposent sur la base de la nation (Seymour 2008, 547-549). En effet, « la force, [...] la durabilité et [...] la crédibilité de ces organisations » est tributaire des ses fondements démocratiques, c'est-à-dire de leur capacité à mobiliser démocratiquement les nations (Seymour 2008, 549-550).

La nation ne semble donc pas en voie de disparaître. Nous devons par contre prendre acte du fait que les nations se diversifient et se complexifient. Selon Seymour, l'erreur des défenseurs de l'identité postnationale consiste justement à ne pas tenir compte des transformations de la nation. Ils s'appuient sur « une notion étriquée et simplifiée de la nation comme entité ethniquement, culturellement ou idéologiquement homogène » (Seymour 2008, 552). Par conséquent, ils ne parviennent pas à concilier la nation avec la diversité. Tenir compte de la diversité impliquerait donc de dépasser la nation. Pour ce faire, Habermas met de l'avant le

³³ Statistiques récupérées dans : Le Data Lab. s.d. « Évolution du nombre d'États indépendants dans le monde ». *Alternatives économiques*. (Consulté le 26 mai 2020). <https://www.alternatives-economiques.fr/evolution-nombre-detats-independants-monde-0109201510736.html>

patriotisme constitutionnel qui propose de limiter l'identité nationale au texte constitutionnel : « [...] ce serait l'adhésion au texte constitutionnel et non l'identité nationale qui cimenterait désormais en priorité l'identité des citoyens sur le plan national » (Seymour 2008, 551). En réduisant l'identité nationale à sa plus mince expression, le patriotisme constitutionnel a l'avantage de pouvoir susciter l'adhésion de tous les citoyens des sociétés pluralistes, voire des sociétés plurinationales³⁴. Le patriotisme constitutionnel présente par contre un problème majeur : il est fondé dans l'individualisme moral et ne reconnaît donc pas les peuples en tant que sujets de revendications morales valides³⁵ (cf. Seymour 2008, 566). Or, comme nous l'avons montré plus haut, cela est problématique tant du point de vue de la justice que de celui de la stabilité.

1.3.1.3 La nation comme identité publique commune

Heureusement, nous ne sommes pas contraints de nous limiter à la conception simplifiée de la nation sur laquelle s'appuient les défenseurs de l'identité postnationale. Un aspect central des travaux de Seymour (2008 ; 1999) consiste en effet à développer un concept de nation riche et souple en mesure de tenir compte de la diversité du phénomène nationalitaire. Il y a selon Seymour (2008 ; 1999) sept types de nations, parmi lesquels figurent la nation civique, la nation sociopolitique et la nation multisociétale³⁶. Toutes les formes de nations partagent un dénominateur commun : elles constituent des identités publiques communes. L'identité publique commune regroupe les éléments objectifs et subjectifs du peuple que nous avons abordés plus haut³⁷ : la structure de culture (la langue, l'histoire et les institutions publiques communes), située dans un carrefour d'influences et offrant un contexte de choix, ainsi que la conscience nationale (Seymour 2008, 476). L'identité nationale est donc dans la perspective de Seymour plus épaisse

³⁴ Encore faut-il que l'ensemble des citoyens reconnaissent la constitution de l'État englobant. Comme le rappellent Gagnon et Iacovino, ce n'est justement pas le cas au Canada (2007, 148).

³⁵ Voir section 1.1.1.1.

³⁶ Voir sections 2.1 et 2.2.

³⁷ Voir section 1.1.2.

(cf. Seymour 2008, 552) que dans le patriotisme constitutionnel de Habermas, et elle permet ainsi de dégager une véritable identité institutionnelle au peuple. De plus, l'approche de Seymour évite de faire de la constitution un élément nécessaire à la nation. Cela est fondamental dans la mesure où plusieurs nations n'ont pas de constitution. C'est le cas notamment du Québec, qui forme selon Seymour une nation sociopolitique³⁸. La nation sociopolitique se distingue de la nation civique en ce qu'elle n'est pas souveraine (Seymour 2008, 558).

Dans le cas des nations multisociétales comme le Canada, c'est-à-dire des nations englobantes composées de plusieurs nations, on peut par contre se demander en quoi la notion d'identité publique commune de Seymour diffère du patriotisme constitutionnel de Habermas. En effet, il n'y a pas au Canada une seule langue publique commune, une seule histoire publique commune et un seul ensemble d'institutions publiques communes (Seymour 2008, 559). Dans le cas des nations multisociétales, on pourrait dès lors croire que l'identité nationale se réduit au texte constitutionnel. Or, ce n'est pas le cas puisqu'il faut partir du fait que la nation multisociétale est formée d'un agrégat d'identités publiques communes (Seymour 2008, 559). Il faut donc que l'identité publique commune de la nation multisociétale reflète ce fait, et cela suppose trois choses. Il faut premièrement se représenter la nation multisociétale comme un agrégats de nations libres. C'est une exigence démocratique. Il faut ensuite que l'autoreprésentation des gens soit cohérente avec ce fait. C'est une exigence psychologique nécessaire à la stabilité. Il faut finalement que la diversité nationale au sein des nations multisociétales soit protégée par une politique de la reconnaissance. C'est une question de légitimité et une exigence juridique (Seymour 2008, 560 ; 565).

Mais, dans la mesure où il n'y a pas d'identité publique commune imposée dans une nation multisociétale, pourquoi une politique de la reconnaissance est-elle tout de même nécessaire ? Elle est nécessaire compte tenu du rapport de domination qui existe sein de la nation multisociétale : ses nations constitutives n'ont généralement pas un poids social, économique ou politique égal dans l'ensemble de la société. « Inévitablement, la personnalité institutionnelle de

³⁸ Nous aborderons plus spécifiquement le cas de la nation sociopolitique québécoise au chapitre 2. Voir section 2.1.3.

l'État multinational verra souvent déteindre sur elle les orientations de la nation majoritaire. Au Canada, par exemple, l'influence de la majorité canadienne-anglaise est écrasante » (Seymour 2008, 563). Pour le dire simplement, les États multinationaux ne sont pas neutres. Il y règne un nationalisme majoritaire. Adopter le patriotisme constitutionnel dans un pays comme le Canada reviendrait donc à cautionner ce nationalisme majoritaire au détriment des nationalismes minoritaires. « On voit ainsi pourquoi le patriotisme constitutionnel ne peut même pas s'appliquer aux nations multisociétales. Le fait que l'identité publique commune est traversée de différentes façons par le phénomène nationalitaire montre le caractère problématique de l'identité postnationale. Les contraintes qui rendent démocratiquement possible, viable et légitime la communauté politique multinationale prouvent le caractère illusoire de l'identité postnationale » (Seymour 2008, 564).

Notons finalement que la conception de la nation comme identité publique commune ne prête pas le flanc aux critiques qui soutiennent que l'identité nationale est incompatible avec la diversité interne³⁹ (Seymour 2008, 581). En effet, l'identité publique commune accueille favorablement « la diversité dans la composition du peuple » (Seymour 2008, 581) : les nations civique, sociopolitique et multisociétale sont trois exemples de formes que peuvent prendre les nations. Il est aussi important de rappeler que l'identité publique commune renvoie à la structure de culture et à l'attachement à cette structure ; elle ne suppose donc pas l'adhésion à une doctrine compréhensive particulière (cf. Seymour 2008, 582). Ensuite, l'identité publique commune est en mesure d'accueillir le caractère dynamique de l'identité d'un peuple de deux manières différentes. D'une part, puisque l'identité publique commune est indépendante du caractère de culture, le caractère peut se transformer sans l'affecter. D'autre part, cette conception reconnaît que l'identité publique commune d'un peuple peut se transformer dans le temps. Les peuples ne sont pas des entités figées sur le plan structurel. La nation ethnique canadienne-française, par exemple, s'est transformée en nation culturelle québécoise francophone, et celle-ci s'est à son tour mutée en nation sociopolitique (Seymour 2008, 584-585).

³⁹ Voir notamment Benhabib (2002), Waldron (2000) et Appiah (2005 ; 2006), tel que répertorié par Seymour (2008).

« Bref, les nations sont compatibles avec des transformations constantes non seulement sur les plans religieux, moral et idéologique, mais aussi sur le plan identitaire national » (Seymour 2008, 585). À l'échelle individuelle finalement, l'identité publique commune est compatible avec le pluralisme identitaire dès lors qu'elle n'exige pas une allégeance exclusive. Une personne peut en effet appartenir à plusieurs peuples⁴⁰ (Seymour 2008, 584).

1.3.1.4 *La nation comme seul et unique sujet de droits collectifs*

Nous venons de voir que les peuples ont de la valeur en tant que peuples, et qu'ils ont une dimension identitaire importante. Cela en fait de bons candidats pour se voir attribuer des droits collectifs. Ce qu'il nous faut maintenant montrer c'est que les nations ont des caractéristiques spécifiques qui en font *les seuls et uniques* sujets de droits collectifs. La question qui se pose alors est la suivante : qu'est-ce qui distingue les nations des autres groupes et pourquoi ces caractéristiques distinctives justifient-elles ce statut particulier ? Commençons par définir ce qu'est un droit collectif. Il s'agit d'un « [droit] que certaines collectivités ont afin de créer, de promouvoir, de protéger, de développer, de transformer et de gérer leurs propres institutions » (Seymour 2008, 507). Ces collectivités sont exclusivement les nations et les autres groupes nationaux qui en découlent, à savoir les minorités nationales et les minorités historiques ou issues de l'immigration.

On peut d'emblée se demander avec Seymour pourquoi ne pas inclure les groupes juridiquement constitués. Ces groupes ne sont pas sujets de droits collectifs dans la mesure où leurs intérêts sont pris en charge par les droits individuels ou ceux accordés aux « personnes morales » (Seymour 2008, 503). Prenons par exemple les syndicats : ils défendent les intérêts de chacun de leurs membres et le droit de grève est exercé par des individus (Seymour 2008, 504). Dans le cas des groupes juridiquement constitués, les droits collectifs ne sont pas nécessaires. Le même raisonnement s'applique au groupe des femmes, des gais, etc. Ces groupes sont composés

⁴⁰ Par exemple, plusieurs personnes se disent à la fois Québécois et Canadiens.

d'agrégats d'individus qui partagent des traits communs. Ces groupes n'ont donc pas d'identité propre et les traits partagés se défendent avec les droits individuels (Seymour 2008, 505-506).

Il existe pourtant des groupes qui ont une véritable identité institutionnelle, qui ne dépendent pas d'un statut juridique et qui ne sont pourtant pas des nations. Seymour reprend ici l'exemple de l'orchestre développé par Dworkin (1997). Dans le cas d'un orchestre, les traits spécifiques ne sont pas qu'individuels. D'une part, le jeu de l'orchestre dans son ensemble est à l'origine de « propriétés émergentes » (Seymour 2008, 507) qui ne sont pas que la somme du jeu de chacun des musiciens. D'autre part les intérêts ne sont pas simplement individuels puisque chaque musicien peut distinguer les intérêts de l'orchestre de ses propres intérêts. Finalement, l'orchestre a une identité institutionnelle qui peut être informelle et ne dépend donc pas d'un statut juridique (Seymour 2008, 507-509). De tels groupes ne devraient-ils pas alors être protégés par des droits collectifs ? Non, soutient Seymour, dans la mesure où ces groupes sont constitués sur une base volontaire. Il y a ici un caractère associatif qui démontre que ces groupes ne sont pas indispensables (Seymour 2008, 509). Or, « [...] pour attribuer des droits collectifs à un groupe, encore faut-il que le groupe joue de fait un rôle absolument capital dans notre vie, et ce, qu'on le valorise ou non. [...] [I]l faut que les intérêts collectifs de ce groupe soient fondamentaux et incontournables. Or, les seuls intérêts qui puissent être jugés fondamentaux et incontournables sont ceux qui affectent l'identité » (Seymour 2008, 509-510). Seuls les intérêts institutionnels des peuples et des autres groupes nationaux sont identitaires. C'est la raison pour laquelle les peuples et les fragments de peuples sont les seuls sujets de droits collectifs (cf. Seymour 2008, 509-510).

Bien entendu, un individu peut décider sur une base volontaire d'appartenir à un peuple particulier, que ce soit en immigrant ou simplement en s'identifiant à ce peuple. Ceci ne vient pas affaiblir l'argument de Seymour. Ce que soutient Seymour c'est que l'appartenance à au moins un peuple n'est ni volontaire, ni optionnelle. On ne choisit pas son peuple à la naissance et il est impossible de n'appartenir à aucun peuple (Seymour 2008, 510). En effet, chacun appartient *de facto* à au moins un peuple, ne serait-ce que du point de vue de la citoyenneté. Ajoutons que les sans-papiers, même s'ils ne sont pas citoyens, vivent inévitablement dans une structure de

culture même s'ils n'y participent peut-être que de façon minimale. Du point de vue psychologique, Seymour note que les peuples font partie de tous les palmarès d'allégeance, même chez les apatrides : ces derniers ont plusieurs identités nationales non hiérarchisées auxquelles ils n'accordent que très peu d'importance, mais cela ne signifie pas que la nation est totalement absente de leurs palmarès d'allégeances (cf. Seymour 2008, 511). Ajoutons que nous pouvons soutenir ce dernier argument même avec des cas limites. Prenons un individu qui affirme n'avoir aucune allégeance nationale. En toute cohérence, celui-ci doit préférer vivre dans une structure de culture qui favorise au maximum les libertés individuelles et lui permet de s'épanouir sans devoir manifester d'allégeance nationale. Cette préférence est une forme d'allégeance nationale, quoique minimale.

Finalement, on est en droit de se demander pourquoi ne pas considérer, en plus des nations, les villes comme sujets de droits collectifs. Comme les nations, les villes constituent en effet des structures de culture et possèdent une identité publique commune. Force est par contre de constater que la nation est encore aujourd'hui la « source première de la diversité culturelle » (Seymour 2008, 543). C'est la nation qui incarne la culture sociétale nationale, c'est-à-dire la structure de culture située dans un carrefour d'influence et offrant un contexte de choix (Seymour 2008, 42). Si la majorité de la population habitait les grandes villes et que les citoyens s'identifiaient d'abord à la ville et non à la nation, on devrait alors reconnaître que la ville a remplacé la nation. Mais que serait la ville dans ce scénario, sinon une culture sociétale nationale à la manière d'une Cité-État (Athènes, Luxembourg, le Vatican), demande Seymour ? « On serait peut-être tout simplement en face d'une concentration de la culture sociétale nationale au sein d'une seule et même grande ville » (Seymour 2008, 545). En d'autres mots, c'est parce qu'on imagine que la ville pourrait un jour *devenir* une nation qu'on se demande si on ne devrait pas lui octroyer des droits collectifs. Cela ne remet pas en question le statut de la nation comme seul et unique sujet de droits collectifs. Au contraire, cela le confirme (cf. Seymour 2008, 544-545).

1.3.2 Les droits individuels et les droits collectifs comme objets de reconnaissance

La dernière étape consiste maintenant à aborder les objets de la reconnaissance. Dans une perspective politique de justice, la reconnaissance consiste à accorder des droits. La reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples consiste donc à leur accorder, respectivement, des droits individuels et des droits collectifs. Nous nous demanderons, dans un premier temps, quels biens doivent être protégés par des droits individuels et collectifs. Ensuite, nous nous intéresserons à la relation entre les droits individuels et les droits collectifs. Troisièmement, nous examinerons la question de la reconnaissance réciproque des individus et des peuples à l'intérieur des sociétés réelles complexes. Finalement, nous montrerons pourquoi la tentative de Kymlicka de tenir compte des droits collectifs dans le cadre de l'individualisme moral n'est pas concluante.

1.3.2.1 Droits individuels et droits collectifs : un pluralisme typologique

Notons tout d'abord que, dans la perspective politique que nous défendons avec Seymour, les biens qui doivent être protégés par des droits individuels sont institutionnels et identitaires. Ils ont déjà été identifiés par Rawls et constituent les biens premiers qui sont à l'origine des droits du citoyen : les libertés de base, la liberté de mouvement et le libre choix de son occupation, les pouvoirs et prérogatives liés aux fonctions et postes de responsabilité, le revenu et la richesse de même que les bases sociales du respect de soi-même (Rawls 2016, 366). Il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails ici puisque l'originalité de la conception de la reconnaissance de Seymour est le fait qu'elle repose non seulement sur les droits individuels, mais aussi sur les droits collectifs. Ce sont donc les droits collectifs qui demandent à être expliqués et justifiés.

Dans la perspective politique, les biens collectifs qui peuvent prétendre au statut de droit doivent absolument être institutionnels, collectifs et identitaires (Seymour 2008, 590 ; 608). C'est la structure de culture et non le caractère de culture qui doit être reconnue par des droits collectifs. Cette précision est importante pour réfuter l'argument selon lequel attribuer des droits collectifs

implique nécessairement d'appuyer une conception particulière du bien (Seymour 2008, 532-533). Au sein de l'État-nation homogène, l'État et le peuple se confondent. Il est donc vrai dans ce cas que les seuls groupes apparents sont des groupes d'intérêts. Dès lors, les protéger par des droits reviendrait à appuyer les conceptions du bien qu'ils mettent de l'avant. Mais la situation est différente dans le cas États-nations pluralistes et des États multinationaux : ils contiennent des nations et des groupes nationaux minoritaires dont l'identité institutionnelle doit être protégée par des droits collectifs (cf. Seymour 2008, 532-533).

Mais quels sont donc les droits collectifs du peuple ? Ce sont les droits qui participent du droit général à l'autodétermination, c'est-à-dire le « droit d'assurer le maintien, le développement et la création de biens institutionnels » et de contrôler ces institutions (Seymour 2008, 590). L'autodétermination est le critère normatif en raison de son aspect identitaire (Seymour 2008, 609). L'exercice et la promotion de ce droit prend la forme d'un nationalisme qui doit être réciproque pour être légitime et cohérent : « [s]i on se porte à la défense de son propre peuple, ce doit être parce que l'on applique le principe de l'égalité de tous les peuples » (Seymour 2008, 440). En d'autres mots, la défense du droit à l'autodétermination doit être la défense de ce droit *pour tous les peuples* et non seulement le sien (cf. Seymour 2008, 216 ; 613-614. Nous soulignons). En plus d'être réciproque, le nationalisme moralement acceptable implique « que les membres veuillent que leur [structure de] culture survive, que la culture n'ait pas un caractère oppresseur, qu'elle respecte les droits individuels, qu'elle serve la cause de la diversité culturelle et qu'elle soit démocratique » (Seymour 2008, 616).

Il faut distinguer les dimensions interne et externe de l'autodétermination. L'autodétermination interne désigne « la capacité pour un peuple qui est complètement contenu à l'intérieur d'un État, de maintenir les institutions qui le caractérisent et d'assurer son développement économique, social et culturel à l'intérieur de l'État englobant [et] de déterminer son statut politique au sein de l'État englobant » (Seymour 2008, 611). L'autodétermination interne est un droit primaire et non un droit de réparation (Seymour 2008, 611-612). L'autodétermination externe, c'est-à-dire la sécession, n'est par contre pas pour Seymour un droit primaire. Il s'agit

plutôt d'un droit de réparation, car « toute la substance du droit à l'autodétermination peut être concrétisée par différentes formes d'autodétermination interne » (Seymour 2008, 623). Rejoignant la position de Kymlicka (2001), Seymour soutient que la sécession devient légitime lorsque l'État englobant bafoue le droit à l'autodétermination interne d'un peuple minoritaire (Seymour 2008, 621-24).

L'admission de deux régimes de droits distincts au sein d'une société donnée mène inévitablement à la question du rapport entre eux. La priorité doit-elle aller aux droits de l'individu ou aux droits du peuple ? Plutôt que de prioriser l'un ou l'autre des deux régimes de droits, Seymour (2008) défend un pluralisme typologique : les deux régimes sont fondamentaux et non hiérarchisés. Rappelons que Seymour développe sa politique de la reconnaissance dans le cadre du libéralisme politique, qui est neutre du point de vue métaphysique. En toute cohérence, il faut donc adhérer au pluralisme typologique au niveau moral (cf. Seymour 2008, 538) et reconnaître « la primauté et le caractère inaliénable des droits individuels des personnes et des droits collectifs des peuples, sans hiérarchiser les deux ordres de droits » (Seymour 2008, 536).

Les libéraux individualistes voient d'un très mauvais œil la perspective que des droits collectifs viennent contraindre les libertés individuelles. Pourtant, remarque Seymour, les libéraux individualistes acceptent déjà que les droits individuels limitent les libertés individuelles (2008, 515). Pourquoi alors ne pas admettre que les droits collectifs en fassent autant ? Selon Seymour, les individualistes commettent une pétition de principe : ils s'opposent aux droits collectifs non pas parce qu'ils contraignent les libertés individuelles, mais parce que ce sont des droits collectifs (2008, 516). « [...] c'est parce que l'on accepte l'individualisme sans le critiquer que les droits collectifs deviennent automatiquement inacceptables » (Seymour 2008, 517). Les penseurs libéraux ont en effet de la difficulté à reconnaître que l'individualisme moral est un produit culturel du Siècle des lumières (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 115). On peut cependant affirmer que les droits et libertés individuels ont une portée universelle tout en admettant que l'individualisme moral est un produit culturel : il s'agit de reconnaître que l'individu n'est pas la seule source de revendications morales valides et que les droits collectifs sont tout autant

fondamentaux et universels (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 115). Nous sommes d'ailleurs familiers avec ce pluralisme typologique au Québec, comme en témoignent par exemple les droits collectifs linguistiques qui limitent les libertés individuelles (Seymour 2008, 538).

1.3.2.2 Le pluralisme axiologique de la reconnaissance

La conception de la reconnaissance de Seymour met de l'avant la notion de reconnaissance réciproque. Nous avons vu avec Rawls (2016 ; 2006) et Seymour (2008) que les individus doivent se reconnaître réciproquement en tant que sujets moraux libres et égaux. Il en va de même à l'échelle des peuples. La reconnaissance entre les individus et entre les peuples se déploie donc selon un axe horizontal. C'est une question de justice et une condition nécessaire pour atteindre la stabilité pour les bonnes raisons. L'axe horizontal de la reconnaissance est directement tributaire des travaux de Rawls. Nous avons aussi vu que Seymour a poussé plus loin la démarche amorcée par Rawls et est parvenu à montrer le potentiel universel du libéralisme politique et sa capacité à rendre compte de la complexité des sociétés réelles⁴¹. Ce deuxième aspect de la contribution de Seymour est particulièrement intéressant dans le cadre de notre propos. Il nous permet de voir que, dans le cas des sociétés réelles complexes, la justice et la stabilité demandent à ce que la reconnaissance se déploie non seulement selon un axe horizontal, mais aussi selon un axe vertical.

L'axe horizontal est celui de la dignité égale alors que l'axe vertical est celui de la différence (cf. Seymour 2008 ; Seymour et Tapp 2018). Dans les sociétés libérales comme le Canada ou le Québec, on constate une grande diversité nationale : il y a des nations majoritaires, des nations minoritaires, des minorités nationales et des minorités historiques et issues de l'immigration. En vertu du principe d'égalité des peuples, il faut donc admettre des statuts différenciés entre les différents groupes nationaux. Or, des statuts différenciés impliquent des droits différenciés. L'argument de Seymour est le suivant. De la même manière que les peuples sont égaux entre eux, les minorités nationales sont égales entre elles et les minorités historiques et issues de

⁴¹ Voir sections 1.2.5.1 et 1.2.5.2.

l'immigration sont égales entre elles (Seymour 2008, 629). Les minorités nationales ne sont pas des peuples comme tels. Ce sont des extensions de peuples prenant la forme de diasporas contiguës. Les minorités historiques et issues de l'immigration sont pour leur part des diasporas non contiguës. On voit que les peuples « sont présents de différentes façons sur un territoire donné » (Seymour 2008, 626). Or, ce sont les peuples qui sont détenteurs de droits collectifs. On peut dès lors avancer qu'il existe un classement hiérarchique entre trois sortes de droits collectifs : le droit à l'autodétermination des peuples comme tels, « les droits institutionnels des minorités nationales entendues au sens de diasporas contiguës » et, finalement, « les droits polyethniques des minorités historiques ou issues de l'immigration » (Seymour 2008, 626).

Un tel traitement différencié est-il injuste ? On pourrait être tenté de voir les choses de cette façon en limitant notre jugement à une société particulière. Lorsqu'on adopte une perspective générale par contre, on constate plutôt que la justice *demande* un tel traitement différencié à l'échelle des sociétés particulières, car de cette façon tous les peuples sont traités également, de même que toutes les diasporas contiguës et toutes les minorités historiques ou issues de l'immigration (Seymour 2008, 523 ; 629. Nous soulignons). « Ce serait justement contraire à l'esprit du principe de l'égalité des peuples que de traiter les diasporas contiguës ou non contiguës comme s'il s'agissait de peuples » (Seymour 2008, 523).

Les peuples doivent être priorisés, car ce sont les « centres nerveux de la diversité culturelle » (Seymour 2008, 522-23). Ils doivent donc avoir le droit l'autodétermination. Un peuple qui disparaît, même petit, représente une perte pour la diversité culturelle (cf. Seymour 2008, 520). Tout de suite après les peuples viennent les minorités nationales. Elles doivent être priorisées par rapport aux minorités historiques et issues de l'immigration parce qu'elles ont un rôle important à jouer dans le maintien de l'intégrité de leur nation voisine. Elles peuvent donc faire valoir des droits collectifs institutionnels (Seymour 2008, 523). Finalement, les minorités historiques et issues de l'immigration doivent être protégées au nom de la protection des nations en général. Elles peuvent donc revendiquer des droits polyethniques et une politique de pluralisme culturel (Seymour 2008, 523). Voici pourquoi le principe d'égalité entre les peuples mène à un traitement

différencié entre les différents groupes nationaux au sein d'une société donnée. Ce traitement différencié constitue l'axe vertical de la reconnaissance réciproque.

1.3.2.3 Les droits collectifs et le devoir d'intégration

Avant de conclure ce chapitre et de nous intéresser dans le suivant à l'application de la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples dans le contexte québécois, nous devons montrer avec Seymour que la tentative de Kymlicka (2001 ; 1989) d'accorder des droits collectifs aux peuples tout en demeurant dans la perspective du libéralisme individualiste n'est pas satisfaisante. Ce faisant, nous confirmerons la nécessité de nous tourner vers un régime de droits véritablement collectifs, ce qui n'est possible que dans le cadre du libéralisme politique.

Nous avons établi que les peuples ont de la valeur parce qu'ils participent de la diversité culturelle. Une telle justification n'est pas disponible pour Kymlicka puisque l'individualisme moral auquel il souscrit ne reconnaît que les individus. Il lui faut donc justifier la valeur des peuples dans une perspective individualiste. Pour Kymlicka, le peuple a une valeur instrumentale puisqu'il fournit un contexte de choix qui profite aux individus (Seymour 2008, 519).

On voit déjà un premier problème se dessiner. La perspective individualiste selon laquelle la valeur des peuples se réduit aux bénéfices que le contexte de choix procure aux individus est difficilement conciliable avec le principe d'égalité des peuples. Au contraire, les nations semblent pour Kymlicka avoir plus ou moins de valeur selon le contexte de choix qu'elles offrent. « Si la valeur d'un groupe repose sur le fait d'offrir un contexte de choix très étendu, les groupes qui offrent un contexte de choix moins étendu devraient bénéficier d'un ensemble de droits moins complet » (Seymour 2008, 518). Si c'était le cas, une telle justification instrumentale de la valeur des peuples serait problématique du point de vue de la justice. Le fait que certains groupes offrent un plus petit contexte de choix peut en effet être la conséquence des actions entreprises à leur égard par des groupes majoritaires (Seymour 2008, 518-519). Plus encore, cette proposition de

Kymlicka pourrait servir de justification pour qu'un État tente d'affaiblir les groupes minoritaires sur son territoire en réduisant volontairement leur contexte de choix (Seymour 2008, 519).

La démarche de Seymour évite cet écueil. Le libéralisme politique sur lequel il s'appuie permet de reconnaître au peuple une valeur en tant que peuple. Les peuples ont de la valeur parce qu'ils participent de la diversité culturelle. Or, un peuple contribue à la diversité externe même si son contexte de choix (diversité interne) est limité (Seymour 2008, 519). La conception de Seymour est donc non seulement compatible avec le principe d'égalité des peuples, elle fournit en plus une justification que Kymlicka n'a pas pour intervenir afin de les soutenir (Seymour 2008, 521).

Kymlicka (2001) reconnaît que les minorités nationales et culturelles sont désavantagées dans les États multinationaux. Selon la perspective individualiste qui est la sienne, cela est injuste en vertu du droit individuel au maintien de son affiliation culturelle (Seymour 2008, 228). Or, remarque Kymlicka, cette situation ne peut pas être corrigée sur les seules bases des droits de la personne. « Pour résoudre équitablement ces problèmes nous devons associer, aux principes traditionnels des droits de la personne, une théorie des droits des minorités » (Kymlicka 2001, 15).

Notons que le fait de n'accorder de droits qu'aux groupes minoritaires est une autre entorse au principe d'égalité des peuples. Nous avons vu avec Seymour que le droit collectif fondamental est le droit à l'autodétermination. Ce droit est celui de toutes les nations. « Le droit qu'elles ont de s'autodéterminer n'a rien à voir avec le fait qu'elles constituent ou non une minorité sur un territoire donné » (Seymour 2008, 244). Si Kymlicka ne voit pas ce problème, c'est probablement parce que les droits des groupes minoritaires ne sont pas pour lui des droits proprement collectifs, mais plutôt des « droits différenciés par le groupe » qui sont « fondés sur l'hypothèse selon laquelle la justice entre les groupes exige que *leurs membres respectifs* se voient accorder des droits différents » (Kymlicka 2001, 75. Nous soulignons). Comme le résume Seymour, les droits ne sont pas pour Kymlicka collectifs en termes de sujet, mais seulement en termes d'objet. Ils peuvent donc être justifiés sur des bases individuelles, en vertu du droit fondamental au maintien de sa propre affiliation culturelle (Seymour 2008, 227-228).

En plus d'être incompatible avec le principe d'égalité des peuples, la tentative de Kymlicka de concilier les droits collectifs des peuples avec l'individualisme moral entraîne trois autres problèmes importants. Premièrement, Kymlicka doit parvenir à concilier de manière satisfaisante les droits différenciés par le groupe avec l'autonomie substantielle, dès lors que l'autonomie substantielle est la valeur cardinale du libéralisme individualiste (cf. Seymour 2008, 231). Pour respecter leur autonomie, les droits différenciés par le groupe doivent permettre aux membres des minorités de respecter leur droit à maintenir leur affiliation culturelle sans toutefois que cela limite leurs autres droits individuels. Pour ce faire, Kymlicka (2001) propose de distinguer les « protections externes » des « restrictions internes » et soutient que seules les premières sont légitimes, car elles permettent de concilier ces deux impératifs.

Comme le note Seymour, cette distinction entre les protections externes et les restrictions internes est problématique dès lors qu'« [i]l s'agit des deux côtés d'une même médaille » (2008, 240). La Charte de la langue française du Québec nous en donne l'exemple : elle vise à protéger la société québécoise contre l'envahissement de l'anglais (protection externe) et, ce faisant, elle impose des contraintes aux Québécois en les obligeant par exemple à aller à l'école en français (restriction interne) (Seymour 2008, 240-41). Les deux mesures se renforcent mutuellement et ont besoin l'une de l'autre. Il semble donc difficile de les distinguer. Dans la perspective des droits réellement collectifs par contre, cette distinction n'est plus nécessaire. La langue française est un bien institutionnel, collectif et identitaire du peuple québécois protégé par le droit collectif à l'autodétermination. En vertu du pluralisme typologique, on accepte que ce droit collectif limite les droits individuels des Québécois (cf. Seymour 2008, 242).

La proposition de Kymlicka comporte un deuxième problème important. La valeur de la diversité est, dans la perspective individualiste, instrumentale : la diversité a de la valeur parce que les individus donnent de l'importance à leurs groupes culturels (cf. Kymlicka 2001, 135). Or, Seymour note que cet argument est empiriquement faux (Seymour 2008, 224 ; 240). En effet, « [l]es palmarès d'allégeances changent d'un individu à l'autre et changent d'un moment à l'autre pour un seul et même individu » (Seymour 2008, 244). Du point de vue purement théorique

maintenant, cet argument entraîne une injustice, car il implique d'imposer un palmarès d'allégeances unique à tous les membres d'un groupe. Or, « si on impose un schème de préférences à l'ensemble de la société, on viole le respect égal qui est dû à tout le monde » (Seymour 2008, 245).

Finalement, un troisième problème doit être noté qui est particulièrement important dans le cadre de notre mémoire. Il concerne les relations entre la communauté d'accueil et les immigrants, plus spécifiquement la justification du devoir d'intégration des immigrants. Si les droits collectifs sont en fait des droits individuels, comment alors peut-on justifier une hiérachisation entre les réclamations de protection culturelle d'un immigrant et celles d'un citoyen de la communauté d'accueil (Seymour 2008, 233) ? Pour justifier l'intuition selon laquelle c'est l'immigrant et non le membre de la société d'accueil qui a un devoir d'intégration, il faut nécessairement référer au droit collectif que possède la société d'accueil d'imposer une identité publique commune. Sur la seule base des individus, les immigrants et les membres de la communauté d'accueil sont sur un même pied d'égalité (Seymour 2008, 233-235)⁴².

Kymlicka justifie le devoir d'intégration des immigrants sur le postulat qu'ils ont choisi de renoncer au droit de maintenir leur affiliation culturelle en immigrant (Kymlicka 2001, 141). Ce postulat est difficilement soutenable. Tout d'abord, affirmer que l'immigration est toujours un acte volontaire témoignerait d'une mauvaise compréhension du phénomène. La réalité de l'immigration est beaucoup plus complexe et nuancée. Comme le note Young (1997, 50), bien que Kymlicka reconnaisse qu'il y a des exceptions (par exemple les réfugiés), celles-ci sont si nombreuses qu'elle affaiblissent sérieusement son raisonnement. Ensuite, souligne Seymour (2008, 236), il est empiriquement faux de soutenir que les immigrants volontaires renoncent à leur affiliation culturelle. Au contraire, la plupart des immigrants souhaitent conserver leur culture *tout en s'intégrant* à la société d'accueil. Comme le rappelle Seymour, il faut distinguer intégration et assimilation (cf. 2008, 237).

⁴² L'enjeu de l'intégration sera développé dans le chapitre 2.

La tentative de Kymlicka de tenir compte des revendications des groupes minoritaires dans le cadre de l'individualisme moral est donc insatisfaisante. Cela vient renforcer la démarche de Seymour qui consiste à développer une conception de la reconnaissance des individus et des peuples qui soit neutre sur le plan métaphysique et qui mette de l'avant un régime de droits réellement collectifs. Kymlicka semble d'ailleurs lui-même reconnaître les limites de sa démarche fondée dans l'individualisme. Il se demande ce que nous devons privilégier entre l'appartenance culturelle et les droits individuels et conclut que « *[t]here is a real problem here, and we need a theory which recognizes the genuine conflict* » (1989, 199). Seymour propose justement de régler ce conflit, qui n'est finalement qu'apparent, en mettant le doigt sur le véritable problème : l'incapacité de plusieurs penseurs libéraux de reconnaître que les droits collectifs sont non seulement nécessaires pour tenir compte des sociétés complexes dans lesquelles nous vivons, mais qu'ils sont aussi compatibles avec le libéralisme dès lors que celui-ci est pris dans sa dimension politique.

1.3.3 Transition

Après avoir montré que la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples est compatible avec le libéralisme politique, nous avons entrepris dans cette troisième partie d'en justifier la nécessité. D'un point de vue strictement politique, les individus et les peuples ont de la valeur parce qu'ils participent de la diversité culturelle. Il faut donc non seulement les respecter, mais aussi les estimer. De plus, la conception de la nation comme identité publique commune que met de l'avant Seymour permet de conjuguer identité nationale et diversité (diversité des nations et diversité au sein de la nation). Ce faisant, elle permet, contrairement au patriotisme constitutionnel de Habermas, de rendre compte des déséquilibres qui existent au sein des États entre les nations et entre les nations et les autres groupes nationaux. Ces déséquilibres doivent être corrigés par une politique de la reconnaissance. Finalement, nous avons expliqué que les nations sont l'unique sujet de droits collectifs, car ce sont les seuls groupes qui ont une identité institutionnelle spécifiquement collective, dont les intérêts ne se réduisent

pas aux intérêts individuels de leurs membres et qui ont une dimension identitaire fondamentale et incontournable. Dans la perspective politique, la reconnaissance consiste à accorder des droits individuels aux individus et collectifs aux peuples. Ces deux régimes de droits sont fondamentaux et non hiérarchisés ; ils se contraignent mutuellement et doivent être conciliés. Dans le cadre d'une société donnée, la reconnaissance réciproque des individus et des peuples doit être abordée simultanément selon l'axe horizontal de la dignité égale et l'axe vertical de la différence. Le pluralisme axiologique est une condition nécessaire de justice et de stabilité. C'est la voie à suivre pour le développement du nationalisme inclusif.

Le deuxième chapitre sera maintenant l'occasion de réfléchir à l'application de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour dans le cadre de la nation québécoise. La nation québécoise est complexe et fournit un cas de figure particulièrement riche pour mettre en pratique cette conception de la reconnaissance. On retrouve au Québec une majorité nationale, une minorité nationale, des minorités historiques et issues de l'immigration et des nations autochtones. Qui plus est, la majorité nationale du Québec constitue elle-même une minorité nationale au sein de l'État canadien englobant. Il est donc incontournable au Québec de penser le vivre-ensemble dans le cadre du pluralisme axiologique. Nous croyons que le modèle interculturel en développement au Québec est une piste à suivre. Il est par contre nécessaire de revoir ses fondements afin qu'il puisse être développé de manière à incarner la conception de la reconnaissance mise de l'avant par Seymour. C'est ce que nous proposons dans le deuxième chapitre.

Chapitre 2

Repenser l'interculturalisme pour un nationalisme inclusif au Québec

2.1 La nation sociopolitique québécoise

2.1.1 L'impasse de la dichotomie entre nation ethnique et nation civique

La première étape consiste à montrer que le Québec forme une nation. Nous avons vu au chapitre un⁴³ que les deux conditions nécessaires et suffisantes à la nation sont a) l'existence d'une structure de culture, c'est-à-dire une langue, une histoire et des institutions publiques communes, et b) une conscience nationale, c'est-à-dire une autoreprésentation nationale et un vouloir-vivre collectif (cf. Seymour 2008, 247). Nous avons aussi expliqué que « nation » et « peuple » sont considérés synonymes dans le cadre de ce mémoire.

De toute évidence, il y a une structure de culture au Québec : le français est la langue publique commune officielle ; il existe une histoire publique commune qui permet de retracer la formation du peuple québécois depuis ses origines dans la colonisation française ; la société québécoise s'est donnée des institutions publiques communes comme l'Assemblée nationale, le Code civil, la Charte des droits et libertés, la Charte de la langue française, un réseau de santé et d'éducation publics, etc. Existe-t-il une conscience nationale au Québec ? Le critère déterminant est la présence d'un « nous » prioritaire majoritaire. « Le nous prioritaire [...] renvoie à une allégeance nationale de prédilection par rapport aux autres allégeances nationales » (Seymour 2008, 250). Dans la perspective institutionnelle, ce sont les gens concernés par un ensemble donné d'institutions qui peuvent se prononcer sur le « nous prioritaire » (voir Seymour 2008, 252-260). Dans le cas du Québec, ce sont donc tous ses habitants et seulement eux qui peuvent trancher. Or, s'il est vrai que plusieurs citoyens du Québec se conçoivent avant tout comme Canadiens ou encore exclusivement comme Canadiens, force est de reconnaître qu'il y a un « nous » prioritaire majoritaire au Québec. La conscience nationale québécoise est une réalité

⁴³ Voir section 1.3.1.3.

sociologique, historique et politique qui se manifeste depuis les tout débuts de la confédération. Comme le rappellent Gagnon et Iacovino : « [t]he country [Canada] was created as a compact between to founding peoples, and constitutionally, Quebec representatives across partisan lines have exhibited remarkable consistency in maintaining this position » (2007, 21).

Cette observation de Gagnon et Iacovino permet d'attirer l'attention sur un élément fondamental : le « nous » prioritaire majoritaire au Québec est *politique* sans être *politisé*. La conscience nationale québécoise n'est pas tributaire d'une idéologie politique. Afin de réfléchir au type de nation que constitue le Québec, il faut donc garder une distance critique par rapport à l'idéologie politique et tenter, dans la mesure du possible, de dépolitiser les enjeux (cf. Seymour 1999, 10). Nous constatons avec Seymour (2008 ; 1999) que le type de nation que forme un peuple relève de critères bien précis qui ne sont pas tributaires d'une idéologie politique. Il faut donc d'abord identifier le type de nation que forme un peuple donné pour ensuite défendre, en toute cohérence, un projet politique qui permet à ce type de nation de s'épanouir (approche *bottom up*).

Quel est donc le type de nation que forme le Québec ? Afin de répondre à cette question, il faut enrichir le concept de nation et sortir de la dichotomie entre nation ethnique et nation civique. La nation ethnique désigne « le regroupement des individus qui partagent la même langue, les mêmes institutions, la même histoire et les mêmes origines ancestrales et qui se représentent majoritairement comme les membres d'un nous prioritaire constitué à partir de ces composantes » (Seymour 2008, 251). La nation civique renvoie quant à elle au « regroupement multiethnique des individus qui partagent une même langue publique commune, les mêmes institutions publiques communes et une même histoire publique commune au sein d'un État souverain et qui se représentent majoritairement comme les membres d'un nous prioritaire constitué à partir de ces composantes » (Seymour 2008, 251). Dans la perspective libérale, la nation civique est perçue comme inclusive alors que la nation ethnique est jugée comme exclusive (Seymour 2008, 111). Notons que, dans les sociétés libérales, les défenseurs de la nation purement ethnique sont plutôt rares.

Concevoir la nation québécoise à partir de cette dichotomie ethnique/civique s'avère très problématique pour le Québec. L'ancien premier ministre canadien Pierre-Élliott Trudeau s'est d'ailleurs servi de cette dichotomie dans une perspective stratégique afin de mousser le nationalisme canadien tout en discréditant le nationalisme québécois naissant (Seymour 2008, 49). Comme l'affirmait Trudeau lui-même : « *[o]ne way of offsetting the appeal of separatism is by investing tremendous amounts of time, energy and money in nationalism, at the federal level. A national image must be created that will have such an appeal as to make any image of separatism group unattractive [...]* » (Trudeau 1968 dans Gagnon et Iacovino 2007, 86). En effet, si la nation ne peut être que civique ou ethnique alors de deux choses l'une : soit le Québec ne forme pas une nation (les Québécois font partie de la nation civique canadienne qui comprend tous les Canadiens), soit il forme une nation ethnique (cf. Seymour 1999, 103-104). Or, si le Québec forme une nation ethnique il adopte alors une posture exclusive, voire raciste, et n'est donc pas en mesure de reconnaître la diversité qui peuple le territoire du Québec.

Le projet de construction nationale trudeauiste s'est précisé suite au dépôt du rapport de la Commission Laurendeau-Dunton sur le bilinguisme et le biculturalisme (1967-1970) (cf. Seymour 1999). La réponse de Trudeau père a été de mettre de l'avant à l'échelle canadienne une politique de multiculturalisme (1971) dans un cadre bilingue (1969). Le Canada se définissait maintenant comme une nation civique dans un cadre bilingue et multiculturel. La nation canadienne reposait dès lors sur les droits individuels, notamment le droit de se dissocier de sa communauté ethnoculturelle et de s'intégrer dans la langue officielle de son choix (Gagnon et Iacovino 2016, 119). Cet engagement envers les droits individuels s'est concrétisé avec la Charte canadienne des droits et libertés (1982). « *The Charter of Rights and Freedoms was the brainchild of Trudeau and, along with multiculturalism and bilingualism, it represented the added piece of the puzzle instilling universal bases of identity across Canada* » (Gagnon et Iacovino 2007, 38). La citoyenneté canadienne était dorénavant conçue indépendamment de toute référence culturelle (Taylor 2012, 417). Mettre de l'avant une nation canadienne civique dans un cadre bilingue et multiculturel comportait trois avantages stratégiques majeurs aux yeux de Trudeau père : en plus d'affaiblir le nationalisme québécois, cela permettait d'une part de rassurer les immigrants qui

craignaient dans la perspective biculturaliste de devenir des citoyens de deuxième ordre et, d'autre part, de mieux distinguer l'identité canadienne de celle étasunienne (voir entre autres Gagnon et Iacovino 2016 ; Gagnon et Iacovino 2007 ; Rocher et *al.* 2007 ; Seymour 1999).

Cette représentation de la nation canadienne pose par contre un problème majeur : elle est illégitime (cf. Seymour 2008, 37). Le Canada n'est pas un pays mononational. Nous avons vu que le Québec forme une nation. Plusieurs auteurs canadiens hors Québec reconnaissent d'ailleurs que le Canada forme un pays multinational, ne serait-ce que du point de vue sociologique (voir notamment Kymlicka 2003). Ce n'est pas le nationalisme civique en soi qui pose problème, mais bien son intolérance, dans le contexte canadien, envers les autres nationalismes (Seymour 1999, 49). Plusieurs ont noté que l'approche bilingue et multiculturelle canadienne réduit les francophones du Québec à un groupe ethnique, donc à une minorité parmi les autres (voir par exemple Bouchard 2012, 93-94 ; Gagnon et Iacovino 2007, 40). Comme le synthétise Seymour, « [...] Trudeau [cherchait] à tout prix à confondre les Québécois avec les « Canadiens français ». La politique de bilinguisme officiel est un instrument rêvé pour parvenir à ce résultat. Avec une telle politique, on réduit l'affiliation nationale des Québécois à une affiliation linguistique. Au terme d'un tel exercice, la politique de bilinguisme officiel a pour effet de nier l'existence de la nation québécoise » (1999, 48). Mais n'est-il pas vrai que la nation canadienne civique, bilingue et multiculturelle forme un « nous » prioritaire majoritaire ? Telle est l'effet l'autoreprésentation nationale de la majorité au Canada, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est illégitime. Elle est illégitime, car elle englobe la nation minoritaire québécoise sans reconnaître son droit primaire à l'autodétermination interne (cf. Seymour 2008, 37).

2.1.2 Les limites de la conception culturelle de la nation québécoise

Si la représentation de la nation canadienne civique, bilingue et multiculturelle est illégitime, la représentation de la nation québécoise ethnique l'est tout autant. En effet, le nationalisme ethnique et le pluralisme sont incompatibles. Or, le Québec est une société plurielle.

Un nationalisme ethnique serait donc au Québec injuste et ne pourrait mener qu'à de l'instabilité. En plus d'être illégitime, la représentation ethnique de la nation québécoise est incohérente pour deux raisons : tout d'abord, les Canadiens français occupent l'ensemble du territoire canadien et non seulement celui du Québec (cf. Bouchard 1999, 59) ; ensuite, la nation québécoise cherche à être reconnue par l'État canadien. Or, comment le Québec pourrait-il exiger la reconnaissance s'il ne reconnaissait pas lui-même sa diversité interne ?

Face à l'impasse que représente la dichotomie nation ethnique/nation civique, certains auteurs ont proposé de concevoir la nation québécoise dans une perspective culturelle. C'est le cas notamment de Gérard Bouchard et de Charles Taylor. Dans le rapport Bouchard-Taylor, les commissaires soutiennent qu' « [a]u fond, le véritable foyer ou le pôle ultime de notre rattachement, c'est [...] une alliance de visions du monde, de quelques valeurs profondes, d'espairs et de projets à poursuivre ensemble. Dans cette mesure, une nation ressemble plus à une amitié qu'à un contrat » (Bouchard et Taylor 2008, 125). Cet extrait démontre que Bouchard et Taylor envisagent la culture du point de vue du caractère et non de la structure. Ceci pose problème dans la mesure où c'est uniquement la structure de culture qui peut être objet de reconnaissance dans la perspective politique que nous défendons.

Il est tout de même important de s'arrêter à la conception de la nation québécoise culturelle de Bouchard, car c'est le point de départ à partir duquel il entreprend de développer et de clarifier l'interculturalisme comme modèle d'intégration spécifique au Québec. Comprendre les limites inhérentes à la conception culturelle de la nation québécoise nous permettra donc de mieux comprendre, par voie de conséquence, les limites de la proposition de Bouchard en ce qui a trait à l'interculturalisme. Une précision s'impose avant d'aller plus loin. Force est de constater que les travaux de Bouchard (2016 ; 2012 ; 2011 ; 1999) relèvent davantage de l'essai socio-historique que du travail théorique à proprement parler. Ils n'impliquent pas une argumentation serrée. Cela entraîne nécessairement un manque de clarté, de précision et parfois même de cohérence. L'analyse des travaux de Bouchard nécessite donc une part d'interprétation afin de dégager les thèses et les arguments qui structurent sa pensée.

Dans *La nation québécoise au futur et au passé*, Bouchard (1999) propose le modèle de « francophonie nord-américaine » pour qualifier la nation québécoise. La nation québécoise est culturelle⁴⁴ et la langue française en constitue le ciment identitaire. Par culture, Bouchard entend « [...] l'ensemble des symboles qui, dans une collectivité donnée (famille, communauté, nation...), constituent le fondement du lien social, d'une part, et nourrissent l'identité dans toutes ses composantes, d'autre part : perception de soi et des autres, appartenances, traditions, mémoires, rituels, valeurs, croyances, idéaux, visions du monde » (Bouchard 2012, 20). Bouchard continue donc de percevoir la culture du point de vue du caractère de culture.

La nation québécoise constitue selon Bouchard (2012) une société d'accueil distincte de celle canadienne. Elle doit donc prendre en main ses propres enjeux liés à l'intégration. Dans notre contexte de diversité, l'intégration doit passer par le développement d'une « culture commune » qui naît de la rencontre entre la culture majoritaire et les cultures minoritaires et qui s'exprime en français. Le « nous » collectif ne doit plus référer pour Bouchard aux Canadiens français, mais à l'ensemble de la francophonie québécoise (1999, 62-63). Tous les groupes culturels gagnent à ce que se développe une culture commune forte et dynamique. « En résumé, la culture commune sert les minorités en favorisant leur intégration, en leur ménageant des passerelles avec la *culture sociétale* ; elle sert la culture majoritaire en lui ouvrant une voie de continuité, de renouvellement et d'expansion ; elle sert l'ensemble de la société québécoise en lui assurant un fondement symbolique, gage d'intégration et d'unité » (Bouchard 2012, 149. Nous soulignons). Bouchard semble ici employer le terme « culture sociétale » comme s'il était synonyme de « culture commune ». Or, nous avons défendu que la culture sociétale renvoie à l'identité institutionnelle du peuple, c'est-à-dire une structure de culture située dans un carrefour d'influence et offrant un contexte de choix (Seymour 2008, 42). Quant à la « culture commune » de Bouchard, elle désigne le caractère de culture.

⁴⁴ La nation culturelle se superpose à la nation civique, explique Bouchard (1999, 62-64). Or, nous avons vu qu'il est problématique de penser le Québec en termes de nation civique dès lors qu'il n'est pas souverain.

L'impression qui se dégage est que Bouchard cherche à prendre en charge une question politique avec des outils culturels. Il affirme d'ailleurs qu'« [e]n un mot, il faut revoir les assises culturelles de la communauté politique » (1999, 17), afin de concilier « les impératifs du droit, de la sociologie et de l'histoire » (1999, 62). Mais il n'est pas suffisant de *dire* que le Québec forme une communauté politique ou une culture sociétale. Il faut aussi tenir compte du contexte politique général dans lequel le Québec évolue. Le Québec constitue une nation non souveraine au sein de l'État canadien englobant. Réfléchir à la nation québécoise implique donc nécessairement d'aborder de front l'enjeu de sa reconnaissance au sein du Canada. Le peuple québécois ne peut être réduit à sa dimension culturelle.

Il ne s'agit donc pas de « revoir les assises culturelles de la communauté politique » (Bouchard 1999, 17), mais plutôt de tenir compte des différents groupes nationaux qui composent la nation québécoise : la majorité nationale, la minorité nationale canadienne-anglaise et les groupes minoritaires historiques ou issus de l'immigration. Ces groupes ont des droits collectifs et, en raison du principe d'égalité des peuples, il existe une hiérarchie entre eux⁴⁵. Or, Bouchard ne tient pas réellement compte de la diversité des groupes nationaux et de leurs droits collectifs. La nation québécoise est envisagée sous le prisme de la dualité opposant, d'une part, les « membres de la culture fondatrice francophone » et, d'autre part, « les diverses minorités ethnoculturelles » (Bouchard 2012, 58-59). On peut donc comprendre que la minorité nationale constitue pour Bouchard une minorité parmi les autres (cf. Bouchard 2012, 74-75). De plus, s'il reconnaît que la majorité peut se prévaloir d'une préséance culturelle, celle-ci doit par contre se limiter à une marge de manœuvre *ad hoc* qui ne peut se traduire en droits collectifs comme tels. Cette limite est nécessaire afin d'éviter de constituer des classes de citoyens⁴⁶ (Bouchard 2011, 413).

En résumé, si la conception culturelle de la nation de Bouchard fait allusion à la communauté politique québécoise, elle ne lui permet pas de la saisir dans toute sa complexité. Il faut pour cela adopter une approche résolument politique.

⁴⁵ Voir section 1.3.2.2.

⁴⁶ Voir section 2.3.1.3.

2.1.3 La nation sociopolitique québécoise

C'est ce que fait Seymour en proposant le concept de nation sociopolitique (2008 ; 1999). La nation sociopolitique se distingue de la nation civique en ce qu'elle n'est pas souveraine. Plus précisément, elle désigne « le regroupement multiethnique [du plus important échantillon dans le monde] des individus qui partagent une même langue publique commune, les mêmes institutions publiques communes et une même histoire publique commune au sein d'une communauté politique non souveraine » (Seymour 2008, 251 ; 1999, 72). Force est de constater que la nation québécoise correspond à cette définition : le Québec forme une communauté politique organisée en démocratie parlementaire, la communauté politique québécoise est non souveraine et elle regroupe le plus grand échantillon multiethnique des personnes partageant une langue, des institutions et une histoire publique communes.

Regardons la lecture que font Gagnon et Iacovino de l'approche sociopolitique de la nation de Seymour. Cela nous permettra de faire quelques clarifications nécessaires.

For Seymour, the key is to recognize that a significant linguistic community constitutes a majority on a given territory. This constitutes a distinct political community that is shared with minority groups, which – and this is a key component of his socio-political argument – does not rule out the cultural, moral, and historical foundations of the majority linguistic grouping yet at the same time recognizes, through open political and social processes, the contributions of minority groups in shaping and reshaping the narratives of the political project in progress (2007, 117).

L'analyse de Gagnon et Iacovino n'est pas tout à fait juste. Premièrement, une communauté linguistique ne constitue pas nécessairement pour Seymour une communauté politique. Le passage de l'une à l'autre n'est pas automatique et c'est là justement l'erreur que semble commettre Bouchard. Dans le cas de la nation sociopolitique, la majorité n'est pas que linguistique, elle est nationale. Comme le précise Seymour : « [l]a notion de majorité nationale est au centre de ma définition. C'est grâce à elle que nous pourrions accorder un droit de cité aux groupes qui se trouvent dépourvus de reconnaissance constitutionnelle, politique et administrative au sein d'un État englobant, alors que sur un territoire donné, ils sont le foyer

principal d'une langue, d'une histoire et d'une culture spécifiques » (1999, 72). C'est la notion de majorité nationale qui permet de circonscrire la diversité en termes de groupes nationaux (et non seulement culturels).

Ensuite, l'explication que donnent Gagnon et Iacovino quant au processus de formation du projet politique chez Seymour ne permet pas de distinguer clairement la dimension culturelle de celle politique. En insistant sur la dimension culturelle et morale de la majorité et en utilisant le terme « *narratives* » aux côtés du « *political project* », les auteurs semblent suggérer que le caractère de culture et le projet politique se fondent l'un dans l'autre et constituent un tout indivisible. Seymour est pourtant clair : c'est uniquement la structure de culture qui permet de saisir la nation dans son identité institutionnelle, et c'est cette identité institutionnelle qui doit être affirmée et reconnue⁴⁷. Le droit des peuples à l'autodétermination interne est en dernière analyse le droit à l'autodétermination de son identité institutionnelle de peuple.

Cela ne signifie pas que le caractère de culture est sans importance ou qu'il n'intervient pas dans les éléments subjectifs nécessaires à la nation que sont l'autoreprésentation nationale et le vouloir-vivre collectif. Seulement, ce ne sont pas ces éléments qui doivent être encadrés par une politique de la reconnaissance. Le caractère de culture se forme et se transforme naturellement grâce aux interactions entre l'ensemble des citoyens, de telle sorte que la culture majoritaire et les apports culturels minoritaires s'entremêlent et façonnent par le fait même la culture commune à laquelle fait référence Bouchard.

2.2 L'incontournable question nationale québécoise

Nous l'avons dit, considérer la nation québécoise dans une perspective politique ne peut se faire sans aborder l'enjeu de sa reconnaissance par le Canada. Depuis quelques décennies déjà le Québec est marqué par un phénomène de repli identitaire qui n'est évidemment pas favorable

⁴⁷ Voir section 1.1.2.

au développement d'un nationalisme inclusif au Québec. Tout comme Seymour (2008) et Seymour et Gosselin-Gosselin-Tapp (2018), nous sommes d'avis que « la question nationale » est en grande partie responsable du repli identitaire au Québec, et c'est ce que nous allons tenter de montrer dans la prochaine section.

Le repli identitaire n'est pas un phénomène nouveau au Québec. Au milieu des années 1960, la *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province du Québec* constatait déjà dans son rapport⁴⁸ que le statut minoritaire des Canadiens français au Canada et leur infériorité économique ne les rendaient pas aptes à accueillir les immigrants. « Les Canadiens-français (sic) [devront faire] un certain effort pour rompre une habitude traditionnelle de repliement sur soi, de méfiance à l'égard des nouveaux venus », conclut le rapport (1965-66 vol.3 dans Rocher et *al.* 2007, 11). Dans l'histoire plus récente, le référendum de 1995 sur la souveraineté du Québec est un événement majeur qui a renforcé le repli identitaire. Les déclarations malheureuses du premier ministre de l'époque Jacques Parizeau sont bien connues : « On va cesser de parler des francophones du Québec, voulez-vous, on va parler de Nous : à 60% on a voté pour [...] On a été battus au fond par quoi ? Par l'argent et des votes ethniques »⁴⁹. D'un point de vue strictement factuel, ces déclarations étaient justes. « En effet, jamais au cours d'une campagne politique au Québec, les choses ne furent si limpides », note Drouilly (1996, 6). Les résultats sont sans équivoque : 60% des francophones ont voté « Oui » et 95% des non-francophones ont voté « Non », ce qui constitue une « rupture symbolique » avec le référendum de 1980 (50% des francophones avaient voté « Oui ») et montre que « l'obstacle intérieur est franchi ». Drouilly conclut donc qu'il « [n]e reste maintenant que l'obstacle extérieur constitué par l'opposition presque unanime de la minorité au projet de souveraineté » (1996, 6-7).

Ces extraits du discours de Parizeau et l'analyse de Drouilly nous aident à comprendre le contexte ayant consolidé le repli identitaire au Québec. Le concept de nation mis de l'avant par les leaders politiques souverainistes était intimement lié au projet politique d'indépendance du Québec. La

⁴⁸ Le rapport Parent.

⁴⁹ Chaîne du Québec, Discours du 30 octobre 1995, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=Y61a2Vh-NdY>

nation était politisée. Parizeau se gardait bien de parler de nation ethnique et présentait la nation québécoise comme étant culturelle (Parizeau 1997 dans Bellefeuille 2016, 205), mais il n'en demeure pas moins que la nation dont il est question comporte une dimension narrative importante : la langue et la culture expriment une identité narrative au sens de Taylor. Il ne faut donc pas s'étonner que la fin des années 1990 ait marqué un retour à la pensée ethnique au Québec avec des auteurs comme Fernand Dumont, Guy Laforest et Pierre Desjardins (Bouchard 1999, 45). Bien que l'interculturalisme soit déjà en développement à cette époque au Québec, le nationalisme se développe davantage dans une dynamique d'exclusion que d'inclusion.

En parallèle avec la question référendaire commençait à se développer au Québec ce qui est convenu d'appeler « la crise des accommodements ». Les tensions générées par la question des accommodements ont mené en 2007 à la mise sur pied de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (ci-après la Commission Bouchard-Taylor) dont le mandat était entre autres d'analyser les enjeux liés aux accommodements et de formuler des recommandations afin que les pratiques d'accommodements respectent les valeurs fondamentales du Québec (Bouchard-Taylor 2008, 34). Le Rapport Bouchard-Taylor constate le phénomène de repli identitaire et l'associe à la conception ethnique du peuple que se fait selon eux une partie importante de la population. Le clivage Eux/Nous est de nature à favoriser le développement de stéréotypes et du racisme (Bouchard et Taylor 2008, 206).

Deux raisons spécifiques expliquent selon Bouchard et Taylor le repli identitaire au Québec. Tout d'abord, il y aurait au Québec une « crise des perceptions » quant aux accommodements, renforcée par le traitement médiatique : « [...] la vision négative des accommodements qui s'est propagée dans la population reposait souvent sur une perception erronée ou partielle des pratiques ayant cours sur le terrain » (Bouchard et Taylor 2008, 18). Plus fondamentalement, le repli s'expliquerait au Québec par la « dynamique identitaire » particulière des Québécois canadiens-français qui sont à la fois majoritaires au Québec et minoritaires au Canada (Bouchard et Taylor 2008, 185 ; 187). Le thème de l'identité est en effet celui qui revenait le plus souvent

chez les Québécois d'origine canadienne-française lors des consultations de la Commission Bouchard-Taylor (Bouchard et Taylor 2008, 123). « Les analyses [...] donnent à voir en quelque sorte des membres d'une forte majorité ethnoculturelle qui craignent d'être submergés par des minorités elles-mêmes fragiles et inquiètes de leur avenir » (Bouchard et Taylor 2008, 187). La solution passait donc pour les commissaires par le développement « d'une identité forte pour calmer ses inquiétudes et se comporter en majorité tranquille » (Bouchard et Taylor 2008, 189).

Cette identité forte, qui doit se construire selon les commissaires dans la perspective interculturelle, est envisagée en termes résolument culturels. Ils n'abordent ni la société politique du Québec (aspect intérieur) ni la question nationale (aspect extérieur). Cela semble de prime abord étonnant dans la mesure où les commissaires souhaitaient aller au-delà de la question des accommodements et « saisir le problème [de l'intégration socioculturelle] à sa source et sous toutes ses facettes » (Bouchard et Taylor 2008, 17). Bouchard et Taylor expliquent leur décision en précisant que la question nationale ne faisait pas partie de leur mandat (Bouchard et Taylor 2008, 105) et ajoutent que, de toute façon, les Québécois « ont également décidé (jusqu'à nouvel ordre) d'appartenir au Canada et, par conséquent, de relever de ses institutions – notamment la Charte canadienne et la Cour suprême » (Bouchard et Taylor 2008, 40).

Le choix d'évacuer la question nationale de leur rapport leur a valu plusieurs critiques sévères⁵⁰ qui toutes relèvent qu'il n'est pas « [...] possible de traiter des enjeux du pluralisme culturel au Québec sans tenir compte de son statut au sein de la fédération canadienne » (Iacovino 2010, 210). La raison est que l'intégration et la négociation du vivre-ensemble nécessitent, dans une perspective politique, un espace de citoyenneté distinct. C'est ce qui manque au Québec. Les compétences en immigration sont partagées, les lois linguistiques canadiennes s'opposent à celles québécoises, le multiculturalisme fait concurrence à l'interculturalisme, la Cour suprême a le pouvoir d'invalider les jugements prononcés par la Cour d'appel du Québec, etc. Les règles du jeu ne sont pas claires pour l'immigrant qui s'installe au Québec. Comme le résume Labelle : « le

⁵⁰ Voir entre autres Iacovino 2010 ; Rocher et Labelle 2010 ; Seymour 2010.

Québec est un lieu où deux cultures sociétales s'affrontent et où une vision de la citoyenneté se pose en contradiction avec la vision trudeauiste qui a inspiré l'élaboration de la politique fédérale du multiculturalisme et du bilinguisme en 1971 » (2000 dans Rocher et *al.* 2007, 22). Le Québec ne peut donc pas se présenter comme une société d'accueil en bonne et due forme, car il n'a pas « le moyen de ses ambitions » (Iacovino 2010).

On peut soutenir sur la base de ce qui précède que l'enjeu de la question nationale est grandement responsable du repli identitaire au Québec. Seymour et Gosselin-Tapp vont quant à eux jusqu'à voir dans la question nationale l'origine de la crise des accommodements, car le besoin de fixer les règles du vivre-ensemble est un besoin d'affirmation nationale (2018, 220-221). Or, le peuple québécois est dans un « *no man's land* constitutionnel » : « C'est dans le contexte d'un vacuum constitutionnel, de la politique de multiculturalisme et d'une immigration croissante que peut s'expliquer la réaction hostile de certains membres de la communauté d'accueil » (Seymour 2010, 223 ; 228). Le déni de reconnaissance dont est victime le Québec l'empêche de se poser en véritable société politique d'accueil. Cette situation entraîne une réaction de repli défensif. Le Québec « souffre d'une carence d'affirmation nationale » et, devant les membres des minorités qui s'affirment et font valoir leurs droits, plusieurs membres de la majorité réagissent et exigent eux aussi la reconnaissance⁵¹ (Seymour 2010, 224).

En dernière analyse, ce que la crise des accommodements met en lumière, c'est qu'au sein d'une nation la majorité nationale doit être reconnue comme telle pour être à son tour en mesure de reconnaître ses propres groupes nationaux minoritaires. Cela peut être défendu à partir des outils en philosophie politique développés au chapitre un⁵². Selon la thèse proposée par Rawls, appuyée par Seymour et que nous défendons aussi, la justice mène à la stabilité pour les bonnes raisons. La justice et la stabilité se renforcent l'une l'autre dans un cercle vertueux. Mais l'inverse doit aussi être noté : l'injustice entraîne l'instabilité et les deux se renforcent mutuellement en un

⁵¹ Il est révélateur de noter, avec Seymour, que les immigrants sont reconnus dans la constitution canadienne (en vertu de la politique sur le multiculturalisme), alors que le peuple québécois ne l'est pas (2010, 227).

⁵² Voir section 1.2.3.

cercle vicieux. Si la thèse de Rawls (2016) est basée sur la confiance, voire l'amitié politique, l'envers de la médaille est alimenté par la méfiance et même le ressentiment politique. Pour reprendre les propos de Taylor⁵³, l'identité est dialogique. Cela signifie que la reconnaissance est constitutive de l'identité par le biais de la dignité. Refuser de reconnaître une identité (politique dans notre perspective) consiste donc à la nier.

Bouchard et Taylor sont bien conscients que les enjeux identitaires vécus par la majorité ont un impact sur son ouverture au pluralisme : « tant que plusieurs [Québécois canadiens-français] éprouveront un vif sentiment d'insécurité pour la survie de leur culture, analysent-ils, ils seront moins sensibles aux problèmes des immigrants et des minorités ethniques » qui servent en quelque sorte de « boucs émissaires » (2008, 208 ; 186). Les commissaires ont par contre choisi de s'en tenir à une perspective culturelle et de ne pas aborder la question nationale comme telle. Ce faisant, non seulement leur démarche n'a pas permis d'atténuer le repli identitaire, mais elle a au contraire jeté de l'huile sur le feu.

Le repli identitaire s'est en effet renforcé au tournant de la décennie 2010 et s'est exprimé sur la scène politique à travers le projet de Charte des valeurs du Parti Québécois (PQ) en 2013 et l'adoption de la Loi sur la laïcité de l'État par la CAQ en 2019. Le Québec est engagé dans une tendance nettement républicaine : « [...] le républicanisme québécois a pour particularité d'admettre un projet identitaire ayant pour objectif premier non pas la transmission des valeurs républicaines comme en France, mais bien la protection de l'identité québécoise face aux minorités issues de l'immigration et face à la majorité que représente le reste du Canada » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 153). On peut lire dans cette tendance républicaine une tentative d'affirmation nationale de la part du Québec. Si l'affirmation nationale du Québec est légitime et nécessaire, il faut néanmoins critiquer la démarche républicaine⁵⁴ employée pour y parvenir, car celle-ci est injuste et ne peut donc mener qu'à de l'instabilité.

⁵³ Voir section 1.1.1.

⁵⁴ Voir section 2.4.3.

Régler la question nationale, c'est-à-dire obtenir la reconnaissance pleine et entière de la nation québécoise par le Canada, s'avère donc une étape nécessaire pour instaurer des conditions favorables au développement d'un nationalisme inclusif au Québec. Il est par contre important de rappeler que la question nationale est indépendante de la question de la souveraineté du Québec. La question nationale est très souvent considérée à travers le prisme des idéologies politiques. Or, la reconnaissance de la nation québécoise peut être accordée volontairement par le Canada (reconnaissance du droit à l'autodétermination interne de la nation québécoise et des conséquences institutionnelles que cela implique) ou, s'il refuse de le faire, être imposée par le Québec (souveraineté). Il faut donc dépolitiser les enjeux.

Nous allons en ouverture revenir sur l'enjeu de la question nationale et sur la possibilité que le Canada reconnaisse de plein gré la nation québécoise. Pour l'instant, faisons comme si c'était déjà le cas. Imaginons le Canada comme un État multinational *de jure* englobant la nation sociopolitique québécoise. Comment devrait-on alors penser l'intégration au Québec afin de favoriser le développement d'un nationalisme inclusif ? Il faudrait bien entendu que l'intégration soit encadrée par une politique de la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples fondée dans la démarche théorique de Seymour, c'est-à-dire une politique qui équilibre les droits individuels fondamentaux et irréductibles des citoyens avec les droits collectifs fondamentaux et irréductibles des peuples et fragments de peuples. Nous croyons que c'est dans un modèle « revu et corrigé » de l'interculturalisme que devrait s'incarner au Québec cette politique de la reconnaissance, et c'est ce que nous allons développer dans la prochaine section.

2.3 Repenser les fondements de l'interculturalisme au Québec

Nous souhaitons dans cette section montrer que l'interculturalisme est une piste à privilégier afin d'élaborer une politique de la reconnaissance institutionnelle des individus et des peuples propice au développement d'un nationalisme inclusif au Québec. La première étape consiste donc à clarifier ce qu'est l'interculturalisme. Nous dresserons un portrait de

l'interculturalisme au Québec tant du point de vue gouvernemental que de celui des intellectuels. La contribution de Bouchard est fondamentale et incontournable, car ses travaux récents (2016 ; 2012 ; 2011) visent justement à clarifier et à défendre le modèle d'intégration interculturaliste. La deuxième étape consiste à faire une critique politique du modèle interculturaliste développé par Bouchard afin d'en dégager les limites. Finalement, nous proposons de revoir les fondements philosophiques et politiques de l'interculturalisme à partir de la démarche de Seymour afin de montrer, dans une perspective normative, le potentiel de ce modèle d'intégration eu égard au développement d'un nationalisme inclusif au Québec.

2.3.1 Qu'est-ce que l'interculturalisme au Québec ?

Notons d'emblée qu'il existe plusieurs registres au terme « interculturalisme ». Comme le remarquent Rocher et White (2014, 5), ce terme peut tout d'abord désigner la réalité sociologique des rencontres interculturelles. Il peut ensuite renvoyer à une tradition de pensée marquée par la curiosité et le désir de rapprochement entre personnes d'origines diverses. Il s'agit alors d'une orientation épistémologique visant la coproduction du savoir et l'éthique relationnelle (White dans Emongo et White 2014, 37). Kymlicka (2003) et Loobuyck (2016) abordent l'interculturalisme dans cette perspective. Finalement, l'interculturalisme désigne une politique de gestion de la diversité. C'est de l'interculturalisme en tant que politique de gestion de la diversité dont il est question dans ce mémoire.

2.3.1.1 *L'interculturalisme comme discours gouvernemental*

Bien que l'interculturalisme n'ait jamais été clairement défini par l'État québécois et ne fasse pas l'objet d'une politique officielle, ce modèle de gestion de la diversité est en développement depuis maintenant plusieurs décennies. On peut distinguer trois grandes étapes au développement de l'interculturalisme (cf. Bouchard et Taylor 2008, 116-118).

La première correspond au passage de la nation canadienne française à celle québécoise durant la Révolution tranquille (Bouchard 2012, 45-46). Jusqu'alors, l'intégration était pensée en termes d'assimilation-exclusion (Bouchard et Taylor 2008, 203). Or, des facteurs à la fois internes et externes mènent au tournant des années 1960 à revoir la notion d'intégration. À l'échelle intérieure, le Québec cherche à se constituer en société d'accueil et prend conscience des liens entre l'immigration et le développement culturel (Rocher et *al.* 2007, 9). Le ministère de l'Immigration est créé en 1968. À l'échelle extérieure, le Québec rejette le multiculturalisme canadien : « [d]ans divers textes, on prenait la précaution de se distancier du modèle multiculturaliste canadien. Le respect de la diversité était subordonné à la nécessité de perpétuer la culture francophone » (Bouchard et Taylor 2008, 117). La langue française devient le fondement identitaire et culturel du Québec, remplaçant ainsi la religion (Anctil 1996 dans Rocher et *al.* 2007, 10). La Charte de la langue française (1977) exprime la politisation de ce trait culturel linguistique (Labelle, Rocher et Rocher 1995 dans Rocher et *al.* 2007, 12-13) et jette les conditions de base du vivre-ensemble dans un contexte pluraliste (Rocher et *al.* 2007, 13).

La langue est donc dès le départ une « dimension principale » de l'interculturalisme (Rocher et *al.* 2007, 10), qui est pensé dans une perspective avant tout culturelle. La *Politique québécoise du développement culturel* (1978) stipule à cet effet que les échanges doivent être favorisés, mais dans le cadre précis de la culture de tradition française qui sert « *de foyer de convergence* pour les diverses communautés qui continueront par ailleurs de manifester ici leur présence et leurs valeurs propres » (1978 dans Rocher et *al.* 2007, 14). Au tournant des années 1980, le document *Autant de façons d'être Québécois* qualifie quant à lui le projet de société de « projet culturel collectif » (1981 dans Rocher et *al.* 2007, 19). La nation qui prend forme au Québec est sans contredit une nation culturelle.

La deuxième étape est marquée par l'énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration *Au Québec pour bâtir ensemble* (1990). Cet énoncé insiste sur le « contrat moral » qui lie les parties dans le processus d'intégration : si l'immigrant a le devoir de s'intégrer à la société québécoise, l'État a en retour le devoir de faciliter son intégration. L'intégration suppose

donc la réciprocité et transforme à la fois les minorités et la majorité (cf. Gagnon et Iacovino 2016, 114). Les termes du contrat moral mettent en lumière les orientations de la société québécoise : elle est francophone, elle favorise la participation et la contribution de tous et elle est pluraliste et ouverte dans les limites des valeurs démocratiques et de la nécessité des échanges interculturels (Bouchard et Taylor 2008, 108). La notion de « culture commune » est introduite dans les textes officiels qui présentent la politique québécoise comme une approche mitoyenne entre le pôle assimilationniste, d'un côté, et celui multiculturaliste de l'autre côté (Rocher et Labelle 2010, 183). L'intégration est encore pensée en termes culturels, mais l'approche cherche maintenant à reconnaître à la fois les minorités et la majorité en faisant la promotion du développement d'une culture commune.

La troisième étape s'inscrit dans la foulée du référendum de 1995 sur la souveraineté et est caractérisée par « un virage à la citoyenneté qui amorce la transition du culturel au politique, en 1996, avec la création du ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration » (Rocher et al. 2007, 41). Des instances comme le *Conseil des relations interculturelles* (CRI) proposent de remplacer le terme « ambigu » de « culture commune » par celui de « cadre civique commun », car « [l']intégration implique plus profondément la reconnaissance et l'exercice de la citoyenneté à part entière et le fait de se sentir reconnu et respecté dans le cadre de relations interculturelles harmonieuses » (CRI 1997 dans Rocher et al. 2007, 31). Puis, en 2000, le Forum national sur la citoyenneté et l'intégration « définit le peuple québécois comme formant une communauté politique propre. La citoyenneté québécoise transcende les appartenances politiques, ethniques ou idéologiques et s'exprime à travers les institutions, la vie démocratique, les lois et un ensemble de valeurs partagées » (Rocher et al. 2007, 41). La conception de la nation passe donc clairement du culturel au politique.

Cette volonté de définir la nation québécoise en termes politiques a par contre rencontré beaucoup de résistance et ne s'est pas concrétisée. Bouchard et Taylor y voient deux raisons majeures : tout d'abord, ce virage à la citoyenneté n'était pas bien vu par les immigrants qui se considéraient avant tout Canadiens et craignaient les visées assimilatrices du Québec ; ensuite, les

fédéralistes au Québec y décelaient une stratégie devant mener à la souveraineté (2008, 117-118). Cela démontre à nouveau que l'enjeu de l'intégration au Québec est inséparable de celui de la question nationale. Qu'à cela ne tienne, Bouchard et Taylor (2008) ont tenté de poursuivre la réflexion sur l'interculturalisme en faisant l'économie de la question nationale. Regardons de plus près leur proposition avant d'en relever les limites.

2.3.1.2 L'interculturalisme selon Bouchard et Taylor

Selon Bouchard et Taylor, la « crise des accommodements » n'indique pas une crise du système d'intégration au Québec. Au contraire, les commissaires sont d'avis qu'il faut aller dans le sens de la continuité : « l'interculturalisme [...] indique la voie à suivre » (Bouchard et Taylor 2008, 113 ; 216). Leur rapport vise donc entre autres à préciser le modèle d'intégration interculturaliste. Selon Bouchard et Taylor, l'interculturalisme présente cinq composantes principales : il « a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels ; b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits ; c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social ; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation ; et e) préconise la pratique des interactions » (Bouchard et Taylor 2008, 121). Reprenons une à une ces caractéristiques, afin de montrer que cette conception de l'interculturalisme est pour l'essentiel culturelle et cohérente avec la conception de la nation québécoise que se font Bouchard et Taylor.

La langue française est au Québec la langue publique commune et par le fait même la langue d'intégration (Bouchard et Taylor 2008, 108). La conception que les commissaires ont de la langue est donc politique et on peut la considérer en tant qu'élément de la structure de culture. C'est par contre la seule composante de l'interculturalisme qui renvoie à la structure de culture ; les autres renvoient plutôt au caractère de culture. Tout d'abord, l'interculturalisme cherche l'équilibre et le compromis entre la diversité et la continuité du lien social (Bouchard et Taylor 2008, 116). Le lien social auquel réfèrent les commissaires désigne « les références symboliques

[...] qui structurent un imaginaire collectif » (Bouchard et Taylor 2008, 118). Nous sommes ici de plain-pied dans l'identité culturelle narrative taylorienne. Ensuite, l'équilibre recherché doit assurer une sécurité à la fois aux Québécois francophones et aux minorités ethnoculturelles « tout en protégeant les droits de tous suivant la tradition libérale » (Bouchard et Taylor 2008, 20). Les droits dont il est question sont exclusivement individuels⁵⁵, car l'interculturalisme doit éviter de hiérarchiser les citoyens (Bouchard et Taylor 2008, 119). De plus, ce sont les droits individuels des membres des minorités qui doivent avant tout être protégés « contre d'éventuels abus de la majorité » (Bouchard et Taylor 2008, 105). Les droits des membres de la majorité ne sont quant à eux pas menacés dans la mesure où la continuité culturelle se fait naturellement (cf. Bouchard et Taylor 2008, 129). Troisièmement, l'intégration culturelle est comprise comme un engagement réciproque entre l'État et les immigrants (Bouchard et Taylor 2008, 18) et, finalement, les interactions sont essentiellement pensées en termes horizontaux d'échanges interculturels (cf. Bouchard et Taylor 2008, 120).

Il y a des éléments très intéressants dans la conception de l'interculturalisme de Bouchard et Taylor que nous devons conserver, notamment l'accent qui est mis sur le français comme langue publique commune et la réciprocité dans l'intégration. Par contre, les commissaires ne semblent pas voir que, pour des raisons de justice et de stabilité, la réciprocité doit tenir compte non seulement des droits individuels des citoyens, mais aussi des droits collectifs du peuple québécois et des groupes nationaux minoritaires. Cette limite est tributaire de leur conception de la nation québécoise qui est avant tout culturelle. Ils ne conçoivent pas la nation québécoise en termes politiques et ne voient donc pas la nécessité de problématiser l'interculturalisme dans le cadre de la question nationale. En conséquence, la conception de l'interculturalisme de Bouchard et Taylor n'est pas en mesure de favoriser un nationalisme inclusif au Québec. Cela s'est d'ailleurs confirmé sur le terrain alors que le dépôt du rapport Bouchard-Taylor a renforcé la tendance du repli identitaire au Québec.

⁵⁵ Aucune mention aux droits collectifs n'est faite dans le rapport Bouchard-Taylor.

2.3.1.3 L'interculturalisme dans les travaux récents de Bouchard

Suite aux nombreuses critiques qui ont été adressées au Rapport Bouchard-Taylor, Bouchard (2012 ; 2011) s'est employé à développer et à clarifier l'interculturalisme en tant que modèle d'intégration original québécois.

Une première observation qui doit être faite est l'utilisation par Bouchard (2011) du concept de reconnaissance⁵⁶. « [L'interculturalisme] prend acte – là où il existe – du rapport entre une majorité culturelle et des minorités. Il reconnaît pleinement la légitimité de l'une et des autres et *la reconnaissance à laquelle elles ont droit*, en particulier lorsque la majorité est elle-même une minorité – ce qui est le cas au Québec » (Bouchard 2011 dans Frozzini 2014, 95. Nous soulignons). Qui plus est, Bouchard ajoute que la réflexion autour de l'interculturalisme doit se poursuivre notamment sur le terrain constitutionnel canadien (Bouchard 2011 dans Frozzini 2014, 96). La réflexion de Bouchard semble donc évoluer vers la reconnaissance des groupes comme tels et la prise en compte des liens inévitables entre l'interculturalisme et la question nationale.

Bouchard poursuit dans cette direction en 2012. Il présente maintenant l'interculturalisme comme « une troisième voie entre la fragmentation et l'assimilation » (Bouchard 2012, 87-88) en mesure de remédier au repli identitaire. Parmi les éléments contextuels qui justifient le développement d'un modèle d'intégration propre au Québec, Bouchard note la prise en compte de la nation québécoise comme société d'accueil des immigrants (Bouchard 2012, 19-20), de même que la situation minoritaire dans laquelle se retrouve la majorité culturelle au Québec et son corollaire, la question nationale (Bouchard 2012, 20-21). En raison de ce contexte, la gestion de la diversité doit se faire selon le paradigme de la dualité : « [...] dans les cas où la majorité culturelle est aussi une minorité dans son environnement externe (le Québec, la Catalogne, l'Écosse, le pays de Galles et autres), la prise en considération du rapport majorité-minorité s'impose doublement » (Bouchard 2012, 34-35). Bouchard aborde aussi la question des droits

⁵⁶ Dans le rapport Bouchard-Taylor, le terme « reconnaissance » n'est utilisé que pour référer à la reconnaissance professionnelle (les équivalences de diplômes par exemple) et à la reconnaissance des droits individuels.

collectifs du peuple québécois et précise qu'ils doivent être conciliés avec les droits individuels au sein d'une « conception élargie de la citoyenneté » (Bouchard 2012, 84 ; 88) : « [l]e Québec a toujours su conjuguer sa tradition libérale avec une conscience vive des droits collectifs, comme on le voit dans l'attachement à ses institutions distinctives, aux politiques linguistiques, à la thématique nationale, aux programmes sociaux, ou dans le désir de reconnaissance constitutionnelle » (Bouchard 2012, 24).

Bouchard semble donc non seulement comprendre les enjeux politiques sous-jacents à la question de l'intégration, mais aussi vouloir en tenir compte dans sa précision de l'interculturalisme. Force est toutefois de constater qu'il s'est arrêté dans son élan, car l'examen de la nouvelle mouture de l'interculturalisme de Bouchard révèle un manque de cohérence : elle ne tient pas réellement compte de ce contexte politique et demeure pour l'essentiel dans les limites de la perspective culturelle. Voyons cela de plus près.

L'interculturalisme prend maintenant pour Bouchard la forme d'un « pluralisme intégrateur » : « c'est un modèle axé sur la recherche d'équilibres qui entend tracer une voie entre l'assimilation et la segmentation et qui, dans ce but, met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité » (Bouchard 2012, 51). Cette définition ne diffère pas substantiellement de celle qui avait été avancée par Bouchard et Taylor (2008) dans le cadre de leur rapport. D'abord, la culture commune se développe dans la rencontre entre la culture majoritaire, qui doit assurer son avenir « dans le sens de son histoire, de ses valeurs et de ses aspirations profondes » (Bouchard 2012, 9) et les cultures minoritaires. Ce sont les « trois trames étroitement entrelacées » qui composent la culture nationale (Bouchard 2012, 73). On comprend de ce qui précède que la culture est encore comprise en termes de caractère de culture. Les trois *trames* qui composent la culture nationale renvoient à autant d'identités culturelles narratives. Ensuite, les droits dont il est question sont encore exclusivement les droits individuels (cf. Bouchard 2012, 136-137). La préséance de la majorité ne peut en effet pas être instituée formellement, car cela aurait pour effet de créer deux classes de citoyens (Bouchard 2012, 137). Au contraire, l'interculturalisme doit plutôt mettre sur pied des

mécanismes de correction afin que le poids culturel que la majorité impose *de facto* aux minorités ne soit pas excessif (Bouchard 2012, 39).

Ne pouvant être assurée par la voie des droits collectifs, l'affirmation de l'identité culturelle de la majorité s'exprime plutôt à la faveur de sa « marge de manœuvre *ad hoc* »⁵⁷ (2012, 79 ; 183-191). Le concept de « marge de manœuvre *ad hoc* » pose deux problèmes majeurs. Le premier problème concerne sa justification. Puisqu'elle ne peut être fondée dans le droit collectif à l'autodétermination du peuple, Bouchard défend la « marge de manœuvre *ad hoc* » au nom de l'« *identity preservation* », elle-même justifiée par la « *seniority or history* » (Bouchard 2011, 451 dans Modood 2016, 256). Or, comme le note Modood cette avenue est vouée à l'échec. En effet si le droit à la préservation identitaire dépend de la « *seniority or history* », cela implique que les minorités n'ont pas ce droit ; si par ailleurs les minorités ont ce droit, cela signifie qu'il n'est pas basé sur la « *seniority or history* ». Or Modood a raison de dire que « *every group and not just a majority should have a prima facie right to identity preservation* » (Modood 2016, 256). C'est ce que nous avons défendu sur la base du principe de l'égalité des peuples en distinguant les droits collectifs des différents types de groupes nationaux. Le deuxième problème concerne l'application de la « marge de manœuvre *ad hoc* ». Comme le remarque encore Modood, Bouchard reconnaît lui-même qu'il est difficile d'établir des critères d'application précis sans le recours du droit : « *Bouchard argues that it is difficult, given that it is emphatically not to be given a legal or official status, to express what this precedence means in the abstract* » (Modood 2016, 253).

Bouchard et Taylor se demandent « [c]omment construire des repères communs tout en respectant la diversité des cultures ? » (2008, 123). Il faut rechercher un équilibre et faire des compromis, affirment-ils, et c'est ce que l'interculturalisme met de l'avant. Nous avons cependant vu que la démarche de Bouchard manque d'ancrages solides : la reconnaissance réciproque entre la majorité et les minorités est pour l'essentiel laissée à la sphère informelle des rapports

⁵⁷ C'est en vertu de cette marge de manœuvre *ad hoc* que sont justifiés, par exemple, les symboles de fêtes chrétiennes sur la place publique et le choix « très orienté » des jours fériés (Bouchard 2012, 200).

interculturels, encadrée par le français comme langue publique commune et la « marge de manœuvre *ad hoc* ». L'interculturalisme de Bouchard n'est pas en mesure de voir les droits et devoirs en matière d'intégration comme étant des droits et des devoirs de groupes. En tentant d'équilibrer les droits individuels avec la « marge de manœuvre *ad hoc* » de la majorité, il met de l'avant une politique de deux poids deux mesures. Les droits et les devoirs liés à l'intégration sont peut-être réciproques dans l'esprit, mais non dans la lettre. En conséquence, l'interculturalisme de Bouchard met avant tout l'accent sur « la question peu enrichissante, et suscitant la division, à savoir combien « nous » devrions « leur » céder » (Blattberg 2014, 215). La démarche récente de Bouchard confirme qu'on ne peut pas régler un enjeu politique (l'affirmation nationale dans le respect du pluralisme) sur la base d'une démarche essentiellement culturelle.

En dernière analyse, le problème majeur reste le même depuis le dépôt du rapport Bouchard-Taylor : la question de la citoyenneté québécoise n'est pas sérieusement prise en compte dans le développement de l'interculturalisme. Rocher et Labelle critiquaient la « manière réductrice dont la CBT [Commission Bouchard-Taylor] entrevoit la citoyenneté québécoise à l'aune de l'interculturalisme [...] » (2010, 180) et déploraient que la culture citoyenne proposée soit pensée « en dehors du politique » (2010, 193). Or, l'affirmation du Québec comme société d'accueil qui cherche un modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle est un acte politique (Iacovino 2010, 208). C'est l'affirmation du droit collectif du peuple à s'autodéterminer. L'interculturalisme doit donc être pensé comme une proposition normative établissant le Québec comme véritable société d'accueil politique, c'est-à-dire « *a position that affirms the primacy of the Quebec state in the area of national integration and collective identity and challenges the reductionist notion that Quebec's place in the larger associative community [Canada] is defined in terms of monolithic ethno-cultural minority* » (Gagnon et Iacovino 2016, 110). En d'autres mots, il faut que l'interculturalisme soit la manifestation d'une citoyenneté proprement québécoise.

2.3.2 L'interculturalisme comme politique de la reconnaissance des individus et des peuples

Bouchard et Taylor se demandent « [c]omment construire des repères communs tout en respectant la diversité des cultures ? » (2008, 123). Cette question est mal posée et devrait plutôt être formulée ainsi : quel est le cadre qui établirait des repères communs tout en respectant la diversité des cultures ? Comme nous avons voulu le montrer dans le chapitre un, ce cadre est celui du droit qui reconnaît le pluralisme typologique, c'est-à-dire l'existence de deux régimes de droits – individuels et collectifs – fondamentaux et irréductibles, qui doivent être équilibrés entre eux. L'identité doit être envisagée du point de vue politique (institutionnel) et non psychologique (culturel). C'est l'identité politique du citoyen et du peuple qui doit être reconnue par le droit. La perspective politique exige donc de reconnaître non pas le patrimoine historique et culturel, comme le propose Bouchard avec la « marge de manœuvre *ad hoc* », mais le droit collectif à l'autodétermination du peuple. Le patrimoine qui doit être protégé est celui qui exprime l'identité institutionnelle du peuple.

Rappelons que les nations non souveraines comme le Québec doivent expliciter leurs droits collectifs, car ceux-ci ne sont pas (ou pas complètement) exprimés et pris en charge par les institutions propres à ces nations. Le modèle d'intégration dans de telles nations doit donc tenir compte simultanément et formellement de l'axe horizontal de la reconnaissance (la dignité égale), encadré par les droits individuels, et de l'axe vertical de la reconnaissance (la différence), encadré par les droits collectifs. C'est de cette manière que doit être envisagé l'interculturalisme au Québec, expliquent Seymour et Gosselin-Tapp (cf. 2018, 208-209). C'est seulement à cette condition que l'interculturalisme pourra ouvrir la « voie mitoyenne » qu'envisage Bouchard entre le multiculturalisme et le républicanisme (2012, 91 ; cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 211-212). Un tel interculturalisme permettrait d'exprimer une citoyenneté proprement québécoise, « territoriale et pluraliste » (Rocher et Labelle 2010, 186), qui indiquerait les droits et les devoirs qui relèvent non seulement des individus, mais aussi des différents groupes nationaux dans la relation politique de reconnaissance réciproque.

D'une part, les droits individuels doivent être assujettis du devoir citoyen de s'intégrer à la structure de culture (langue, histoire et institutions publiques communes). Ceci signifie apprendre le français et respecter la Charte de la langue française, endosser les règles du vivre-ensemble (par exemple l'égalité entre les femmes et les hommes) et ce qui appartient au bien commun (par exemple la laïcité de l'État québécois) (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 210). Ce faisant, le citoyen reconnaît l'identité institutionnelle du peuple et ses droits collectifs. D'autre part, le peuple doit faciliter l'intégration des citoyens, ce qui implique de reconnaître non seulement leur identité citoyenne individuelle, mais aussi leur identité institutionnelle collective minoritaire. Les groupes nationaux minoritaires doivent eux aussi avoir le droit collectif « de préserver leur langue et leur culture et [...] de se donner des institutions pour les promouvoir et les protéger » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 209). Ces droits et ces devoirs découlent du principe de l'égalité des peuples et c'est en vertu de ce même principe que s'impose dans le cadre national une hiérarchie entre la majorité nationale, qui possède le droit à l'autodétermination comme telle, les minorités nationales qui possèdent des droits institutionnels et finalement les minorités historiques ou issues de l'immigration qui possèdent des droits polyethniques (cf. Seymour 2008, 626).

Nous proposons maintenant d'aborder rapidement le débat sur la laïcité au Québec à partir de cette nouvelle perspective interculturelle. Ce débat est d'actualité et représente un cas de figure pertinent d'application de l'interculturalisme, dès lors que les enjeux propres à la laïcité font intervenir à la fois les droits individuels et les droits collectifs de la majorité nationale et des groupes nationaux minoritaires.

2.4 Un modèle de laïcité cohérent avec l'interculturalisme au Québec

Dans ce qui suit, nous commençons par mettre en contexte le débat sur la laïcité au Québec en présentant les deux modèles classiques qui s'affrontent dans le débat public et qu'on désigne souvent par la laïcité « fermée » et la laïcité « ouverte »⁵⁸. Nous verrons qu'aucun de ces

⁵⁸ Voir par exemple Seymour et Gosselin-Tapp (2018).

deux modèles ne conviennent pour la nation sociopolitique québécoise. Nous devons au Québec penser la laïcité dans le cadre de l'interculturalisme, c'est-à-dire de manière à équilibrer les droits individuels avec les droits collectifs. Le modèle de laïcité qui en découle est qualifié par Seymour et Gosselin-Tapp (2018) de « libéral-républicain ». Nous présenterons ce modèle ainsi que les politiques qu'il implique en ce qui a trait à l'enjeu spécifique du port de signes religieux dans la fonction publique.

2.4.1 Le débat sur la laïcité au Québec : points de repères

Selon Maclure et Taylor, la laïcité désigne un « régime politique et juridique dont la fonction est d'instituer une certaine distance entre l'État et la religion » (2010, 10). Pour ce faire, quatre principes doivent être équilibrés : l'égalité morale des personnes, la liberté de conscience et de religion, la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions et des convictions profondes séculières (Bouchard et Taylor 2008, 20). Il faut revenir à Rawls pour comprendre l'importance des principes de la laïcité et la relation qu'ils entretiennent entre eux. Nous avons vu que Rawls prend comme point de départ le fait du pluralisme raisonnable, c'est-à-dire « la reconnaissance des limites de la rationalité quant à sa capacité à statuer sur les questions du sens ultime de l'existence et de la nature de l'épanouissement humain » (Maclure et Taylor 2010, 18). En conséquence, l'État doit être neutre du point de vue des conceptions du monde et faire preuve de tolérance-respect à leur égard dans la mesure où elles sont raisonnables. Il est toutefois possible de s'entendre sur les principes de la laïcité sans être d'accord sur la manière dont ils doivent être équilibrés. Certains soutiennent que la priorité doit être donnée à l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion. Ce sont les défenseurs d'une laïcité « ouverte » à l'image du modèle canadien. D'autres défendent la priorité de la séparation de l'Église et de l'État et de la neutralité de l'État à l'égard des religions. Ce sont les défenseurs d'une laïcité « fermée » à l'image du modèle français. Regardons de plus près ces deux conceptions de la laïcité.

2.4.1.1 La laïcité fermée

De manière générale, les régimes de laïcité stricte octroient deux finalités à la laïcité qui s'ajoutent aux principes de séparation de l'Église et de l'État et de neutralité de l'État à l'égard des religions : l'émancipation des individus et l'intégration civique (Maclure et Taylor 2010, 41).

Du point de vue de la laïcité fermée, la religion est perçue comme incompatible avec l'autonomie rationnelle des individus. En conséquence, l'État se donne un mandat séculier dans lequel « [l]a laïcité devient [...] un instrument devant servir l'émancipation des individus par la critique ou la mise à distance de la religion » (Bouchard et Taylor 2008, 138). Dans le contexte du pluralisme raisonnable, cette approche est problématique car elle n'est pas neutre : on ne peut pas parvenir à la conception séculière avec la procédure du consensus par recoupements, car la conception séculière est une conception du monde (Bouchard et Taylor 2008, 135 ; 138. Nous soulignons). Un État qui adopterait la conception séculière remplacerait ainsi une religion d'État par une « philosophie morale laïciste » (Maclure et Taylor 2010, 23) qui deviendrait, pour reprendre l'expression de Rousseau, une « religion civile » (dans Maclure et Taylor 2010, 23). Comme le relevait déjà Taylor au début des années 1960 : « en défavorisant certaines options par rapport à d'autres [...] un État laïque-par-principe [...] dévaloriserait la liberté d'option elle-même, et partant l'autonomie de la personne » (1963 dans Gagnon 2010, 175).

De la finalité de l'émancipation des individus découle une certaine représentation de l'intégration civique selon laquelle l'adhésion à la conception séculière du monde est une condition nécessaire à l'intégration. Comme le notent Bouchard et Taylor (2008, 142), cette manière de concevoir l'intégration civique est tributaire d'une compréhension particulière de la distinction public/privé issue du XVIII^e siècle et selon laquelle la sphère publique désigne tout ce qui est accessible au public. « C'est donc dire que l'on n'a pas besoin d'une charge « publique », au sens premier, pour participer à la sphère publique, au sens second » (Bouchard et Taylor 2008, 142). « La prémisse de cette conception républicaine de l'intégration est que l'effacement de la différence est une

condition préalable nécessaire à l'intégration et à la cohésion sociale » (Maclure et Taylor 2010, 44).

2.4.1.2 Un virage vers la laïcité fermée au Québec

Le repli identitaire au Québec se manifeste notamment par l'adhésion d'une partie importante de la population à la conception fermée de la laïcité. Bouchard et Taylor le remarquaient déjà au moment d'écrire leur rapport (2008, 186), et la tendance s'est depuis renforcée, comme en témoignent le projet de Charte des valeurs du PQ de 2013 et la Loi sur la laïcité de l'État de la CAQ adoptée en 2019.

Deux des mesures proposées dans le cadre du projet de Charte des valeurs ont particulièrement nourri le débat au Québec : (a) l'interdiction des signes religieux ostentatoires pour les membres du personnel des organismes publics et (b) l'obligation d'avoir le visage à découvert pour les membres du personnel des organismes publics et pour les prestataires des services fournis par ces organismes (Québec 2013). Ces mesures témoignent de la conception républicaine de la distinction public/privé endossée par le PQ et sous-entend la perception selon laquelle la volonté de certaines personnes d'exprimer leur religion en public est une forme de « prosélytisme passif » religieux (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 225). Comme le remarquent Seymour et Gosselin-Tapp, « ce projet de loi est en rupture complète avec la perspective du multiculturalisme canadien en ce sens qu'il rejette toute primauté accordée aux dispositions protégeant les libertés religieuses » (2018, 149).

Ces deux mesures ont été officialisées dans la Loi sur la laïcité de la CAQ en 2019, respectivement aux articles 6⁵⁹ et 8 (Québec 2019). Deux remarques sont intéressantes à faire concernant la Loi sur la laïcité. Tout d'abord, l'article 2 énumérant les quatre principes de la laïcité donne la priorité

⁵⁹ On trouve à l'Annexe 2 la liste des personnes visées par l'interdiction du port du signe religieux dans le cadre de leurs fonctions : le président et les vices présidents de l'Assemblée nationale ; les juges et greffiers ; les commissaires ; les avocats dans certains contextes ; les policiers ; les directeurs d'écoles et les enseignants travaillant dans les établissements régis par des commissions scolaires.

à la séparation de l'État et des religions et à la neutralité religieuse de l'État. Ce choix traduit l'orientation républicaine de la CAQ. Ensuite, il est stipulé à l'article 9 que l'obligation de donner et de recevoir un service à visage découvert « ne s'applique pas à une personne dont le visage est couvert en raison d'un motif de santé, d'un handicap ou des exigences propres à ses fonctions ou à l'exécution de certaines tâches » (Québec 2019). Cela signifie que l'appartenance religieuse, contrairement à l'état de santé ou au fait d'être en situation de handicap, est considérée comme volontaire. Or, cette compréhension de l'appartenance religieuse doit être critiquée. C'est ce que nous ferons à la section 2.4.3.

On peut voir dans ce virage vers la laïcité fermée, qui met l'accent sur les intérêts du groupe majoritaire, une volonté d'affirmation nationale. Malheureusement, cette approche est davantage de nature à nourrir le repli identitaire et à marginaliser certaines minorités qu'à favoriser le développement d'un nationalisme inclusif. L'approche républicaine ne fait par contre pas l'unanimité au Québec, et plusieurs intellectuels s'y opposent pour des raisons de justice et de stabilité. C'est le cas notamment de Bouchard, Taylor et Maclure qui sont des défenseurs d'une laïcité ouverte au Québec sur le modèle canadien. Comme nous le verrons, l'approche de la laïcité ouverte au Québec pose cependant elle-aussi des problèmes et ne constitue pas une voie favorable au développement d'un nationalisme inclusif au Québec.

2.4.1.3 La laïcité ouverte

Le modèle de la laïcité ouverte renvoie à la perspective multiculturaliste de la laïcité mise de l'avant par Bouchard et Taylor (2008) et développée par Maclure et Taylor (2012). Dans leur rapport, Bouchard et Taylor distinguaient déjà les « finalités » de la laïcité (l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion) de ses « structures institutionnelles » (la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation de l'Église et de l'État) (2008, 135-136). La perspective défendue ici est à l'opposé de la laïcité fermée : la laïcité des institutions n'est plus une fin en soi, mais sert plutôt de moyen au service des droits et libertés individuels. Le modèle de laïcité ouverte s'appuie sur la conception de la distinction public/privée issue de l'Antiquité

romaine. La sphère publique désigne la « chose publique » (*res publica*), c'est-à-dire l'État. Selon cette conception ce sont uniquement les institutions qui sont visées par la laïcité, et non les individus (Bouchard et Taylor 2008, 142).

La laïcité ouverte doit selon Bouchard et Taylor être préférée à la laïcité fermée pour des raisons de justice et de stabilité. La laïcité ouverte est juste car elle est neutre ; elle ne prend pas position quant aux conceptions compréhensives du monde. La laïcité fermée est quant à elle *uniforme*, mais elle ne peut être qualifiée de *neutre* car elle défend la conception séculière⁶⁰ (Bouchard et Taylor 2008, 148. Nous soulignons.). La laïcité ouverte favorise la stabilité, car elle s'appuie sur une conception de l'intégration civique qui ne passe pas par l'effacement des différences, mais par la reconnaissance des différences et des ressemblances (Maclure et Taylor 2012, 44). Ce faisant, elle veut stimuler « un apprentissage du vivre-ensemble qui favorise la compréhension et le respect mutuel » (Maclure et Taylor 2012, 60). L'école publique et la fonction publique en général sont des institutions déterminantes pour cet apprentissage (cf. Bouchard et Taylor 2008, 148).

2.4.2 Les problèmes avec la laïcité ouverte au Québec

La position de Bouchard, Taylor et Maclure en faveur de la laïcité ouverte au Québec comporte quatre problèmes majeurs. Premièrement, force est de constater que ce modèle n'est pas endossé par le peuple québécois. C'est d'ailleurs l'opposition à la laïcité ouverte qui a mené à la « crise des accommodements » et à la Commission Bouchard-Taylor. Nous avons vu que les recommandations des commissaires, des points de vue tant de l'interculturalisme que de la laïcité, n'ont pas permis d'atténuer le repli identitaire au Québec. Au contraire, elles l'ont renforcé. Comme le note Seymour, il faut prendre acte de cette réaction du peuple québécois et tenter de la comprendre (2010, 224). Une partie de l'explication découle sans doute du fait que

⁶⁰ La conception séculière est définie à la section 2.4.1.1.

l'interculturalisme et la laïcité ouverte proposés par Bouchard, Taylor et Maclure reposent sur des thèses individualistes morales⁶¹. Or, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre⁶², l'individualisme moral soutient que les individus sont les seuls agents moraux détenteurs de droits (individuels). En conséquence, l'interculturalisme et la laïcité ouverte ne sont pas en mesure de tenir compte des droits collectifs d'un peuple québécois en « carence d'affirmation nationale » (Seymour 2010, 224). Bouchard, Taylor et Maclure se contentent de reconnaître informellement et *de facto* la majorité nationale au Québec. Or, cela n'est pas suffisant. Nous avons vu que les droits collectifs des nations sociopolitiques doivent être formellement affirmés et reconnus étant donné qu'elles ne sont pas souveraines. Le peuple québécois a ainsi le droit collectif de s'autodéterminer et de se donner les institutions de son choix. De toute évidence, il désire se donner un État laïque en tant que fin et non seulement en tant que moyen au service des droits et libertés individuels.

Le deuxième problème est théorique. Le modèle de laïcité ouverte mis de l'avant par Bouchard, Taylor et Maclure ne permet pas d'établir clairement les critères permettant d'équilibrer les finalités (l'égalité morale et la liberté de conscience) et les moyens (la neutralité de l'État et la séparation de l'Église et de l'État) de la laïcité. En ce qui a trait aux finalités, on peut se demander quelles sont les limites au port de signes religieux par les employés des institutions publiques. Bouchard et Taylor répondent d'abord que les exigences de la communication doivent être respectées. Par exemple, la burqa est inappropriée pour une enseignante parce qu'elle engendre des problèmes de communication non verbale (2008, 150). Ce critère est clair et précis, mais il est justifié à partir des conséquences indirectes du port du signe et non pas en fonction de sa dimension religieuse à proprement parler. Ensuite, poursuivent les commissaires, ce n'est que dans le cas où les postes « représentent de façon marquée la neutralité de l'État ou dont les

⁶¹ Notons qu'il semble de prime abord contradictoire d'affirmer que Taylor défend des thèses individualistes morales puisque nous l'avons présenté tout au long de ce mémoire comme un philosophe communautarien. Taylor est communautarien du point de vue métaphysique (identitaire), mais individualiste du point de vue normatif ; l'individu est pour lui la source ultime de revendications morales valides. Dans *Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate*, Taylor insiste sur l'importance de distinguer les enjeux ontologiques qui « [...] concern the terms you accept as ultimate in the order of explanation » des « *advocacy issues [that] concern the moral stand or policy one adopts* » (1997, 181-182). Taylor se décrit lui-même comme un philosophe holiste individualiste (1997, 185). Voir aussi Seymour et Gosselin-Tapp (2018, 171).

⁶² Voir section 1.1.1.1.

mandataires exercent un pouvoir de coercition » (Bouchard et Taylor 2008, 151) que le port de signes religieux doit être interdit. Or si les présidents et vice-présidents de l'Assemblée nationale, les juges et procureurs de la Couronne, les policiers et les gardiens de prison sont visés par ce devoir de réserve, c'est simplement parce que cela « représente le meilleur équilibre pour la société québécoise d'aujourd'hui » (Bouchard et Taylor 2008, 151). Encore ici, les limites ne sont pas imposées par principe, pour reprendre l'expression de Gagnon (2010, 168-169), mais pour des raisons contextuelles.

En ce qui concerne les moyens, on peut se demander ce qu'implique exactement le devoir de neutralité des institutions de l'État. Les institutions portent inévitablement l'héritage du passé de la majorité, notent Maclure et Taylor, et elles bénéficient en conséquence d'une certaine marge de manœuvre⁶³ pour préserver le patrimoine coutumier de la culture ancienne. « Un symbole religieux est donc compatible avec la laïcité lorsqu'il s'agit d'un rappel du passé plutôt que d'un signe d'une identification religieuse de la part d'une institution publique » (Maclure et Taylor 2010, 65). Bouchard et Taylor précisent par contre « [qu'] il s'agit ici d'une préséance de fait qui ne peut pas être convertie en préséance de droit, c'est-à-dire en une hiérarchie » (2008, 214). Cette préséance de fait dont bénéficie la majorité n'est pas satisfaisante du point de vue de l'affirmation nationale, car elle n'est pas fondée dans le droit collectif à l'autodétermination que possède le peuple québécois.

Le troisième problème est lui aussi d'ordre théorique. En limitant leur analyse à la perspective individualiste morale et aux droits individuels, Bouchard, Taylor et Maclure ne parviennent pas à saisir les enjeux liés à la laïcité dans toutes leurs dimensions. Les enjeux propres à la laïcité sont dans une grande mesure des enjeux impliquant la reconnaissance des groupes nationaux. Cela est vrai non seulement pour la majorité nationale, mais aussi pour les groupes nationaux minoritaires : les revendications pour pouvoir porter des signes religieux dans la sphère publique proviennent bien entendu des individus, mais elle sont faites au nom de leur identité personnelle communautaire qui elle est une identité collective (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 33).

⁶³ C'est la marge de manœuvre *ad hoc* de Bouchard.

Contrairement à ce qui est mis de l'avant, tant par la classe politique que par les intellectuels en général, le débat n'oppose donc pas, d'un côté, la *volonté* du peuple québécois d'institutionnaliser la laïcité et, de l'autre côté, les droits individuels à la liberté de conscience et à l'égalité morale. Le débat oppose plutôt, d'un côté, le *droit collectif* du peuple québécois d'institutionnaliser la laïcité et, de l'autre côté, deux choses : 1) le droit collectif des groupes nationaux minoritaires de souscrire à une conception communautarienne de l'identité, c'est-à-dire le droit collectif à l'égalité morale, et 2) les droits individuels à la liberté de conscience et à l'égalité morale. Le débat se situe donc à la fois sur l'axe vertical des droits collectifs et sur l'axe horizontal des droits individuels.

Le quatrième problème découle du précédent. La perspective individualiste morale de Bouchard, Taylor et Maclure ne leur permet pas de comprendre le sens du signe religieux à partir de la perspective communautarienne. Ce que revendiquent les membres des minorités religieuses, ce n'est pas tant le droit de manifester leurs convictions de conscience que celui d'adopter une conception communautarienne de l'identité (Seymour et Gosselin-Tapp 2018). Chez les personnes communautariennes, le signe religieux est *identitaire*. Il témoigne bien sûr de croyances, mais il est plus fondamentalement le marqueur d'une conception communautarienne de l'identité personnelle. Comme l'expliquent Seymour et Gosselin-Tapp : « [l']individualiste fait de son expérience religieuse une affaire strictement privée résultant de l'adhésion libre à un ensemble de croyances formant un tout existant séparément. Le communautarien, lui, la vit en communauté et le système de croyances hérité de sa communauté fait partie de son identité. La raisonnable commande de tenir compte de ces différentes façons de se représenter soi-même » (2018, 95). En conséquence, l'interdiction du port du signe religieux est non seulement discriminatoire du point de vue de l'expression de l'identité, comme le note Galeotti⁶⁴ (1993), mais plus fondamentalement encore du point de vue de l'identité *elle-même* (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 183. Nous soulignons).

⁶⁴ Tel que relevé par Seymour et Tapp (2018, 183).

L'approche identitaire est non seulement plus cohérente que celle des convictions de conscience, elle permet aussi de réfuter les arguments contre le port de signes religieux dans la sphère publique avec plus de force. De manière générale, on s'oppose au port de signes religieux dans la sphère publique pour deux raisons principales (cf. Bouchard et Taylor 2008 ; cf. Maclure et Taylor 2012). On associe tout d'abord le port du signe à un acte volontaire⁶⁵. Le permettre consisterait donc à offrir un traitement de faveur à ceux qui le revendiquent. Ensuite, on juge que le port du signe est incompatible avec le devoir d'impartialité qui incombe aux employés de la fonction publique. Bouchard et Taylor (2008) et Maclure et Taylor (2012) réfutent le premier argument sur la base de la distinction entre les *préférences* et les *convictions de conscience*. Les convictions de conscience ne sont pas volontaires. Elles sont les « raisons, évaluations ou motifs, issus des conceptions du monde et du bien adoptées par les individus, qui [...] permettent [aux citoyens] de comprendre le monde qui les entoure et de donner un sens et une direction à leur vie » (Maclure et Taylor 2010, 21). Pour ce qui est de l'enjeu de l'impartialité, rien n'indique *a priori* que le fait d'afficher ses convictions de conscience est un gage de partialité. L'impartialité doit être évaluée à partir des actes que posent les agents de l'État dans le cadre de leurs fonctions (Bouchard et Taylor 2008, 149-150).

Si les arguments de Bouchard, Taylor et Maclure sont valables, il n'en demeure pas moins qu'ils prêtent le flanc aux objections dans la mesure où ils envisagent les signes religieux comme l'expression de convictions de conscience. Nous sommes ici dans le domaine des croyances. Or, en quoi est-il exagéré de demander à un individu, fut-il communautaire, de ne pas afficher ses croyances dans le cadre de ses fonctions ? À partir de ce point de vue, la résistance face à cette demande est interprétée par plusieurs comme la volonté des fidèles de s'adonner à du « prosélytisme passif » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 225). La perspective identitaire de Seymour et Gosselin-Tapp (2018) permet quant à elle de justifier la tolérance des signes religieux dans la sphère publique sans faire intervenir les croyances et, ce faisant, elle invalide l'interprétation du « prosélytisme passif ». Ce ne sont pas les convictions de conscience qui lient entre eux les membres d'un groupe religieux, mais bien une identité commune. Quand l'identité

⁶⁵ À la lecture de la *Loi sur la laïcité*, c'est d'ailleurs l'interprétation qu'en fait la CAQ.

morale détermine l'identité personnelle, expliquent Seymour et Gosselin-Tapp, le legs religieux est identitaire et s'apparente à un legs ethnoculturel : « [l]a religion peut jouer chez certains le rôle de ferment identitaire servant à renforcer les liens communautaires et la cohésion sociale d'un groupe national. C'est l'arrimage de la religion à un groupe national qui donne parfois une portée identitaire à la foi religieuse » (2018, 193-194).

À la lumière de ce qui précède, nous constatons qu'aucun des deux modèles classiques de laïcité ne présente une option satisfaisante pour la nation québécoise. La laïcité fermée met l'accent sur les droits collectifs de la majorité nationale au détriment des droits collectifs des groupes nationaux minoritaires et des droits individuels. Quant à la laïcité ouverte, elle ne tient tout simplement pas compte des droits collectifs. Cela est problématique pour deux raisons majeures : la majorité nationale n'est pas reconnue et la justification pour autoriser le port de signes religieux dans la fonction publique est inadéquate. Il faut donc développer au Québec un nouveau modèle de laïcité qui permette de tenir compte à la fois des droits individuels des citoyens et des droits collectifs de la majorité nationale et des groupes nationaux minoritaires. Bref, la conception de la laïcité au Québec doit découler du modèle d'intégration interculturel et en constituer un cas de figure.

2.4.3 La laïcité « libérale-républicaine » de Seymour et Gosselin-Tapp

Le modèle de laïcité cohérent avec l'interculturalisme doit être pensé dans le cadre de l'approche que Seymour et Gosselin-Tapp (2018) qualifient de « libérale-républicaine ». Cette approche a la particularité de s'inspirer à la fois de la laïcité libérale (ouverte) et de celle républicaine (fermée), afin de développer un modèle de laïcité visant le juste équilibre entre les droits individuels des citoyens et les droits collectifs du peuple et des groupes nationaux minoritaires. Pour parvenir à cet équilibre, il faut considérer les quatre principes de la laïcité comme étant d'égale importance. Les quatre principes deviennent ainsi autant de finalités qui « se contraignent mutuellement et ensemble sont subordonné[s] à l'objectif de stabilité

politique » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 119). Cette conception de la laïcité concilie un État laïque et des individus libres (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 195). Plus précisément, ce ne sont que les institutions étatiques qui sont touchées par l'exigence de neutralité et d'indépendance de l'État par rapport à la religion, et cette exigence est à son tour limitée par les principes de liberté de conscience et d'égalité (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 93).

De prime abord, on peut se demander en quoi l'approche libérale-républicaine se distingue de l'approche libérale. En effet, c'est justement la distinction entre la laïcité de l'État et la liberté des individus que font valoir les défenseurs de la laïcité ouverte : « [s]elon la formule courante, on dira que l'État est « laïque » mais non pas les citoyens qui le servent ou fréquentent ses instances : de ce que le religieux ne doit pas intervenir au plan des institutions, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse se manifester chez les personnes » (Bouchard 2014, 211).

Tout d'abord, nous avons vu que l'approche libérale-républicaine se distingue de celle libérale en concevant le signe religieux dans sa dimension identitaire et non sous l'angle de l'expression d'une conviction de conscience. Cela est plus cohérent avec la conception communautarienne de l'identité personnelle. Ensuite, l'approche libérale-républicaine est la seule à reconnaître formellement les droits collectifs du peuple. Les défenseurs de la laïcité ouverte affirment peut-être que les institutions de l'État sont laïques, mais elles ne le sont que comme moyen au service des droits et libertés individuels. L'approche libérale-républicaine fait pour sa part de la laïcité de l'État une fin en soi que se donne le peuple en vertu de son droit collectif à l'autodétermination (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018).

Plus concrètement, l'approche libérale-républicaine permet de dégager un cadre clair et justifié par principe quant au port de signes religieux au sein de la fonction publique. *A contrario*, l'approche libérale justifie les limites au port de signes religieux sur la base de raisons contextuelles. Ainsi, le respect à la fois des droits individuels et des droits collectifs du peuple exige que le port de signes religieux ne soit interdit qu'aux seuls individus qui, dans le cadre de leurs fonctions, *incarnent symboliquement l'État* en tant que tel. Les cas sont donc limités au

président de la République, du Sénat et de l'Assemblée nationale, et aux juges des cours de dernière instance (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 94. Nous soulignons). Ce n'est donc pas parce qu'ils ont un pouvoir de coercition que ces individus sont contraints⁶⁶ ; c'est plutôt parce que dans le cadre de leurs fonctions ils *sont* pour ainsi dire les institutions fondamentales de l'État. Or, le peuple québécois s'est doté à bon droit d'un État laïque.

Telles sont donc les limites au port de signes religieux qu'imposent des institutions laïques. Il faut ajouter que le fait de permettre le port de tels signes par tous les employés de la fonction publique québécoise, à l'exception des cas mentionnés plus haut, ne relève pas du compromis ou de la concession de la part de la majorité nationale au Québec. Accepter le port de signes religieux dans la fonction publique ne consiste pas à limiter les droits collectifs de la majorité, mais plutôt à reconnaître les droits collectifs des groupes nationaux minoritaires. C'est l'équilibre juste auquel on parvient en appliquant le principe de l'égalité des peuples. Afin de bien comprendre cela, il faut distinguer avec Seymour et Gosselin-Tapp le signe religieux, qui est identitaire, de la pratique religieuse qui relève de la liberté de conscience. En d'autres mots, il faut reconnaître l'identité morale des individus tout en la distinguant de ce que Rawls nomme les « idéaux de vie » (Rawls 1995 dans Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 102) qui s'expriment à travers les rites, pratiques et autres cérémonies. Ce sont les idéaux de vie qui doivent faire l'objet de demandes d'accommodements, et non les marqueurs identitaires (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 99-113).

Ce qui précède ne signifie par contre pas que les signes religieux ne rencontrent aucune limite au nom de la laïcité⁶⁷. On peut notamment penser que les signes qui sont des vêtements couvrant tout le corps, comme les soutanes ou le tchador, doivent être interdits dans la fonction publique dans la mesure où ces vêtements sont tellement liés à une éthique de vie particulière qu'ils s'y confondent peut-être (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 111).

⁶⁶ Bouchard et Taylor ont d'ailleurs raison de d'insister que le signe n'est pas en soi une preuve d'impartialité.

⁶⁷ Seymour et Gosselin-Tapp rejoignent Bouchard et Taylor en soutenant que des considérations de communication, de sécurité et d'identification peuvent justifier l'obligation des employés de la fonction publique de travailler à visage découvert. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, ces considérations ne concernent pas directement l'enjeu de la laïcité.

Qu'en est-il du hijab ? Ce signe identitaire n'est-il pas en soi un symbole d'oppression incompatible avec l'égalité entre les femmes et les hommes ? Ne peut-on pas penser que le consentement des femmes qui affirment porter le voile volontairement est illusoire ? On doit répondre non à ces deux dernières questions. En ce qui a trait à la première, il faut noter avec Bouchard et Taylor que « [c]ette position présuppose [...] que l'on ait accès au sens profond et incontestable du port du foulard » (2008, 145), ce qui n'est pas le cas. Quant à la deuxième, nous avons vu avec Taylor (1985a; 1985b; 1985c) que la conception communautarienne de l'identité est compatible avec la liberté rationnelle. Chez les communautariens, la liberté rationnelle prend la forme d'une quête d'authenticité. Cette perspective communautarienne de la liberté rationnelle mène à un type spécifique de consentement que Seymour et Gosselin-Tapp (2018) qualifient d'« exogène » et qu'on doit contraster avec le consentement « endogène ». Le consentement endogène est celui de la personne autonome qui consent de manière libre et éclairée. Il implique l'autonomie individuelle et correspond à la conception libérale individualiste de la personne (antérieure à ses fins). Le consentement exogène de la personne communautarienne implique lui aussi des choix autonomes, puisque la personne communautarienne est capable de liberté rationnelle, mais ces choix sont influencés par des éléments extérieurs (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 48-51).

Il est aussi intéressant de noter avec Seymour et Gosselin-Tapp (2018) que la thèse du consentement illusoire est contradictoire. D'un côté, elle affirme que seul le consentement endogène est valable, laissant ainsi paraître la conception libérale individualiste de la personne sur laquelle elle s'appuie, et de l'autre elle soutient qu'il faut, de l'extérieur, s'opposer à la liberté de penser des autres dans certains cas. Mais qu'est-ce que cela sinon le rejet de la conception libérale individualiste de la personne au nom de la nécessité d'aider les femmes voilées à réaliser, de l'extérieur encore mais sous la bonne influence cette fois-ci, qu'elles ne consentent pas réellement au port du voile ? (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 49-50).

Il est important de mettre l'accent sur les problèmes soulevés par la thèse du consentement illusoire parce que cela permet de comprendre pourquoi le modèle du républicanisme critique de

Cécile Laborde (2008) ne constitue pas une piste prometteuse pour développer la voie mitoyenne entre le multiculturalisme et le républicanisme. Tout comme Seymour et Gosselin-Tapp, Laborde développe une approche qui se situe entre celles résolument libérale ou républicaine.

My critical republicanism, therefore, neatly converges with the civic, egalitarian liberalism which claims that identity-related claims should be subjected to the test of egalitarian justice and subordinated to the ideal of inter-ethnic solidarity. It's distinctively republican inspiration, however, is betrayed by the importance it places on social norms and civic attitudes on the one hand, and on a robust public sphere of interaction and participation on the other (Laborde 2008, 12).

Le républicanisme critique est plus inclusif (Laborde 2008, 11) que celui classique. Il part du principe de la liberté comme non-domination et s'oppose conséquemment à l'interdiction du port du voile dans la fonction publique (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 187). De telles politiques étatiques constituent pour Laborde « une forme illégitime de paternalisme [car elles] tendent à ostraciser les communautés visées » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 190).

Le problème du républicanisme critique est qu'il repose sur la conception métaphysique individualiste morale et, conséquemment, « attribue un statut particulier, et fondamental, à l'autonomie individuelle, ce qui va à l'encontre de l'idée rawlsienne d'humilité épistémique » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 190). Si le républicanisme critique de Laborde est plus inclusif que le républicanisme classique, « Laborde n'abandonne pas pour autant l'idéal émancipatoire républicain » qui doit être pris en charge par l'éducation (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 190). Plutôt que de reconnaître le pluralisme raisonnable des doctrines compréhensives de la personne, Laborde endosse la perspective individualiste morale qui prend appui sur la thèse du consentement illusoire. « [A]ccepter l'idée selon laquelle un programme éducationnel devrait stimuler à tout prix l'autonomie individuelle, et ce, tout en risquant de porter directement préjudice à certaines communautés, revient à ne pas considérer l'identité de type communautarienne comme le possible point d'aboutissement d'un exercice d'autonomie rationnelle » (Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 191).

Il faut donc préférer l'approche libérale-républicaine de Seymour et Gosselin-Tapp, car elle est neutre du point de vue métaphysique et, ce faisant, elle respecte les exigences de la justice imposées par le libéralisme politique et permet de tenir compte à la fois des droits individuels et des droits collectifs.

2.5 L'interculturalisme : un modèle d'intégration distinct du multiculturalisme

En terminant, nous souhaitons faire remarquer que la démarche qui consiste à revoir les fondements de l'interculturalisme à la faveur de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour permet de jeter un nouvel éclairage sur le débat entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. Comme le note Solano-Campos, « *[t]he debate on the distinctions and merits of multiculturalism and interculturalism is ongoing and evolving* » (2016, 191). L'interculturalisme se distingue-t-il essentiellement du multiculturalisme ? Plusieurs⁶⁸ croient que non alors que d'autres, notamment Bouchard (2012 ; 2011), soutiennent et tentent de démontrer que oui. Malheureusement, en ne problématisant pas l'interculturalisme dans la perspective politique Bouchard ne se donne pas les moyens de distinguer fondamentalement l'interculturalisme du multiculturalisme.

Il est pourtant nécessaire de faire cette distinction pour au moins deux raisons majeures. Premièrement, nous soutenons avec Bouchard (2016 ; 2012 ; 2011), Taylor (2012), Bouchard et Taylor (2008) et Seymour et Gosselin-Tapp (2018) que l'interculturalisme est un meilleur modèle d'intégration pour la nation québécoise que le multiculturalisme. Pour pouvoir justifier cette affirmation, il faut être en mesure de distinguer clairement et précisément ce qui distingue les deux modèles. Ensuite, il faut voir la défense de l'interculturalisme comme un engagement en faveur de l'égalité des peuples. Défendre l'interculturalisme, c'est défendre le droit à l'autodétermination des nations sociopolitiques.

⁶⁸ Voir notamment Anctil (2005), tel que relevé par Rocher et al. (2007), et Kymlicka (2016).

2.5.1 Interculturalisme vs multiculturalisme : survol du débat

Rappelons tout d'abord que nous nous intéressons à l'interculturalisme et au multiculturalisme en tant que modèles d'intégration. Il nous faut donc d'emblée rejeter la vision de Kymlicka selon laquelle l'interculturalisme consiste en une orientation épistémologique visant la coproduction du savoir et l'éthique relationnelle (White dans Emongo et White 2014, 37). De ce point de vue, le modèle d'intégration multiculturaliste représente l'axe vertical de l'intégration alors que les relations interculturelles représentent son axe horizontal (cf. Loobuyck 2016, 232). L'interculturalisme et le multiculturalisme doivent ainsi se compléter pour que l'intégration soit réussie : « *to achieve justice, we need both intercultural citizens, who are able to interact constructively with their co-citizens across ethnic and religious lines, and multicultural nation-states, which conceptualise nationhood (and hence national sovereignty, national identity, national interest and so on) in multicultural terms* » (Kymlicka 2003 dans 2016, 172). L'interculturalisme est ici compris comme une posture normative devant caractériser les relations horizontales entre les citoyens de cultures différentes ; il n'implique pas de dimension politique à proprement parler.

C'est lorsqu'on s'intéresse à l'interculturalisme comme modèle d'intégration qu'il est pertinent de le contraster avec le multiculturalisme. Précisons d'entrée de jeu avec Gagnon et Iacovino que l'interculturalisme et le multiculturalisme sont deux modèles d'intégration basés sur la reconnaissance du pluralisme culturel (2016, 104). Ceci étant établi, peut-on constater des différences substantielles entre les deux modèles ? Selon Anctil, la différence entre les deux serait simplement terminologique : il s'agirait ni plus ni moins de deux manières différentes de nommer la même réalité (2005 dans Rocher et al. 2007, 58). D'autres, comme Kymlicka, laissent entendre que c'est une stratégie rhétorique qui motiverait le passage du terme « multiculturalisme » au terme « interculturalisme » pour qualifier le modèle d'intégration au Québec : étant donné que les Québécois ont rejeté le multiculturalisme canadien, « *the Bouchard-Taylor narrative may well be an effective piece of political drama to defend diversity within Quebec* » (Kymlicka 2016, 163 note 9).

Bouchard (2012 ; 2011) est pour sa part le principal défenseur de l'interculturalisme en tant que modèle d'intégration fondamentalement différent du multiculturalisme. Il fait remarquer que l'interculturalisme est fondé dans le paradigme de la dualité (visée d'intégration) alors que le multiculturalisme repose sur le paradigme de la diversité. Même son de cloche chez Seymour et Gosselin-Tapp qui notent que, contrairement au multiculturalisme, « le devoir d'intégration est au coeur même de la politique d'interculturalisme » (2018, 209). Le multiculturalisme ne parviendrait donc pas à tenir compte des besoins de la majorité. Comme l'explique Goodhart : « *multiculturalism is asymmetrical in that it not only places too great an emphasis upon difference and diversity, upon what divides us more than what unites us, but also that it ignores the needs of majorities. It thus encourages resentment, fragmentation and disunity* » (2004 dans Meer et Modood 2012, 187).

Si les deux modèles sont à la base fondamentalement distincts, Bouchard apporte néanmoins une nuance déterminante : dans le contexte canadien, cette distinction tend de plus en plus à s'amenuiser à mesure que se développe le nationalisme canadien. Le multiculturalisme se transforme et tend de plus en plus vers le paradigme de la dualité et l'interculturalisme (Bouchard 2012, 97-98). « Avec la décennie 1990 et au cours des années 2000 est apparue une préoccupation croissante pour la cohésion collective, pour l'intégration et les valeurs communes, pour la formation (ou la consolidation) d'une appartenance et d'une identité canadiennes » (Bouchard 2012, 96). Est-ce dire que l'interculturalisme et le multiculturalisme pourraient à terme converger ? Si tel était le cas, cela signifierait en dernière analyse que la distinction entre les deux modèles n'est que contextuelle. Ces remarques affaiblissent grandement l'argument de Bouchard et fait une fois de plus ressortir les limites de son approche culturelle.

2.5.2 La spécificité de l'interculturalisme et son potentiel universel

Il faut considérer l'interculturalisme à partir de la perspective politique pour apprécier la distinction fondamentale entre les deux modèles d'intégration. Rappelons que, dans la foulée du référendum sur la souveraineté de 1995, l'interculturalisme était justement en train de prendre

une tournure politique alors que le PQ mettait de l'avant l'idée d'une citoyenneté québécoise. Rocher et *al.* ont bien vu que la citoyenneté est conçue différemment dans les deux modèles : canadienne dans le cadre du multiculturalisme et québécoise au sein de l'interculturalisme. L'interculturalisme se distingue donc en ce qu'il exprime la volonté d'autodétermination du Québec (2007, 63-64 ; 68). Se référant à Dupré, Gagnon et Iacovino abondent dans le même sens lorsqu'ils affirment que « *initiatives in Quebec are best captured by revealing an unfinished constitutive project for national integration– or the 'citizenship-nation building nexus'* » (Dupré 2012 dans Gagnon et Iacovino 2016, 105).

Synthétisons la différence entre les deux modèles de la manière suivante : dans la mesure où, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Kymlicka (2001), le multiculturalisme fait la promotion au Canada d'une « citoyenneté multiculturelle », l'interculturalisme doit pour sa part s'engager dans la défense d'une *citoyenneté québécoise qui est multiculturelle*. Toute la différence est là. En tant que nation, le Québec a besoin d'un espace de citoyenneté légitime et reconnu. Puisque le Québec est non souverain, des mesures institutionnelles spécifiques doivent être mises de l'avant afin de créer et de protéger cet espace de citoyenneté. L'interculturalisme en tant que modèle d'intégration est une de ces mesures nécessaires. En mettant l'accent non seulement sur les droits individuels, mais aussi sur les droits collectifs, l'interculturalisme rappelle que l'intégration doit tenir compte non seulement de l'axe horizontal, mais aussi de l'axe vertical de la reconnaissance (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 208-209). Cette approche du pluralisme axiologique est nécessaire pour pallier l'absence des institutions étatiques qui prennent *de facto* en charge les droits collectifs des peuples souverains.

Il existe plusieurs nations sociopolitiques comme le Québec, notamment l'Écosse et la Catalogne. Les enjeux de reconnaissance y sont de même nature : la majorité nationale est aussi une minorité nationale au sein d'un État englobant. Ces nations minoritaires ont démontré une désethnicisation de leurs mouvements et c'est la raison pour laquelle leurs exigences de reconnaissance vont au-delà de la simple accommodation culturelle (voir Michael Keating 2001 dans Gagnon et Iacovino 2007, 133). Au sein des nations sociopolitiques l'enjeu de l'intégration

est intimement lié à celui de la « question nationale », c'est-à-dire à la reconnaissance par l'État englobant d'un espace de citoyenneté propre à la nation minoritaire. Force est donc de constater que l'interculturalisme tel que nous l'envisageons, c'est-à-dire fondé dans la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour, a un potentiel universel. L'interculturalisme se développe dans le contexte particulier du Québec, mais il a les ressources nécessaires pour s'établir comme modèle d'intégration fait sur mesure pour les nations sociopolitiques en général.

Ce serait d'ailleurs là une bonne manière de résumer ce qui distingue fondamentalement les modèles multiculturaliste et interculturaliste. Les deux modèles d'intégration ont en commun la reconnaissance du pluralisme culturel. Le multiculturalisme est tributaire de la conception métaphysique individualiste morale et n'insiste que sur les droits individuels et l'axe horizontal de la reconnaissance. L'interculturalisme pour sa part est neutre du point de vue métaphysique et cherche à équilibrer les droits individuels et les droits collectifs selon l'approche du pluralisme axiologique (cf. Seymour et Gosselin-Tapp 2018, 208-212). L'interculturalisme invite à la délibération politique, à la recherche d'un consensus par recouvrements entre les différentes doctrines compréhensives portées par les individus et les groupes nationaux. Le rapport majorité-minorités est pour ainsi dire problématisé avec l'interculturalisme, contrairement au multiculturalisme qui, en passant sous silence les droits collectifs et en ne s'intéressant qu'aux droits individuels, ne s'inscrit pas dans une culture publique démocratique (cf. Gagnon et Iacovino 2016, 115 ; Meer et Modood 2012, 187). Comme le résumant Seymour et Gosselin-Tapp (2018, 208-209), l'interculturalisme met de l'avant une politique de la reconnaissance réciproque et non à sens unique comme le fait le multiculturalisme. Ce faisant, l'interculturalisme s'impose comme le bon modèle d'intégration des nations sociopolitiques puisqu'il représente la voie à suivre pour que puisse s'y développer un nationalisme inclusif.

Ouverture

3.1 La souveraineté : une condition nécessaire pour un nationalisme inclusif au Québec ?

L'interculturalisme « revu et corrigé » à partir de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour constitue donc le modèle d'intégration à adopter au Québec afin de développer un nationalisme inclusif. Comme nous l'avons par contre montré plus haut⁶⁹, la possibilité que le Québec puisse aller de l'avant avec le modèle interculturel d'intégration est tributaire de la reconnaissance de la nation québécoise par le Canada. En effet « la reconnaissance joue le rôle d'un acte fondateur [,] elle statue sur l'existence d'une communauté d'accueil distincte » (Iacovino 2010, 213).

Cette reconnaissance peut être obtenue de deux manières différentes. Tout d'abord, le Canada peut devenir un État multinational *de jure* qui reconnaît le droit primaire à l'autodétermination interne du Québec. Si tel était le cas, le Québec n'aurait non seulement aucune raison de devenir indépendant, mais l'option de la souveraineté deviendrait illégitime (cf. Seymour 1999, 26). Par contre, si le Canada demeure un État multinational *de facto* qui refuse de reconnaître pleinement et entièrement la nation québécoise, le Québec peut alors proclamer son indépendance du Canada. Comme nous l'avons vu, l'autodétermination externe est un droit de réparation : quand une nation se voit refuser la reconnaissance, elle est en droit de la prendre elle-même.

La question qui se pose alors est la suivante : peut-on raisonnablement s'attendre à ce que le Canada reconnaisse le droit à l'autodétermination interne de la nation québécoise ? Cela impliquerait de « définir un nouveau fédéralisme, qui soit multinational et asymétrique » (Kymlicka 1998, 46) et qui endosse une conception différenciée de la citoyenneté au Canada. Comme l'expliquent Gagnon et Iacovino : « *[a] re-conceptualization of citizenship that is differentiated at the level of national identity involves an acceptance that the very recognition and non-recognition of minority nations is not something to be managed by centralizing demos,*

⁶⁹ Voir section 2.2.

but to be negotiated between actual partners, each constituting distinct deliberative poles and each framing particular citizenship status » (2007, 132). La possibilité que le Canada devienne un État multinational *de jure* est en dernière analyse une question de volonté politique de la part du Canada (Iacovino 2010, 218).

Or, nous avons vu⁷⁰ que le gouvernement libéral de Trudeau père s'était engagé dans une entreprise fédérale de construction nationale au détriment de la nation québécoise. Les efforts visaient à construire au Canada une seule nation civique multiculturelle, bilingue et engagée dans la défense des droits individuels. Force est de constater que les choses n'ont pas changé depuis. Au contraire, la tendance à la centralisation et les efforts de construction nationale se sont renforcés⁷¹, notamment depuis le référendum de 1995 (Lajoie 2006, 203). Mentionnons à titre d'exemple le pouvoir de dépenser que s'octroie le gouvernement fédéral et qui lui permet, par le biais de transferts conditionnels, de s'ingérer dans les compétences provinciales. Les discussions à venir en décembre 2020 entre le gouvernement fédéral et les provinces concernant le financement du réseau de la santé dans le contexte de la pandémie de COVID-19 s'annoncent d'ailleurs tendues. Dans le domaine juridique maintenant, la Cour suprême canadienne est en mesure de renverser les jugements adoptés par les plus hautes instances judiciaires québécoises. On peut d'ailleurs s'attendre à ce que la Loi sur la laïcité adoptée au Québec par la CAQ soit contestée en Cour suprême⁷². Bref, « il est exact [...] qu'en l'état actuel au sein du Canada le Québec ne jouit pas d'un statut ni des pouvoirs qui lui permettraient de se poser pleinement comme société d'accueil, d'intégration et d'appartenance » (Bouchard 2012, 81).

⁷⁰ Voir section 2.1.1.

⁷¹ Voir aussi Gagnon et Iacovino (2007) ; Cardinal et Brady (2006).

⁷² La loi sur la laïcité doit effectivement être contestée dans la mesure où elle est injuste, mais tel n'est pas l'enjeu ici.

3.2 Le test de la constitution

Dans ce contexte, la meilleure chose à faire par le Québec en vue de son autodétermination est probablement d'entamer le processus lui permettant à terme de se doter de sa propre constitution. De nombreux auteurs supportent l'idée d'une constitution québécoise, notamment Bouchard (2012), Iacovino (2010), Seymour (2010) et Gagnon et Iacovino (2007). Cette démarche est intéressante parce qu'elle constituerait un « acte fondateur » pour le développement d'une citoyenneté proprement québécoise (Iacovino 2010, 216). Comme le résumait Gagnon et Iacovino : « *[i]n the spirit of active citizenship and deliberative democracy, this exercise in Quebec would signal a strong commitment to pluralism and diversity* » (Gagnon et Iacovino 2007, 171). Ensuite, cela légitimerait le statut du Québec comme société d'accueil au sein du Canada (Iacovino 2010, 216) dans la mesure où la preuve serait faite que le Québec constitue une véritable nation sociopolitique.

À la Constitution québécoise devrait être adjointe, en plus de la Charte de la langue française, de la Charte des droits et libertés et du Code civil que nous possédons déjà, une Politique officielle d'interculturalisme de laquelle pourrait découler une Charte de la laïcité (Seymour et Tapp 2018). Il semble que le peuple québécois souhaite se doter d'une Charte de la laïcité et nous avons vu les termes qu'elle devrait prendre pour rencontrer les exigences de justice nécessaires à la stabilité.

Une fois sa constitution rédigée, le Québec devrait, comme le proposent Gagnon et Iacovino (2007, 173), la soumettre à l'État canadien et lui demander, en tant que partenaire égal dans la négociation, de la ratifier. Ce serait là une manière, la dernière, de demander au Canada de reconnaître la nation québécoise. Cela montrerait le désir sincère du Québec de rester dans la multination tout en montrant le sérieux de sa démarche d'autodétermination. Il pourrait bien entendu y avoir des négociations entre le Canada et le Québec, précisent les auteurs (2007, 173) mais elles devraient être conduites de bonne foi entre partenaires égaux, conformément à ce qui est attendu au sein d'un État multinational *de jure*. Si le Canada adoptait une telle posture et

ratifierait la Constitution québécoise, le droit à l'autodétermination interne du Québec serait reconnu par le Canada et la justice demanderait à ce que le Québec demeure une nation sociopolitique au sein de l'État multinational canadien englobant. Les conditions seraient réunies pour que puisse ensuite se développer au sein de la nation québécoise un nationalisme inclusif.

Malheureusement, on peut douter que le Canada accepte de bonne foi de négocier de nation à nation avec le Québec. En effet, l'histoire montre que « *[a]s long as Quebec does not threaten to secede, Canada does not listen* » (Gagnon et Iacovino 2007, 174). Comme le note Gagnon, une raison de ce refus est sans doute à trouver dans le nationalisme canadien (2006, 300). Nous avons vu que les Canadiens hors Québec partagent une conception de la nation canadienne qui inclut tous les Canadiens. Nous avons aussi vu que cette représentation de la nation canadienne est illégitime. Le refus de négocier de nation à nation est probablement aussi motivé par la crainte que la reconnaissance de la nation québécoise pave la voie à la sécession du Québec (Gagnon 2006 ; Kymlicka 2003). Or, la reconnaissance de la nation québécoise est le meilleur (sinon le seul) moyen pour espérer préserver l'unité de l'État canadien (voir Kymlicka 2003).

3.3 Une nouvelle justification pour la souveraineté du Québec

Dans ces circonstances, il est probable que le Québec doivent se tourner vers l'option de la souveraineté. Lorsque la reconnaissance n'est pas volontairement accordée, elle doit être prise par le biais du droit à l'autodétermination externe. Force est par contre de constater que la souveraineté a perdu en popularité au cours des dernières années. Comment pourrait-on remettre la souveraineté à l'ordre du jour ? À notre avis, il faudrait resituer la question. Plutôt que justifier la souveraineté sur la base des relations entre le Québec et le Canada, il serait intéressant de la justifier à partir de la perspective interne de la nation québécoise. La souveraineté permettrait d'établir des relations de justice entre la majorité nationale et les groupes nationaux minoritaires qui constituent la nation québécoise. C'est seulement lorsque les conditions de justice sont remplies qu'on peut atteindre la stabilité pour les bonnes raisons. Dans

le cas probable où le Canada refuse de reconnaître la nation québécoise, la souveraineté constituerait donc la première étape vers le développement d'un nationalisme inclusif au Québec.

Quelle soit accordée au sein d'un Canada multinational *de jure* ou imposée par la souveraineté du Québec, la reconnaissance de la nation québécoise ne garantit bien sûr pas la reconnaissance par la majorité nationale québécoise des groupes nationaux minoritaires. Par contre, nous pouvons affirmer que la reconnaissance de la nation québécoise est une condition nécessaire. Nous savons aussi, avec Rawls, que la justice politique renforce la volonté d'agir de manière juste. Il est donc raisonnable de penser que la reconnaissance de la nation québécoise constituerait, tant des points de vue institutionnel que psychologique, un terreau fertile pour développer le modèle d'intégration interculturel et ainsi paver la voie au nationalisme inclusif.

Conclusion

L'objectif général de ce mémoire était de réfléchir à une avenue permettant de concilier les deux impératifs que sont le besoin d'affirmation nationale des Québécois et la reconnaissance du pluralisme de la société québécoise. Revoir le modèle d'intégration intercommunitariste à la lumière de la conception de la reconnaissance des individus et des peuples de Seymour nous semble être la voie à suivre. En conciliant les droits individuels avec les droits collectifs, l'intercommunitarisme jette ainsi les bases nécessaires pour que puisse se développer au Québec un nationalisme inclusif.

Comme le défend Rawls, la justice politique est de nature à entraîner la stabilité pour les bonnes raisons. Inversement, l'injustice nourrit l'instabilité. Dans le cas du Québec, le déni de reconnaissance dont souffre la nation québécoise a entraîné un repli identitaire dont la Loi sur la laïcité de l'État est la plus récente manifestation. La solution passe d'abord par la reconnaissance de la nation québécoise par l'État canadien englobant et ensuite, au Québec, par celle des individus et des différents groupes nationaux qui composent la nation sociopolitique québécoise.

Cela implique notamment de la part du Québec de reconnaître la conception communautarienne de l'identité personnelle. Faire cela, c'est donner l'occasion aux individus communautariens de s'intégrer à la société québécoise. Comme le notent Bouchard et Taylor, « de nombreux immigrants arrivent ici avec une volonté très forte d'appartenir pleinement à cette société qu'ils voient déjà comme une terre de liberté. Tout le travail de connaissance et d'ajustement mutuels reste à faire, mais ils sont déjà « des nôtres », si l'on peut dire, pour autant que leurs motivations ne soient pas brisées par un rejet brutal, prenant la forme d'une discrimination ou d'une forme d'exclusion quelconque » (2008, 124). D'ailleurs, le fait qu'une personne manifeste son appartenance religieuse par des signes dans le cadre de ses fonctions au sein de l'État montre justement qu'on peut combiner une identité morale avec une identité citoyenne. « Il faut s'en réjouir, parce que cela montre qu'une personne ayant des croyances religieuses peut néanmoins accepter la prédominance, le caractère surplombant et la préséance de l'État laïque » (Seymour

et Tapp 2018, 250). Mais la reconnaissance doit être réciproque, et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire de développer un modèle d'intégration interculturel qui formalise les droits collectifs du peuple québécois et fasse de la reconnaissance de l'identité institutionnelle de la nation québécoise une condition nécessaire à l'intégration.

L'accent que nous avons mis sur la perspective politique de l'interculturalisme ne doit pas être perçu comme voulant discréditer l'importance de la perspective sociohistorique, culturelle et psychologique de l'intégration qui est au coeur des travaux de Bouchard et de Taylor au sujet de l'interculturalisme. Les deux perspectives se complètent. En ce sens, il est important que la justice politique soit accompagnée d'occasions de rencontres et d'échanges interculturels entre citoyens. C'est ce que permet notamment le modèle de laïcité qui découle de l'interculturalisme et qui concilie des institutions laïques avec des individus libres. Au sein de la fonction publique, l'interculturalisme « *facilitates interpersonal contact and intercultural competences to break down prejudices, stereotypes and misconceptions of others, and to generate mutual understanding, reciprocal identification, societal trust and solidarity* », résume Loobuyck (2016, 230) sur la base des thèses en psychologie sociale développées entre autres par Dovidio (2000) et Oliver et Wong (2003). Bref, la stabilité naît et est entretenue aussi par le dialogue. Ce que la philosophie politique met de l'avant c'est que les conditions de justice doivent précéder le dialogue pour que celui-ci ait cours⁷³. Ces conditions sont la reconnaissance des droits individuels des citoyens et des droits collectifs des peuples.

La perspective d'un modèle d'intégration interculturel consacrant un espace de citoyenneté propre au Québec laisse entrevoir la nécessité de poursuivre la réflexion sur plusieurs aspects. Nous pensons tout d'abord à la relation de reconnaissance entre le peuple québécois et les nations autochtones qui sont établies sur le territoire du Québec. Les Québécois doivent envisager leurs rapports avec les nations autochtones selon l'axe horizontal de la reconnaissance. La reconnaissance réciproque doit être de nation à nation. Le Québec forme une nation

⁷³ Le dialogue implique une relation de confiance. Nous sommes d'accord avec Seymour (2008, 127) que la reconnaissance doit être vue comme une condition nécessaire à la confiance, et non son résultat comme le soutient Weinstock (1999 dans Seymour 2008, 127).

sociopolitique, mais aussi territoire multinational. Les nations autochtones ne sont donc pas incluses dans le modèle interculturel comme tel, mais il n'en demeure pas moins que la question de l'intégration des peuples autochtones à la société québécoise est incontournable et urgente. Comment devrait être pensée cette intégration ? Une chose est certaine, la justice exige que la nation québécoise reconnaisse formellement le droit primaire à l'autodétermination interne des peuples autochtones et les conséquences institutionnelles qui en découlent. C'est entre partenaires égaux que les paramètres de l'intégration doivent être établis.

Le même genre de question inter-nationales se pose dans la perspective d'un Canada multinational *de jure* qui reconnaîtrait le droit primaire à l'autodétermination interne du peuple québécois. Si l'éventualité de devoir concilier deux espaces formels de citoyenneté à l'intérieur d'un seul État souverain est intéressante et stimulante, il n'en demeure pas moins que les défis appréhendés sont immenses. Nous avons par contre vu que la reconnaissance est en dernière analyse une question de volonté politique, que la justice renforce la stabilité et que la stabilité, en retour, stimule la justice. Cela porte à croire que ces défis pourraient être relevés. En s'engageant dans cette voie, le Canada deviendrait un véritable précurseur dans le développement d'un État multinational *de jure*.

Dans l'éventualité maintenant où le Canada persiste à refuser de reconnaître la nation québécoise, une autre question se pose : le modèle interculturel tel que nous l'avons présenté serait-il encore pertinent dans un Québec souverain ? De prime abord, on peut penser que non. Si le Québec était souverain, il formerait un État multinational. La justice exigerait que l'État québécois soit multinational *de jure*. Pour ce qui est de l'intégration de la minorité nationale canadienne et des minorités historiques et issues de l'immigration, il irait de soi qu'elles devraient s'intégrer à la société québécoise par l'entremise de son espace de citoyenneté.

Mais, à bien y penser, l'interculturalisme pourrait toujours être pertinent dans un Québec souverain, et ce tant pour la majorité nationale que pour les groupes nationaux minoritaires. En ce qui a trait à la première, le français serait toujours une langue minoritaire en Amérique et la

population du Québec continuerait tout de même à se diversifier. Plus généralement, c'est l'ensemble de la structure de culture québécoise qui demeurerait somme toute sous la pression des structures canadienne et surtout étasunienne. Il serait dès lors toujours important de formaliser les droits du peuple québécois. Pour leur part, les groupes nationaux minoritaires continueraient de bénéficier de l'interculturalisme dans la mesure où ce modèle reconnaît et protège aussi leurs droits collectifs. En résumé, en tant que politique de reconnaissance affirmant les droits et devoirs des individus et des groupes nationaux dans le processus d'intégration, l'interculturalisme apparaît nécessaire pour le Québec, qu'il soit souverain ou non. En effet, le Québec doit se donner tous les moyens pour favoriser le développement d'un nationalisme inclusif.

Bibliographie

- Bellefeuille, Carol-Anne. 2016. « La campagne référendaire de 1995: un discours racialisé ». *Cahiers d'histoire* 33 (2) : 185-209. <https://doi.org/10.7202/1038560ar>
- Blattberg, Charles. 2014. « La nation laïque? L'importance de la langue dans la vie des nations ». Dans *L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques*. Sous la direction de Lomomba Emongo et Bob W. White, 193-219. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bouchard, Gérard. 2016. « Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero, 77-103. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Bouchard, Gérard. 2012. *L'interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal : Boréal.
- Bouchard, Gérard. 2011. « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? ». *Revue de droit de McGill* 56 (2) : 393-433. <https://doi.org/10.7202/1002371ar>
- Bouchard, Gérard. 1999. *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Cardinal, Linda, et Marie-Joie Brady. 2006. « Citoyenneté et fédéralisme au Canada : une relation difficile ». Dans *Le fédéralisme canadien contemporain: fondements, traditions, institutions*. Sous la direction de d'Alain-G. Gagnon, 435-460. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Drouilly, Pierre. 1996. « Remarques sur le référendum de 1995 ». *Bulletin d'histoire politique* 4 (3) : 5-10. <https://doi.org/10.7202/1063541ar>
- Frozzini, Jorge. 2014. « L'interculturalisme selon Gérard Bouchard ». Dans *L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques*. Sous la direction de Lomomba Emongo et Bob W. White, 91-113. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Gagnon, Alain-G. 2006. « Le fédéralisme asymétrique au Canada ». Dans *Le fédéralisme canadien contemporain: fondements, traditions, institutions*. Sous la direction de d'Alain-G. Gagnon, 287-304. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Gagnon, Alain-G., et Raffaele Iacovino. 2016. « Interculturalism and Multiculturalism : Similarities and Differences ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero, 104-132. Edinburgh : Edinburgh University Press.

-Gagnon, Alain-G., et Raffaele Iacovino. 2007. *Federalism, citizenship, and Quebec: debating multinationalism*. Toronto et Buffalo : University of Toronto Press.

-Gagnon, Bernard. 2010. « Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte ». Dans *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor, et les autres*. Sous la direction de Bernard Gagnon, 157-176. Montréal et Québec : Québec Amérique.

-Iacovino, Raffaele. 2010. « En matière de reconnaissance du pluralisme ethnoculturel, le Québec a-t-il les moyens de ses ambitions? ». Dans *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor, et les autres*. Sous la direction de Bernard Gagnon, 204-222. Montréal et Québec : Québec Amérique.

-Kymlicka, Will. 2016. « Defending Diversity in an Era of Populism : Multiculturalism and Interculturalism Compared ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero, 158-177. Edinburgh : Edinburgh University Press.

-Kymlicka, Will. 2003. *La voie canadienne. Repenser le multiculturalisme*. Montréal : Boréal.

-Kymlicka, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Boréal.

-Kymlicka, Will. 1998. « Le fédéralisme multinational au Canada : un partenariat à repenser ». Dans *Sortir de l'impasse : les voies de la réconciliation*. Sous la direction de Guy Laforest et Roger Gibbins, 15-54. Ottawa : IRPP.

-Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford : Clarendon Press.

-Laborde, Cécile. 2008. *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford : Oxford University Press.

-Lajoie, Andrée. 2006. « Le fédéralisme au Canada : provinces et minorités, même combat ». Dans *Le fédéralisme canadien contemporain: fondements, traditions, institutions*. Sous la direction de d'Alain-G. Gagnon, 183-209. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

-Loobuyck, Patrick. 2016. « Towards an Intercultural Sense of Belonging Together : Reflections on the Theoretical and Political Level ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero, 225-245. Edinburgh : Edinburgh University Press.

-Québec, 2019. *Loi sur la laïcité de l'État*, L.R.Q., C-12.

-Québec, 2013. Projet de loi n° 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que l'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{re} session, 40^e législature.

-Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.

-Meer, Nasar, et Tariq Modood. 2012. « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism ? ». *Journal of Intercultural Studies* 33 (2) : 175-196. <http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2011.618266>.

-Modood, Tariq. 2016. « Multiculturalism, Interculturalism and the Majority ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero, 246-65. Edinburgh : Edinburgh University Press.

-Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge : Harvard University Press.

-Rawls, John. 2016. *Libéralisme politique* (3^e édition). Paris : Presses Universitaires de France.

-Rawls, John. 2006. *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*. Montréal : Boréal.

-Rocher, François et Bob W. White. 2014. « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien ». *Institut de recherche en politiques publiques* 49 : 1-46.

-Rocher, François, et Micheline Labelle. 2010. « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité : compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois ». Dans *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor, et les autres*. Sous la direction de Bernard Gagnon, 179-203. Montréal et Québec : Québec Amérique.

-Rocher, François, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart. 2007. *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois. Généalogie d'un néologisme*. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC). Montréal : Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté. Les classiques des sciences sociales : http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/concept_interculturalisme/concept_interculturalisme.html

-Seymour, Michel. 2010. « Une constitution interne comme remède au malaise identitaire québécois ». Dans *La Diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor et les autres*. Sous la direction de Bernard Gagnon, 223-244. Montréal : Québec Amérique.

-Seymour, Michel. 2008. *De la tolérance à la reconnaissance: une théorie libérale des droits collectifs*. Montréal : Boréal.

- Seymour, Michel. 1999. *La nation en question : essai*. Montréal : Hexagone.
- Seymour, Michel et Jérôme Gosselin-Tapp. 2018. *La nation pluraliste. Repenser la diversité religieuse au Québec*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Solano-Campos, Ana. (2016). « Models of Diversity in the Americas : Avenues for Dialogue and Cross-Pollination ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero, 178-200. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Taylor, Charles. 2012. « Interculturalism or Multiculturalism ? ». *Philosophy ad Social Criticism* 38 (4-5) : 413-423.
- Taylor, Charles. 1997. « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate ». Dans *Philosophical Arguments*, 181-203. Cambridge : Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism*. Princeton : Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1985a. « Self-Interpreting Animals ». Dans *Human Agency and Language*, p. 45-76. Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985b. « What Is Human Agency ? ». Dans *Human Agency and Language*, 15-44. Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985c. « Introduction ». Dans *Human Agency and Language*, 1-12. Cambridge : Cambridge University Press.
- White, Bob W. 2014. « Quel métier pour l'interculturalisme au Québec ? ». Dans *L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques*. Sous la direction de Lomomba Emongo et Bob W. White, 21-44. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Young, Iris Marion. 1997. « A Multicultural Continuum : A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy ». *Constellations* 4 (1) : 48-53.