
Université de Montréal

Multiculturalisme, impérialisme et culture : repenser les implications de la diversité culturelle

Par
Xavier Boileau

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae doctor* en philosophie

Août 2022

© Xavier Boileau, 2022

Cette thèse intitulée

Multiculturalisme, impérialisme et culture : repenser les implications de la diversité culturelle

Présentée par

Xavier Boileau

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Ryoa Chung

Présidente-rapporteuse

Marc-Antoine Dilhac

Directeur de recherche

Daniel Weinstock

Membre du Jury

Sophie Guérard de Latour

Examinatrice externe

Résumé : Le multiculturalisme est considéré comme l'une des principales théories politiques contemporaines de la gestion de la diversité, particulièrement chez les penseurs libéraux. À cet égard, les travaux pionniers du philosophe Will Kymlicka ont permis de montrer que les questions de justice devaient dépasser les enjeux de distribution des ressources pour aussi inclure les questions de justice culturelle. En reprenant plusieurs des intuitions libérales de ses prédécesseurs, Kymlicka est parvenu à proposer un modèle original de gestion des droits culturels. On peut cependant se demander dans quelle mesure les théories de ces prédécesseurs ont pu influencer le multiculturalisme libéral. N'est-il pas raisonnable de supposer que les théories de la diversité culturelle comme le multiculturalisme libéral ont reconduit certains éléments théoriques des premières réflexions libérales sur la diversité? Et, si oui, quel impact cet héritage impérial a-t-il eu sur les solutions envisagées et sur la façon dont le problème de la diversité a été posé? Dans l'optique où les espaces impériaux furent parmi les premiers ensembles à devoir gérer la diversité culturelle, on peut se demander dans quelle mesure les théories contemporaines de la gestion de la diversité culturelle rompent avec les théories impériales de la gestion de la diversité culturelle. Plus précisément, on peut se demander s'il existe des continuités théoriques entre une théorie du multiculturalisme libéral telle que celle proposée par Kymlicka et la façon dont les libéraux du XIX^e théorisaient le problème de la diversité culturelle à l'époque des empires plurinationaux. Les théories du multiculturalisme libéral auraient-elles reconduit certains biais impérialistes ou coloniaux? Ou, à l'inverse, les critiques faites à leur endroit ne sont-elles pas infondées et ne manquent-elles pas leur cible en s'attaquant aux théories du multiculturalisme? Comment doit-on penser la relation entre empire, colonialisme et multiculturalisme? Dans le cadre de cette thèse, nous avons donc cherché à répondre à ces interrogations en partant de deux questions : existe-t-il un biais impérial dans les théories du multiculturalisme et, si oui, comment peut-on le corriger? Ces deux questions ont pour but de nous aider à comprendre comment le passé impérial des sociétés peut nous aider à mieux saisir les enjeux philosophiques et politiques liés à la question de la diversité culturelle. La présente thèse propose donc de repenser les théories du multiculturalisme libéral à l'aune de leur passé impérial. Pour ce faire, notre réflexion sera construite autour d'une analyse critique des travaux de l'un des principaux penseurs du multiculturalisme libéral : Kymlicka. En partant

des travaux de ce dernier, nous tenterons de reconstruire les lignes de continuité théorique qui ont pu exister entre le multiculturalisme libéral et les libéraux impériaux du XIX^e siècle. Nous mettrons ainsi en dialogue la théorie libérale de Kymlicka avec les théories de certains de ses prédécesseurs libéraux, notamment John Stuart Mill, Lord Acton et Alfred Zimmern. Cette reconstruction historique nous permettra de mieux comprendre sur quels aspects les propositions de Kymlicka se distinguent de celles de ses prédécesseurs ou, à l'inverse, quels biais elles reconduisent en s'appuyant sur celles-ci. En retour, nous nous pencherons sur les critiques contemporaines qui ont été faites à l'endroit du multiculturalisme libéral, notamment afin de comprendre dans quelle mesure ces critiques se rattachent à la question du passé impérial d'une société comme le Canada. En mettant en place cette double perspective critique, à la fois historique et philosophique, notre ambition est de mieux comprendre les limites des théories du multiculturalisme libéral, et ce, afin de pouvoir en arriver à proposer de nouvelles avenues pour penser la cohabitation des peuples.

Pour répondre à ces objectifs, nous soutiendrons dans un premier temps que *les théoriciens du multiculturalisme libéral reconduisent un biais impérial en prenant pour acquise la question de la légitimité*. Ce faisant, ils laissent de côté la question de l'autorité politique : qui possède le pouvoir sur qui? Dans un deuxième temps, nous argumenterons que les théories du multiculturalisme libéral peuvent mieux réaliser *l'idéal d'autonomie des groupes culturels qu'ils défendent en utilisant une conception de l'autonomie fondée sur le concept de non-domination*. En partant des travaux d'Iris Marion Young, nous soutiendrons que les concepts d'autonomie relationnelle et d'autodétermination comme non-domination permettent de mieux réaliser le principe d'égalité entre les peuples que ne le font les conceptions classiques de l'autodétermination interne défendues par les libéraux. Cependant, si les propositions théoriques de Young nous permettent d'accroître le potentiel critique des théories du multiculturalisme, nous montrerons qu'elles doivent néanmoins intégrer une conception plus forte des groupes culturels et donc, recourir à une ontologie sociale légèrement différente pour le faire de manière effective.

Mots-clés : philosophie politique, multiculturalisme, culture, impérialisme, colonialisme, fédéralisme, fédéralisme multinational, non-domination, autodétermination, souveraineté.

Abstract : Multiculturalism is considered one of the main contemporary political theories of diversity management, particularly among liberal thinkers. In this regard, the pioneering work of philosopher Will Kymlicka helped to show that questions of justice must go beyond issues of resources distribution to also include issues of cultural justice. By taking up many of the liberal insights of his predecessors, Kymlicka has succeeded in proposing an original model of cultural rights management. However, it is questionable to what extent the theories of his predecessors have influenced liberal multiculturalism. Is it not reasonable to assume that both theories of cultural diversity and liberal multiculturalism have carried over some of the theoretical elements of early liberal thinking on diversity? And, if so, what impact has this imperial legacy had on the solutions envisioned and on how the problem of diversity has been posed? Since imperial spaces were among the first sets to have to manage cultural diversity, one may ask to what extent current theories of cultural management break with imperial theories of cultural diversity management . Specifically, one might ask whether there are theoretical continuities between a theory of liberal multiculturalism as the one proposed by Kymlicka and the way nineteenth-century liberals theorized the problem of cultural diversity in the era of plurinational empires. Do theories of liberal multiculturalism have renewed certain imperialist or colonial biases? Or, conversely, are the criticisms leveled at them not unfounded, and do they not miss their target in attacking theories of multiculturalism? How should we think about the relationship between empire, colonialism, and multiculturalism? In this thesis, we sought to answer these matters based on two questions: is there an imperial bias in theories of multiculturalism and, if so, how can it be corrected? These two questions are intended to help us understand how the imperial past of societies can help us better understand the philosophical and political issues related to the question of cultural diversity. This thesis, therefore, proposes to rethink theories of liberal multiculturalism by considering their imperial past. To do so, our reflection will be built around a critical analysis of the work of one of the main thinkers of liberal multiculturalism: Kymlicka. Starting from his work, we will attempt to reconstruct the lines of theoretical continuity that may have existed between liberal multiculturalism and the imperial liberals of the 19th century. We will thus put Kymlicka's liberal theory in dialogue with the theories of some of his liberal predecessors, notably John Stuart Mill, Lord Acton, and Alfred Zimmern. This historical

reconstruction will allow us to better understand in which aspects Kymlicka's proposals differ from his predecessors or, conversely, which biases he reproduces by relying on them. At a second level, we will look at contemporary critiques of liberal multiculturalism, particularly to understand how these critiques relate to the question of the imperial past of a society like Canada. By putting in place this double critical perspective, both historical and philosophical, our ambition is to better understand the limits of theories of liberal multiculturalism and to be able to propose new avenues for thinking about the cohabitation of peoples.

To address these objectives, we will first argue that theorists of liberal multiculturalism reproduce an imperial bias by taking for granted the question of legitimacy. In doing so, they leave aside the question of political authority: who has power over whom? Second, we will argue that theories of liberal multiculturalism can better realize the ideal of autonomy for cultural groups that they defend by using a conception of autonomy based on the concept of non-domination. Drawing on Iris Marion Young's work, we will argue that the concepts of relational autonomy and self-determination as non-domination better realize the principle of equality among peoples than do classical conceptions of internal self-determination defended by liberals. However, if Young's theoretical proposals allow us to increase the critical potential of theories of multiculturalism, we will show that they must nonetheless incorporate a stronger conception of cultural groups and thus, a slightly different social ontology if we want this alternative to be effective.

Keywords : political philosophy, multiculturalism, culture, imperialism, colonialism, federalism, multinational federalism, non-domination, self-determination, sovereignty.

TABLES DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	XII
INTRODUCTION.....	1
1. LE MULTICULTURALISME... ENCORE?.....	1
2. THÈSE ET ARGUMENTS.....	7
2.1. EMPIRE, IMPÉRIALISME ET COLONISATION : UNE QUESTION DE DÉFINITION.....	8
2.2. DEUX GRANDS AXES D'ARGUMENTATION.....	9
3. MÉTHODOLOGIE.....	10
4. PLAN DE LA THÈSE.....	14
SECTION 1 : LE MULTICULTURALISME ET LE PROBLÈME DE LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE.....	17
CHAPITRE 1 : DIVERSITÉ ET DÉMOCRATIE : L'ÉMERGENCE DU MULTICULTURALISME.....	18
INTRODUCTION.....	18
1. DU COMMUNAUTARISME AU MULTICULTURALISME LIBÉRAL.....	20
1.1. L'ÉMERGENCE DE L'IDENTITÉ COMME UN CONCEPT POLITIQUE.....	22
1.2. LE MULTICULTURALISME COMMUNAUTARIEN.....	24
1.3. LE MULTICULTURALISME LIBÉRAL.....	28
2. DEUX AUTRES MULTICULTURALISMES CRITIQUES : NON-LIBÉRAL ET ANTI-IMPÉRIALISTE.....	34
2.1 BHIKHU PAREKH ET LA CRITIQUE DU MULTICULTURALISME LIBÉRAL.....	35
2.2 L'ANTI-IMPÉRIALISME DE JAMES TULLY.....	39
3. DIFFÉRENTS ARGUMENTAIRES POUR DES SOLUTIONS SEMBLABLES.....	42
3.1 LE MULTICULTURALISME TRADUIT EN RECOMMANDATIONS.....	43
3.2 DES THÉORIES DISTINCTES POUR DES RECOMMANDATIONS CONVERGENTES?.....	45
3.3. LES POLITIQUES LIÉES AUX MINORITÉS NATIONALES ET AUX PEUPLES AUTOCHTONES.....	47
4. MULTICULTURALISME, STABILITÉ ET LÉGITIMITÉ POLITIQUE.....	50
4.1 LA QUESTION DE LA STABILITÉ.....	50
4.2 LE MULTICULTURALISME COMME RÉCIT NATIONAL.....	53
CONCLUSION : INTRODUIRE DE NOUVELLES OPTIONS.....	56
CHAPITRE 2 : LA LÉGITIMITÉ : UN PROBLÈME QUI ÉCHAPPE AUX THÉORIES MULTICULTURALISTES?.....	58
INTRODUCTION.....	58
1. MULTICULTURALISME ET LÉGITIMITÉ.....	59
1.1. UNE PREMIÈRE DÉFINITION DE LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE.....	60
1.2. MULTICULTURALISME ET IMPÉRIALISME?.....	63
1.3. REMETTRE L'ÉTAT AU CENTRE DE LA DISCUSSION.....	67
2. LIBÉRALISME ET NON-LIBÉRALISME.....	73
2.1. QU'EST-CE QU'ÊTRE NON-LIBÉRAL?.....	73

2.2. CE QUE CETTE DISTINCTION ÉVACUE	78
2.3. QUI EST L'ARBITRE LÉGITIME?	81
3. L'OBJECTION DE LA SÉCESSION.....	86
CONCLUSION	89

SECTION 2 : LES RACINES IMPÉRIALES DU MULTICULTURALISME..... 92

CHAPITRE 3: LA CULTURE AU XIX^E SIÈCLE CHEZ LES LIBÉRAUX..... 94

INTRODUCTION	94
1. LE RÉCIT DES DROITS DES MINORITÉS AU SEIN DU LIBÉRALISME CHEZ KYMLICKA	97
2. LA CULTURE ET LE LIBÉRALISME DANS L'ESPACE IMPÉRIAL	103
2.1 JOHN STUART MILL ET LA DIVERSITÉ CULTURELLE	104
2.2. LORD ACTON ET LES RÉGIMES MULTINATIONAUX	112
2.3 ALFRED ZIMMERN, LES NATIONS ET L'EMPIRE BRITANNIQUE	118
3. CONTINUITÉ ENTRE LIBÉRALISME IMPÉRIAL ET MULTICULTURALISME LIBÉRAL	124
3.1. REPRISE DE LA THÈSE DE LA COHABITATION ET DU DÉVELOPPEMENT INDIVIDUEL	125
3.2 KYMLICKA ET LA HIÉRARCHISATION DES CULTURES.....	128
CONCLUSION	134

CHAPITRE 4 : LE CANADA, UN ESPACE MULTINATIONAL ACCOMPLI?..... 136

INTRODUCTION	136
1. QU'EST-CE QU'UN EMPIRE? LA COMPLEXITÉ D'UN ESPACE IMPÉRIAL :.....	137
1.1. L'IMPORTANCE HISTORIQUE DES EMPIRES.....	137
1.2. UNE BRÈVE DÉFINITION DE L'EMPIRE.....	140
1.3. LES EMPIRES ET LA DIVERSITÉ CULTURELLE	143
2. CONTINUITÉ ET RUPTURE ENTRE LA GESTION IMPÉRIALE DE LA DIVERSITÉ ET LE MULTICULTURALISME	146
2.1. RÉINTRODUIRE LA NOTION D'EMPIRE DANS LE RÉCIT MULTICULTUREL CANADIEN	146
3. JUSTICE ET PRIORISATION DU PROJET IMPÉRIAL	153
3.1. LA PACIFICATION DES IDENTITÉS.....	154
3.2. LE CANADA, UN EMPIRE?	160
4. IMPÉRIALISME, INDIVIDUALISME ET AUTONOMIE COLLECTIVE	165
CONCLUSION	171

SECTION 3 : PEUPLES, AUTONOMIE ET NON-DOMINATION 173

CHAPITRE 5 : FÉDÉRALISME ET AUTODÉTERMINATION INTERNE CHEZ IRIS MARION YOUNG .. 175

INTRODUCTION	175
1. UNE CONCEPTION CLASSIQUE DE L'AUTODÉTERMINATION INTERNE	178
2. DEUX CONCEPTIONS DE L'AUTORITÉ POLITIQUE ET DE L'AUTODÉTERMINATION.....	183
2.1 UNE REMISE EN QUESTION DE LA CONCEPTION CLASSIQUE DE L'AUTODÉTERMINATION INTERNE	183
2.2 L'ALTERNATIVE DE L'AUTORITÉ PLURIELLE ET LA COEXISTENCE DE PLUSIEURS ESPACES NORMATIFS DISTINCTS.....	188
3. LE FÉDÉRALISME DE YOUNG : L'AUTODÉTERMINATION COMME NON-DOMINATION.....	193

3.1 LE REJET DE L'AUTONOMIE COMME NON-INTERFÉRENCE	193
3.2 L'AUTODÉTERMINATION COMME NON-DOMINATION	199
4. QUELQUES CRITIQUES À L'APPROCHE DE L'AUTODÉTERMINATION COMME NON-DOMINATION	203
4.1 UNE COMPRÉHENSION ERRONÉE DE LA NON-INTERFÉRENCE	204
4.2 LE RETOUR D'UNE AUTORITÉ SUPRÊME : QUI PEUT TRANCHER ?	207
4.3 LOCAL, RÉGIONAL, PEUPLES OU NATIONS ?	208
5. LES AVANTAGES DE LA POSITION DE YOUNG	214
CONCLUSION : NAVIGUER ENTRE UNE AUTORITÉ ABSOLUE ET UNE PLURALITÉ D'AUTORITÉS LÉGITIMES	217

CHAPITRE 6 : GROUPES CULTURELS, PEUPLES ET INSTITUTIONS 220

INTRODUCTION	220
1. STRUCTURE DE CULTURE ET INSTITUTIONS.....	222
2. LES LIMITES DE LA STRUCTURE DE CULTURE	230
3. LA DIMENSION PERFORMATIVE DE LA CULTURE	236
4. MAJORITÉ OU MINORITÉ ?	245
CONCLUSION	251

SECTION 4 : LES IMPLICATIONS INSTITUTIONNELLES DU CONCEPT DE PEUPLES ET DE NON-DOMINATION..... 254

CHAPITRE 7 : QUELLES LIMITES À L'AUTONOMIE INTERNE D'UNE MINORITÉ NATIONALE OU D'UN GROUPE AUTOCHTONE? 255

INTRODUCTION	255
1. VERS UNE CONCEPTION ROBUSTE DU CONCEPT D'AUTODÉTERMINATION INTERNE.....	258
2. UNE COMPRÉHENSION EXTENSIVE DE LA STRUCTURE DE CULTURE	261
3. DISTINGUER ENTRE CONTENUS ET PROCÉDURES	266
4. UNE PROCÉDURE DE RÉVISION INTERNE	270
4.1. L'AUTODÉTERMINATION DE LA RÉVISION JURIDIQUE	270
4.2. UN DROIT À SA PROPRE CONVERSATION JURIDIQUE	273
5. L'IMPORTANCE DES INSTITUTIONS CENTRALES : OÙ S'ARRÊTE L'AUTODÉTERMINATION INTERNE?	277
6. L'IMPOSITION D'UNE FORME ÉTATIQUE ?	282
CONCLUSION	285

CHAPITRE 8 : QUEL CRITÈRE DE DÉCISIONS COLLECTIF POUR LES INSTITUTIONS CENTRALES? . 288

INTRODUCTION	288
1. PEUPLES, IMPÉRIALISME ET DOMINATION	290
1.1 . IMPÉRIALISME ET LÉGITIMITÉ	290
1.2. MULTINATIONAL OU MULTI-DEMOI?	294
1.3. UNE DOMINATION POLITIQUE?	296
2. DEUX OBSTACLES À L'APPLICATION DU PRINCIPE DE MAJORITÉ AU CANADA.....	301
2.1. L'INÉGALITÉ DES PARTENAIRES FÉDÉRAUX CANADIENS DANS LES INSTITUTIONS CENTRALES	302
2.2. DES ALTERNATIVES PEU CONVAINCANTES?	305

3. QUELS CRITÈRES DE DÉCISIONS?309
3.1. UNANIMITÉ ET CONSENTEMENT..... 310
3.2. LA PEUR DE L’UNANIMITÉ : UN VETO PERMANENT 314
3.3. LE PRINCIPE MIS EN PRATIQUE 319
CONCLUSION323

CONCLUSION 325

1. INTUITION DE DÉPART ET PROBLÉMATIQUE325
2. ARGUMENTAIRES327
3. QUELQUES LIMITES330
4. CONTRIBUTIONS À LA RECHERCHE331
5. AXES DE RECHERCHE FUTURS334

BIBLIOGRAPHIE 336

Remerciements

Il est entendu que la thèse est un travail solitaire et parfois même un peu ingrat. Cela est d'autant plus vrai dans un domaine comme celui de la philosophie et pendant une période comme celle des dernières années. Pourtant, une thèse c'est aussi la chance de pouvoir passer plusieurs années à lire, étudier et réfléchir sur un sujet qui nous passionne profondément. Ce fut à tout le moins le cas pour moi. Pour cette raison, j'aimerais prendre le temps de remercier les institutions et les personnes qui ont rendu cette aventure possible. Je tiens tout d'abord à souligner l'appui du Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique (GRIPP) et de son directeur, Arash Abizadeh. En plus de son soutien financier, le GRIPP m'a offert un espace de discussion, de réflexion et de rencontre encore trop souvent rare dans le milieu universitaire. Ce fut aussi un magnifique lieu de formation qui m'a permis de me rappeler que même les textes des penseurs les mieux établis passent par une foule d'itérations et de critiques avant de voir le jour. Je remercie aussi les membres du GRIPP pour leurs commentaires judicieux sur mes travaux. En plus du GRIPP, le département de philosophie de l'Université de Montréal m'a accompagné tout au long de mon parcours, notamment par l'entremise de son soutien financier. J'ai aussi eu la chance de pouvoir bénéficier du soutien financier des bourses du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et des Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC). Ces appuis financiers furent essentiels à l'aboutissement de cette thèse.

Les institutions s'incarnant généralement aussi dans des individus, je me dois de mentionner les multiples personnes qui m'ont aidé aux différents moments de mon parcours. Sans elles, le chemin aurait été certainement plus sinueux. Je pense tout d'abord à mon directeur de thèse, Marc-Antoine Dilhac. Je ne serais probablement pas arrivé au bout de cette thèse sans ton accompagnement constant. Encore aujourd'hui, je me rappelle notre première rencontre au sujet d'un projet doctoral. Tu as pris plusieurs heures pour essayer de comprendre, rassurer et guider cet étudiant plein de doutes qui essayait tant bien que mal de formuler son projet de thèse. Jusqu'à la fin de mon parcours doctoral, j'ai retrouvé cette générosité intellectuelle dans nos échanges, dans tes commentaires et dans tes conseils. Toujours avec franchise, mais surtout avec

empathie, tu m'as aidé à construire mon projet et ma réflexion par l'entremise de questions, de propositions et d'encouragements. Malgré les multiples difficultés, tu as toujours fait le maximum pour me soutenir et être présent quand le besoin s'en faisait sentir. Tu m'as ainsi permis de prendre confiance et, à plus d'une reprise, de faire le pas nécessaire pour passer à la prochaine étape. Pour tout cela, je t'en suis très reconnaissant.

En plus de mon directeur, j'ai aussi eu la chance de travailler pour Micheline Cambron au tout début de mon parcours de chercheur. Celle-ci m'accompagne maintenant depuis presque la fin de mon baccalauréat en histoire à l'UQÀM dans le cadre du projet sur la presse montréalaise. Rares sont les professeurs qui font preuve d'une aussi grande générosité intellectuelle, et ce, encore plus à l'endroit d'un étudiant n'évoluant pas sous sa direction. Que ce soit par les occasions offertes dans le cadre du projet presse, les conversations entre deux réunions ou séances de travail, les différentes lettres d'appui ou les conseils fournis, ce fut un réel bonheur d'avoir eu la chance de profiter de cette expérience. Merci encore ! Cette rencontre n'aurait pas été possible sans Dominique Marquis qui m'a offert ma première chance sur une équipe de recherche et qui m'a aussi fait bénéficier de ses conseils au cours des dernières années. Du côté philosophique, je soulignerai d'abord le soutien de la professeure Ryoa Chung qui m'a aidé de plus d'une façon dans la dernière ligne droite de mon parcours doctoral, notamment par ses judicieux conseils, son soutien infaillible et ses encouragements. Ensuite, je remercie Peter Diestch pour ses conseils et les opportunités qu'il m'a offert. Merci aussi à Valéry Giroux et au Centre de recherche en éthique (CRÉ) de m'avoir aidé dans la réalisation de différents projets.

J'aimerais aussi souligner le chaleureux accueil de la professeure Sophie Guérard de Latour au laboratoire Triangle à l'École nationale supérieure de Lyon dans le cadre d'un séjour doctoral. Le doctorant un peu perdu et dépaysé a particulièrement apprécié la réception que vous lui avez offerte et les échanges autour de ses travaux que vous avez permis. Je remercie aussi les membres du laboratoire Triangle pour leurs commentaires lors de mon séjour. Merci aussi à Magali Bessone pour l'appui lors de mon séjour à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Finalement, merci aux évaluatrices et aux évaluateurs de cette thèse pour leur lecture attentive et leurs commentaires.

S'il est vrai que j'ai eu la chance de recevoir plusieurs appuis de mon milieu pour parvenir à la fin de ce projet, je ne n'y serais pas arrivé non plus sans l'appui constant de plusieurs autres personnes. Je pense tout d'abord à mes amies et amis, philosophes ou non, qui m'ont accompagné tout au long des dernières années : Frédérick, Léo, Maxime, Alexandre, Guillaume (et Guillaume!), Gabriel, Anaïs et David. Que ce soit pour m'aider à me changer les idées, pour remettre en question certaines de mes envolées, relire des chapitres ou tout simplement par votre présence dans les moments plus creux de la thèse, ce fut toujours un plaisir de partager ces événements avec vous. Chacun à votre façon, vous m'avez aidé à avancer et à grandir dans cette démarche. À vous s'ajoutent bien entendu mes frères et sœurs (Nicolas, Myriam et Marie-Claude) qui répondent toujours présents quand il le faut. Par votre humour et votre franchise, vous êtes toujours parvenus à me remonter le moral et à m'aider à passer à travers mes doutes. Je dois aussi remercier mes parents, Josée et André, qui m'ont toujours soutenu depuis le début de mes études. Vos encouragements m'ont permis de garder le cap tout au long de cette aventure.

Je ne peux terminer sans mentionner Marie qui m'a accompagné tout au long de la rédaction de cette thèse. Ton support, tes encouragements, tes blagues et ton écoute m'ont permis de continuer à avancer malgré les multiples imprévus qui ont parsemé ce parcours. À plus d'une reprise, tu m'as aussi permis de relativiser les bas et de me rappeler que la thèse n'est qu'une étape parmi d'autres.

Finalement, certaines des idées développées dans le cadre de cette thèse ont été publiées dans différentes revues après son dépôt initial. Les idées développées dans le chapitre 2 ont été publiées sous forme d'acte de colloque sous le titre « Le multiculturalisme et la question de la légitimité politique » dans la revue *Ithaque*. Les idées développées dans le chapitre 7 ont été reprises et retravaillées dans l'article « L'égalité des peuples en contexte fédéral » qui a été accepté pour publication dans la revue *Dialogue*.

Introduction

1. Le multiculturalisme... encore?

Parler de diversité, de tolérance et d'ouverture à l'autre est, à bien des égards, devenu une banalité aujourd'hui. Ces termes peuvent autant désigner des politiques institutionnelles, des pratiques professionnelles qu'une simple éthique de vie. Qu'elle soit de nature culturelle, raciale, politique ou sexuelle, une fois confrontée à la différence, la réponse semble toujours d'adopter une posture toujours plus à l'écoute face à son interlocuteur. Bien entendu, une telle éthique de vie est louable et souhaitable. Elle nous permet de grandir en tant qu'individu et de profiter de nouvelles interactions humaines toujours plus enrichissantes. Cependant, toute positive qu'elle soit, ce *modus vivendi* exige ultimement de nous une sorte de passivité civique. Les citoyens se voient exiger d'alterner entre une tolérance bénigne qui se rapproche davantage de l'indifférence et une écoute passive qui confond les verbes « comprendre » et « acquiescer ».

Si une telle approche peut avoir une certaine utilité du point de vue strictement individuel, ses limites apparaissent rapidement lorsque cette tolérance, cette ouverture ou cette écoute nous demandent plus. Que faire lorsqu'il ne s'agit plus d'écouter, mais de céder des terres, de l'argent, des droits, des ressources, mais surtout du pouvoir? Quand ces demandes n'exigent pas uniquement de nous d'étendre à autrui les droits que nous avons, mais de redéfinir l'étendue des pouvoirs de notre collectivité? Autrement dit, que faire lorsque le laissez-faire n'est plus une option et quand plusieurs pratiques culturelles entrent en conflit l'une avec l'autre? C'est à cette question que les théories du multiculturalisme ont cherché à répondre à partir de la fin du XX^e siècle.

La question de la diversité culturelle occupe une place importante du débat politique depuis au moins les années 60. Avec l'émergence des mouvements nationalistes au sein d'États établis, la redynamisation des mouvements autochtones et l'importance grandissante de l'immigration postcoloniale, la philosophie politique se trouve soudainement confrontée à un ensemble d'enjeux que ne parviennent pas à saisir les théories de la distribution classique,

comme celle que l'on retrouve dans les travaux de John Rawls. Afin de répondre à ces enjeux, on voit apparaître différentes tentatives pour rendre compte et réfléchir les demandes de ces groupes à l'aune d'autres critères que ceux de la redistribution. L'une de ces tentatives introduit l'idée qu'il existait quelque chose comme des injustices et des droits culturels. Les individus appartiennent tous à des cultures différentes et, en fonction du contexte, cette appartenance peut être la source d'inégalités entre les membres d'une même société politique. De telles inégalités peuvent ensuite être corrigées par l'attribution de droits culturels. C'est la naissance d'un nouveau mouvement théorique : le multiculturalisme.

Ce mouvement théorique connaîtra ses heures de gloire au tournant du XX^e et du XXI^e siècle avant de perdre en prestige à partir des années 2010. Plusieurs commentateurs et politiciens, notamment en Europe, allant même jusqu'à annoncer sa mort. Au-delà de ce constat un peu prématuré¹, le Canada par exemple continue de souscrire à la rhétorique multiculturelle comme le souligne le message du premier ministre Justin Trudeau pour les 50 ans de la politique multiculturelle canadienne², il n'en reste pas moins que l'étoile du multiculturalisme a un peu pâli. Du point de vue théorique, le multiculturalisme a fait face à des critiques venant de toutes parts et l'émergence de nouvelles théories critiques comme les injustices structurelles, le postcolonialisme ou le mouvement de la décolonisation³ ont semblé offrir de nouvelles solutions

¹ Keith Banting et Will Kymlicka, « Is There Really a Retreat From Multiculturalism Policies? New Evidence From the Multiculturalism Policy Index », *Comparative European Politics*, vol. 11 (2013): 577-598.

² Il écrit ainsi : « The diversity of Canadians is a fundamental characteristic of our heritage and identity. For generations, newcomers from all over the world, of all backgrounds, ethnicities, faiths, cultures, and languages, have been coming to Canada with the hopes of making it their home. Today, in addition to First Nations, Métis, and Inuit peoples, people from more than 250 ethnic groups call Canada home and celebrate their cultural heritage with pride – they are at the heart of our success as a vibrant, prosperous, and progressive country. ». Voir Office of the Prime Minister, Statement by the Prime Minister on the 50th anniversary of Canada's multiculturalism policy (Ottawa: Office of the Prime Minister, 2021), <https://pm.gc.ca/en/news/statements/2021/10/08/statement-prime-minister-50th-anniversary-canadas-multiculturalism>.

³ On peut citer les plus connus: Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha C. Nussbaum (ed.), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents* (Princeton: Princeton University Press, 1999); Susan Moller Okin, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *Ethics*, vol. 108, no. 4 (1998): 661-684; Anne Phillips, *Multiculturalism Without Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Iris Marion Young, « Structural Injustice and the Politics of Difference », dans *Multiculturalism and Political Theory*, ed. Anthony Simon Laden et David Owen (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 60-88; David Miller, *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); James Tully, *Strange Multiplicity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Taiaiake Alfred, *Wasàse: Indigenous Pathways of Action and Freedom* (Peterborough: Broadview Press Ltd, 2005); Glen S. Coulthard, *Peau Rouge, Masques Blancs: contre la politique coloniale de la reconnaissance*, trad. Arianne Des Rochers

plus adaptées à l'époque. Pour ces raisons, il peut sembler étrange de vouloir consacrer une autre thèse à cette grande famille théorique qu'est le multiculturalisme. Pourquoi vouloir réfléchir à nouveau sur ce corpus philosophique qui sent déjà un peu la poussière pour le penseur contemporain?

Une première raison qui peut être avancée est l'importance conceptuelle des assises théoriques qui ont été posées par les théories du multiculturalisme. Malgré toutes les critiques, les bases théoriques du multiculturalisme sont encore largement utilisées dans la littérature. Qu'il soit question de la distinction entre minorités nationales et communautés immigrantes, l'introduction de la notion de groupe culturel, l'existence ou non de droits collectifs, les rapports entre culture et libéralisme ou l'idée de droits culturels différenciés, tous ces termes constituent encore la base de nos réflexions sur la question de la diversité culturelle et influent sur notre façon de comprendre ces enjeux politiques. C'est ce rôle fondateur des théories du multiculturalisme qui nous oblige à revenir à elles pour comprendre les débats qui persistent à ce jour.

Outre ce rôle de précurseur, l'intérêt des théories du multiculturalisme est paradoxalement le fait qu'elles soient particulièrement imbriquées à l'histoire des sociétés qui ont vu naître ces théories. Bien que le terme de multiculturalisme n'apparaisse pas avant la seconde moitié du XX^e siècle⁴, les questions culturelles intéressaient déjà bon nombre de penseurs, au moins depuis le XIX^e siècle. On peut notamment penser à des théoriciens tels que John Stuart Mill, Lord Acton, Wilhelm Von Humboldt ou Johann Herder qui se sont tous penchés sur l'importance et le rôle de la culture dans le cadre des enjeux politiques. Plus près de nous, la situation canadienne a fait en sorte que la question culturelle a rapidement occupé une place dans les débats politiques et la réflexion des penseurs du XIX^e siècle. Par exemple, est publié en

et Alex Gauthier (Montréal: Lux Éditeur, 2018); Brian Barry, *Culture and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2001); Chandra Kukathas, *The Liberal Archipelago* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Seyla Benhabib, *The Claim of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

⁴ Rita Chin, *The Crisis of Multiculturalism in Europe: A History* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 8-9.

1809 un petit pamphlet écrit par Denis-Benjamin Viger offrant un argument instrumental et libéral en faveur de la défense du français au Bas-Canada :

Je suis toujours surpris de voir revenir sur les rangs ces déclamations de collège sur la langue et les mœurs d'un peuple comme on change ses habits et ses modes. Si l'on vouloit anéantir, pour les Canadiens, tous les moyens d'acquérir des talents et les connoissances utiles que procurent l'éducation parmi eux, on ne pourroit prendre un moyen plus sur et plus efficace que d'abolir l'usage de la langue Françoisise dans nos collèges et ailleurs [sic].⁵

Déjà, on considère qu'il existe un lien entre la culture d'un individu et ses capacités de réalisation de soi. Au-delà de cet argument instrumental, Viger aborde de façon plus générale dans son pamphlet la question du lien entre la loyauté des citoyens et le fait que ceux-ci ne partagent pas la même culture que celle de leur autorité politique ou du groupe dominant. Loin d'être incompatible, Viger veut montrer que même des communautés ayant des mœurs distinctes peuvent être loyales à l'autorité impériale⁶. Il ne s'agit pas de faire de Viger un proto multiculturaliste, mais plutôt de rappeler que la question de la diversité culturelle à une plus longue histoire philosophique que ne le laissent parfois entendre les penseurs contemporains. Ainsi, dès le XIX^e siècle, un politicien d'une obscure colonie d'Amérique pouvait puiser dans le langage de la culture pour défendre sa position face à ses adversaires. Comme le remarque lui-même le théoricien du multiculturalisme libéral Will Kymlicka dans ses écrits, la question de la culture fut longtemps un élément central des théories du libéralisme⁷. Ainsi, loin d'être une stricte nouveauté du XX^e siècle, il y a bien une profondeur historique à la question du droit des minorités culturelles et des enjeux qui entourent de tels droits.

Plus précisément, et comme nous le rappelle le pamphlet de Viger, l'espace social et politique du XIX^e siècle est profondément marqué par l'existence d'espaces où plusieurs cultures se rencontrent : les empires plurinationaux. On peut bien sûr penser à l'Empire britannique, mais

⁵ Denis-Benjamin Viger, « Considérations sur les effets qu'ont produit en Canada, la Conservation des établissements du pays, les mœurs, l'éducation, etc. De ses habitants; et les conséquences qu'entraîneroient leur décadence par rapport aux intérêts de la Grande Bretagne », dans *Œuvres politiques* (Montréal : Réédition-Québec, 1970), 11.

⁶ *Ibid.*, p. 1-51.

⁷ Will Kymlicka, *La citoyenneté culturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan (Montréal : Éditions du Boréal, 2001), 77-112.

il ne faudrait pas non plus oublier l'Empire des Habsbourg ou l'Empire ottoman, les restes du Saint-Empire germanique qui vont se repenser suite aux conquêtes napoléoniennes ou les multiples possessions des Tsars pour ne nommer que les plus connus. Même un pays comme la France, souvent présenté comme l'idéal type de l'État-nation, doit affronter des questions de diversité interne avec la question des patois et de ses régionalismes⁸. La question de la diversité est une partie intégrante de la vie politique de l'époque et l'émergence du romantisme allemand et du nationalisme au même moment ne vont que renforcer l'actualité de cette diversité tout au long du XIX^e siècle.

Ce passé rappelé, il est raisonnable de se demander quel héritage ces réflexions sur la diversité ont laissé aux théories philosophiques contemporaines. Plus spécifiquement, dans la mesure où les empires constituaient les principaux espaces plurinationaux au XIX^e siècle et qu'un espace comme le Canada en est l'héritier direct, on est en droit de se demander quelle forme a pris cet héritage. N'est-il pas raisonnable de supposer que les théories de la diversité culturelle comme le multiculturalisme aient reconduit certains éléments théoriques des premières théories libérales de la diversité? Et, si oui, quel impact cet héritage impérial a-t-il eu sur les solutions envisagées et sur la façon dont le problème de la diversité a été posé? Dans la mesure où les espaces impériaux furent parmi les premiers ensemble à devoir gérer la diversité culturelle, dans quelle mesure les théories de la gestion culturelle actuelles rompent-elles avec les théories impériales de la gestion de la diversité culturelle?

Cette ligne de questionnement nous semble d'autant plus pertinente à l'aune de l'importance grandissante des théories de la décolonisation au cours des dernières années. Au Canada, mais pas uniquement, est apparu un corpus théorique qui perçoit dans l'État canadien et dans ses politiques multiculturalistes la continuité de l'impérialisme et du colonialisme occidental en Amérique. Par l'emploi de différentes méthodologies, des théoriciens comme Audra Simpson, Taiaiake Alfred, Glen S. Coulthard, James Tully, Yann Allard-Tremblay ou Richard

⁸ Anne-Marie Thiesse, *Ils apprenaient la France : l'exaltation des régions dans le discours patriotique* (Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997).

F. Day ont chacun critiqué les politiques de la reconnaissance tels que les politiques multiculturalistes sur la base du fait que certains de leurs aspects reconduisaient les anciennes relations de pouvoir et de domination impériale entre les peuples autochtones et l'État canadien. Loin d'aider à l'émancipation des peuples, de telles politiques ont plutôt pour effet de renforcer la domination de l'État canadien sur ceux-ci⁹. La chose impériale est aussi réapparue plus récemment dans la réflexion politique au Québec. Dès les années 60, certains penseurs québécois ont puisé dans les travaux d'Albert Memmi et de Frantz Fanon pour analyser la situation québécoise¹⁰. En s'appuyant sur ces travaux, des penseurs comme André d'Allemagne ou Pierre Vallière voulaient souligner la situation coloniale du Québec et la lier aux autres luttes pour la décolonisation de l'époque¹¹. Si cette thèse n'a plus guère de succès aujourd'hui, il n'en reste pas moins que les conséquences du passé impérial québécois continuent de faire réfléchir. Récemment, plusieurs essais politiques ont repris une partie des intuitions initiales de ces penseurs du colonialisme au Québec, tout en prenant soin de se distancer de la thèse d'un Québécois « colonisé ». Plutôt que de vouloir catégoriser le peuple québécois, leur objectif fut plutôt d'utiliser le langage de l'impérialisme pour penser les structures politiques au sein desquelles le Québec se trouve. Des auteurs aussi différents qu'Alain Deneault, Dalie Giroux, Éric Martin ou Marc Chevrier ont ainsi tous réintroduit l'empire et la colonisation dans leur analyse de la situation canadienne et québécoise afin de mieux comprendre le contexte particulier du Québec¹². La question de l'empire n'appartient donc pas uniquement au passé et son ombre se fait encore sentir aujourd'hui.

⁹ Audra Simpson, *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Border of Settler States* (Durham and London: Duke University Press, 2014); Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*; Tully, *Strange Multiplicity*; Alfred, *Wasàse: Indigeneous Pathways of Action and Freedom*.

¹⁰ Fernande Roy, *Histoire des idéologies au Québec : aux XIX^e et XX^e siècles* (Montréal : Les Éditions du Boréal, 1993), 109; Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée* (Montréal : Les Éditions du Boréal, 2001), 163; David Austin, *Nègres Noirs, Nègres Blancs*, trad. Collette St-Hilaire (Montréal : Lux Éditeur, 2015), 81-105; Sean Mills, *Contester l'Empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal (1963-1972)*, trad. Hélène Paré (Montréal : Les Éditions Hurtubises, 2011), 13-28.

¹¹ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*, nouv. éd. (Montréal : Lux Éditeur, 2009); Pierre Vallière, *Nègres Blancs d'Amérique*, éd. déf. (Montréal : Éditions TYPO, 1994).

¹² Dalie Giroux, *L'œil du maître* (Montréal : Mémoire d'encrier, 2020); Alain Deneault, *Bande de colons* (Montréal : Lux Éditeur, 2020); Marc Chevrier, *L'empire en marche : des peuples sans qualités, de Vienne à Ottawa* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2019), Éric Martin, *Un pays en commun : socialisme et indépendance au Québec* (Montréal : Les Éditions Écosociétés, 2017).

À l'aune de ce corpus critique, il apparaît pertinent de vouloir réfléchir aux liens entre les théories du multiculturalisme et l'héritage impérial et colonial des sociétés dans lesquelles ces théories ont vu le jour. Au-delà des politiques de l'État canadien lui-même, on peut se demander s'il existe des continuités théoriques entre le multiculturalisme libéral d'un auteur comme Will Kymlicka et la façon dont les libéraux du XIXe théorisaient le problème de la diversité culturelle à l'époque des empires plurinationaux. Les théories du multiculturalisme libéral n'auraient-elles pas reconduit certains biais impérialistes ou coloniaux dans leurs travaux? Ou, à l'inverse, les critiques faites à leur endroit ne sont-elles pas infondées et ne manquent-elles pas leur cible en s'attaquant aux théories du multiculturalisme? Comment doit-on penser la relation entre empire, colonialisme et multiculturalisme? Dans le cadre de cette thèse, nous chercherons à répondre à ces interrogations à partir de deux questions : (1) existe-t-il un biais impérial dans les théories du multiculturalisme et, si oui, (2) comment peut-on le corriger? Ces questions vont constituer le cœur de notre problématique et de notre démarche. Notre objectif est de comprendre dans quelle mesure il est juste ou possible de caractériser les théories du multiculturalisme d'impériales ou de coloniales.

2. Thèse et arguments

Afin d'offrir une réponse à ces deux interrogations, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, nous soutiendrons que *les théoriciens du multiculturalisme libéral reconduisent un biais impérial en tenant la légitimité de l'État canadien pour acquise*. Il laisse donc de côté la question : qui possède le pouvoir sur qui? Autrement dit, la question de *l'imperium*, au sens classique du terme¹³, est reléguée au second plan au profit de la question culturelle. Ce point établi, nous argumenterons que les théories du multiculturalisme libéral peuvent mieux réaliser *leur idéal d'autonomie des groupes culturels en utilisant une conception de l'autonomie fondée sur le concept de non-domination*. En utilisant les travaux d'Iris Marion Young¹⁴, nous soutiendrons que

¹³ Benoît Pélipidas, « Tout empire ou comment ce concept a perdu sa spécificité et comment la restaurer », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49, no. 1 (2011) : 118.

¹⁴ Iris Marion Young, *Global Challenges: War, Self-determination and Responsibility for Justice* (Cambridge: Polity Press, 2007); Iris Marion Young, « Self-Determination and Global democracy: A critique of Liberal Nationalism », *Nomos*, vol. 42 (2000).

les concepts d'autonomie relationnelle et d'autodétermination comme non-domination permettent de mieux réaliser le principe d'égalité entre les peuples que ne le font les conceptions classiques de l'autodétermination interne. Si les propositions théoriques de Young nous permettent d'accroître le potentiel critique des théories du multiculturalisme, nous montrerons qu'elles doivent néanmoins intégrer les leçons tirées de la première partie de notre analyse. Sans cela, elles risquent, elles aussi, de reconduire les problèmes que nous aurons identifiés.

2.1. Empire, impérialisme et colonisation : une question de définition

Dans le cadre de cette thèse, nous ferons appel aux concepts d'impérialisme, de colonisation et d'empire. Ces termes sont cependant utilisés de multiples façons par différentes traditions et ces utilisations ne renvoient pas non plus aux mêmes réalités¹⁵. De plus, ces termes renvoient à différents courants théoriques et politiques, et ce, particulièrement dans l'espace canadien. Sans entrer dans les détails, il est pertinent de préciser immédiatement la façon dont nous comprendrons ces concepts. De façon purement descriptive, nous utiliserons le terme d'empire pour faire référence à une large entité politique, généralement expansionniste, dont la souveraineté s'étend sur une diversité de peuples et de cultures. Loin d'être homogène, cet espace politique entretient les différences entre les groupes et utilise celles-ci pour hiérarchiser l'espace social afin de renforcer son autorité¹⁶. L'intérêt de cette définition est de mettre en lumière l'existence d'entités politiques où la diversité était la norme et ne devait pas nécessairement être dépassée. Bien plus que dans les États-nations, la question de la gestion de la diversité occupait une place importante dans le quotidien de ces empires. Par exemple, on retrouve des propositions pour gérer la diversité au sein de l'Empire austro-hongrois au début du XX^e siècle comme celles des Autrichiens Otto Bauer et Karl Reiner qui sont encore discutées aujourd'hui, notamment par des théoriciens du multiculturalisme¹⁷. Il est donc intéressant de

¹⁵ Voir à ce sujet Pélopidas, « Tout empire ou comment ce concept a perdu sa spécificité et comment la restaurer »

¹⁶ Jane Burbank et Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 8.

¹⁷ Ephraim Nimni (ed.), *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics* (London: Routledge, 2005).

contraster la façon dont cette diversité impériale était comprise et réfléchiée par rapport à nos sociétés multiculturelles contemporaines.

En plus de la notion d'empire, on doit aussi dire quelques mots sur la façon dont nous emploierons les termes d'impérialisme et de colonisation. Encore une fois, il existe d'importantes variations dans l'utilisation de ces termes. Pour l'instant, nous ne ferons pas de distinction entre les termes d'impérialisme et de colonisation. Nous nous contenterons de comprendre l'impérialisme comme un processus qui permet à une communauté politique de contrôler la souveraineté politique d'une autre communauté politique et la colonisation comme l'une des formes que peut prendre ce contrôle politique¹⁸. Bien entendu, ces définitions doivent être comprises comme des points de départ qui nous permettent de situer minimalement notre propos. Au fil de notre analyse, nous préciserons les enjeux normatifs propres à la notion d'impérialisme et nous préciserons nos définitions lorsque cela s'avèrera nécessaire.

2.2. Deux grands axes d'argumentation

Cette précision terminologique faite, il nous est maintenant possible de présenter l'argumentaire général que nous défendrons. On peut découper celui-ci en deux axes principaux à partir desquels nous tenterons de répondre aux deux volets de notre thèse. Le premier axe de notre argumentation consistera à soutenir que les théories du multiculturalisme libéral, et plus particulièrement la théorie de Will Kymlicka, conduisent à défendre une distribution des droits et des pouvoirs hérités du passé impérial canadien. En portant une attention particulière au principe de légitimité et la présence d'une téléologie libérale, il deviendra possible de rendre plus évident les lacunes des solutions proposées par les auteurs du multiculturalisme libéral. Notamment, la présence de cette téléologie rend plus nébuleuse la notion d'autonomie collective et d'autodétermination interne qui est défendue par ces auteurs. Par conséquent, c'est à l'analyse du concept d'autonomie collective que sera consacré le second axe argumentatif de notre

¹⁸ En ce sens, nous suivons ici Léa Ypi qui conçoit le colonialisme et l'impérialisme de façon plus large que le simple colonialisme de peuplement (« settler-colonialisme »), bien que celui-ci soit l'une des formes que le colonialisme peut prendre (voir Léa Ypi, « What's Wrong With Colonialism », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, no. 2 (2013) : 161).

réflexion. Nous argumenterons que la façon dont les théoriciens du multiculturalisme libéral conçoivent le concept d'autodétermination interne ne permet pas de réaliser le principe d'égalité entre les groupes qu'ils défendent. Pour réaliser une telle égalité entre les groupes dans un espace plurinational, il faudrait adopter une conception plus large de la notion d'autonomie culturelle que ce qu'ils proposent.

C'est par l'entremise de ces deux axes argumentatifs que nous comptons soutenir les deux volets de notre thèse. On peut reformuler sous la forme d'une intuition la stratégie argumentative que nous allons suivre. D'une certaine façon, si les théoriciens du multiculturalisme libéral sont parvenus à dépasser le modèle homogène de l'État-nation en introduisant l'idée de justice culturelle, ils ne sont cependant pas parvenus à dépasser le modèle de l'État impérial qui combine la diversité culturelle et une autorité politique unique. En ce sens, on peut dire que le modèle du fédéralisme plurinational reconduit certains des travers politiques des anciens espaces impériaux.

3. Méthodologie

Pour appuyer notre démarche argumentative, nous avons fait le choix d'adopter une méthodologie en deux temps et pluridisciplinaire. Dans un premier temps, nous avons adopté une méthodologie philosophique plutôt classique qui repose sur l'analyse d'un corpus d'auteurs qui ont constitué le cœur de nos assises théoriques. On peut diviser ce corpus principal en trois groupes d'auteurs.

Le premier groupe d'auteurs constitue le cœur de notre corpus et comprend principalement les travaux de ce que nous pourrions appeler la famille du multiculturalisme libéral. Cette partie de notre corpus recoupe principalement les travaux du philosophe canadien Will Kymlicka et ses principaux ouvrages¹⁹. La place centrale qu'occupe cet auteur dans notre analyse se justifie pour deux raisons. Tout d'abord, les travaux de Will Kymlicka ont joué et jouent

¹⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*; Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, Oxford University Press, 1989).

encore un rôle fondateur dans la réflexion sur les questions de diversité culturelle. Cela s'explique notamment par le fait que sa théorie s'ancre explicitement dans la tradition libérale, à l'inverse de travaux sur la reconnaissance d'Axel Honneth par exemple²⁰, et soulève donc des questions théoriques centrales pour le libéralisme de façon générale. Ainsi, les écrits sur le multiculturalisme prennent encore à ce jour comme point de référence les travaux de Kymlicka. La seconde raison qui explique la centralité de Will Kymlicka dans notre réflexion est son lien fort avec le contexte canadien. En effet, dans la mesure où notre réflexion cherche à lier des propositions à leur contexte d'énonciation, nous avons voulu concentrer au maximum notre analyse sur des auteurs qui ont partagé un même contexte social et politique. Dans notre cas, ce contexte fut l'espace politique canadien. En ce sens, les travaux de Kymlicka nous ont offert un point de référence nécessaire à partir duquel nous avons pu construire notre analyse. En plus des travaux de Kymlicka lui-même, nous avons aussi pris en considération les travaux de quelques autres auteurs identifiés au courant du multiculturalisme libéral. Les principaux étant les travaux d'Alan Patten, de Jacob T. Levy et ceux de Michel Seymour.

La deuxième partie de notre corpus s'est constituée autour d'un ensemble d'ouvrages critiques à l'endroit des théories du multiculturalisme libéral et plus précisément sur son caractère impérial. On peut diviser cette partie de notre corpus en deux catégories. La première catégorie est ce qu'on peut appeler les critiques internes, soit l'ensemble des auteurs qui partagent une même tradition philosophique avec le multiculturalisme libéral, mais qui critiquent plusieurs de ses limites théoriques et pratiques. On peut penser plus particulièrement aux travaux de Bhikhu Parekh, Charles Taylor, Avigail Eisenberg James Tully, Yann Allard-Tremblay et Iris Marion Young. La deuxième catégorie est composée d'auteurs offrant une critique provenant d'un univers théorique externe à la philosophie libérale et plus principalement de la littérature autochtone. Les deux principaux auteurs que nous avons utilisés étant Glen S. Coulthard et Audra Simpson.

²⁰ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch (Paris : Les Éditions Gallimard, 2000).

Finalement, la troisième partie de notre corpus est principalement composée d'ouvrages provenant d'autres disciplines et des ouvrages d'auteurs passés, notamment les travaux de John Stuart Mill et de Lord Acton. Cette partie de notre corpus nous a principalement servi à resituer la pensée des auteurs que nous avons utilisés et de replacer dans le temps long les théories et les concepts que ceux-ci ont déployés dans leurs travaux. Ces différents ouvrages nous ont permis de compléter notre analyse de façon ponctuelle et de rendre compte de certaines tendances historiques dans la théorie politique libérale. En ce sens, cette partie de notre corpus nous a essentiellement servis à mettre les théories du multiculturalisme en dialogue avec le passé impérial et colonial de nos sociétés contemporaines.

Au vu de l'étendue du corpus de recherche lié à notre question, nous avons fait un certain nombre de choix méthodologiques afin de circonscrire notre analyse et les ouvrages pris en considération. Le premier de ces choix fut de concentrer principalement notre analyse sur les théories du multiculturalisme libéral, et plus précisément sur les travaux de Will Kymlicka. La principale raison qui justifie ce choix est que ce courant représente encore aujourd'hui la version la plus discutée du multiculturalisme. Malgré les différentes critiques qui lui ont été adressées, la théorie de Kymlicka constitue encore le point d'ancrage de plusieurs théories du multiculturalisme. La deuxième raison qui justifie ce choix est à trouver dans l'ancrage historique du multiculturalisme libéral. La théorie du multiculturalisme libéral s'est construite dans un contexte spatio-temporel précis, les démocraties libérales du XX^e siècle, et dans un univers théorique particulier, les théories du libéralisme. En ce sens, en concentrant notre analyse sur cette version du multiculturalisme, il devient plus facile de tracer des filiations théoriques et historiques entre les théories contemporaines et les acteurs du passé.

Dans un deuxième temps, nous avons aussi limité notre corpus en concentrant notre analyse sur un espace géographique précis : le Canada. Cette limite est d'abord un dommage collatéral de notre choix précédent. En concentrant notre analyse sur les auteurs du multiculturalisme libéral, cela nous a conduits indirectement à prendre davantage en compte la société canadienne. Cela s'expliquant principalement par le fait que plusieurs de ces auteurs sont

d'origine canadienne. Cependant, ce choix s'explique aussi pour des raisons plus pragmatiques. En concentrant notre analyse sur l'espace canadien, il devenait plus facile d'identifier les liens entre le contexte institutionnel et historique des auteurs et les réponses théoriques qu'ils ont proposées. À l'inverse, en étendant notre analyse à trop d'espaces géographiques, il devenait plus difficile de prendre en compte les différentes lignes d'influences. La principale raison est que chacun de ces auteurs réagit à des contextes théoriques et historiques différents. Par exemple, la question de la diversité aux États-Unis ou en France s'est construite différemment dans ces deux espaces et ce ne sont pas les mêmes enjeux qui ont été priorités. Bien entendu, il serait excessivement intéressant d'approfondir les lignes de continuités et les ruptures entre ces différents espaces. Un tel projet dépasse cependant l'analyse que nous avons pu réaliser dans le cadre de cette thèse.

En nous concentrant sur un seul espace géographique, cela nous a permis de prendre en compte la dimension historique dans notre analyse. Bien entendu, afin d'éviter de nous égarer, il a été nécessaire de définir des bornes temporelles claires à notre analyse. Plusieurs options auraient été possibles, mais nous avons décidé de concentrer notre analyse sur la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Ce choix s'explique pour plusieurs raisons, mais la principale est que la seconde moitié du XIX^e siècle correspond à la période « glorieuse » de l'impérialisme, tandis qu'au niveau théorique, c'est la période où des figures clés du libéralisme vont publier leurs travaux, ceux de John Stuart Mill par exemple. Au niveau du Canada, c'est aussi les débuts de la Confédération canadienne en 1867. Cela nous offre donc l'avantage d'une unicité géographique, mais aussi d'une certaine unicité au niveau des structures politiques dans le cadre de notre analyse. Bien entendu, ces bornes nous ont surtout aidés à cadrer notre analyse et nous nous sommes permis d'en dépasser les limites lorsque cela nous a semblé être pertinent.

Ces limites définies, nous pouvons expliciter la méthode de travail que nous avons employée. Comme nous le disions, nous avons cherché à faire une analyse à la fois philosophique et historique du multiculturalisme libéral. Du point de vue philosophique, cette analyse a consisté en l'identification des principaux arguments et engagements théoriques des auteurs de notre

corpus. Du point de vue historique, notre travail a consisté à contraster les partis pris théoriques de ces auteurs avec ceux des auteurs passés. Notre objectif était ainsi d'identifier l'existence potentielle de lignes de continuité entre les auteurs de notre corpus et certains grands auteurs de la tradition. Plus précisément, il s'agissait pour nous d'identifier des lignes de continuité qui dépassaient les simples engagements théoriques du libéralisme. Au-delà du cadre libéral, ces auteurs partagent-ils une compréhension similaire de la culture, des nations et des solutions à apporter au problème de la diversité? Pour ce faire, nous avons cherché autant à comparer la théorisation du problème de la diversité que les solutions que ces auteurs proposent à ce problème. Notre but était de repérer des motifs récurrents, autant théoriques que pratiques, et de comprendre ce qui pouvait les expliquer.

4. Plan de la thèse

Afin de défendre notre thèse et les arguments qui la soutiennent. Nous avons divisé notre réflexion en quatre grandes sections, chacune composée de deux chapitres. La première section a pour objectif de mettre clairement en place notre problématique. Le premier chapitre présentera le multiculturalisme libéral de Kymlicka et les principales critiques qui lui ont été faites par les autres courants du multiculturalisme. Partant de ces critiques, le second chapitre s'intéressera aux problèmes particuliers que les minorités nationales et les peuples autochtones soulèvent pour les théories du multiculturalisme libéral : le problème de la légitimité politique. L'objet de ce chapitre sera notamment de montrer de quelle façon on peut dire que l'attention mise sur la culture contribue à dissimuler cet enjeu. L'objectif sera de comprendre comment la légitimité politique est un enjeu central de la diversité culturelle.

Une fois le problème de la légitimité politique mis en place, nous consacrerons la deuxième section de notre thèse à une analyse historique des thèses multiculturalistes et de ses liens avec le passé impérial du libéralisme et du Canada. L'objectif de cette section sera d'explicitier les liens théoriques entre les théories du multiculturalisme et les penseurs libéraux du XIX^e siècle. Les deux chapitres qui composent cette section seront divisés de la façon suivante. Le premier reviendra sur les écrits de trois penseurs libéraux qui ont pensé la question de la

diversité culturelle dans l'espace impérial : John Stuart Mill, Lord Acton et Alfred Zimmern. L'analyse de ces auteurs nous permettra de contraster leur position et leurs concepts par rapport aux théories du multiculturalisme libéral, notamment celle défendue par Kymlicka. Cela fait, le second chapitre de cette section analysera les effets qu'a pu produire cette influence des penseurs du XIX^e siècle sur les solutions avancées par Kymlicka dans ses thèses kymlickiennes. Plus spécifiquement, nous intéresserons à la façon dont cet héritage théorique et le contexte ont pu orienter la compréhension qu'a Kymlicka des enjeux culturels dans les sociétés plurinationales.

Si les deux premières sections cherchent principalement à identifier les limites du multiculturalisme libéral, les deux sections suivantes auront plutôt pour fonction d'identifier des pistes de solutions théoriques à ces limites. La section trois portera plus précisément sur la question de l'autonomie collective et des ressources théoriques nécessaires à sa compréhension. Le premier chapitre analysera la proposition d'Iris Marion Young qui introduit le concept d'autodétermination comme non-domination. Nous évaluerons comment sa proposition permet d'envisager le dépassement des théories classiques de l'autodétermination interne défendues par des libéraux tels que Kymlicka, Seymour ou Patten. L'introduction des concepts d'autonomie relationnelle et de non-domination permet-elle réellement de mieux réfléchir les institutions communes d'une fédération? Le chapitre suivant sera consacré à une analyse du concept de culture sociétale défendue par Kymlicka. Nous voudrions montrer que ce concept doit être légèrement modifié pour être capable de rendre compte de certains enjeux de justice entre les peuples. Notre intuition est qu'une modification de ce concept nous permettra de montrer l'importance de penser des agents collectifs sous une forme institutionnelle en contexte plurinational.

Finalement, la quatrième et dernière section de notre thèse exposera les implications des éléments théoriques introduits dans les trois sections précédentes. Dans le premier chapitre, nous soutiendrons que le concept d'autonomie comme non-domination et une compréhension institutionnelle de la culture devraient nous conduire à penser le concept d'autodétermination interne de façon plus large, autant au niveau des pouvoirs internes du groupe qu'au niveau de

ses pouvoirs externes. Ce constat nous conduit aux éléments de réflexion du second chapitre où il sera défendu une thèse relativement simple : combiné ensemble, les principes de non-domination et d'égalité des peuples devraient nous enjoindre à abandonner la règle de majorité dans les processus de décisions des institutions centrales. Pour être cohérente avec ses objectifs et rompre avec son passé impérial, une fédération plurinationale doit s'assurer que plusieurs voix collectives parlent entre elles et pour elles.

Section 1 : Le multiculturalisme et le problème de la légitimité politique

Les théories du multiculturalisme sont généralement associées aux questions entourant la gestion de la diversité culturelle. Elles ont ainsi pour objectif de réfléchir aux injustices liées à la culture et aux moyens que peuvent employer les États libéraux pour répondre à ces injustices. Dans cette perspective, la légitimité politique est comprise comme un problème antérieur à la question de la diversité culturelle. Les paramètres assurant la légitimité des institutions politiques en place relèvent de considérations autres que celles de la justice culturelle. En ce sens, la question de la légitimité est généralement traitée comme une question distincte et, lorsqu'elle est appliquée au groupe, est plutôt renvoyée aux théories de la sécession politique. C'est cependant cette séparation entre légitimité et diversité culturelle que nous proposons de revoir au cours des deux prochains chapitres qui composent cette section. Nous entendons montrer que la question de la légitimité politique est un élément central des conflits culturels qui opposent les minorités nationales et les peuples autochtones à l'État.

Pour ce faire, nous commencerons par présenter les principales théories du multiculturalisme. Nous accorderons une attention particulière aux thèses soutenues par les théoriciens du multiculturalisme libéral et plus particulièrement la version défendue par Will Kymlicka. Cette présentation sera l'occasion de présenter quelques critiques qui soulèvent déjà la question de la légitimité politique. Dans un deuxième temps, nous expliquerons pour quelles raisons le problème de la légitimité politique surgit dans le cadre des conflits culturels. En fait, nous soutiendrons qu'en accordant une attention trop importante au concept de culture, on en est venu à effacer l'enjeu central derrière les demandes des minorités nationales et des peuples autochtones : la remise en question de la légitimité de l'autorité de l'État.

Chapitre 1 : Diversité et démocratie : l'émergence du multiculturalisme

Introduction

Depuis maintenant plusieurs décennies, le multiculturalisme et les questions identitaires occupent une place centrale en philosophie politique. Si plusieurs raisons conjoncturelles expliquent cette soudaine prise d'importance des questions culturelles (fin de l'opposition Est/Ouest, nouvelle immigration d'après-guerre, résurgence des luttes autochtones, mouvements nationaux, etc.), on peut aussi l'expliquer par l'originalité de la thèse défendue par ce courant : l'accès à la culture peut être la source d'inégalité aussi importante que les questions économiques²¹. Qu'il soit question des droits linguistiques, de reconnaissance identitaire, de droits territoriaux ou de pouvoir de représentation, aborder la justice à partir de la question culturelle permet de mettre à l'avant-scène un ensemble de problématiques qui autrement passerait sous le radar du philosophe. La principale nouveauté était que, contrairement aux théories passées, les auteurs multiculturalistes proposaient comme solution de considérer les problèmes culturels comme des enjeux de justice à part entière. Ils ne devaient plus être considérés comme les conséquences d'injustices économiques ou juridiques, mais plutôt comme une forme d'injustice distincte. La protection des droits de tous les citoyens passait maintenant non par un universalisme indifférencié, mais par une rigoureuse prise en compte des particularités de chacun. S'il est indéniable que cette position originale eut le vent dans les voiles au tournant du siècle, elle s'est depuis vue confrontée à de nombreuses critiques, provenant de toutes parts au sein du champ politique. Critiques auxquelles les auteurs multiculturalistes ont tenté de répondre tant bien que mal²². Cela dit, une constance de la littérature multiculturelle est qu'elle se structure autour d'un récit bien spécifique des théories de la justice culturelle. Schématiquement, de l'émergence des États-nations avec les traités de Westphalie à la fin de la Seconde Guerre mondiale, le consensus philosophique et politique aurait été en faveur de l'assimilation des minorités culturelles à l'échelle nationale (voire internationale) et de la mise en place d'États homogènes sur le plan culturel. À la suite de la Deuxième Guerre mondiale et des

²¹ Paul May, *Les philosophies du multiculturalisme* (Paris : Les Presses de Sciences Po, 2016), 14-20.

²² Nous développerons plus précisément certaines de ces critiques dans le chapitre deux.

horreurs qui y furent associées, aurait tranquillement émergé un nouveau consensus en faveur d'une plus grande protection des minorités au sein des États-nationaux. Au sein de ce récit, le multiculturalisme incarnerait ce discours de rupture à l'endroit des théories de l'assimilation²³.

Cette histoire du multiculturalisme est cependant remise en question par différents chercheurs qui tentent tous à leur façon de montrer que celui-ci possède une histoire plus longue que ses défenseurs le laissent penser²⁴. Chacune de ces critiques nous invite à nous poser la question suivante : les auteurs multiculturels proposent-ils une rupture aussi radicale qu'ils le pensent avec les anciennes théories assimilationnistes? Cette stratégie de la rupture permet-elle au multiculturalisme d'éluder certains éléments du problème de la diversité et de forcer un cadrage particulier sur les questions culturelles?

Afin de répondre à cette question, notre réflexion se déroulera en trois temps. Dans un premier temps, dans les sections un et deux, nous dresserons un portrait des différentes familles théoriques que l'on retrouve au sein du multiculturalisme. Le but de cette présentation est de montrer que les théories multiculturelles ont proposé un modèle théorique qui rompait avec les anciennes perspectives normatives sur les problèmes de différences culturelles. Cette rupture théorique exposée, nous procéderons à la deuxième étape de notre argumentation dans la section trois, soit la présentation des politiques publiques soutenues par les auteurs multiculturalistes dans leurs travaux. Le but sera de montrer que, malgré la rupture normative de leur théorie, les auteurs multiculturalistes ne semblent pas avoir été capables d'assumer la même rupture dans les politiques publiques qu'ils ont proposé de soutenir. Pour le dire autrement, le

²³ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 26-29; Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal (Paris : Aubiers, 1994), 43-51; Même un penseur comme James Tully qui conçoit le multiculturalisme comme la continuité des anciennes luttes anti-impérialistes présente cette position comme une position de rupture par rapport aux trois positions constitutionnelles classiques. Celles-ci ont comme point commun de toutes vouloir homogénéiser l'espace constitutionnel et social. À l'inverse, le multiculturalisme constitutionnel de Tully chercherait plutôt à introduire une certaine forme de diversité constitutionnelle. Voir Tully, *Strange Multiplicity*, 15-29.

²⁴ Elizabeth A. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham & London: Duke University Press, 2002); Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*; Richard J.F. Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity* (Toronto, University of Toronto Press, 2000).

multiculturalisme semble avoir servi à reconduire des politiques et des attitudes qui existaient déjà au niveau institutionnel.

La troisième partie de notre démonstration tentera d'offrir une première hypothèse explicative à cette distance entre théorie normative et politique publique. Nous proposerons deux raisons. La première est la priorisation de la stabilité politique dans les théories du multiculturalisme. Comme nous le verrons, ce parti pris exclut d'emblée un ensemble de solutions institutionnelles qui rompraient avec la situation actuelle. Plus précisément, elle nous forcerait à positionner notre réflexion au niveau des formes des institutions plutôt qu'au niveau des pratiques institutionnelles. La deuxième est que les auteurs multiculturalistes ne prennent pas suffisamment au sérieux le rôle historique qu'a joué le multiculturalisme dans certains pays, comme le Canada et l'Australie. Cette explication nous permettra d'ouvrir la réflexion sur le passé impérial de ces sociétés et du lien de ce passé avec les questions d'identité culturelle.

1. Du communautarisme au multiculturalisme libéral

Le terme multiculturalisme peut autant être utilisé de manière descriptive pour : 1) parler de la réalité socio-démographique d'un pays ou d'une société; 2) pour désigner des politiques publiques; ou 3) pour parler d'une position théorique en philosophie politique²⁵. C'est à ce dernier sens auquel nous allons nous intéresser dans le cadre de ce chapitre et de cette thèse. Nous utiliserons ainsi le terme de « multiculturalisme » pour référer à une famille de théories politiques qui accorde une importance théorique et politique aux identités culturelles des individus ou des groupes dans le cadre des théories de la justice. En ce sens, le multiculturalisme renvoie à la défense d'un ensemble de positions politiques et philosophiques sur les normes qui devraient régir les rapports entre les différentes communautés culturelles au sein d'un même espace politique. Malgré l'existence de divergences entre les auteurs sur la nature et les caractéristiques exactes de ce qu'ils nomment des « groupes culturels », ils s'entendent généralement sur le type de diversité qui concerne spécifiquement le multiculturalisme. Ils ont généralement tendance à

²⁵ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société* (Paris : Gallimard, 2009), 554; May, *Les philosophies du multiculturalisme*, 8-9.

parler de diversité communale (pour reprendre le terme de Bhikhu Parekh) qui renvoie principalement aux groupes issus de l'immigration, aux minorités nationales et aux peuples autochtones qui se distinguent de la société englobante. Sont ainsi exclus les groupes renvoyant au pluralisme politique (féminisme, environnementaliste, religieux²⁶, etc.) ou à des sous-cultures (punk, gaie, bourgeoise, etc.)²⁷.

Outre le fait qu'elles s'intéressent à un certain type de diversité culturelle, les théories du multiculturalisme ont aussi en commun de rejeter toutes approches qui demanderaient aux minorités de s'assimiler à la majorité²⁸. Plus spécifiquement, elles ont tendance à défendre la thèse que le traitement égal de tous les citoyens ne passe pas uniquement par l'accès aux mêmes droits, mais repose aussi sur l'attribution de droits différenciés aux membres de certaines communautés culturelles de la société²⁹. Cependant, au-delà de ces quelques caractéristiques de base, plusieurs formes de multiculturalisme ont été proposées au cours des dernières années. Chacune ayant ses propres limitations et recommandations. Sans entrer dans les détails et subtilités de chacune, il est pertinent pour nous de présenter brièvement les principales variations que l'on retrouve au sein de la famille multiculturelle afin d'obtenir une meilleure idée des enjeux théoriques soulevés par celle-ci. À cet effet, nous avons identifié quatre grandes variantes de la

²⁶ La question ou non de l'inclusion des groupes religieux change d'un auteur à l'autre. Par exemple, Tariq Modood défend justement l'inclusion de tels groupes dans son ouvrage sur le multiculturalisme (Tariq Modood, *Multiculturalism*, 2^e éd. (Cambridge (UK) : Polity Press, 2013)) et Kymlicka avance lui-même que les développements les plus récents dans les théories multiculturelles portent sur les questions religieuses (Will Kymlicka, « The Three Lives of Multiculturalism », dans *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, dir. Shiao Guo et Lloyd Wong (Rotterdam(NL) et Boston : Sense Pub., 2015), 26-27). Cependant, ces questions religieuses émergent souvent dans la littérature multiculturelle lorsque ces religions se rapportent aussi à des groupes extérieurs à la communauté d'accueil. Les questions relevant des croyances religieuses locales étant souvent considérées comme faisant plutôt partie du pluralisme au sens large.

²⁷ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000), 3-4 et Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 34-35.

²⁸ Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, 61 et Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance* (Montréal : Les Éditions du Boréal, 2008), 105-110; Lukas K. Sosoe, « Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine », dans *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, dir. Lukas s. Sosoe (Saint-Nicolas (Québec) et Paris (France) : L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2002), 25-27.

²⁹ James Tully écrit à ce sujet: « To treat the candidates for admission 'just like all the rest of us' is not to treat them justly at all. It is to treat them within the imperial conventions and institutions that have been constructed to exclude, dominate, assimilate or exterminate, them, thereby ignoring the question the politics of recognition raises concerning the universality of the guardians and the institutions they guard. » Tully, *Strange Multiplicity*, 97.

famille multiculturelle : le multiculturalisme communautarien, le multiculturalisme libéral, le multiculturalisme non libéral et le multiculturalisme anti-impérial.

1.1. L'émergence de l'identité comme un concept politique

Cependant, avant même de présenter les grandes familles théoriques du multiculturalisme, il nous faut écrire quelques mots sur la notion d'identité culturelle et l'importance théorique et politique grandissante qu'elle va prendre au cours des XX^e et XXI^e siècles. On peut en effet difficilement comprendre l'apparition du multiculturalisme en philosophie politique sans aborder l'idée qu'il existerait quelque chose comme une identité culturelle. Comme nous le disions dans notre introduction, l'une des principales originalités introduites par le multiculturalisme est l'idée que notre identité culturelle possède une certaine importance sur le plan politique. En ce sens, l'identité culturelle peut être une source d'injustice importante au sein de nos sociétés modernes. Cette idée est cependant loin d'être évidente. En quoi l'identité culturelle peut-elle être source d'injustice? Qu'est-ce qu'une identité culturelle et pourquoi aurait-elle plus d'importance que d'autres formes d'identités, familiales par exemple? Dans son ouvrage, *Les embarras de l'identité*, Vincent Descombes montre que le concept d'identité culturelle et sociale comme nous l'utilisons aujourd'hui est une invention récente des sciences sociales. Le concept d'identité culturelle émerge de la rencontre deux courants intellectuels distincts au milieu du XX^e siècle : les théories psychanalytiques et l'anthropologie culturelle américaine³⁰. La rencontre de ces deux univers théoriques va mener à l'émergence d'une nouvelle utilisation du terme identité. Celui-ci passera d'une simple notion logique ou civique, le fait d'être la même chose (A=B) ou de décliner son identité civile, à une notion sociale, soit le fait de posséder une identité culturelle³¹.

Sans reproduire l'ensemble de la démonstration de Descombes, on peut reprendre les grandes lignes de celle-ci. Descombes explique bien le défi conceptuel que représentera l'introduction du concept d'identité culturelle. Ce défi peut être résumé de la façon suivante. Tout

³⁰ Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité* (Paris : Éditions Gallimard, 2013), 27-29.

³¹ *Ibid.*, 40-41.

d'abord, il faut parvenir à défendre l'idée qu'il existe une identité collective indépendante des individus qui la composent. Une façon d'y arriver est de montrer que la culture ne peut pas être réduite à la somme des individus qui la composent. Cela fait, il faut ensuite parvenir à expliquer comment cette entité peut à la fois perdurer dans le temps, et donc conserver la même identité, tout en se transformant au rythme de ses interactions avec les individus en son sein. Autrement dit, il faut parvenir à rendre compte du caractère historique de ces identités culturelles. Finalement, on doit pouvoir réussir à définir les contours de cette culture et les critères qui nous permettent d'identifier ses membres³². Descombes explique que chacune de ces questions nous place dans une posture où nous sommes tiraillés entre deux alternatives aussi inconfortables l'une que l'autre. D'un côté nous avons la tentation de vouloir figer notre objet et, de l'autre, celle de réduire les identités culturelles à de simples fictions sociales³³.

On retrouve généralement la première tendance chez des culturalistes intransigeants. Pour eux, une identité culturelle se distingue des autres par un ensemble de caractéristiques immuables et constantes dans le temps. Ils peuvent ainsi répondre facilement aux trois défis que nous avons identifiés. L'identité culturelle est indépendante des individus puisqu'elle est une réalité autonome qui existe au travers de la collectivité. Malgré quelques changements, il existerait un noyau dur de caractéristiques culturelles qui persistent dans le temps. Finalement, les frontières du groupe culturel sont déterminées en identifiant les membres qui possèdent les caractéristiques culturelles de ce noyau dur. À l'inverse, l'autre tendance s'exprimerait plutôt à partir d'une attitude critique réaliste. Les groupes culturels n'existeraient pas puisque le social se résume aux entités individuelles. Il n'existe pas d'entité sociale hormis celles des individus. Les caractéristiques d'une collectivité étant dépendantes des individus qui la composent et ceux-ci changeant dans le temps, il n'y a pas quelque chose comme une identité culturelle persistant dans le temps. Elle n'est tout au plus qu'une fiction de continuité qui n'a aucune réalité tangible.

³² Margaret Moore formule de façon légèrement différente la même idée lorsqu'elle se penche sur le concept d'identité nationale. Ce concept doit être capable d'offrir 1) un critère d'identité claire et 2) rendre compte du caractère changeant de ce type d'identités collectives. (Margaret Moore, « Liberal nationalism and the challenge of essentialism », dans *Liberalism Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, dir. Gina Gustavsson et David Miller (Oxford: Oxford University Press, 2020), 191).

³³ Descombes, *Les embarras de l'identité* p. 50-53.

Finalement, n'ayant aucune caractéristique ou critère pour définir les frontières d'une identité culturelle, il est impossible de déterminer clairement les limites (autant dans le temps que dans l'espace) de celle-ci.

Il serait difficile de trouver des penseurs qui défendent des positions théoriques aussi stéréotypées. Celles-ci ont cependant pour avantage de nous faire comprendre le difficile équilibre que doit trouver le théoricien qui cherche à défendre l'idée de l'existence d'une identité collective. Celui-ci doit, d'un côté, éviter de construire une identité culturelle essentialisée qui emprisonne les individus dans leur culture et, de l'autre, éviter le piège d'un subjectivisme pur qui ne laisse place à rien d'autre qu'aux individus. C'est dans ce paysage conceptuel que va apparaître le multiculturalisme au cours du XX^e siècle. Cette famille théorique va récupérer le concept d'identité culturelle et tenter de défendre deux thèses fortes. La première est l'idée qu'il existe quelque chose comme une identité culturelle. Autrement dit, ces auteurs tenteront de répondre au défi conceptuel identifié par Descombes. La seconde est que l'intégrité de cette identité culturelle constitue un enjeu de justice important qui mérite d'être traité distinctement des autres enjeux de justice. À partir de ces deux thèses très générales, les auteurs multiculturalistes ont proposé plusieurs réponses. Nous en présenterons quatre d'entre elles. Pour chacune d'elles, nous expliquerons brièvement comment elle conceptualise la notion d'identité culturelle. Nous expliquerons ensuite quels types d'injustice trouvent leur source dans cette identité culturelle et quelles solutions peuvent être envisagées.

1.2. Le multiculturalisme communautarien

À la suite de la publication des travaux de John Rawls, notamment son ouvrage phare *A Theory of Justice*, va émerger un courant critique nommé communautarien. Les principaux porte-parole de cette école (Michael Sandel, Michael Walzer et Charles Taylor) vont reprocher à Rawls de proposer une conception désincarnée de la justice et, surtout, de ne pas suffisamment prendre au sérieux l'importance de l'identité communautaire dans le développement de l'identité individuelle des citoyens et son rôle pour le maintien de la cohésion sociale³⁴. L'un de ces

³⁴ Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, 464-465.

penseurs, Charles Taylor, ira puiser dans les travaux de Hegel afin de défendre l'idée que la liberté individuelle ne se construit pas dans une relation d'opposition avec sa communauté (l'individu doit être protégé des tendances homogénéisantes de sa communauté), mais plutôt au travers de celle-ci³⁵. Les penseurs communautariens défendent l'idée que les individus sont liés de façon substantielle aux conceptions du bien de leur communauté. Les communautés auxquelles nous appartenons nous fourniraient un ensemble de conceptions de la vie bonne (ou une seule) qui va fournir les outils aux individus pour évaluer leur projet de vie respectif. Ce sont ces conceptions communautaires de la vie bonne qui vont permettre aux individus de se construire socialement³⁶. Autrement dit, contrairement à ce qu'affirme un libéral comme Rawls, les individus ne seraient pas des êtres détachés et rationnels réfléchissant à des principes de justice abstraits. Au contraire, ceux-ci sont imbibés d'une culture particulière qui prend ses racines dans une communauté humaine distincte. Nos principes de justice seraient irrémédiablement liés à notre communauté d'origine, il n'y aurait pas un moi autonome antérieur à ses fins. Même le libéralisme ne serait qu'une forme de vie propre à une communauté spécifique³⁷.

Cela dit, c'est principalement Charles Taylor qui va proposer une théorie du multiculturalisme reposant sur ses intuitions communautariennes. Il construit son argumentaire au travers d'une reconstitution historique qui lui permet d'explicitier ce qui constitue la particularité des demandes de reconnaissance contemporaines que l'on peut associer au multiculturalisme. Taylor défend l'idée que le passage à la modernité a introduit deux changements importants dans nos sociétés. Le premier est la disparition d'une société de statuts au profit d'une société de citoyens. Les membres de la société ne sont plus différenciés les uns des autres sur la base de positions sociales auxquelles sont attachés des droits. Tous les membres de la société se sont vus donner accès aux mêmes droits et, par conséquent, se voyaient attribuer une identité indifférenciée. Parallèlement à ce premier bouleversement, se développe aussi le

³⁵ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy : An Introduction*, 2e éd. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 208-209.

³⁶ *Ibid.*, 220-221.

³⁷ Michael Walzer, « Commentaire », dans *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Charles Taylor, trad. Denis-Armand Canal (Paris : Aubiers, 1994), 131-133; Michael Walzer, *Sphères de Justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Pascal Engel (Paris : Éditions du Seuil, 1997), 23-32; Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. Jean-Fabien Spitz (Paris : Éditions du Seuil, 1999), 23-40 et 218-226.

concept d'identité moderne (telle que nous l'avons vu avec Descombes). Cette nouvelle conception de l'identité implique non seulement que tous les individus aient accès aux mêmes droits, mais aussi que toutes les identités soient reconnues dans leur particularité³⁸. On voit donc se développer au même moment deux demandes de justice qui entrent en conflit l'une avec l'autre. D'un côté, l'attribution d'une même identité juridique et sociale à tous et à toutes et, de l'autre, la reconnaissance d'identités particulières qui demandent des droits différenciés³⁹. Le tableau se complexifie encore plus lorsque ces identités commencent à devenir les porteuses de projets collectifs concurrents.

Taylor reprend ensuite une distinction de Dworkin entre libéralisme opératoire et libéralisme positif. Le premier est une forme de libéralisme qui ne nous demande que de considérer également tous les autres membres de la société. Le libéralisme positif, quant à lui, ne se contente pas de formuler des normes d'interactions, mais se prononce aussi sur nos fins⁴⁰. Appliqué à une communauté, le libéralisme positif peut impliquer que celle-ci se dote d'une fin collective. Pour Taylor, de telles fins peuvent apparaître lorsque le bien en jeu « requiert qu'il soit recherché en commun »⁴¹. Autrement dit, la jouissance du bien ne peut pas uniquement se faire à titre individuel. Elle demande la participation du reste de la collectivité pour que les individus soient capables d'en jouir. Un exemple d'un tel bien serait les impôts. Ceux-ci ne peuvent remplir leur rôle que si l'ensemble (ou à tout le moins une très vaste majorité) des citoyens les payent. Si j'avais simplement le droit de payer mes impôts, et non pas l'obligation de le faire, leur utilité serait bien moindre, voire inexistante. Taylor pense qu'on peut dire la même chose de certains biens culturels. Il donne ainsi l'exemple de la langue au Québec. Le droit de parler français ne peut être ramené à un simple choix individuel, puisque la pleine jouissance de ce choix implique que les autres membres de la collectivité utilisent aussi le français, autant maintenant que dans le futur⁴². On peut ici contraster la position de Taylor par rapport à celle que développera Will

³⁸ Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, 56-57.

³⁹ *Ibid.*, 62-63.

⁴⁰ *Ibid.*, 78.

⁴¹ *Ibid.*, 81.

⁴² *Ibid.*

Kymlicka dans ses écrits afin de mieux comprendre ce qui sépare libéraux et communautariens.

Taylor écrit :

Mais le point où les arguments intéressants de Kymlicka échouent à recouper les demandes actuelles faites par les groupes concernés – les tribus indiennes ou les Canadiens français – est le rapport avec leur objectif de survivance. Le raisonnement de l’auteur est (peut-être) valable pour les populations *existantes* qui se trouvent piégées dans une culture sous pression et qui peuvent y prospérer ou pas du tout. Mais cela ne justifie pas les mesures envisagées pour assurer la survivance à travers des générations futures non définies. Pour les populations concernées, toutefois, c’est bien là l’enjeu. Il suffit de penser à la résonance historique du mot « survivance » chez les Canadiens français, par exemple.⁴³

Cette critique de Kymlicka par Taylor se trouve dans une note de bas de page de *Multiculturalisme : différences et démocratie* où est présenté comme l’un des théoriciens qui a tenté d’introduire la question de l’identité culturelle au sein du libéralisme procédural. Comme nous le verrons, il s’agit de défendre les droits culturels depuis la perspective de la neutralité libérale. Le résultat est que les droits culturels sont l’outil qui permet d’instaurer une réelle égalité entre les membres de la société. Taylor nous dit cependant que cette approche ne nous permet pas de défendre la légitimité de projets culturels collectifs qui contraignent les individus à poursuivre un certain type de fin. La poursuite de ces fins collectives peut impliquer que l’État investisse des ressources afin de faire perdurer la culture du groupe. Bien entendu, le libéralisme positif demande aussi le respect de certains droits fondamentaux. Ceux-ci, nous dit Taylor, doivent cependant être compris de façon plus fine que le veut le libéralisme opératoire. Il s’agit en fait de distinguer entre des droits fondamentaux et des « privilèges » ou « immunités » qui peuvent céder la place aux fins de la communauté⁴⁴. L’argument de Taylor est que le libéralisme opératoire est trop rigide dans ses demandes et n’arrive pas à s’adapter aux fins poursuivies par différentes communautés, même lorsque celles-ci sont largement libérales. Même lorsqu’il tente de s’adapter, comme avec le multiculturalisme libéral, il réduit les demandes culturelles à des demandes de correction des injustices ou de protection contre la majorité. Il se refuse à accorder aux groupes culturels le droit de poursuivre des fins qui lui sont propres et qui exigent des actions particulières de la part de ses membres.

⁴³ Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, 60.

⁴⁴ *Ibid.*, 81-84.

Nous finirons cette brève présentation de l'approche communautarienne en précisant qu'elle n'est plus très en vogue aujourd'hui. Charles Taylor lui-même a passablement revu ses positions et s'est de plus en plus orienté vers une approche libérale semblable à celle de Kymlicka⁴⁵. Cette approche reste cependant importante puisqu'elle est la première qui va critiquer la neutralité libérale et qui défendra l'idée que le libéralisme est un projet culturel en lui-même. Cette critique jouera un rôle important dans les critiques d'autres penseurs à l'endroit du multiculturalisme libéral, sans pour autant que ceux-ci reprennent dans leur entièreté la logique communautarienne.

1.3. Le multiculturalisme libéral

Une seconde version du multiculturalisme, et probablement la plus connue, est le multiculturalisme libéral. Il trouve sa défense la plus claire et aboutie dans les travaux du penseur canadien Kymlicka⁴⁶. À plusieurs égards, la position de Kymlicka se veut initialement comme une réponse aux critiques communautariennes à l'endroit du libéralisme. Kymlicka tente de mettre en place une position qui réconcilie des intuitions culturalistes (ou communautariennes) et les intuitions libérales. Il tente ainsi à la fois de rallier les faveurs des modérés des deux camps que de repousser les positions les plus radicales que l'on y retrouve⁴⁷. Son objectif est de montrer qu'il est possible pour le libéralisme de défendre l'attribution de droits différenciés aux membres des différents groupes culturels.

Dans son sens philosophique, le libéralisme désigne un ensemble de positions qui accordent une priorité aux libertés et aux droits individuels dans l'espace social et politique. Ces droits et libertés sont garantis à la fois par un État de droit et une société civile dynamique. Le point commun aux penseurs libéraux est l'idée que l'autonomie des individus est à la fois un

⁴⁵ Bernard Gagnon, « Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, vol. 31, no. 1 (2012) : 130-131 et 165-166.

⁴⁶ Will Kymlicka n'est cependant pas le seul théoricien du multiculturalisme libéral. On peut notamment penser à la version plus récente défendue par le philosophe Alan Patten (voir Alan Patten, *Equal Recognition : The Moral Foundations of Minority Rights* (Princeton : Princeton University Press, 2014)).

⁴⁷ Frederik Stjernfelt, . « Liberal Multiculturalism as Political Philosophy : Will Kymlicka », *The Monist*, vol. 95, no.1 (2012): 49-51.

principe d'organisation, les citoyens donnant leur assentiment aux modalités de l'association, et un principe de résistance, puisqu'il n'est pas permis d'empiéter sur l'autonomie des citoyens⁴⁸. L'organisation et l'interaction de ces concepts entre eux varient d'un penseur à l'autre, mais on retrouve toujours au centre de leur préoccupation l'idée que l'être humain devrait être son propre souverain et que ce principe devrait être à la base de l'organisation sociale. L'individu rationnel est donc au centre de cette philosophie politique. Les allers-retours constants entre une utilisation philosophique et courante du terme chez nos auteurs s'expliquent parce que les démocraties occidentales se réclament toutes plus ou moins de ces principes philosophiques. On retrouve chez chacune d'entre elles un appareil institutionnel visant à défendre les droits et libertés (constitution, institution juridique indépendante, etc.) et une forte valorisation de l'autonomie individuelle⁴⁹. On qualifie donc la théorie multiculturaliste de Kymlicka de libérale dans la mesure où il tente de concilier le libéralisme politique avec une théorie des droits culturels.

La stratégie générale de Kymlicka est de défendre la thèse que l'identité culturelle doit être considérée comme l'un des biens premiers rawlsiens auxquels tous et toutes devraient avoir accès dans la théorie politique rawlsienne. Chacun aurait droit à des « biens culturels premiers ». Chez Rawls, les biens premiers sont des biens auxquels tout être humain raisonnable voudrait avoir accès. Ils constituent les divers éléments dont la distribution sociale ne peut pas être totalement laissée aux règles du hasard ou aux libres choix des individus. Ils doivent être répartis à l'aune d'une théorie de la justice afin de s'assurer que tous y aient accès. Aux yeux de Rawls, ces biens sont : (1) les droits et libertés de base; (2) la liberté de mouvement et la liberté de choisir parmi plusieurs options significatives; (3) l'accès à des positions de pouvoir et de responsabilité; (4) un revenu et des richesses; (5) le respect de soi⁵⁰. Kymlicka défend l'idée que l'appartenance culturelle constitue une part essentielle du respect de soi et de notre capacité à être des agents

⁴⁸ Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, 729-731 et John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard (Paris : Presses Universitaires de France, 2016), 30.

⁴⁹ C'est par exemple la compréhension qu'en a Bhikhu Parekh (voir Bhikhu Parekh, *Ethnocentric Political Theory* (Oxford : Palgrave Macmillan, 2019), 115-117).

⁵⁰ Rawls, *Théorie de la justice*, 93-94 et 121-125; Leif Wenar, «John Rawls», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Printemps 2017), dir. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>.

libres. Compris ainsi, la culture devrait être explicitement considérée par les libéraux tels que Rawls comme un bien premier qui doit être sécurisé par une théorie de la justice et non comme un élément dont on peut simplement supposer la présence⁵¹. Cette position devient importante à partir du moment où l'identité culturelle devient un bien premier, elle devient un objet de justice essentielle qui ne relève pas uniquement des choix individuels ou de rapports de force entre des groupes, mais est plutôt un élément que les individus doivent prendre en compte lorsqu'ils structurent leur société. Kymlicka s'attarde dans la suite de son propos à expliciter les raisons qui devraient nous pousser à considérer la culture comme un bien premier. Il veut montrer que la culture d'un individu est essentielle à son autonomie.

Pour y arriver, Kymlicka propose une conception de l'identité culturelle spécifique. Partant des travaux de Dworkin, il reprend de ce dernier le concept de culture sociétale. Une culture sociétale correspondrait à une culture englobante qui fournit aux individus un ensemble de significations et de symboles leur permettant d'appréhender le monde qui les entoure. Pour l'essentiel, les cultures sociétales correspondent approximativement aux différentes cultures nationales que l'on retrouve sur la planète⁵². Pour Kymlicka, il faut faire la distinction entre deux éléments au sein des cultures sociétales : la structure de culture et le caractère de culture. La structure de culture correspond à la structure de base d'une culture. Elle contient trois éléments : les institutions de base de la société⁵³, l'histoire et la langue⁵⁴. La thèse de Kymlicka est que ce premier niveau fournit un contexte de choix offrant non seulement un espace de liberté au sein duquel les individus peuvent mener leur projet de vie en toute liberté, mais offre surtout un ensemble de signifiants qui permet aux individus de donner un sens à leur choix. Ce contexte culturel donne donc aux individus leur premier outil pour comprendre le monde et pour activer leur autonomie. Le point de Kymlicka est qu'il n'est pas possible pour un individu de faire un choix

⁵¹ Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, 166.

⁵² Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 34 et 115 ; May, *Les philosophies du multiculturalisme*, 140-141

⁵³ Kymlicka n'explique jamais de façon exhaustive ce qu'il entend par institutions de base, mais il écrit : "Dans le monde moderne, une culture ne s'incarne dans la vie sociale qu'en prenant corps dans des institutions – l'école, les médias, l'économie, le gouvernement, etc.", Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 115.

⁵⁴ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 123-125.

à partir de rien⁵⁵. Ce qui donne une valeur à nos choix, un sens profond qui nous pousse à les adopter, est le contexte à partir duquel ils sont faits. L'accès à la culture devient ainsi une condition nécessaire à la possibilité de faire des choix autonomes et par conséquent au libéralisme politique⁵⁶. La structure de culture fait en sorte que les membres de la société possèdent les différentes clés de lectures sociales, un paradigme interprétatif de base, qui leur permettent de faire des choix ayant une valeur particulière pour eux⁵⁷.

À ce premier niveau, s'en ajoute un second que Kymlicka nomme les « caractères de culture ». Ces derniers doivent être compris comme des interprétations circonstanciées, et plus ou moins partagées, de la structure de culture. Ces interprétations sont généralement plus symboliquement et normativement chargées que le premier niveau. Kymlicka donne l'exemple du Québec pré et post Révolution tranquille pour illustrer son propos. Le Québec avant les années soixante aurait été caractérisé par un caractère de culture traditionaliste qui mettait l'accent sur la survivance canadienne-française et l'identité catholique de la société. À l'inverse, le caractère de culture qui se serait imposé suite aux années soixante valorisait plutôt une conception libérale et moderne de la société québécoise⁵⁸.

L'importance de cette distinction est qu'elle permet à Kymlicka de faire cohabiter l'idée de droits culturels avec celle d'autonomie individuelle. La structure de culture ne contraint pas les projets de vie possible d'un individu au sein d'une société particulière. Elle lui offre des outils qui vont lui permettre de créer sa propre relation au monde qui l'entoure. À l'inverse, les caractères de culture déjà présents ne sont que des interprétations plus ou moins partagées qui ne donnent pas accès à des droits particuliers et surtout pas à celui de s'imposer comme norme

⁵⁵ R.E. Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights* (Vancouver: UBC Press, 2018), 63-64.

⁵⁶ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 164-166; Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 132-137; Marc-Antoine Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie? Théorie d'un impératif politique* (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2014), 159-160; Stjernfelt, « Liberal Multiculturalism as Political Philosophy : Will Kymlicka », 50-51 .

⁵⁷ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 123-125 et 137.

⁵⁸ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 167.

aux autres citoyens⁵⁹. Ainsi comprise, la disparition d'un caractère culturel particulier ne devrait pas être un souci pour les penseurs libéraux puisque cela n'aurait aucun impact sur la capacité des individus à faire des choix signifiants. C'est plutôt à la préservation des structures de culture qu'il faudrait faire attention puisque c'est uniquement ces dernières qui fournissent aux individus les éléments constitutifs de leur liberté⁶⁰. Cette distinction faite, Kymlicka peut maintenant pleinement déployer son argument. Mettre en place des politiques qui permettent de sécuriser l'accès des membres d'une culture sociétale à leur structure de culture ne contrevient pas à l'esprit du libéralisme puisqu'elle permet justement aux individus d'avoir accès aux éléments qui leur permettront d'être pleinement autonomes. En somme, l'égalité des cultures permet de s'assurer que chacun puisse être autonome⁶¹. C'est pour cette raison que la culture devrait être considérée comme un bien premier.

La deuxième partie de la stratégie argumentative de Kymlicka est de faire une distinction entre ce qu'il nomme des protections externes et des contraintes internes. Pour l'essentiel, cette distinction consiste à dire qu'un groupe culturel peut avoir accès à des droits qui lui permettent de se protéger de l'ingérence des autres groupes et ainsi assurer sa survie culturelle. Il pourrait ainsi avoir le droit d'administrer son système scolaire afin d'assurer la transmission de sa culture d'une génération à l'autre ou de profiter d'un système juridique partiellement distinct de celui de la majorité. Cependant, ce même groupe ne pourrait pas utiliser son droit à la préservation culturelle pour contraindre ses membres à adopter certaines formes de vie particulière⁶². Cette

⁵⁹ Il s'agit d'une autre façon de formuler la distinction que fait Kymlicka entre contraintes internes et protections externes. Les premiers sont des droits de contraintes qui obligent les individus à adopter une certaine conception de la vie bonne au nom de la préservation culturelle du groupe. On pourrait ici penser à un groupe culturel qui forcerait ses membres à être chrétiens. Pour Kymlicka, de tels droits devraient être interdits dans une perspective libérale et ce sont plutôt les droits externes qui devraient être défendus. Ceux-ci consistent en un droit de protection de la structure de culture d'une société face à des pressions culturelles externes, i.e. qui viennent d'un autre groupe culturel. Un exemple type est celui des politiques linguistiques pour protéger des langues minoritaires face à la langue de la majorité. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 59-71.

⁶⁰ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 165–166, voir aussi Stjernfelt, « Libéral Multiculturalism as Political Philosophy: Will Kymlicka », 50-51.

⁶¹ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 165-169.

⁶² Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 59-71 et 217-219; Stjernfelt, « Libéral Multiculturalism as Political Philosophy: Will Kymlicka », 56. Dans des ouvrages plus tardifs, Kymlicka parle plutôt d'une distinction entre des droits culturels et des devoirs culturels. Bien que différents, ces termes renvoient essentiellement à la même idée, soit que, dans un cadre libéral, un groupe culturel ne peut que servir à accorder des droits à ses membres et ne peut pas utiliser son statut pour leur imposer des devoirs à son endroit, voir Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, 101.

distinction faite par Kymlicka lui permet de rendre les droits culturels conditionnels au respect des principes du libéralisme politique. Une minorité culturelle aura le droit de protéger sa culture, ou son contexte de choix, dans la mesure où elle peut démontrer que cette protection n'enfreint pas les principes du libéralisme politique, comme l'autonomie par exemple. On voit bien ici le lien entre la position de Kymlicka et la théorie libérale de Rawls. Lorsque ce dernier apporte des précisions à son premier principe, il introduit une règle de priorité qui indique que les libertés accordées aux citoyens ne peuvent être limitées que si ces limitations permettent un gain global des libertés partagées par tous⁶³. C'est justement ce que tente de faire Kymlicka en montrant comment les limitations produites par l'identité culturelle permettent en fait aux individus d'accéder à une plus grande autonomie. Cet argumentaire libéral mis en place, Kymlicka propose ensuite d'affiner sa théorie en distinguant trois types de groupes culturels (les Autochtones, les minorités nationales et les immigrants⁶⁴) auxquels sont ensuite attachés à chacun un ensemble de droits qu'ils pourront demander à l'État au sein duquel ils se trouvent⁶⁵. On comprend facilement pourquoi Kymlicka qualifie son multiculturalisme de libéral puisque celui-ci s'inscrit non seulement dans la continuité des principes du libéralisme, mais qu'il est aussi vu comme le meilleur moyen pour avancer ses principes au XXI^e siècle.

On comprend donc que, tout en cherchant à répondre au même problème, communautariens et libéraux arrivent à des demandes très différentes à l'endroit de l'État. D'un côté, les libéraux veulent reconnaître l'importance du rôle que joue l'identité culturelle dans la formation de l'individu. Pour cette raison, ils sont prêts à mettre en place des politiques de droits culturels qui attribuent des droits différenciés aux membres des différentes cultures. Ces mesures doivent cependant se faire dans le respect des droits individuels et de l'autonomie de chacun. À

⁶³ Rawls, *Théorie de la justice*, 287.

⁶⁴ Kymlicka distingue initialement uniquement entre deux formes de groupes culturels, soit entre les minorités nationales (ou ce qu'il nomme parfois la vieille diversité) et les immigrants (ou la nouvelle diversité). Il va cependant ensuite faire une distinction entre les minorités nationales et les autochtones dans ses travaux subséquents. La principale raison qu'il avance est que, malgré certaines similarités, les demandes de ces groupes se distinguent dans leur forme, leur histoire et leur contenu. Voir Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, 66-77 et Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 25-31.

⁶⁵ Nous reviendrons plus en détails sur ces différents types de droits dans la section trois de ce chapitre. Pour l'instant, il suffit de savoir que ces droits varient du simple droit à une pleine participation politique à celui de la mise en place d'un espace institutionnel propre au groupe culturel minoritaire.

aucun moment ces droits culturels ne doivent permettre au groupe de contraindre ou limiter les options de ses membres. Les penseurs communautariens en viennent à une demande totalement opposée. Dans la mesure où l'identité culturelle joue un rôle constituant pour les individus, il peut être légitime pour la collectivité de poursuivre un projet commun qui va orienter les perspectives des autres membres du groupe. De plus, la poursuite de ce projet commun peut impliquer la priorisation de certaines formes de vie sur d'autres et par conséquent le retrait de certains privilèges aux individus. Pour accommoder cette demande, le libéralisme se doit d'être moins exigeant dans sa compréhension des droits et libertés de chacun. On peut reprendre la distinction faite par Kymlicka entre structure et caractère de culture pour bien comprendre ce qui sépare communautariens et libéraux sur la question culturelle. Pour Kymlicka, c'est uniquement le premier des deux termes qui avaient une importance. L'individu était ensuite libre de construire le caractère culturel de son choix (ou de se définir à partir d'un des caractères existants). À l'inverse, les communautariens ne font pas de réelles distinctions entre ces deux niveaux. Pour eux, le caractère de culture d'une société va définir les possibilités identitaires de l'individu. Elle va lui fournir sa conception du Bien et peut donc être défendue par l'État.

2. Deux autres multiculturalismes critiques : non-libéral et anti-impérialiste

Il existe de nombreuses critiques et alternatives au multiculturalisme libéral de Kymlicka et notre objectif n'est pas de couvrir l'ensemble de celles-ci. Nous nous limiterons plutôt à la critique de deux auteurs, Bhikhu Parekh et James Tully, qui ont tous deux souligné certains biais derrière le multiculturalisme libéral. Les positions de Parekh et Tully ont une importance particulière dans le cadre notre analyse. Ils sont parmi les premiers théoriciens du multiculturalisme qui ont proposé une critique du caractère colonial et impérial du multiculturalisme libéral. On retrouve bien entendu chez d'autres auteurs des critiques du caractère colonial du libéralisme au sens large, mais Parekh et Tully se distinguent de deux façons. Premièrement, ils proposent une critique explicite des théories multiculturelles contemporaines, en critiquant chacun à leur façon le caractère limité du multiculturalisme libéral. Il montre comment les présuppositions libérales peuvent miner le dialogue multiculturel, et ce, en donnant l'impression aux minorités culturelles que les dés sont pipés. Ensuite, leurs critiques s'appuient

sur un cadre théorique commun avec celui des autres penseurs du multiculturalisme comme Taylor ou Kymlicka.

2.1 Bhikhu Parekh et la critique du multiculturalisme libéral

Outre l'approche communautarienne, on peut identifier au moins deux autres théories multiculturelles qui se veulent critiques des *a priori* supportant le multiculturalisme libéral. La première de ces approches est-ce que nous appellerons le multiculturalisme non libéral de Bhikhu Parekh. Celui-ci veut défendre l'idée que toutes les cultures réalisent une partie des valeurs humaines, sans jamais toutes les réaliser en totalité. De plus, les interactions entre les cultures permettent à chacune d'elles de se compléter et de jeter un regard critique sur leurs pratiques respectives. Chaque culture doit donc être défendue sur cette base⁶⁶. Bhikhu Parekh identifie principalement trois raisons pour vouloir rejeter le multiculturalisme libéral qu'il identifie principalement à Will Kymlicka et Joseph Raz. La première raison serait que ces auteurs comprennent mal la relation qui existe entre un individu et sa culture. Sans définir complètement l'identité d'un individu, Parekh estime néanmoins que la culture joue un rôle plus important et moins instrumental que ce qui est défendu par les auteurs libéraux. Pour les libéraux, la culture joue un rôle essentiellement formateur. Une fois bien outillé ou socialisé par sa culture, l'individu se trouverait dans une position tout à fait indépendante de cette dernière et serait donc libre de choisir la culture à laquelle il voudrait appartenir. Pour Parekh la culture nous aide non seulement à acquérir notre autonomie, mais elle structure aussi le type d'autonomie que nous aurons. À chaque culture correspondrait une différente façon de comprendre l'autonomie. Dans un deuxième temps, Parekh reproche aux libéraux de continuer à universaliser le libéralisme et à diviser le monde entre libéraux et non libéraux. Cette position les force à réfléchir les autres cultures dans la perspective de la tolérance (quels comportements non libéraux peuvent être acceptés par la société) et non dans une perspective d'échange. Finalement, cette division binaire du monde force les libéraux à choisir entre deux stratégies lorsqu'il se trouve confronté à des cultures non libérales : les convaincre de se convertir au libéralisme ou accepter leurs existences à la condition qu'il reconnaisse les principes d'un libéralisme minimal (comme l'autonomie chez

⁶⁶ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 167.

Kymlicka)⁶⁷. La critique de Parekh ne consiste pas uniquement à reprocher au libéralisme d'homogénéiser sous un même vocable un ensemble de cultures non occidentales. Il considère aussi que les libéraux sous-estiment la diversité interne des sociétés occidentales qui abritent elles-mêmes un ensemble de conceptions non libérales du monde : le communisme, le socialisme, les communautés religieuses, certains groupes conservateurs. La priorité accordée au libéralisme par les multiculturalismes libéraux les empêcherait donc de mettre en place un réel dialogue interculturel, et ce, même si on oubliait les sociétés non occidentales.

L'autre problème pour Parekh est que l'approche libérale ne permet pas de justifier l'importance de la diversité culturelle en soi. Comme nous l'avons vu, la diversité culturelle n'a qu'une valeur instrumentale pour ces auteurs. D'une certaine façon, une culture qui n'offrirait pas un éventail de choix pertinents pour ses membres n'aurait aucune valeur pour un libéral. Selon Parekh, les libéraux ne nous permettent pas d'expliquer pourquoi la culture amish ou d'autres cultures étrangères aux valeurs libérales devraient avoir une valeur pour nous. Autrement dit, le point de Parekh est que nous cherchons à maximiser les options que nous offrent notre culture et non pas les options qui nous sont offertes par les cultures en générales. L'argument de la valeur instrumentale des cultures ne peut donc pas jouer le rôle que les libéraux voudraient lui donner pour défendre la diversité culturelle puisqu'elle ne permet pas d'expliquer pourquoi les cultures non libérales devraient être protégées⁶⁸.

Ces critiques formulées, la thèse générale de Parekh est que pour réaliser son plein potentiel, le multiculturalisme doit dépasser le cadre libéral afin de réellement s'ouvrir à la possibilité d'un dialogue interculturel. Parekh propose de défendre la diversité culturelle à partir d'une perspective légèrement différente de la perspective libérale. Selon lui, la diversité culturelle est importante puisque les différentes cultures offrent une perspective critique sur notre culture. La rencontre d'autres cultures me permet de prendre conscience des limites de ma culture et donc de chercher à l'enrichir. La valeur des autres cultures ne dépend donc pas des nouvelles

⁶⁷ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 109-113.

⁶⁸ *Ibid.*, 97, 108 et 165.

options qu'elles m'offrent, mais de la capacité critique qu'elles m'offrent sur ma propre culture. À leur contact, il devient pour moi possible de critiquer, d'évaluer et d'enrichir les options qui se trouvent dans la culture auquel je participe. Ainsi, pour Parekh, je parviens à être critique de ma culture non pas en m'en détachant pour occuper un point de Sirius bien hypothétique, mais plutôt en adoptant la position qu'une autre culture a sur la mienne. La diversité culturelle est importante, car elle m'ouvre la possibilité d'être critique de mon contexte particulier. La diversité culturelle me permet aussi de prendre conscience de la diversité interne de ma société en prenant conscience des différentes influences culturelles qui l'ont façonné. Finalement, la diversité culturelle met en place la condition nécessaire à un dialogue interculturel informel dans la vie de tous les jours. Elle me permet d'échanger avec des individus qui m'ouvrent à de nouvelles façons de comprendre le monde⁶⁹. Cet argument de Parekh lui permet d'offrir une meilleure explication de l'importance de la diversité culturelle que les libéraux peuvent le faire. La diversité culturelle doit être entretenue non pas parce qu'elle nous offre des options, mais plutôt parce qu'elle nous offre une perspective critique sur notre culture que nous ne pourrions pas atteindre autrement. Aussi peu invitante puisse être pour un libéral la possibilité de vivre sa vie selon les principes des communautés amish, ceux-ci l'obligent malgré tout à se placer dans une position réflexive par rapport aux principes libéraux qui guident son existence. Qu'est-ce qui lui permet de dire que ses principaux libéraux sont plus importants? Doit-il en remettre certains en question? Pour Parekh, c'est la diversité culturelle qui nous offre la chance de se retrouver dans cette position réflexive.

Cet argument présenté, Parekh défend l'idée qu'une théorie multiculturelle authentique doit chercher à faire coexister les différentes cultures au sein d'une même société, y compris la culture libérale, en adoptant des principes qui peuvent être justifiés à partir de chacune de ces cultures⁷⁰. Parekh propose donc la mise en place d'un contexte multiculturel qui permettrait de répondre au cas par cas aux défis posés par la diversité culturelle, et ce, au travers d'un dialogue interculturel⁷¹. Parekh propose six conditions qui devraient être mises en place pour nous aider à baliser ce dialogue : 1) un consensus sur la structure d'autorité; 2) une structure de justice

⁶⁹ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 165-170.

⁷⁰ *Ibid.*, 13-15 et 196.

⁷¹ Parekh, *Ethnocentric Political Theory*, 206.

impartiale ouverte à la révision; 3) l'existence de droits collectifs; 4) une culture commune où tous les groupes culturels peuvent participer à sa construction; 5) une éducation multiculturelle qui permet aux élèves de rencontrer des conceptions diverses de la vie bonne et des cultures; 6) une identité commune uniquement construite à partir de référent politique⁷². Pour Parekh, chacune de ces recommandations a pour but de s'assurer que l'espace social ne soit pas enfermé dans une logique libérale. L'objectif est de s'assurer que tous et toutes soient en position d'interagir avec les autres perspectives culturelles existantes dans la société. Bien entendu, l'interaction informelle entre les cultures n'étant pas toujours possible, dans une région plus homogène par exemple, l'État doit utiliser les institutions comme l'école pour créer de façon artificielle ces rencontres culturelles. C'est à tout le moins le sens que nous donnons à son idée d'une éducation multiculturelle qui s'éloignerait d'un enseignement eurocentrique⁷³. Si plusieurs de ces éléments peuvent sembler de prime à bord relativement près des propositions de Kymlicka, il faut néanmoins souligner quelques différences entre les deux positions.

Tout d'abord, Parekh ne justifie pas ses mesures depuis une perspective libérale et cela a pour effet qu'il est, en un sens, beaucoup plus exigeant par rapport aux mesures qui devraient être mises en place. On le rappelle, Kymlicka n'accorde qu'une valeur instrumentale à la culture. La diversité culturelle, et plus spécifiquement le fait d'y être exposée, n'a aucune importance en soi. Il faut simplement s'assurer que la culture ne devienne pas un élément handicapant pour les différentes minorités culturelles. À l'inverse, pour Parekh, la diversité culturelle est importante justement dans la mesure où les individus y sont exposés. Il n'est donc pas suffisant de mettre en place des politiques qui assurent les mêmes opportunités aux groupes minoritaires. Il faut aussi s'assurer que majorité et minorités entrent en contact afin qu'ils soient capables de jeter un regard critique sur leur culture. Pour Parekh, les autres cultures sont les seuls outils dont chacun dispose pour se dégager momentanément de ses ancrages culturels et donc d'avoir accès à une sorte d'autonomie par rapport à son groupe. Pour le dire autrement, la capacité de remettre en question nos projets de vie est directement dépendante de notre capacité à s'extraire de notre

⁷² Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 196-238.

⁷³ *Ibid.*, 227.

culture. L'idée que nous pourrions transcender notre culture par notre seule raison étant impossible, nous ne pouvons donc transcender celle-ci qu'en passant par les autres cultures. Pour cette raison, Parekh exige une interaction culturelle que l'on ne retrouve pas chez Kymlicka.

2.2 L'anti-impérialisme de James Tully

Tout comme Parekh, James Tully est sceptique quant à la capacité du libéralisme de fonder une réelle éthique multiculturelle. Cependant, là où Parekh place le problème au niveau du pluralisme limité soutenu par le libéralisme, Tully situe sa critique au niveau de la conception constitutionnelle du libéralisme. À ses yeux, le multiculturalisme libéral ne prend pas suffisamment au sérieux l'enjeu de la diversité culturelle des sociétés contemporaines. Ces théories sous-estiment au moins deux problèmes pourtant essentiels pour qui veut répondre aux enjeux de la diversité. Le premier de ces problèmes est que la pensée politique moderne repose sur des théories constitutionnelles qui considèrent comme nécessaire l'existence d'un peuple culturellement indifférencié. La diversité est donc uniquement prise en compte dans la mesure où elle doit être dépassée. Une fois que les normes constitutionnelles minimales ont été identifiées et acceptées par tous, la diversité culturelle n'a plus de raisons d'être. La diversité joue donc tout au plus un rôle procédural antérieur à la mise en place d'une constitution commune. En ce sens, la diversité est une situation plus ou moins temporaire qui appelle à être dépassée pour refonder une nouvelle unité totalisante.

Le second problème est qu'une fois la constitution commune adoptée, on y place toute la souveraineté politique. Elle constitue un seul et unique noyau de souveraineté. Tully entend par là que les théories constitutionnelles modernes attribuent la souveraineté à un seul peuple et à une seule autorité politique, soit celui constitué par les citoyens maintenant indifférenciés sous leur constitution⁷⁴. Ces deux éléments sont problématiques puisqu'ils nient chacun à leur façon la diversité profonde des sociétés contemporaines, particulièrement celle qui est liée à la condition autochtone, et ne permettent pas réellement de répondre à la question de la diversité culturelle. Elles évacuent la question en niant la possibilité qu'il existe un langage autre que celui

⁷⁴ Tully, *Strange Multiplicity*, 83-98.

de la majorité. Ce sont justement ces deux problèmes que les libéraux multiculturels ne prennent pas suffisamment au sérieux⁷⁵. Pour eux, la structure institutionnelle de base de l'État n'a pas à être remise en question. Leur problème en est un d'intégration des différents groupes et d'harmonisation des attentes. Pour Tully, le but d'une constitution dans une société diverse ne devrait pas être d'identifier des principes fondateurs communs, mais plutôt de reconnaître les différences culturelles de chacun des groupes et de construire un processus constitutionnel qui prend en compte cette réalité. Une attitude non impérialiste exige donc d'accepter que la diversité soit non seulement un fait indépassable, mais qu'elle doive aussi s'incarner dans une procédure de discussion permanente qui prend également en compte les perspectives culturelles de chacun des groupes impliqués⁷⁶.

Ces différences reconnues, il devient ensuite possible de mettre en place une association politique capable d'articuler à la fois les différences et les similarités de ces groupes⁷⁷. La solution de Tully consiste donc à remettre en cause l'autorité des constitutions modernes et l'idée qu'elles ont la légitimité d'établir les règles du jeu de la diversité. Au lieu de tenter d'arriver à un nouveau consensus constitutionnel, nous devrions plutôt adopter un constitutionnalisme commun (*common constitutionalism*) qui repose sur les normes de reconnaissance mutuelle, de continuité et de consentement⁷⁸. La reconnaissance mutuelle implique que chacun reconnaisse l'autre comme il se conçoit lui-même, c'est-à-dire que la discussion ne peut avoir lieu sans que chaque partie accepte la position dans laquelle autrui se voit⁷⁹. Le consentement implique que chaque partie doit accepter les termes de l'accord ou de la décision prise⁸⁰. Finalement, la norme de continuité indique que les accords passés entre les groupes persistent malgré les changements qui peuvent

⁷⁵ Tully, *Strange Multiplicity*, 53.

⁷⁶ James Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I Democracy and Civic Freedom*, (Cambridge (UK): Cambridge University Press), 189-193.

⁷⁷ Tully, *Strange Multiplicity*, 131.

⁷⁸ *Ibid.*, 116.

⁷⁹ *Ibid.*, 119.

⁸⁰ Tully souligne que la forme de consentement peut changer d'une situation à l'autre et selon les parties impliquées. Il indique ainsi que le consentement mutuel est nécessaire dans le cas de négociations entre nations, comme avec les Premières nations, et sous-entend qu'il pourrait exister d'autres situations où d'autres types de consentement pourraient être autorisés ou nécessaires. Tully, *Strange Multiplicity*, 123.

survenir dans la forme de leur association politique⁸¹. Par exemple, si le Texas devait se séparer du reste des États-Unis, le Texas devrait respecter les accords passés que les États-Unis auraient conclus avec d'autres groupes. À tout le moins, jusqu'au moment où de nouveaux accords seraient mis en place. En partant de ces trois normes, il deviendrait possible de construire un dialogue constitutionnel constant où les perspectives de tous les partis prenants sont prises en considération. Il s'agit de mettre en place un dialogue perpétuel où aucun langage culturel n'a préséance sur celui d'un autre et où les sources de la souveraineté constitutionnelle sont plurielles. Ainsi, les différents groupes culturels qui entrent en relation les uns avec les autres ont le devoir de négocier entre eux les normes constitutionnelles qui les gouverneront⁸². La position de Tully ne le mène donc pas à donner des droits à des groupes, mais sert plutôt à introduire une sorte de devoir de négociation constant entre ceux-ci.

Tully reconnaît que les auteurs multiculturels (qu'il recoupe sous le terme d'interculturalisme et y inclue les théoriciens de la différence comme Young) ont remis en question l'idée que l'espace légal et culturel devait constituer un tout homogène. Il souligne cependant le silence de ces théories sur les questions de légitimité politique. Pour des groupes comme les Autochtones, la question du pluralisme culturel ne se limite pas uniquement à l'organisation de la diversité au sein de la cité, mais concerne aussi l'existence ou non d'un droit que posséderait la cité à les organiser⁸³. Vu l'historique entre les Premières nations et les sociétés coloniales comme le Canada, ces dernières ont-elles le droit à la souveraineté sur les Premières nations? Cette question, rapidement mise à l'écart par les auteurs multiculturels, est pourtant au centre des demandes de certains groupes culturels. Par exemple, c'est une partie de la critique à l'endroit de la politique de la reconnaissance que l'on retrouve chez Audra Simpson. Celle-ci montre bien que le problème de la légitimité nous force à nous interroger sur la superposition des souverainetés et les luttes qu'elle peut engendrer⁸⁴.

⁸¹ Tully, *Strange Multiplicity*, 125.

⁸² Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 190-191 et 197-199.

⁸³ Tully, *Strange Multiplicity*, 53-56; Tully, *Public Philosophy in a New Key*, 303-305.

⁸⁴ Simpson, *Mohawk Interruptus*, 10-12.

De son côté, Parekh critique le fait de se limiter à une lecture libérale des problèmes culturels comme le fait Kymlicka par exemple. Le libéralisme n'étant qu'une perspective culturelle parmi tant d'autres, il n'y a aucune raison pour qu'il occupe une position privilégiée dans le dialogue culturel⁸⁵. Plus encore, il semble nécessaire pour le projet d'autonomie libérale que les individus aient accès à d'autres cultures. Bien que différentes, ces deux critiques puisent une partie de leur force argumentative par l'introduction du passé colonial des sociétés critiquées. C'est parce que les auteurs multiculturels n'ont pas pleinement pris conscience de l'histoire et des impacts de la colonisation que leurs théories se trouvent exposées aux critiques de Tully et Parekh.

3. Différents argumentaires pour des solutions semblables

Nous avons jusqu'ici identifié quatre réponses au problème de la diversité culturelle. Tout d'abord, le multiculturalisme libéral propose de réviser les thèses libérales afin d'y faire une place à l'identité culturelle. À cette réponse libérale, nous avons identifié trois approches qui prennent leurs distances avec certains principes du libéralisme. Les communautariens défendent la thèse que la communauté peut légitimement posséder une priorité sur les individus, le projet culturel d'une communauté, notamment son identité, peut l'amener à restreindre les libertés de ses membres sans pour autant être injuste. Ensuite, le multiculturalisme non libéral refuse d'accorder une priorité au libéralisme. Le libéralisme étant une culture comme une autre, il ne peut être la source de légitimation des droits culturels. Ceux-ci doivent aussi pouvoir être justifiés à partir des autres perspectives culturelles qu'il rencontre. Finalement, le multiculturalisme anti-impérial reproche à la perspective libérale de laisser de côté la question de la légitimité politique. Les questions d'identité culturelle n'étant pas uniquement liées aux droits, mais aussi à l'autorité qui les accorde. Une réflexion multiculturelle complète devrait d'abord s'intéresser à la constitution de cette autorité. Néanmoins, malgré ces sensibilités très différentes, tous ces auteurs sont bel et bien d'accord sur l'idée qu'une théorie de la justice qui ne prendrait pas en compte la culture souffrirait d'une grande lacune. Chacun de ces auteurs appelle donc à une rupture avec les

⁸⁵ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 106-111.

théories de la justice qui les ont précédés. Sur le plan normatif à tout le moins. En effet, la lecture de ces différents projets normatifs pourrait laisser penser qu'elles conduiront à la défense de politiques publiques ou à des changements institutionnels distincts.

Cependant, il semble au contraire exister un écart constant entre la théorie multiculturelle et sa pratique. D'un côté, noter un tel écart peut sembler trivial. Pour toutes théories philosophiques, sociales et économiques, il existe une distance importante entre l'application quotidienne des politiques et de l'autre les théories qui les soutiennent. Il n'y a *a priori* aucune raison de croire que cela devrait être différent pour le multiculturalisme. Cependant, l'écart qui nous occupe n'est pas exactement du même type. L'écart qui nous intéresse est celui qui sépare l'aspect normatif de ces théories des propositions concrètes formulées par les chercheurs au fil de leurs travaux. Pour le dire autrement, aussi importante soit la rupture conceptuelle introduite par les auteurs multiculturalistes, ceux-ci en viennent pourtant à défendre des politiques publiques qui ne remettent que très peu en question le statu quo institutionnel des sociétés dans lesquels ils se trouvent. Cette distance est d'autant plus visible que les auteurs discutés jusqu'ici ont tous de près ou de loin fait des recommandations explicites de politiques publiques⁸⁶. C'est de cette distance que nous voudrions rendre compte.

3.1 Le multiculturalisme traduit en recommandations

On peut passer par les travaux de Kymlicka pour identifier plus précisément une première liste de politiques multiculturelles qui permettent d'identifier un État multiculturaliste. Kymlicka, en collaboration avec le chercheur Keith Banting, a dressé une liste générale des types de politiques qui sont représentatives du multiculturalisme. Cette liste se divise en fait en trois sous-listes, selon que les politiques devraient concerner les minorités nationales, les groupes autochtones ou les immigrants. Ces listes ont pour but d'aider les chercheurs à repérer les pays

⁸⁶ Charles Taylor et Bhikhu Parekh ont chacun dans leur pays participé à la rédaction d'un rapport sur les politiques multiculturelles (respectivement Rapport de la commission Bouchard-Taylor et *Commission on the future of multi-ethnic Britain* aussi appelé rapport Parekh). De leur côté, Will Kymlicka et James Tully ont tous deux explicitement proposés des solutions institutionnelles dans leurs travaux ou ont identifiés certaines politiques comme étant représentatives de leurs positions respectives.

qui ont adopté des politiques multiculturelles. Elles servent donc très concrètement à évaluer le degré d'application de la théorie multiculturelle au sein de différents pays et institutions⁸⁷. Il vaut la peine de prendre le temps d'explicitier ces différentes politiques. Les voici donc pour chacun des types de groupe :

Les autochtones (AU):

1. Reconnaissance des droits et des titres territoriaux
2. Reconnaissance de droits à l'autodétermination
3. Respect des traités historiques et/ou signature de nouveaux traités
4. Reconnaissance de droits culturels (langue, chasse/pêche)
5. Reconnaissance des lois coutumières
6. Garantie de représentation /consultation par le gouvernement central
7. Affirmation constitutionnelle ou législative du caractère distinct du statut des peuples autochtones
8. Support/ratification des instruments internationaux pour les droits autochtones
9. Discrimination positive pour les membres des communautés autochtones

Les minorités nationales (MN):

1. Autonomie territoriale fédérale ou quasi fédérale
2. Statut de langue officielle, au niveau régional ou national
3. Garantie de représentation dans le gouvernement central ou dans les cours constitutionnelles
4. Financement public d'universités/écoles/médias dans la langue de la minorité
5. Affirmation constitutionnelle ou parlementaire du « multinationalisme »
6. Accorder une personnalité internationale au groupe (ex. accepter que la région sous-étatique puisse siéger dans des organisations internationales, ou signer des traités, ou avoir leur propre équipe olympique).

Les immigrants (IM):

1. Affirmation constitutionnelle, législative, ou parlementaire du multiculturalisme, au niveau central et/ou régional et municipal
2. Adoption du multiculturalisme dans le curriculum scolaire
3. Inclusion d'une représentation/sensibilité ethnique dans le mandat des médias publics ou les médias autorisés
4. Exemption des codes vestimentaires, des lois de fermeture du dimanche, etc. (soit par statut ou par des cas judiciaires)
5. Permettre la double citoyenneté
6. Financement d'organisation de groupes ethniques pour supporter les activités culturelles
7. Financement d'une éducation bilingue ou introduction à sa langue maternelle
8. Discrimination positive pour les groupes immigrants désavantagés.⁸⁸

⁸⁷ Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, 66-77.

⁸⁸ Toutes ces listes se retrouvent dans Kymlicka, *Multicultural Odysseys* 66-77. La traduction est de nous. Bien que moins systématique, James Tully attribue des propositions similaires aux théories multiculturelles et aux demandes issues de la diversité, voir Tully, *Public Philosophy in a New Key, Volume I*, 172-173.

Ces trois listes correspondent aux différents types de droits que le multiculturalisme libéral de Kymlicka est prêt à reconnaître aux différents types de groupe culturel (immigrants, minorités nationales et peuples autochtones). L'idée étant que chacun de ces groupes vit des réalités distinctes qui exigent et justifient des réponses adaptées à chacune de ces réalités.

3.2 Des théories distinctes pour des recommandations convergentes?

Avant même d'entrer dans les détails, on constate déjà certains recouvrements entre cette liste et des éléments de la pensée des théoriciens que nous avons présentés. Ainsi, les six conditions à une société multiculturelle identifiées par Parekh recourent plusieurs points de la liste de Kymlicka. On retrouve ainsi l'idée de droits collectifs dans plusieurs politiques (notamment AU1, AU2 et MN1 et MN6); l'idée d'une culture commune ouverte aux différents groupes se retrouve en AU7, MN5 et IM1; l'éducation multiculturelle est explicitement mentionnée en IM2 et implicitement en MN4; et celle d'une identité nationale fondée uniquement sur des référents politiques se retrouve encore une fois dans AU7, MN5 et IM1. Les deux autres conditions identifiées par Parekh se placent un peu moins facilement. Le principe d'une justice impartiale nous semble d'une certaine façon implicite dans la liste de Kymlicka, mais on pourrait toujours l'identifier plus directement aux politiques de discrimination positive. De la même façon, la nécessité d'un consensus sur l'autorité politique n'est pas explicitement présente dans la liste de Kymlicka. Cependant, Parekh identifie un tel consensus à une constitution qui protège les droits minimaux qui font consensus chez tous les citoyens. *La Charte canadienne des droits et libertés* en étant un bon exemple à ses yeux⁸⁹. Il nous semble que la raison pour laquelle Kymlicka ne mentionne pas cet élément dans sa liste de politiques est tout simplement parce qu'il l'identifie au libéralisme politique et non au multiculturalisme. Les politiques multiculturelles relevant d'une autre charte dans le contexte politique canadien⁹⁰. En ce sens, il n'y a pas ici de divergences majeures entre Parekh et Kymlicka sur ce point.

⁸⁹ Il est important d'ajouter que Parekh éprouve malgré tout une certaine réticence face à la Charte. Son problème n'est pas avec le contenu de cette dernière, mais plutôt avec l'instrumentalisation qui en a été faite par la majorité. Celle-ci l'ayant utilisé pour imposer leurs principes aux minorités. Voir Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 207-208.

⁹⁰ Banting et Kymlicka, « Is there really a retreat from multiculturalism policies? New Evidence from the multiculturalism policy index », 587-588.

On peut aussi se tourner vers deux autres textes de Parekh pour confirmer cet accord sur les politiques publiques multiculturelles. Parekh reprend tout d'abord dans un cours texte les arguments en faveur des droits des minorités nationales et défend la mise en place de politiques très semblables à celles de Kymlicka (il s'appuie d'ailleurs principalement sur ce dernier dans ce cours texte)⁹¹. On peut ensuite aller puiser dans le rapport de la *Commission on the future of multi-ethnic Britain* (aussi appelé rapport Parekh). On y retrouve des recommandations déclinées sous diverses thématiques (éducation, médias, police, système judiciaire, institutions politiques, etc). Sans entrer dans une longue énumération, on retrouve plusieurs recoupements avec la liste proposée par Kymlicka. On propose ainsi : la mise en place d'une éducation multiculturelle et des mesures de discrimination positive pour recruter des élèves et du personnel éducatif issus des minorités⁹²; différentes mesures favorisant la diversification ethnique des médias et des incitatifs à une plus grande sensibilité des médias aux enjeux culturels⁹³; la mise en place de différentes mesures de discriminations positives dans le milieu de l'emploi⁹⁴; une plus grande ouverture à la double citoyenneté⁹⁵; mettre en place des mesures favorisant une meilleure représentation de la diversité au sein des partis politiques⁹⁶; etc.

On peut faire un exercice comparatif semblable entre la liste de Kymlicka et les recommandations que l'on retrouve dans le rapport de la commission Bouchard-Taylor sur la crise des accommodements raisonnables au Québec. On y propose ainsi que : le gouvernement du Québec supporte davantage les organismes et projets travaillant à la mise en place d'un espace multiculturel; facilite la reconnaissance des diplômés auprès des ordres professionnels; que l'État fasse officiellement la promotion de l'interculturalisme⁹⁷; que soit créé un fond d'histoire sur la

⁹¹ Parekh, *Ethnocentric Political Theory*, 115-129.

⁹² Bhikhu Parekh (président), *The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (The Runnymede Trust, London: Profile Books Ltd, 2000 (2002)), 148-149.

⁹³ *Ibid.*, 166-169.

⁹⁴ *Ibid.*, 199-201.

⁹⁵ *Ibid.*, 208.

⁹⁶ *Ibid.*, 231.

⁹⁷ L'utilisation du terme interculturalisme dans le rapport peut potentiellement poser problème. Il existe un débat dans la littérature sur les différences, réelles ou non, entre l'interculturalisme et le multiculturalisme libéral. Cependant, pour les fins de notre analyse, nous considérerons l'interculturalisme comme une variante particulière du multiculturalisme libéral, comme le font Nasar Meer et Tariq Modood (Nasar Meer et Tariq Modood, « How Does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, no. 2 (2012): 175-196).

vie des immigrants; que l'État mette en place des moyens de lutte contre le racisme⁹⁸. Bien entendu, ces deux rapports sont le fruit de travaux collectifs où Parkeh et Taylor n'étaient pas les seuls auteurs de ces rapports. On notera d'ailleurs que Taylor a récemment pris ces distances avec certaines recommandations de son rapport original, notamment celles portant sur la laïcité⁹⁹. Cependant, malgré les divergences de vues entre ces auteurs et le fait que ces rapports soient le fruit de plusieurs compromis, ils nous permettent malgré tout de souligner une certaine convergence de vue sur le type de politique public qui devrait résulter de l'application du multiculturalisme. Pour le dire autrement, malgré que tous ces auteurs proposent des argumentaires parfois fort différents en faveur de la diversité culturelle, ils en arrivent malgré tout généralement tous aux mêmes propositions concrètes.

3.3. Les politiques liées aux minorités nationales et aux peuples autochtones

Il faut cependant aller puiser dans d'autres travaux de Taylor pour mettre en évidence ces positions sur la question des Premières nations et des minorités nationales puisque la commission Bouchard-Taylor, comme le rapport Parekh d'ailleurs, portait surtout sur les groupes culturels issus de l'immigration. Taylor semble ici rejoindre encore une fois les propositions politiques de Kymlicka comme le laisse supposer sa défense d'un fédéralisme décentralisé. Dans son mémoire présenté à la commission Bélanger-Campeau en 1990, Taylor défend la nécessité d'une représentation politique pour un groupe minoritaire dans une fédération¹⁰⁰, l'attribution de pouvoirs particuliers au Québec¹⁰¹, des dispositions spéciales sur les droits linguistiques¹⁰², reconnaissance du caractère distinct de l'identité québécoise¹⁰³. Bien que ce mémoire soit paru au début des années 90, rien dans les écrits de Taylor depuis cette époque ne vient remettre en

⁹⁸ Gérard Bouchard et Charles Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation* (Québec (QC) : Gouvernement du Québec, 2008), 266-272.

⁹⁹ Voir à ce sujet Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Paris : La Découverte, 2010); Charles Taylor, « Le temps de la réconciliation », *La Presse*, 14 février 2017, <<https://plus.lapresse.ca/screens/36c5c72e-28b9-49df-ba29-514fc56d647a%7CpUtyV30bPPsb.html>>.

¹⁰⁰ Charles Taylor, *Les enjeux [sic] de la réforme constitutionnelle – mémoire soumis à la Commission sur l'avenir politique et constitutionnelle du Québec* (26 novembre 1990), 19.

¹⁰¹ *Ibid.*, 16-17.

¹⁰² *Ibid.* 20-21.

¹⁰³ *Ibid.*, 22.

question cette prise de position où on retrouve presque tous les points de la liste de Kymlicka au sujet des minorités nationales¹⁰⁴. On notera que ni Parekh ni Taylor ne mentionne explicitement les peuples autochtones dans les politiques que nous avons présentés. Cela s'explique, car celles-ci sont relativement peu présentes, voir absentes dans le cas de Parekh, dans leurs travaux respectifs. Il est donc moins facile de retracer des propositions politiques concrètes à leur endroit, et ce même si ces auteurs sont tous deux sensibles à la réalité de ces groupes.

À l'inverse, les peuples autochtones sont bien présents dans les travaux de Tully puisque c'est depuis leur situation qu'il entame sa réflexion. Comme nous l'avons vu, Tully défend une nouvelle forme de dialogue constitutionnelle qui se veut très critique des anciennes manières de faire. Il n'est cependant pas toujours facile de saisir avec exactitude les propositions politiques concrètes qui devraient accompagner la théorie normative de Tully. Une fois les conditions du dialogue constitutionnel posées (telles que présentées précédemment), Tully ne propose pas de politiques publiques concrètes. Un premier élément qui peut nous guider est le rejet de toutes solutions unilatérales (autant la sécession que l'imposition de solutions par la majorité) par son modèle¹⁰⁵. Ensuite, il considère qu'il existe des exemples historiques de la position philosophique qu'il défend. Il cite notamment la lecture constitutionnelle que fait le juriste québécois Justice Thomas-Jean-Jacques Loranger de la constitution canadienne en 1883¹⁰⁶. L'idée qu'il en retire est que la fédération canadienne devrait accepter que chacun de ses membres puisse évoluer de façon plus ou moins autonome et reconnaître cette autonomie à chacun des autres partenaires. Le pouvoir central n'a donc ici qu'un rôle de coordination des différents partenaires. Tully semble ici accepter une sorte de pluralisme juridique au sein de la fédération (autant au niveau des lois que de la source des justifications de celles-ci). En plus de ce premier exemple historique, il rappelle aussi l'approche par traité qui fût utilisée aux débuts de la colonisation.

¹⁰⁴ Ses commentaires sur les développements constitutionnels canadiens dans son essai sur le multiculturalisme laissent d'ailleurs penser qu'il rejoint Kymlicka sur le type de politiques qui devrait être appliquées aux autochtones et aux minorités nationales. Voir Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, 72-77 et 82-84.

¹⁰⁵ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 201.

¹⁰⁶ Tully, *Strange Multiplicity*, 140-145.

Celle-ci fut utilisée dans le cadre des relations entre la couronne britannique et les Premières nations au début de la colonisation de l'Amérique. Pour l'essentiel, Tully considère que ces rapports de nation à nation témoignaient d'un respect pour la diversité juridique et culturelle qui existait alors. Ce respect disparaîtra au cours du XIX^e siècle lorsque le rapport de force entre les groupes autochtones et les Européens tournera à l'avantage de ces derniers et ouvrira la voie à une théorie constitutionnelle plus absolutiste¹⁰⁷. Tout en étant conscient qu'on pourrait lui reprocher de passer sous silence les abus qui ont lieu de la part des colons à l'endroit des autochtones avant même le XIX^e siècle, il se contente de répondre que tout idéal normatif, peu importe l'époque, se trouvera exposé à être déformé par les turpitudes humaines¹⁰⁸. Quoi qu'on puisse penser de cette réponse, c'est cette dernière qui rompt le plus avec les propositions institutionnelles du multiculturalisme libéral de Kymlicka. Loin de se contenter de reconnaître les structures institutionnelles existantes, Tully nous invite à repenser les normes mêmes de la relation qui devraient lier les peuples au sein d'un même politique. Son refus d'imposer des normes unificatrices à tous les groupes le pousse à penser un espace politique qui rompt avec l'idée d'une autorité unique.

Cette recension des politiques publiques défendues par les auteurs multiculturels avait principalement deux buts. Il s'agissait dans un premier temps de montrer que malgré la grande diversité des arguments que l'on retrouve en faveur de la diversité culturelle, ces auteurs en arrivent généralement à défendre des politiques publiques très semblables. Pour le dire autrement, les différentes approches normatives ne semblent pas se traduire systématiquement par des différences au niveau des politiques publiques défendues entre les différents auteurs. Cependant, il nous semble que ce rapide survol nous permet de distinguer l'approche de Tully de celles des trois autres familles. Là où toutes ces dernières se contentent de penser les problèmes de diversité dans le cadre des institutions existantes, Tully ouvre la porte à une reconfiguration des rapports politiques au sein d'un espace politique comme le Canada. Plus précisément, il est le seul de ces trois penseurs à centrer son analyse de la diversité culturelle depuis la question de

¹⁰⁷ Tully, *Strange Multiplicity*, 116-136.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 137-138.

la légitimité politique. Comme nous le verrons dans les chapitres subséquents, cette perspective modifie la façon de penser les questions de diversité culturelle.

4. Multiculturalisme, stabilité et légitimité politique

4.1 La question de la stabilité

Avant de clore ce chapitre. On peut se demander pourquoi les théories du multiculturalisme que nous avons identifiées semblent converger sur les solutions politiques qu'elles soutiennent. Pour quelles raisons est-il possible de dire que la rupture normative introduite par ces auteurs ne se traduit pas dans les politiques publiques défendues ceux-ci? Une première raison qui peut expliquer ce fait est l'importance de la question de la stabilité chez l'ensemble de ces auteurs. Prenons par exemple Bhikhu Parekh, bien que celui-ci pointe très justement les biais coloniaux de la pensée libérale et les graves lacunes que ces biais ont introduites dans la gestion de la diversité culturelle, il écrit :

Finally cohesion and stability of the receiving society requires that minorities should be integrated into it, become its valuable members like the rest and play their full part in it. The central concern or problematic of multiculturalism was how to combine diversity and unity without violating the liberty and equality of minorities.¹⁰⁹

On retrouve des passages semblables dans les travaux d'autres auteurs multiculturalistes¹¹⁰. Tout en utilisant des moyens très différents, chacun de ces auteurs cherche, au travers de sa théorie, à proposer un moyen pour pacifier les demandes culturelles au sein d'une société afin d'y maintenir la stabilité politique. Kymlicka ne peut pas être plus clair lorsqu'il aborde l'émergence du multiculturalisme au Canada :

The idea of "multiculturalism within a bilingual framework" was, in effect, a slogan hastily devised to name a political bargain: in return for not opposing efforts to accommodate Quebec nationalism, ethnic groups would be given a measure of official recognition of their own, and modest financial support to maintain their identities. This may sound rather crass, but it has in fact been a very stable and successful bargain. Indeed, I would argue that something like

¹⁰⁹ Parekh, *Ethnocentric Political Theory*, 162.

¹¹⁰ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 186 et 201; Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance*, 110-112; Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, 86.

“multiculturalism within a bilingual framework” is the only possible basis for Canada to survive as a country.¹¹¹

Pour le dire autrement, la fragmentation sociale introduite par des sociétés toujours plus diversifiées représentait la principale menace à la stabilité politique¹¹². Face à cette menace, les auteurs multiculturels se retrouvent donc dans la position de chercher à ménager la chèvre et le chou. Il s’agit pour eux de justifier à la fois la légitimité des États existants et de ménager un espace au sein de ceux-ci pour accueillir les demandes des groupes minoritaires. Le pari est le suivant : la stabilité politique pourra être maintenue si les États parviennent à assimiler les demandes des groupes culturelles dans leur tradition juridico-politique respective.

La stabilité politique ne se manifeste pas uniquement dans les objectifs qui sont poursuivis par ces auteurs, mais aussi comme arrière-fond de leur réflexion. Suivant en cela un parti pris théorique répandu, les théoriciens du multiculturalisme ont tendance à considérer que la stabilité des États existants va de soi. En fait, la légitimité des structures de pouvoir est souvent tenue pour acquise par ces théoriciens. En ce sens, la question de la diversité culturelle est toujours posée à l’intérieur d’un ensemble institutionnel stable. Ce parti pris méthodologique a comme conséquence de faire disparaître un ensemble de demandes faites par les groupes considérés par ces auteurs. Les théoriciens multiculturels ont d’ailleurs pris récemment conscience de cette limite de leur théorie. Kymlicka critique ainsi sur cette base le multiculturalisme libéral et égalitaire d’Allen Patten sur cette base :

Patten is not unusual in assuming legitimate state sovereignty. This assumption is central to Rawls’s theory, and to most subsequent work in the Rawlsian tradition. Rawls famously argued that, in developing a theory of justice, we can assume not only that the world is divided into territorially bounded polities, but also that any disputes regarding membership in, and the boundaries of, these bounded polities have been settled beforehand. So he does not ask or expect his theory of justice to tell us how to draw boundaries or to assign membership. His theory starts from the assumption of a world of nation-states each of which exercises legitimate sovereignty within accepted boundaries, and then asks what justice requires in the exercise of that legitimate sovereignty. Patten makes the same simplifying assumption, even as he refines Rawls’s answer

¹¹¹ Kymlicka, « The Three Lives of Multiculturalism », 19.

¹¹² Denise Helly, « The Canadian Multiculturalism Programme: A Critique », dans *Multiculturalism : public policy and problem areas in Canada and India*, dir. Christopher Sam Raj et Marie McAndrew (New Delhi: Manak Publications, 2009), 34-35.

about what justice requires. [...] On the contrary, many claims to minority rights are in fact challenges to, or qualifications of, assertions of state sovereignty. These are often two sides of the same coin, and our theory will be imbalanced if we apply different burdens of proof to the two sides.¹¹³

Kymlicka reprend en fait ici une critique qui lui a été formulée lors de la publication de ses premiers travaux par le philosophe Chandran Kukathas qui lui reprochait de confondre la légitimité de l'autorité politique et la justice de cette autorité¹¹⁴. Autrement dit, les théories multiculturelles sont prêtes à repenser les configurations institutionnelles des sociétés afin qu'elles soient plus accueillantes pour les minorités culturelles. Elles proposent essentiellement de s'assurer une meilleure distribution des droits à l'intérieur des institutions existantes qui puissent convenir aux minorités culturelles. Les propositions de politiques publiques que nous avons présentées sont en parfaite adéquation avec ces objectifs. À aucun moment il n'est question de refonder les institutions politiques ou les rapports de pouvoir existant entre ces institutions. Il s'agit plutôt de trouver des moyens pour rendre ces institutions plus accueillantes à la diversité. Par conséquent, en présupposant de la légitimité des États en place, ces mêmes théories ne vont jamais jusqu'à remettre en question la structure de base de la société. Ainsi, malgré leurs positions critiques, *elles font relativement peu pour remettre en question le statu quo politique de leurs États respectifs*¹¹⁵. Ces auteurs se contentent généralement de réfléchir l'enjeu de la diversité à l'intérieur des limites imposées par l'État. En ce sens, ils réintroduisent des prémisses similaires à celles des théoriciens de la redistribution qui prennent les frontières étatiques comme le point de départ de leur réflexion.

¹¹³ Will Kymlicka, « Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State-Minority Relations », *Political Theory*, vol. 46, no. 1 (2018), 83-84.

¹¹⁴ Kukathas, *The Liberal Archipelago*, 257-266.

¹¹⁵ On peut ici citer le commentaire de Melissa S. Williams au sujet des politiques de la reconnaissance : « Recognition as a state policy tends to fall prey to the state's propensity to "see like a state", to borrow James Scott's (1998) phrase, to render subaltern groups legible by delineating the boundaries of their membership and to render them governable by defining the acceptable limits for the expression of group aspirations and identities. State recognition of the claims of the subaltern is made conditional on their conformity to the norms and expectations that are most conducive to the state's capacity to manage social conflict to maintain its moral authority to govern, and to secure the conditions of economic growth. » Melissa S. Williams, « Introduction », dans *Recognition versus self-determination: dilemmas of emancipatory politics*, dir. Avigail Eisenberg et al. (Vancouver (BC): UBC Press, 2014), 7.

Malgré ses reproches à Patten, Kymlicka lui-même ne fait pas nécessairement mieux que ce dernier lorsqu'il s'agit de remettre en question le statu quo politique. On peut d'abord se référer à la citation précédente où il se range derrière la stratégie d'unité canadienne. On retrouve aussi tout au long de ces travaux une identification presque explicite entre sa théorie politique et les positions politiques de l'État canadien¹¹⁶. Cette identification est telle qu'il est parfois difficile de comprendre exactement ce que Kymlicka remet en question dans la situation canadienne. Sa position semblant par moment correspondre point pour point à la division des pouvoirs qui a cours dans l'espace politique canadien, voire parfois moins. Kymlicka ne parle ainsi jamais d'accorder un droit de veto aux minorités nationales, alors même que le Québec a possédé un tel pouvoir jusqu'au rapatriement de la constitution canadienne de 1982 et qu'un tel droit a fait partie des demandes minimales pour la pleine reconnaissance du Québec lors des négociations constitutionnelles antérieures¹¹⁷. En ce sens, Kymlicka semble défendre des positions qui accordent moins de pouvoir politique au Québec qu'il en avait avant les années 80. Bien entendu, il n'est pas non plus question d'un tel droit pour les Premières nations. Cette position n'est pas un problème en soi, pas plus qu'elle ne représente une incohérence théorique dans les travaux de ces auteurs. Elle signale cependant les limites inhérentes à l'approche libérale de Kymlicka en matière de diversité culturelle. Leurs théories ont pour but d'assurer la stabilité d'un espace politique et non d'en changer substantiellement les règles.

4.2 Le multiculturalisme comme récit national

Outre ce biais en faveur de la stabilité politique, on peut avancer une seconde hypothèse. L'explication de cette convergence au niveau des politiques publiques défendues par les auteurs multiculturalistes est peut-être à trouver dans l'histoire même du développement de ces théories. À cet égard, Denise Helly et Elizabeth A. Povinelli offrent une perspective intéressante.

¹¹⁶ Banting et Kymlicka, « Is There Really a Retreat From Multiculturalism Policies? New Evidence From the Multiculturalism Policy Index », p. 587-588.

¹¹⁷ Cour suprême du Canada, *Renvoi sur l'opposition du Québec à une résolution pour modifier la Constitution, 1982*] 2 RCS 793 , <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/5530/index.do>; Mollie Dunsmuir (division du droit et du gouvernement) et Brian O'Neal (division des affaires politiques et sociales), *Le droit de veto du Québec en matière constitutionnelle : le contexte juridique et historique*, BP-295F, 1992, <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp295-f.htm>.

Ces dernières travaillent respectivement sur le multiculturalisme au Canada et en Australie et montrent dans leurs travaux que le multiculturalisme apparaît dans des conditions de crise identitaire relativement semblable dans chacun de ces pays. Au Canada par exemple, la nouveauté n'est pas que l'émergence soudaine de revendication nationale par une minorité précise, mais plutôt dans la perte de légitimité des anciennes identités qui étaient utilisées pour unir symboliquement la diversité canadienne. La disparition ces identités légitimant l'action de l'État canadien le place dans une situation de crise où il commence à être débordé par les autres identités existantes dans la sphère canadienne et qui pouvaient auparavant être gérées depuis le référent impérial. L'introduction du multiculturalisme permet ainsi de marginaliser, ou à tout le moins de les sécuriser, ces identités concurrentes qui pourraient remettre en question l'unité de l'État canadien¹¹⁸. Richard J. F. Day fait une lecture similaire de l'émergence du multiculturalisme au Canada. À la sortie de l'après-guerre, le Canada se retrouve soudainement face à un vide identitaire qu'il doit combler afin d'assurer l'unité du pays et fonder la légitimité de la nouvelle entité fédérale. Il est donc forcé de créer de toute pièce une identité qui va remplir cette fonction¹¹⁹. Les deux auteurs notent d'ailleurs que cette entreprise requiert de l'État canadien de recréer de toute pièce une histoire nationale qui lui permettra de consolider l'introduction de cette nouvelle identité nationale. Le Canada devient ainsi le résultat d'une longue épopée nationale où différents groupes ethniques et culturels viennent l'un après l'autre occuper et construire le territoire national¹²⁰. La mise en place du multiculturalisme n'avait donc pas uniquement une dimension réactive au nationalisme québécois, pas plus qu'elle ne cherchait à réaffirmer la thèse du contrat entre deux peuples comme l'avance Kymlicka¹²¹. Elle répondait à un besoin de fondation identitaire de la majorité qui se trouvait soudainement dépourvu d'un référent identitaire.

¹¹⁸ Helly, « The Canadian Multiculturalism Programme: A Critique », 33-34.

¹¹⁹ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 165-171; Sneja Gunew relève aussi cette utilisation nationaliste (ou étatique) du multiculturalisme dans le contexte canadien et australien. Sneja Gunew, *Haunted Nations : The Colonial Dimensions of Multiculturalisms* (New York: Routledge, 2004), 38-39.

¹²⁰ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, p. 167-168 et Helly, « The Canadian Multiculturalism Programme: A Critique », 33-34.

¹²¹ Kymlicka « The Three Lives of Multiculturalism », 18-21.

Elizabeth A. Povinelli explique qu'un phénomène similaire a eu lieu dans l'Australie d'après-guerre. Là aussi la mise en place de la reconnaissance libérale et les différents moments d'expiation collective des horreurs coloniales constitueront un processus de légitimation de la « nouvelle » nation australienne¹²². Povinelli va même plus loin en affirmant que le multiculturalisme australien n'a pas seulement permis de relégitimer l'État en l'absence de l'identité impériale, mais qu'il a aussi reconstruit les cultures autochtones en des termes acceptables pour le nouvel État, et ce, au travers de la science anthropologique¹²³. Essentiellement, pour Povinelli, le multiculturalisme se distingue des politiques impériales seulement dans la mesure où il change l'objet vers lequel les populations non occidentales devraient s'identifier. Là où l'impérialisme demandait aux Autochtones de s'identifier à la civilisation, le multiculturalisme leur demande de s'identifier à un être culturel authentique impossible à atteindre¹²⁴. Plus spécifiquement, la politique multiculturelle permet de réaliser quatre fonctions aux yeux de Povinelli. Premièrement, en célébrant la survie des traditions autochtones, on transforme le libéralisme en force historique faible puisqu'il n'a pas été capable de faire disparaître ces cultures. Ensuite, il permet aussi de relégitimer le libéralisme puisque la survie de ces cultures en est désormais dépendante. Le libéralisme, et donc l'État australien, devient l'élément opérant dans la survie culturelle de ces groupes. Troisièmement, l'espace culturel autochtone offre un espace imaginaire aux non-autochtones pour penser leur résilience face aux transformations capitalistes. Les Autochtones deviennent en quelque sorte les porteurs d'un mode de vie idéalisé et authentique. Finalement, cette politique permet de créer une confusion quant à la responsabilité de la disparition des cultures autochtones. Pourquoi certains groupes ont-ils pu survivre de façon authentique et maintenir leurs terres et d'autres non? La confusion surgit, car on transfère en partie la responsabilité de la continuité culturelle sur les épaules du groupe soumis à la volonté de l'État.¹²⁵ Si chacun de ces éléments méritait d'être plus amplement exploré, c'est surtout les deuxième et quatrième points qui nous intéressent ici.

¹²² Povinelli, *The Cunning of Recognition*, 160-161.

¹²³ *Ibid.*, 118-121.

¹²⁴ *Ibid.*, 39.

¹²⁵ *Ibid.*, 54.

Ce positionnement du libéralisme comme la condition essentielle de la diversité culturelle se retrouve aussi dans l'histoire du multiculturalisme canadien. Elle rejoint aussi l'idée que le multiculturalisme s'inscrit dans un processus de construction nationale précis. C'est aussi une récurrence que l'on retrouve dans les écrits des auteurs multiculturels que nous avons présentés. Ainsi Parekh, Taylor et Kymlicka parlent tous de la mise en place d'une culture nationale commune qui va permettre la cohabitation des cultures. Bien sûr, Parekh parle d'une identité commune purement politique qui rappelle l'idée de patriotisme constitutionnel ou de nationalisme civique, c'est-à-dire une solidarité communautaire qui se construit autour de valeurs et d'une histoire commune¹²⁶. On comprend cependant mal en quoi ce geste de construction identitaire rompt avec le passé (il serait plus inclusif?). Kymlicka est à la fois plus explicite et ambivalent lorsqu'il présente le multiculturalisme comme un projet de construction nationale qui tentent de ménager les susceptibilités des communautés minoritaires. Le multiculturalisme serait en fait une théorie politique de construction nationale juste selon les paramètres libéraux. C'est à tout le moins ce qu'il semble suggérer dans ses écrits plus récents¹²⁷. Ce positionnement du libéralisme comme condition nécessaire ou d'une nécessaire identité commune fait directement écho à la critique de Tully que nous avons présenté. On est donc en droit de se demander si le multiculturalisme rompt autant qu'il le croit sur le plan conceptuel avec ses prédécesseurs libéraux. Cependant, si tel est le cas, certaines lignes de continuité avec le passé ne semblent pas être explorées avec autant d'acuité qu'elles pourraient l'être.

Conclusion : introduire de nouvelles options

L'objectif de ce chapitre était de faire une première incursion dans les théories du multiculturalisme afin de placer le paysage conceptuel de notre travail. Nous avons notamment essayé de montrer que pour toutes leurs originalités normatives, les auteurs multiculturalistes ne proposent pas de repenser radicalement les institutions politiques qui nous entourent. Ils semblent plutôt se limiter à proposer quelques accommodements aux institutions actuelles. Nous

¹²⁶ Varun Uberoi, « The 'Parekh Report' – National identities without nations and nationalism », *Ethnicities*, vol. 15, no. 4 (2015), 509-526.

¹²⁷ Kymlicka, « Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State-Minority Relations », 88-90.

avons ensuite tenté soulever deux hypothèses qui pouvaient expliquer ces limites de la pensée multiculturelle, ou plutôt de sa traduction institutionnelle : l'importance de la stabilité et le rôle historique qu'a joué le multiculturalisme dans le projet national du Canada et de l'Australie. Cependant, si la nature des objectifs du multiculturalisme limite celui-ci, cela ne veut pas dire que ces limites sont indépassables. On a vu notamment que les travaux de James Tully proposent une critique vive de la nécessité des normes communes pour le bon fonctionnement des institutions politiques. Cette nécessité surgissant davantage pour répondre à un besoin d'homogénéité impériale que pour répondre à des injustices particulières. En ce sens, la critique de Tully va un peu plus loin que celle de Parekh. Bien que Parekh débute sa réflexion par une critique de l'imposition du libéralisme comme étant un réflexe colonial des sociétés occidentales, il ne se contente pas moins d'accepter l'idée d'une association politique englobante qui repose sur des normes communes. À l'inverse, la critique de Tully ouvre la porte à de nouvelles institutions et à d'autres façons de penser la question de la diversité culturelle. En pensant la question de l'impérialisme depuis l'imposition d'une homogénéité politique, il introduit une nouvelle façon de cadrer les enjeux de la diversité culturelle.

Cependant, avant de se pencher précisément sur les possibilités ouvertes par l'approche de Tully, il nous semble nécessaire de se pencher plus longuement sur le problème de la légitimité politique. Pourquoi devrait-on accorder une place aussi importante à cette question dans la réflexion sur le multiculturalisme? C'est à cette question que nous tenterons de répondre au cours du prochain chapitre. Il s'agira pour nous de montrer que le problème de la légitimité politique soulève différemment des enjeux au cœur des questions de diversité culturelle.

Chapitre 2 : La légitimité : un problème qui échappe aux théories multiculturalistes?¹²⁸

Introduction

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'introduction de l'identité culturelle dans le vocabulaire philosophique a permis de prendre en considération un ensemble de problématiques qui étaient jusqu'alors occultées dans le champ de la philosophie politique. Cependant, malgré cette petite révolution philosophique, le potentiel critique du multiculturalisme ne semble pas s'être concrétisé au niveau politique. Nous avons proposé deux raisons possibles pour expliquer cette situation : l'importance de la stabilité et un héritage historique plus lourd que supposé par les théoriciens du multiculturalisme. Ces deux éléments n'offrent cependant qu'une explication partielle des limites pratiques des théories multiculturelles. Pour bien comprendre ces limites, il nous faut ajouter un troisième élément : l'importance et le rôle que ces auteurs font jouer à la culture. Les auteurs multiculturalistes que nous avons vus jusqu'à présent nous proposent une vision « dépolitisée » de la culture, en ce sens que la culture est construite de telle façon qu'elle ne donne accès qu'à des droits. À aucun moment, la notion de culture invoquée par les auteurs du multiculturalisme libéral ne donne accès à des pouvoirs politiques, économiques ou juridiques. Pour le dire autrement, la conception de la culture que l'on retrouve au sein de la nébuleuse du multiculturalisme libéral tend à négliger les questions d'autorité culturelle et de légitimité. En reléguant le problème de la légitimité politique à une sous-question (celle du droit de sécession), les théoriciens expriment-ils un biais colonial? Loin d'être un élément secondaire, nous tenterons de montrer que la question de l'autorité légitime est la question centrale de notre travail. Le multiculturalisme, en centrant le problème sur les questions culturelles, en vient à occulter le fait que les groupes culturels problématiques remettent en question la légitimité de l'État de légiférer sur eux. La question n'est donc pas « quelles sont les normes justes qui doivent être utilisées lorsque surgit

¹²⁸ Une version retravaillée de ce chapitre a été publiée après le dépôt initial de la thèse sous forme d'acte de colloque dans la revue *Ithaque* : Xavier Boileau, « Le multiculturalisme et la question de la légitimité politique », *Les Cahiers d'Ithaque*, 2022, p. 105-133.

un désaccord culturel?», mais « qui peut légitimement imposer ses normes lors d'un désaccord culturel? » Comme nous le verrons, poser la question de la légitimité nous permet de dégager une sorte d'impensé colonial des théories multiculturelles. Plus exactement, elle permet à ces défenseurs de l'identité culturelle d'introduire une compréhension apolitique de la culture. C'est ce paradoxe que nous tenterons de montrer en répondant à la question de la légitimité. En voulant « pacifier » les enjeux culturels, les auteurs du multiculturalisme libéral finissent par introduire une séparation entre ces enjeux et la question du pouvoir politique.

Notre argumentation se déroulera en trois temps. Premièrement, nous puiserons dans les ressources théoriques d'Audra Simpson et de Glen S. Coulthard pour montrer que le colonialisme a comme particularité de conceptualiser la culture comme un espace sans pouvoir. Plus exactement, le colonialisme défend une conception privée de la culture et relègue celle-ci à une forme de vie dépolitisée. En ce sens, la culture est foncièrement distincte du politique. Ensuite, nous défendrons l'idée que la tendance qu'ont les auteurs du multiculturalisme libéral à penser les problèmes culturels au travers d'une opposition entre libéralisme et non-libéralisme renforce cette mise à distance de la culture et du politique. Ce point établi, il s'agira alors pour nous de montrer que la conception de la culture que l'on retrouve chez les auteurs du multiculturalisme libéral comme Kymlicka en vient à évacuer les questions de légitimité politique de la réflexion sur les enjeux de diversité culturelle. Pourtant, ce sont justement ces enjeux de légitimité politique qui sont au cœur des demandes des peuples autochtones et des minorités nationales. Finalement, la troisième section de ce chapitre reviendra sur les raisons qui expliquent pourquoi la question de la légitimité politique ne peut être réduite à celle de la sécession.

1. Multiculturalisme et légitimité

Dans cette section, nous aimerions montrer que l'ontologie culturelle utilisée par le multiculturalisme recèle un impensé colonial. Pour ce faire, nous tenterons de montrer dans un premier temps que le multiculturalisme reconduit une conception de la culture répondant aux objectifs de l'État. Nous puiserons dans les travaux de Coulthard et de Simpson. L'idée qu'il existerait un lien entre la façon dont le multiculturalisme pense la culture et l'impérialisme n'est

pas nouvelle. Outre les travaux de Tully que nous avons déjà mentionnés, on retrouve cette idée dans les travaux de Michael Walzer où ce dernier identifie la gestion canadienne de la diversité à un type de gestion impériale, soit une gestion de la diversité qui impose sur les groupes une géographie culturelle stricte qui doit être respectée¹²⁹. Marc-Antoine Dilhac reprend lui aussi brièvement cette idée dans le cadre de sa thèse et pointe vers l'idée que le multiculturalisme canadien aurait été originellement vicié par son caractère colonial¹³⁰. Ce rappel fait, nous utiliserons ensuite les travaux de Coulthard et Simpson, qui développent chacun une critique des politiques de la reconnaissance de l'État canadien, pour pousser plus loin les intuitions de Walzer et Dilhac.

1.1. Une première définition de la légitimité politique

Avant d'aller plus loin, il est important de préciser l'utilisation que nous allons faire du concept de légitimité et son lien avec la notion d'autorité politique. Un bon point de départ pour cerner le concept de légitimité nous est offert par la définition donnée par Alan Buchanan :

[...] an entity has political legitimacy if and only if it is morally justified in wielding political power, where to wield political power is to attempt to exercise a monopoly, within a jurisdiction, in the making, application, and enforcement of laws.¹³¹

On peut donc parler d'une autorité légitime quand nous sommes face à une autorité qui est capable d'offrir des justifications morales à l'exercice de son pouvoir. La légitimité est une caractéristique qu'une autorité particulière possède. Comme le souligne Buchanan, sa définition laisse la porte ouverte à plusieurs types de pouvoir légitime : un État, une force d'occupation, etc. Cela n'est pas un accident puisque la question est justement de savoir ce qui rend ou non un pouvoir légitime. Il serait donc mal avisé d'écarter d'emblée certaines possibilités¹³². Sans prétendre offrir un tableau exhaustif de toutes les théories de l'autorité légitime, nous ferons la

¹²⁹ Michael Walzer, *On Toleration*, (New Haven (Conn.) et London: Yale University Press, 1997), 15-17 et 44-47.

¹³⁰ Marc-Antoine Dilhac, « Fondements d'une théorie démocratique de la tolérance » (Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2009), 468-474.

¹³¹ Allen Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy », *Ethics*, vol. 112 (2002): 689-690.

¹³² Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy », 690-691.

distinction entre deux grandes familles théoriques : les théories du consentement et les théories téléologiques¹³³.

Les théories du consentement apportent une réponse relativement intuitive à la question de la légitimité politique. D'après ces théories, une autorité est légitime à partir du moment où les agents sous son pouvoir ont consenti à celui-ci¹³⁴. À l'inverse, en l'absence d'un tel consentement, l'autorité perd le droit de commander à ces agents. S'il existe plusieurs variations des théories du consentement (actif, tacite, hypothétique, etc.), celles-ci font généralement face aux mêmes limites. Le principal problème des théories du consentement est qu'il semble introduire un critère de légitimité beaucoup trop difficile à atteindre pour la majorité des autorités politiques. Peu d'États peuvent se vanter de posséder le consentement de tous leurs citoyens. Il est en effet difficile de mettre en place une procédure qui vérifierait directement le consentement des citoyens à l'endroit de leur État respectif. En situation réelle, on peut tout au plus inférer le consentement d'une population à une autorité par l'entremise de différents facteurs (stabilité, participation citoyenne, adhésion politique, etc.). Même des communautés plus petites, comme les peuples autochtones ou des sociétés insulaires comme l'Islande peuvent difficilement prétendre posséder un tel consentement¹³⁵. De telles théories semblent donc proposer une conception irréalisable de la légitimité politique puisqu'elles demandent à une autorité d'obtenir le consentement unanime de ses sujets pour pouvoir exercer une contrainte sur ceux-ci.

La seconde famille de théorie est ce que nous avons regroupé sous le vocable de téléologique à la suite de la catégorisation proposée par Wellman. On regroupe ici l'ensemble des théories de la légitimité qui justifie une autorité à partir du moment où celle-ci remplit un certain nombre d'objectifs particuliers¹³⁶. Ces objectifs peuvent être définis depuis une perspective

¹³³ Christopher Wellman, « A Defense of Secession and Political Self-Determination », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, no. 2 (1995), 150-160.

¹³⁴ Wellman, « A Defense of Secession and Political Self-Determination », 150-151; Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy », 698-699.

¹³⁵ Burke Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008), 68-71; Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy », 699-702.

¹³⁶ Wellman, « A Defense of Secession and Political Self-Determination », 156-157.

purement conséquentialiste ou, plus courant aujourd'hui, depuis une perspective libérale où l'autorité sécurise un certain nombre de droits et de biens minimaux pour chaque individu. Conséquemment, ces théories varient grandement sur les fonctions qu'elles attribuent à une autorité politique¹³⁷. Cependant, ces théories ont en commun de considérer qu'à partir du moment où l'autorité remplit les fonctions qui lui ont été attribuées, celles-ci possèdent la légitimité nécessaire pour exercer son pouvoir sur les individus qui se trouvent sous leur gouverne. Ici, le consentement des citoyens est secondaire dans la mesure où une autorité peut très bien remplir ses fonctions sans avoir obtenu le consentement des individus sur lesquelles elle exerce son pouvoir. À l'inverse, une autorité ne remplissant pas ces fonctions minimales ne pourrait pas être considérée comme légitime.

Un des problèmes de cette famille théorique est qu'elle ne parvient pas réellement à faire disparaître la question du consentement. Tout d'abord, l'introduction d'un ensemble de critères à respecter ne fait que soulever la question de qui pourra confirmer que l'autorité répond bien à ces critères. Autrement dit, qui aura l'autorité légitime pour décider si une autorité remplit ou non ses fonctions¹³⁸? Ensuite, et plus problématique, un modèle téléologique stricte semble ouvrir la porte à l'absorption légitime d'une autorité politique par une autre, et ce, à partir du

¹³⁷ Des modèles comme ceux de Burke Hendrix ou d'Allen Buchanan offre de bons exemples de ce que nous entendons par une conception téléologique (Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy »; Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination*). Le cas d'une théorie comme celle de Rawls est probablement un peu plus compliqué à classer, mais nous serions ici tentés de suivre l'argument de Wellman à l'endroit des théories du consentement hypothétique. Ces théories reconnaissent qu'il est impossible d'obtenir le consentement réel des individus, mais tente de montrer qu'une autorité X recevrait le consentement d'un individu rationnel si un certain nombre de conditions étaient respectées par cette autorité. Dans cette situation, un individu rationnel devrait considérer cette autorité comme légitime. Le problème est qu'une telle théorie avance un raisonnement similaire à celui des théories téléologiques. Elle suppose en effet qu'une autorité qui remplit une fonction X ou qui répond à certains critères est légitime puisqu'elle recevrait le consentement hypothétique d'un individu X. En ce sens, le consentement réel de l'individu est secondaire dans la justification de la légitimité de l'autorité (voir Wellman, « A Defense of Secession and Political Self-Determination », 151). Il nous semble que la façon dont Rawls propose de comprendre la légitimité politique correspond à ce type de théorie du consentement hypothétique. Celui-ci définit la légitimité libérale comme suit : « [...] notre exercice du pouvoir politique n'est complètement correct que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens libres et égaux souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux que leur raison humaine commune peut accepter. » (John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard (Paris : Presses Universitaires de France, 2016), 174-175).

¹³⁸ Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination*, 121-122; Ypi, « What is Wrong with Colonialism », 169-170.

moment où elle est capable de mieux remplir ses fonctions. Comme le souligne Wellman, si la légitimité d'une autorité politique dépend uniquement de ses capacités à remplir des objectifs X, nous n'avons aucune raison de l'empêcher de remplacer une autre autorité politique si l'on a de bonnes raisons de penser qu'elle peut mieux remplir ses fonctions politiques¹³⁹. Cette éventualité ouvre la porte à toutes sortes d'abus et un rapide coup d'œil à l'histoire coloniale et impériale permet de s'en convaincre facilement. Cette limite des théories téléologiques explique pourquoi les théories de la légitimité contemporaine tentent de réintroduire certains éléments des théories du consentement en proposant des versions hybrides du principe de légitimité¹⁴⁰.

À cette étape de notre argumentation, notre objectif n'est pas de proposer une théorie de la légitimité politique. Il s'agissait plutôt pour nous d'explicitier la façon dont nous comprenons le concept de légitimité et les problèmes que celui-ci soulève. Ces quelques explications vont d'ailleurs nous permettre de mieux comprendre le propos d'auteurs comme Simpson et Coulthard qui ne définissent pas clairement le concept de légitimité qu'ils emploient dans leurs travaux. Cependant, en plaçant ces deux pôles, il devient plus facile de comprendre ce qui est en jeu derrière ce concept et pourquoi sa mise à l'écart constitue un problème pour les théories du multiculturalisme libéral qui entendent répondre aux demandes des minorités nationales et des peuples autochtones. C'est à cette tâche que nous allons maintenant nous atteler pour le reste de ce chapitre.

1.2. Multiculturalisme et impérialisme?

Comme nous l'avons dit, Michael Walzer associe dans ses travaux le multiculturalisme à l'univers impérial. Dans sa typologie des politiques de la tolérance, Walzer identifie les « empires multinationaux » comme étant l'une des cinq formes de ces politiques de tolérance¹⁴¹. Pour Walzer, la tolérance impériale est un modèle où la reconnaissance de la diversité culturelle n'a

¹³⁹ Wellman, « A Defense of Secession and Political Self-Determination », 158-159.

¹⁴⁰ Wellman offre une telle version hybride dans le cadre de sa théorie de la sécession (voir Wellman, « A Defense of Secession and Political Self-Determination », 160-170), mais on peut aussi penser à la théorie de la légitimité démocratique proposée par Juliette Roussin (voir Juliette Roussin, « Deux conditions à la légitimité démocratique », *Philosophiques*, vol. 46, no. 1 (2019)).

¹⁴¹ Walzer, *On Toleration*, 14-19 et 44-47.

qu'une finalité administrative et instrumentale. L'autorité impériale reconnaît l'autonomie de différentes entités (politiques, culturelles, religieuses, etc.) et leur assure une certaine autonomie interne. En échange, chaque communauté doit respecter un certain nombre de normes et de règles minimales qui permettent d'assurer l'autorité de l'État impérial et la paix au sein de l'empire¹⁴². Walzer qualifie aussi cette politique d'aristocratique en ce sens que l'administrateur impérial ne possède pas lui-même une identité culturelle forte¹⁴³. D'une certaine façon, on peut dire qu'il est lui-même uniquement identifié à sa personnalité bureaucratique et à son appartenance à l'État impérial. Il n'est pas plus grec que perse, il est un représentant de l'empire. Finalement, ce régime de tolérance se caractérise par le fait que les mouvements intergroupes sont plutôt rares, voire défavorisés, à l'extérieur des grands centres. Pour l'essentiel, chaque communauté est fermée sur elle-même¹⁴⁴. Walzer considère que le Canada correspond à ce modèle dans le cadre de sa relation avec le Québec et les communautés autochtones. Dans les deux cas, la subjugation de ces groupes se serait accompagnée d'une entente impériale typique à la suite d'une conquête : la reconnaissance d'une autonomie interne à chacun de ces peuples et d'un certain pouvoir coercitif sur ses membres en l'échange de la reconnaissance de l'autorité impériale¹⁴⁵. Tout comme Walzer, Dilhac identifie aussi en partie le multiculturalisme canadien à une théorie impériale de la diversité lorsqu'il critique les positions de Kymlicka :

Pourquoi qualifier cette politique multiculturaliste d'impériale? Ce terme est purement descriptif et ne contient pas de jugement de valeur; il s'appuie sur une définition classique de l'empire : en effet, l'empire se définit, outre les conditions de vastité du territoire et de durabilité politique, par la diversité de nations et de communautés culturelles territorialisées et par une unité politique compatible avec l'autonomie politique et culturelle des différentes composantes nationales.¹⁴⁶

Le point de Dilhac est que des auteurs comme Kymlicka semblent flirter avec l'idée de tolérance impériale lorsqu'il accepte d'accorder un haut degré d'autonomie interne à des groupes comme les Québécois et les peuples autochtones. Le problème pour Dilhac est qu'en l'absence d'empire,

¹⁴² Walzer, *On Toleration* 15.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, 16-17.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 45-47.

¹⁴⁶ Dilhac, « Fondements d'une théorie démocratique de la tolérance », 469.

ce type de politique ne peut qu'aboutir à une forme de séparatisme communautaire qui s'éloigne de l'idéal de la tolérance¹⁴⁷. Pour Dilhac, le contexte canadien a vicié dès le départ la réflexion sur le multiculturalisme. Il rappelle ainsi la controverse qui a entouré la publication de la « Politique indienne du gouvernement du Canada » de 1969 du gouvernement libéral de Pierre Elliot Trudeau et de la critique qui en fut faite dans le livre *The Unjust Society* d'Harold Cardinal qu'il place au cœur de l'émergence du multiculturalisme canadien dans les années 60. Dilhac explique que, contrairement à ce que des auteurs comme Kymlicka peuvent penser, le point central de la controverse n'était pas structuré autour d'une opposition entre reconnaissance et assimilation. En fait, la reconnaissance semblait tout à fait secondaire pour les peuples autochtones¹⁴⁸. La question n'était pas de savoir si certaines valeurs autochtones ou pratiques culturelles particulières allaient être reconnues par l'État canadien, mais plutôt de questionner la légitimité même de l'État canadien à pouvoir se prononcer sur ces questions. C'est son autorité qui était remise en question. Bref, c'était le caractère impérial de l'État canadien qui était en jeu. On peut donc parler d'une logique impériale dans la mesure où les politiques de la diversité servent surtout à consolider le pouvoir central. L'autonomie accordée aux minorités culturelles ne sert pas à contester les volontés du groupe majoritaire, mais plutôt à rendre les demandes des peuples minoritaires compatibles avec l'exercice du pouvoir étatique existant.

Ni Walzer, ni Dilhac ne considèrent que toutes les fédérations multinationales relèvent nécessairement de la logique impériale. Leur point est plutôt que la logique à la source de l'autonomie accordée aux peuples autochtones et au Québec dans le cadre canadien est à trouver dans le passé impérial du pays et non dans un souci de tolérance libérale. En échange de la reconnaissance de l'autorité impériale par les élites locales, celles-ci peuvent continuer à bénéficier de leur autonomie politique interne, soit la pratique de leurs coutumes locales¹⁴⁹. En ce sens, on peut parler d'une relation impériale dans la mesure où l'autonomie d'un peuple est

¹⁴⁷ *Ibid.*, 470-471.

¹⁴⁸ Dilhac, « Fondements d'une théorie démocratique de la tolérance », 473.

¹⁴⁹ Ce type de pratique est typique des différents empires, notamment en Europe. La protection du droit des minorités nationales créées à la suite de l'annexion d'un territoire était aussi une pratique internationale courante entre les grands empires à partir du XVII^e siècle (Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 13-17 et Andre Liebich, « Minority as inferiority : minority rights in historical perspective », *Review of International Studies*, vol. 34 (2008) : 250-259).

limitée par l'autorité d'un autre peuple. L'autonomie accordée au Québec et aux peuples autochtones est construite de telle façon à ce que l'autorité centrale de l'État ne soit jamais remise en question. Il s'agit d'abord d'un exercice de légitimation du pouvoir de l'État avant d'être une politique permettant d'assurer une cohabitation juste entre les partenaires.

Si Walzer et Dilhac font une utilisation surtout descriptive des concepts de colonisation et d'impérialisme, Simpson et Coulthard utilisent le terme de colonisation et d'empire en y attachant une dimension normative beaucoup plus explicite. Là où le terme d'impérialisme renvoie à une forme générale de subjugation d'un peuple par un autre, le terme de colonisation employé par Simpson et Coulthard réfère à un processus politique particulier. Pour ces auteurs, la colonisation implique un projet normatif spécifique et, surtout, moralement déficient. Ils placent leur réflexion dans le cadre de l'espace continental américain qu'ils identifient à un contexte colonial spécifique : le « *settler-colonialism* » (colonialisme de peuplement). Ce contexte colonial se distingue par le fait que le colonisateur est venu s'établir sur le territoire du colonisé dans le but de le remplacer. Il n'est donc pas uniquement question de subjuguer un autre groupe comme cela a pu être le cas avec la colonisation en Inde, en Chine ou au Madagascar. La spécificité du colonialisme de peuplement est la centralité de la territorialité. L'objectif de ce projet colonial est de garantir l'accès du colonisateur aux territoires qu'il juge siens. Pour ce faire, il n'a d'autres choix que de mettre en place une entreprise de dépossession des territoires qui passe par le renforcement d'une relation de domination entre colonisés et colonisateurs¹⁵⁰. C'est justement cette relation de domination que les politiques de la reconnaissance comme le multiculturalisme permettent de renforcer. Un dernier élément essentiel est que ce processus de colonisation est aussi continu, c'est-à-dire qu'il a encore cours aujourd'hui, notamment dans les Amériques.

Ces deux façons d'attribuer un caractère colonial ou impérial au multiculturalisme ne s'opposent pas nécessairement. En fait, on peut dire qu'elles convergent toutes deux pour positionner au même endroit la question de la culture dans le contexte d'une (im?) pensée impérialiste : le rôle que la culture y joue doit être strictement défini et limité afin de s'accorder

¹⁵⁰ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 22-23 et 36-37.

aux objectifs de l'empire ou de l'État-colonial. Dans les deux cas, la culture peut jouer un rôle au niveau du mode de vie interne d'une communauté quelconque, mais cette autonomie passe nécessairement par la subordination du groupe à l'autorité impériale et à ses projets. En fait, il nous semble que les travaux de Simpson et Coulthard peuvent nous aider à enrichir les analyses de Dilhac et de Walzer au sujet du caractère potentiellement impérial des théories multiculturalistes. Nous aimerions montrer la centralité du rôle que l'État joue en ce qui touche notre façon de penser l'espace culturel. Il s'agira de montrer que l'impérialisme doit limiter la culture à un espace précis afin de s'assurer qu'elle ne puisse pas être la source d'enjeu existentiel pour l'espace politique de l'empire. Elle doit être rangée dans la catégorie du gérable et du classable, comme peuvent l'être les autres biens et ressources gérées par l'État. Cependant, nous aimerions, pour l'instant, en rester au même niveau d'analyse descriptif que Dilhac et Walzer pour la simple raison qu'il est important de bien comprendre l'espace qui est laissé à la culture dans un espace politique multiculturel comme celui de Kymlicka avant d'en proposer une évaluation normative.

1.3. Remettre l'État au centre de la discussion

Dans ses écrits, Coulthard offre une critique des politiques de la reconnaissance en concentrant son analyse sur le rôle que ces politiques jouent dans le renforcement de l'État colonial. Il considère ainsi que l'État joue un rôle central dans les politiques de reconnaissance et que, plus souvent qu'à son tour, celui-ci utilise de telles politiques pour faire reconnaître sa propre autorité¹⁵¹. En partant de cette idée et en proposant une relecture de l'analyse que fait Frantz Fanon de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, Coulthard défend lui aussi l'idée que les politiques de la reconnaissance multiculturelle enferment les minorités culturelles, ici les communautés autochtones, dans une logique qui ne fait que renforcer l'autorité de l'État. Il s'intéresse plus particulièrement aux travaux de Charles Taylor sur la question de la reconnaissance.

¹⁵¹ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 58-59.

Il reproche tout d'abord à Taylor de ne pas prendre en compte les structures socio-économiques dans les rapports coloniaux et, par conséquent, sa théorie de la reconnaissance ne permet pas de répondre adéquatement aux problèmes vécus par les communautés qui se retrouvent dans un contexte colonial comme les Autochtones¹⁵². Coulthard admet ici que cette limite n'est pas propre à Taylor, mais que son caractère timoré en matière de transformations économiques peut probablement être plus justement rattaché à son libéralisme. Il soutient cependant qu'il reste problématique pour Taylor de se concentrer uniquement sur la dimension psychologique de la dynamique coloniale, c'est-à-dire la reconnaissance, et qu'il ne conteste à aucun moment la légitimité de la structure de l'État colonial lui-même¹⁵³. L'argument de Coulthard ne se limite donc pas à reprocher à Taylor de ne pas être anti-capitaliste, mais qu'il ne prend pas en compte que la moitié du problème des enjeux de diversité culturelle. En réduisant ces problèmes à des demandes de reconnaissance, Taylor invisibilise le fait que des membres de ces groupes remettent directement en question la légitimité de l'État. C'est la prétention de l'État à les gouverner et à arbitrer les conflits qui est attaquée.

La deuxième critique de Coulthard à l'endroit de Taylor est que sa théorie de la reconnaissance ne permet pas une réelle émancipation des groupes subalternes, mais contient plutôt ces derniers dans les limites définies par le pouvoir de l'État-colonial. Reprenant Fanon, Coulthard explique que les politiques de la reconnaissance ne permettent pas la mise en place d'un monde créé par les groupes subalternes, mais se contente plutôt d'ajuster les paramètres institutionnels existants afin d'incorporer ces groupes en effectuant le moins de changements possibles. Coulthard parle ici de « liberté blanche » puisque les groupes subalternes, étant reconnus par des institutions qui leur sont étrangères, n'accéderont qu'à une forme tronquée de liberté : une liberté dont les contours ont été déterminés par autrui¹⁵⁴. Finalement, la troisième critique de Coulthard à l'endroit de Taylor est qu'il ne prend jamais en considération l'asymétrie qui caractérise les rapports de reconnaissance dans le monde réel. Reprenant Fanon encore une fois, Coulthard défend l'idée que les rapports entre l'État colonial et les groupes subalternes sont

¹⁵² Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 68.

¹⁵³ *Ibid.*, 69-70.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 74-75.

des rapports à sens unique. À aucun moment, l'État colonial n'a pas besoin de la reconnaissance des groupes subalternes pour fonctionner. Ce sont bien plutôt ces derniers qui sont dépendants de la reconnaissance étatique pour pouvoir espérer obtenir des droits politiques ou économiques¹⁵⁵. De ces critiques, Coulthard conclut que les politiques de la reconnaissance participent à la solidification des structures étatiques, ici de l'État-colonial, bien plus qu'elles ne permettent de le contester ou de le refonder. Cet objectif en vient à limiter non seulement le type de demandes, mais aussi la façon dont la culture peut être comprise. Celle-ci est construite de telle façon qu'elle occupe un espace au sein de la société majoritaire sans que cette reconnaissance crée une concurrence avec les institutions étatiques de cette même société. Les conditions de réussite de la reconnaissance sont mises en place par le groupe dominant.

Les travaux d'Audra Simpson nous permettent de compléter l'analyse de Coulthard. Cette dernière reprend depuis une perspective anthropologique plusieurs des critiques de Coulthard, mais elle y ajoute un élément supplémentaire qu'on ne trouve pas chez Coulthard. Cet élément est la possession par un groupe du pouvoir de définir les frontières culturelles qui le définissent. Simpson écrit :

Note that here it is “culture”, not sovereignty or historic agreement, that is the legal test. One sovereignty, as we see from RICO, cannot test the other. Culture is allowed to change, but elements within it must maintain the same value and meaning through time, and apply to collectives that are recognizable to the state based on that state's criteria for Indigenous difference – difference that is construed as “recognizable” as cultural practices affixed in a certain moment in time.¹⁵⁶

Cette affirmation de Simpson arrive à la fin du cinquième chapitre de son ouvrage au sein duquel elle discute la signification que prennent les tentatives des États coloniaux de définir les critères d'appartenance aux communautés autochtones. Elle indique ainsi quelques lignes plus tôt que l'État colonial canadien définit les pratiques culturelles comme authentiques uniquement dans la mesure où elles peuvent être rattachées à des pratiques antérieures à la colonisation¹⁵⁷. Le point

¹⁵⁵ Simpson, *Mohawk Interruptus*, p. 77.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 140.

¹⁵⁷ *Ibid.*

de Simpson est que l'État canadien propose une vision figée de la culture, une vision de la culture où celle-ci ne peut jamais être radicalement neuve. En utilisant différents exemples (passage à la frontière et « contrebande » de cigarettes), Simpson montre qu'une pleine prise de possession de son identité par les groupes autochtones, soit un processus d'identification qui ne passe pas par le filtre des institutions de la majorité, conduit à une remise en question directe de la légitimité des frontières des États coloniaux existants comme le Canada ou les États-Unis. Le point qui nous semble le plus intéressant est lorsque Simpson lie la compréhension culturelle de soi à une compréhension politique de soi. Elle explique en effet que la conception de l'espace politique des Mohawks d'Akwesasne comme un tout continu conteste directement le tracé des frontières américaines et canadiennes, ainsi que des frontières internes de ces deux États¹⁵⁸. Pour les membres de cette communauté, ces frontières inter et intraétatiques n'ont pas d'existences réelles ou, à tout le moins, elles n'existent pas dans la compréhension qu'ils ont de leur espace politique¹⁵⁹. Comprise ainsi, la culture ne concerne pas uniquement le mode de vie interne d'une communauté, mais aussi la façon dont les structures politiques devraient être construites ou, dans ce cas-ci, reconstruites.

Le travail de Simpson nous permet de mieux comprendre l'importance pour l'État d'être celui qui définit les contours de « la culture » et le domaine au sein duquel elle existe. En se posant comme législateur de la culture, l'État-colonial peut confiner celle-ci à un espace inoffensif, soit l'espace des « modes de vie », des « compréhensions du monde » et des « valeurs ». Comprise de cette façon, la culture ne représente pas une menace fondamentale pour un État comme le Canada. Ses institutions politiques, ses frontières ou ses hiérarchies sociales ne sont pas radicalement remises en question, mais elles se trouvent simplement confrontées à de nouveaux modes de vie et à des valeurs différentes qui doivent être insérés dans les institutions existantes. De plus, ces situations offrent plutôt des circonstances favorables pour réaffirmer l'ouverture des institutions politiques à la « nouveauté » et ainsi réaffirmer leur légitimité politique. La reconnaissance offre une occasion pour l'État de réaffirmer sa souveraineté sur les peuples

¹⁵⁸ Simpson, *Mohawk Interruptus*, 128.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 135.

autochtones¹⁶⁰. Comme le soulignait dans un autre contexte Wendy Brown, la tolérance des minorités peut être utilisée pour légitimer le pouvoir de l'État sur ces mêmes minorités. La tolérance devient donc une stratégie qui permet un transfert de loyauté vers l'autorité légitime, ici l'État¹⁶¹. Loin d'être une pure élucubration de philosophe, il semble bien que cela ait été une stratégie employée notamment par l'État canadien avec la mise en place de ses politiques multiculturelles¹⁶². Autrement dit, l'autonomie culturelle accordée par le multiculturalisme peut être utilisée pour constituer et légitimer l'autorité d'un État sur des groupes culturels minoritaires comme les peuples autochtones. L'importance pour l'État n'est pas nécessairement la diversité, mais plutôt de savoir s'il en est la source. À partir du moment où la diversité est source d'unité politique, elle n'est plus un problème.

À l'inverse, lorsque les peuples autochtones se voient attribuer une culture vivante et politique, soit une culture différente de celles de leur ancêtre et qui peut articuler de nouvelles normes, elle devient profondément problématique pour l'État puisque son actualisation concrète (comme l'existence de passeports ou la contestation des frontières) le remet directement en question. C'est ce que Simpson appelle la stratégie du refus, soit le refus de s'impliquer dans les politiques et les institutions de l'État-colonial au profit d'une approche qui cherche à refonder les institutions autochtones à partir de leur histoire et de leurs traditions¹⁶³. L'idée semble être de fonder les pratiques politiques des peuples autochtones à partir de leur actualisation contemporaine et pas uniquement sur la base de pratiques ancestrales. Autrement dit, il s'agit de considérer les communautés autochtones comme des espaces politiques aussi vivants que la communauté politique canadienne. De son côté, Coulthard propose d'adopter une stratégie d'autoreconnaissance qui passe principalement par un dialogue interne à la communauté. L'objectif est que la communauté développe ses propres stratégies discursives qui lui permettront

¹⁶⁰ *Ibid.*, 144-145.

¹⁶¹ Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, (Princeton: Princeton University Press, 2006), 94.

¹⁶² Kymlicka, « The Three Lives of Multiculturalism », 19; voir aussi à ce sujet l'article d'Elke Winter qui illustre comment le multiculturalisme a pu permettre la création d'un consensus en faveur de la légitimité de l'État canadien : Elke Winter, « Les logiques du multiculturalisme dans les sociétés multinationales : une analyse des discours canadiens », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, no. 3 (2008) : 7-29.

¹⁶³ Simpson, *Mohawk Interruptus*, 10-12 et 182.

de se reconnaître comme une communauté « libre, digne et unique »¹⁶⁴. Il s'agit donc pour ses peuples de définir eux-mêmes les paramètres de leur reconnaissance, et ce, en assumant les ruptures que cela introduit avec les institutions de l'État-colonial.

Le but de Coulthard et de Simpson est donc de refonder une conception de l'autonomie politique à partir de normes qui ne sont pas celles de l'État-colonial. La reconnaissance octroyée par ce dernier servant essentiellement ces intérêts, il s'agit de penser des modes d'interaction qui briseront avec cette situation de dépendance face à l'ordre colonial. Bien entendu, comme le souligne Coulthard, il ne s'agit pas d'abandonner toutes formes d'interactions avec l'État colonial. La situation actuelle rend cette perspective tout simplement impossible et il existe des situations où cette interaction est nécessaire. L'objectif est plutôt d'interagir avec ce dernier sans nécessairement passer par les institutions et les normes qu'il désigne comme légitimes¹⁶⁵. Le défi n'est donc pas de réconcilier différentes pratiques culturelles autant que de réconcilier différentes souverainetés politiques. En abandonnant le langage de la culture, il devient plus facile de rendre évident ce choc des souverainetés politiques où plusieurs autorités s'affrontent.

À l'inverse, en voulant rendre lisibles et acceptables aux yeux de l'État les demandes culturelles des Autochtones, les auteurs du multiculturalisme dépouillent ces demandes de tous les éléments qui pourraient remettre en question les institutions qui sont en places. On peut ajouter que le problème identifié par Simpson et Coulthard ne s'applique pas uniquement aux peuples autochtones, comme l'ont souligné d'autres auteurs, puisque les limites imposées à l'autonomie des groupes culturels affectent aussi les minorités nationales¹⁶⁶. Bien entendu, les réalités institutionnelles et les rapports de force existants font en sorte que les effets de ces limites sont fort différents, les minorités nationales ayant souvent, quoique pas nécessairement, davantage de ressources pour pallier ces défaillances. Il n'en reste pas moins qu'on peut voir la même logique opérer dans la relation entre minorités nationales et majorité. C'est à tout le moins ce que nous tenterons de montrer par nos exemples dans les sections suivantes.

¹⁶⁴ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 81-89.

¹⁶⁵ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 296-298.

¹⁶⁶ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 212-215.

2. Libéralisme et non-libéralisme

2.1. Qu'est-ce qu'être non-libéral?

L'un des éléments qui nous permet le mieux de comprendre cette simplification ou cette réduction de la culture à un mode de vie interne est la dichotomie entre libéralisme et non-libéralisme. L'opposition entre ces deux termes réapparaît constamment au sein de la littérature multiculturelle et elle est reprise par la vaste majorité des auteurs¹⁶⁷. On définit généralement les groupes non-libéraux par l'attribution de deux caractéristiques à ceux-ci : 1) ils rejettent l'idée que l'individu est toujours le sujet prioritaire de la justice; 2) ils refusent l'idée que le groupe doit s'abstenir d'encourager une forme de vie particulière sur les autres¹⁶⁸. Cette distinction est centrale puisqu'elle se retrouve au cœur des débats sur les limites de la tolérance libérale (doit-on tolérer l'intolérant ou celui qui limite les libertés individuelles?). Elle est aussi souvent superposée à la distinction entre culture occidentale (libérale) et non occidentale (non-libérale). Bien que largement utilisées, la signification exacte et les demandes qu'ils recourent ne sont que rarement explicitées. Ainsi, la catégorie « non-libérale » devient rapidement un espace fourre-tout pour un ensemble de positions politiques fortement divergentes qui alternent entre une opposition philosophique et une opposition stratégique à des institutions précises. Nous aimerions montrer que cette dichotomie entre libéralisme et non-libéralisme participe d'une façon de réfléchir aux problèmes culturels qui éludent la question de la légitimité.

Afin de mieux comprendre le déploiement de cette opposition dans la littérature, on peut prendre comme point de départ l'analyse de Lowe-Walker sur cette opposition entre libéralisme

¹⁶⁷ Charles Taylor fait ici un peu bande à part puisqu'il fait plutôt la distinction entre deux types de libéralisme : un libéralisme « opératoire » (i.e. qui se cantonne à donner les mêmes droits à tous et de prioriser l'individu) et un libéralisme qu'on pourrait qualifier de communautarien, en ce sens qu'il accepte la possibilité que l'État poursuivre un projet collectif au nom de tous (Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, 72-3 et 82-83). Bien qu'exprimée différemment, cette distinction reconstruit une opposition semblable à celle que l'on retrouve dans le couple libéral-non-libéral : d'un côté un groupe qui priorise les individus et qui n'agit pas collectivement dans le domaine des fins et de l'autre un groupe qui possède un projet commun ou, plus exactement, un projet portant en parti sur les fins des individus.

¹⁶⁸ Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*, 58-90.

et opposant au libéralisme¹⁶⁹. Celui-ci commence par définir ce qu'il entend par libéralisme. Aux vues de la grande diversité des définitions possibles du libéralisme, Lowe-Walker se contente d'une définition opératoire de ce concept. Il reprend tout d'abord à son compte les positions de Jeremy Waldron et Bernard Williams pour qui le libéralisme se caractérise par une procédure de légitimation qui demande que le pouvoir de l'État soit justifié depuis la perspective de chacun des citoyens. À cela, il ajoute l'idée que le libéralisme demande que soient justifiées toutes contraintes ou limites placées sur les libertés individuelles¹⁷⁰. Bien que fort minimale, cette compréhension du libéralisme recoupe à bien des égards les usages du terme dans la littérature multiculturaliste. On y alterne constamment entre une compréhension philosophique centrée sur l'autonomie individuelle à une compréhension « politico-pratique » qui associe le libéralisme aux régimes démocratiques occidentaux. Depuis cette définition minimale, Lowe-Walker examine trois critiques issues des communautés autochtones à l'encontre du libéralisme. Son objectif est d'ainsi rendre plus explicite ce qui sépare le libéralisme des perspectives non-libérales.

La première critique faite à l'endroit du libéralisme par les peuples autochtones est le biais individualiste de ces théories. En considérant que seul l'individu doit être considéré dans les problèmes de justice, le libéralisme limite à la fois le type de raison et le type d'enjeu qui peuvent être pris en considération dans l'espace public¹⁷¹. Plus problématique encore, cet individualisme force les membres des peuples autochtones à entrer dans une relation de type citoyen-État avec les institutions du pays. Le problème est que c'est justement ce type de relation qui est contesté. Une perspective qui accorde une priorité à l'individu ne permettrait pas de formuler cette remise en question de la relation entre citoyen et État. Pour les fins de notre raisonnement, nous laisserons de côté cet élément pour l'instant pour y revenir ensuite un peu plus loin.

¹⁶⁹ On retrouve une analyse semblable chez Bhikhu Parekh, voir Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 80-112. Il se concentre cependant davantage sur les positions libérales et leurs problèmes face à la diversité culturelle. Il développe un peu moins la distinction entre libéralisme et non libéralisme. Le point de Parekh est que les différentes tentatives de prises en compte de la diversité culturelle par les libéraux ont constamment échoué, car elles ont toutes tendance à « absolutiser » les idéaux libéraux et à concevoir comme relevant du même univers moral tous les groupes non libéraux.

¹⁷⁰ Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*, 59-60.

¹⁷¹ *Ibid.*, 61-65.

Les deux autres objections présentées à l'endroit du libéralisme sont son *a priori* en faveur de la propriété privée et sa prétention à être anhistorique. La première de ces deux objections consiste à dire que le libéralisme ne permet pas d'exprimer des régimes de propriétés autres que celui de la propriété privée. Il force donc les groupes non-libéraux à adopter un discours qui n'est pas le leur, et ce, afin de pouvoir faire valoir leurs droits territoriaux¹⁷². Coulthard abonde ici dans le même sens. Les demandes des peuples autochtones ne sont considérées comme justes et légitimes que dans la mesure où elles s'accordent avec le cadre défini par l'État canadien. Au cours de son propos, Coulthard donne l'exemple du droit de propriété qui est conceptualisé différemment par l'État canadien et par les Autochtones. Ces derniers doivent formuler leurs demandes territoriales en matière de propriétés privées alors même que ce n'est pas ainsi qu'elles comprennent leur rapport à leur territoire. Vu leur situation de minoritaire, les Autochtones se voient dans l'obligation de traduire leur revendication dans un langage qui n'est pas le leur¹⁷³. Le problème bien entendu est qu'on voit mal pourquoi le langage conceptuel de la majorité serait plus légitime que celui des minorités. Encore plus dans un contexte colonial tel que celui décrit par Coulthard. Au plan normatif, on peut se demander ce qui permet au gouvernement canadien d'utiliser ses normes de justice pour évaluer les demandes des Autochtones? La deuxième objection reproche aux libéraux de ne pas prendre suffisamment au sérieux le fait que le libéralisme est une réponse historique contingente à un type de sociétés précis. Les libéraux supposeraient trop fréquemment que leurs principes coulent de source et qu'ils devraient s'imposer à tous¹⁷⁴. Cette critique fait écho à celle que formulait Parekh à l'endroit du multiculturalisme libéral de Kymlicka.

Sans avoir recours à de solides définitions, on peut déjà remarquer que libéraux et non-libéraux sont en désaccord sur la priorité accordée à l'individu dans les théories libérales. Ce désaccord implique une mésentente sur ce qui constitue un problème de justice et sur l'identité de la victime (les individus ou la collectivité?). On rejette aussi la prétention qu'a le libéralisme de constituer un environnement culturel neutre à partir duquel pourraient être réglés les conflits

¹⁷² Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*, 71-73.

¹⁷³ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 137.

¹⁷⁴ Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*, 77-81.

culturels. On peut identifier deux traits partagés par ces groupes « non-libéraux ». Le premier est qu'il rejette l'idée que l'individu est toujours le sujet prioritaire de la justice. Le deuxième est qu'il refuse l'idée que le groupe doit s'abstenir d'encourager une forme de vie particulière sur les autres. En fait, à leurs yeux, le libéralisme lui-même ne respecte pas cette demande.

Le travail de Lowe-Walker nous permet de comprendre que le concept de « non-libéral » ne couvre pas un ensemble de positions précises. Il regroupe tout au plus un ensemble de positions contestataires qui refusent certaines des prémisses du libéralisme. Cependant, même cette dernière affirmation nous semble potentiellement trop forte. En effet, les objections fournies par Lowe-Walker ne s'attaquent pas toujours clairement au libéralisme compris comme position philosophique autant qu'au libéralisme tel qu'il est incarné par l'État libéral (l'État canadien dans les exemples de Lowe-Walker). Il nous semble en fait que l'analyse de Lowe-Walker aurait dû le conduire à montrer que la distinction libéral/non-libéral, qui est largement utilisée dans la littérature, devrait être rejetée, car elle porte davantage à confusion qu'elle ne nous permet d'éclairer les enjeux qui opposent souvent majorité et minorité.

On peut expliciter cette confusion en ayant recours aux travaux de Parekh et Walker. Parekh relève lui aussi la tendance qu'ont les libéraux à vouloir homogénéiser leurs opposants sous le vocable de non-libéral. Cependant, dans son analyse, il fait un emploi légèrement différent du terme de non-libéral que ne le fait Lowe-Walker. Il inclut dans cet ensemble non-libéral des groupes tels que les communistes, les conservateurs, les communautés religieuses, les immigrants, etc. Bref, des groupes qui se trouvent tous au sein même des sociétés libérales¹⁷⁵. Bien qu'il inclut aussi les Premières nations, l'extension donnée au terme de non-libéral est beaucoup plus large que celle donnée par Lowe-Walker qui concerne plutôt des groupes extérieurs à la société libérale. Surtout, en incluant des groupes non-libéraux occidentaux (comme des groupes politiques comme les conservateurs ou les communistes), Parekh remet implicitement en question l'articulation purement culturelle donnée à l'opposition libérale et non-libérale par Lowe-Walker.

¹⁷⁵ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 110-112.

On retrouve une intuition semblable chez Brian Walker. Dans sa critique de l'ontologie culturelle de Kymlicka, Walker défend l'idée qu'il existe d'autres groupes culturels qui voient leur mode de vie menacé au même titre que les minorités nationales. Il donne l'exemple des communautés construites autour des fermes familiales ou des anciens quartiers urbains qui voient leur vie radicalement changée sous la pression d'une modernisation rapide de leurs univers. Pourquoi de tels groupes culturels ne devraient-ils pas être pris en compte? ¹⁷⁶ Il est vrai que Walker ne formule pas cette critique en ayant en tête la distinction entre libéraux et non-libéraux. Il tente plutôt de montrer qu'un contexte de choix culturel peut être compris en des termes différents de ceux employés par Kymlicka et que l'introduction de la notion de « structure de culture » n'est pas aussi déterminante que ce dernier veut bien le croire. Son intuition nous semble cependant aussi intéressante pour explorer le flou qui entoure les notions de libéraux et non-libéraux.

Tout comme Parekh, Walker nous rappelle que nos sociétés sont beaucoup plus diversifiées sur le plan culturel et philosophique que semblent le penser les auteurs multiculturalistes comme Kymlicka, Taylor ou Patten. La communauté fermière décrite par Walker peut facilement être comprise comme une communauté ayant des valeurs non-libérales, qui aurait le caractère de culture du Québec pré-Révolution tranquille par exemple, et fort distincte de la culture majoritaire du reste de la société dite libérale. On peut, en effet, facilement imaginer une lecture libérale/non-libérale de la différence entre culture urbaine et culture non-urbaine¹⁷⁷. Une telle lecture n'est cependant pas faite dans le cadre des théories

¹⁷⁶ Brian Walker, « Plural Cultures, Contested Territories : A Critique of Kymlicka », *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de science politique*, vol. 30, no. 2 (1997) : 215-219. On peut aussi pointer que des auteurs comme Tariq Modood ou Evan Charney ont fait des reproches similaires en rapport avec les minorités religieuses puisque celles-ci se retrouvent dans des situations souvent semblables aux minorités culturelles (voir les recourent). Modood, *Multiculturalism*, 24-25; Evan Charney, « Identity and Liberal Nationalism », *The American Political Science Review*, vol. 97, no. 2 (2003): 295-310.

¹⁷⁷ On peut d'ailleurs identifier une telle distinction dans les analyses du phénomène populiste où l'on oppose les populistes anti-libéraux aux principes de la démocratie libérale, Benjamin Moffitt, « The Populisme/Anti-Populism Divide in Western Europe », *Democratic Theory*, vol. 5, no. 2 (2018) : 9-10 et Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme? Définir enfin la menace* (Paris : Premier Parallèle, 2016). Brian Leiter offre un exemple semblable pour contester le statut spécial souvent accordé à la religion dans un régime de tolérance. Il donne ainsi l'exemple d'un jeune garçon qui proviendrait d'une famille où le passage à l'âge adulte est marqué par la passation d'un couteau

multiculturalistes où l'on réduit d'emblée l'extension du terme à des groupes précis : les Autochtones, les minorités nationales, les communautés religieuses ou les communautés immigrantes. La distinction entre libéralisme et non-libéralisme tend à réduire le débat culturel à une opposition entre des modes de vie différents qui s'opposent sur leur façon de concevoir le monde. Cependant, dans la mesure où il existe d'autres groupes non-libéraux au sein de nos sociétés et que ceux-ci ne posent pas de problèmes particuliers à la théorie libérale, on peut se demander si c'est vraiment le non-libéralisme des groupes identifiés par le multiculturalisme qui pose problème. Après tout, à bien des égards, la distance qui existe entre un chrétien et un musulman est bien moindre que celle qui peut exister entre ceux-ci et un jeune urbain athée. On pourrait dire la même chose de la distance culturelle qui existe entre deux nationalistes conservateurs, l'un québécois et l'autre chinois, et un libéral new-yorkais. Tout aussi utile que puisse être cette réduction de la culture à des modes de vie, elle ne semble pas nous permettre de comprendre convenablement ce qui est en jeu dans les débats autour de certains groupes culturels.

2.2. Ce que cette distinction évacue

Pour nous aider, on peut revenir à la première critique identifiée par Lowe-Walker et que nous avons mise de côté, soit le type de relation qui devrait exister entre les membres du groupe non-libéral et l'État libéral. Comme nous l'avons dit, l'État libéral veut instaurer une relation de type citoyen-État, soit une relation qui met en rapport les demandes d'un citoyen avec l'autorité des institutions étatiques. Il écrit :

Finally, the notions of rights secured by liberal institutions presumes that non-liberal minorities recognizes the authority of those institutions, which consequently limits the type of minority claims that fit within the scope of that authority. Indigenous nations challenge the legitimacy of the limits that liberal institutions place on political discourse by appealing to rights of a very different kind: neither natural rights nor those conferred by institutional arrangements but, rather, *prima facie* rights substantiate their claim for political autonomy.¹⁷⁸

d'une génération à l'autre. Ce garçon pourrait-il avoir le droit d'entrer à l'école avec son couteau? Si ce n'est l'absence de références religieuses, Leiter se demande en quoi cette situation se distingue du cas d'un jeune Sikh (voir Brian Leiter, *Why Tolerate Religion?* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 2-3).

¹⁷⁸ Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*, 75.

Ce qui est frappant dans cette formulation c'est qu'on pourrait retirer les références au libéralisme et rien ne serait perdu au niveau du sens de la demande. Il est tout à fait possible de comprendre le sens de la demande sans faire référence au contenu idéologique ou au type de mode de vie sous-jacent à celle-ci. On revient ici aux propos de Coulthard et Simpson. L'État libéral est donc parfaitement ouvert à prendre en considération les demandes de justice culturelle, mais uniquement dans la mesure où cette demande est formulée par un groupe de citoyens qu'il considère sous son autorité. À l'inverse, les groupes autochtones veulent créer un espace où ils peuvent formuler leurs demandes dans le cadre d'une relation de type Nation-Nation¹⁷⁹. Cela implique une remise en question directe de la légitimité de l'État.

Kymlicka se veut cependant rassurant, son multiculturalisme libéral reconnaît des droits différents aux groupes non-libéraux, mais conditionne cette attribution au respect de certains principes minimaux du libéralisme comme l'autonomie individuelle¹⁸⁰. Il semble d'ailleurs rejoindre en partie ce que nous avons dit jusqu'ici sur le caractère flou de la distinction libéral/non-libéral et l'idée que les groupes autochtones sont généralement libéraux et ne demandent qu'une reconnaissance de leur autonomie gouvernementale¹⁸¹. Sur cette base, il répondrait aux critiques soulevées jusqu'ici en soulignant qu'il est tout à fait prêt à reconnaître aux peuples autochtones et aux minorités nationales un certain droit à l'autodétermination

¹⁷⁹ Lowe-Walker, *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*, 66.

¹⁸⁰ C'est d'ailleurs cette exigence d'autonomie qui distingue l'approche de Kymlicka de celle de libéraux comme Chandra Kukathas qui considère plutôt que le principe premier du libéralisme est la tolérance. En ce sens, un libéral devrait tolérer l'existence de tous les types d'association culturelles tant et aussi longtemps que les membres de ces associations peuvent en sortir quand ils l'entendent. Pour Kukathas, un libéral devrait uniquement chercher à s'assurer que les membres de l'association sont consentants à ses pratiques. Si c'est le cas, un libéral n'aurait aucune raison d'intervenir pour statuer sur les normes de l'association. Autrement dit, il n'est pas nécessaire que le groupe culturel assure l'autonomie de ses membres pour être toléré. À l'inverse, Kymlicka considère que la tolérance seule n'est pas suffisante pour une approche libérale. Pour lui, la stricte tolérance ne permet pas de distinguer le libéralisme des pratiques non-libérales de gestion de la diversité culturelle comme celle du système des *millets* dans l'Empire ottoman. Dans ce système, chaque communauté religieuse est tolérée par l'État impérial et possède la pleine autonomie sur ses affaires internes. Il est cependant interdit pour les membres de ces communautés de s'apostasier et de passer d'une communauté à l'autre. Le point de Kymlicka est qu'il n'est pas suffisant d'être tolérant pour être libéral. Il faut y ajouter la possibilité de pouvoir réviser ses fins. Pour un libéral, il ne peut avoir tolérance sans autonomie. (voir Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 221-232; Kukathas, *The Liberal Archipelago*, 103-114 et 120-126.

¹⁸² Kymlicka, « Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State-Minority Relations », 84-86.

interne et une certaine marge de manœuvre par rapport aux institutions étatiques du groupe majoritaire. Après tout, les groupes minoritaires sont libres d'agir comme ils le veulent tant que cette action ne se fait pas au détriment de l'autonomie de ses membres. Cette réponse nous semble d'autant plus cohérente avec le fait que Kymlicka porte une attention plus importante aux questions de colonialisme et d'autorité légitime dans ses travaux plus récents¹⁸².

Cela dit, on peut ainsi reformuler légèrement les critiques qui ont été formulées jusqu'à présent pour les rendre plus problématiques pour la théorie de Kymlicka. L'essence de celle-ci est que la théorie libérale du multiculturalisme prend non seulement pour acquise la légitimité des institutions du groupe dominant, mais propose ultimement d'adopter des politiques qui vont renforcer la légitimité de ces mêmes institutions en attribuant un rôle d'arbitrage aux institutions du groupe majoritaire. Le point central de la critique de Coulthard est que le groupe majoritaire ne possède pas la légitimité nécessaire pour définir à partir de ses normes ce qui constitue une action politique acceptable ou non pour un groupe minoritaire. La solution de Kymlicka d'accorder un certain degré d'autonomie interne à ces communautés, tant et aussi longtemps que celles-ci respectent le libéralisme, ne permet donc pas de répondre au problème de fond puisque ce n'est pas la libéralité ou non des principes qui sont en jeu. Il n'est en effet pas nécessaire que les deux communautés s'opposent sur la valeur de la théorie libérale pour que des conflits autour de la légitimité surgissent. On peut tout à fait imaginer une situation où les deux communautés s'opposeraient sur l'interprétation qui devrait être faite des principes de base du libéralisme et non sur la valeur du libéralisme lui-même. De tels désaccords étant courants entre les théoriciens libéraux eux-mêmes, il est fort probable qu'on retrouve des communautés différentes qui arrivent à des conclusions différentes quant aux implications du libéralisme à des cas concernant la liberté de conscience, les limites de l'autonomie des agents ou de l'action étatique. Cela est d'autant plus probable si l'on accorde une forme d'autonomie importante à ces groupes. Dans de telles situations, il n'est pas évident de comprendre qui posséderait l'autorité légitime pour trancher ces conflits d'interprétation entre les communautés.

¹⁸² Kymlicka, « Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State-Minority Relations », 84-86.

Dans un espace comme le Canada, ce type de conflits est généralement réglé par la Cour suprême, soit l'autorité judiciaire finale de cet espace politique. Cependant, en faisant appel aux institutions de la majorité pour résoudre le conflit, on vient confirmer les inquiétudes soulevées par Coulthard. Celui-ci relevait bien que les droits à l'autonomie accordés par l'État canadien aux peuples autochtones étaient limités à une autonomie qui ne remettait jamais réellement en question les structures de l'État. Une intervention de la Cour Suprême en défaveur de l'interprétation du groupe minoritaire reviendrait à nier le droit de cette communauté à formuler sa propre compréhension des normes libérales et de leurs interactions entre elles, surtout lorsque cette compréhension est considérée comme injuste aux yeux de la majorité. Il est important d'insister sur ce dernier point. Le point de discorde n'est pas le caractère libéral ou non des normes qui sont utilisées par les groupes. Il s'agit d'un désaccord entre deux communautés *sur la façon dont doivent être interprétés les droits individuels libéraux*. Coulthard souligne à plusieurs reprises dans ses travaux que l'une des demandes et critiques centrales des communautés autochtones à l'endroit des autorités canadiennes est la remise en question de la légitimité même de l'État canadien quant à son droit de reconnaître leurs demandes. Autrement dit, c'est le rôle d'arbitre et d'autorité culturelle que ce dernier tente de jouer qui est contesté non seulement par les membres des peuples autochtones¹⁸³, mais aussi par les membres des minorités nationales comme les Québécois¹⁸⁴. Le conflit ne se situe donc pas au niveau des modes de vie comme le laissent penser le couple libéral/non-libéral, mais il se situe à un autre niveau : celui de la légitimité politique.

2.3. Qui est l'arbitre légitime?

Si on revient aux travaux de Coulthard et Simpson, il est possible de dire qu'on procède à une fausse attribution qui nous conduit à mal diagnostiquer le problème, soit la question de la légitimité. Il nous semble que la dichotomie libérale/non-libérale dissimule le problème de la concurrence institutionnelle qui peut exister entre des groupes. Dans cette optique, il importe

¹⁸³ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 63, 71 et 174.

¹⁸⁴ Avigail Eisenberg, « Multiculturalism in a Context of Minority Nationalism and Indigenous Rights: The Canadian Case », dans *Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice*, dir. Richard T. Ashcroft et Mark Bevir (Oakland: University of California Press, 2019), 71-72.

peu de savoir si le groupe est libéral ou non puisque le contenu problématique de sa demande est qu'il refuse de reconnaître à l'État libéral le droit de se prononcer sur ses décisions. Pour éviter ce problème, le multiculturalisme va proposer une compréhension « pacifiée » de la culture. On peut dire que les groupes apparaissent à travers les problèmes qu'ils créent et non au travers des valeurs qu'ils ont¹⁸⁵. La tension entre une culture figée et une culture ouverte et autonome s'explique en partie par ce besoin de réduire la culture à un espace sans enjeux réels. Une fois pacifiée, elle reste confinée à l'espace de la survivance. Le problème, nous dit Audra Simpson, est que l'enjeu central ne disparaît pas pour autant : « Looking for « culture » instead of sovereignty (and defining culture in particularity exclusionist, nineteenth-century ways) is a tricky move, as sovereignty has not in fact been eliminated¹⁸⁶. »

Le multiculturalisme présente souvent les débats culturels comme une simple question d'harmonisation des identités ou plutôt de pacification de leur rapport. Walzer rappelle d'ailleurs ce point lorsqu'il parle du Canada et de la situation des peuples autochtones et du Québec :

Even strong multiculturalist policies are not likely to help minorities of this sort, for all such policies encourage only "hyphenated" identities that is, fragmented identities, with each individual negotiating the hyphen, constructing some sort of unity for him or herself. What these minorities want, by contrast, is an identity that is collectively negotiated. And for that they need a collective agent with substantial political authority.¹⁸⁷

Le problème c'est que, même lorsqu'une certaine autonomie est reconnue au groupe, comme c'est le cas pour certaines communautés autochtones ou minorités nationales, celle-ci ne doit jamais entrer en concurrence avec l'autonomie de l'État. Un exemple d'une telle concurrence est celui qui nous est donné par Simpson au sujet des passeports iroquois. Lors du tournoi international de crosse qui eut lieu en Grande-Bretagne en 2010, l'équipe iroquoise s'est vu refuser l'entrée au pays, car les joueurs refusaient d'utiliser leur passeport canadien ou américain

¹⁸⁵ C'est d'ailleurs en partie par ce procédé de distinction des demandes que Will Kymlicka procède pour séparer les différentes catégories de groupes culturels. Il crée celle-ci en partie en prenant comme point de départ le type de demandes que chaque groupe formule. Il distingue des demandes d'autonomie et d'intégration et rattache les premières aux minorités nationales et les secondes aux minorités immigrantes (Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 24 et 46-53). Parekh emploie une stratégie semblable dans Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 4-9.

¹⁸⁶ Simpson, *Mohawk Interruptus*, 20.

¹⁸⁷ Walzer, *On Toleration*, 44.

au lieu de leur passeport iroquois (incident qui s'est d'ailleurs reproduit depuis la publication du livre de Simpson)¹⁸⁸. Que devrait répondre une théorie du multiculturalisme dans ces circonstances? Jusqu'où ces théories peuvent-elles accepter la remise en question de l'autorité centrale de l'État? Ce cas illustre justement cette concurrence institutionnelle latente qui existe à partir du moment où l'identité (ou la culture) commence à se traduire concrètement en une pratique politique. Chacune de ces pratiques implique le refus de l'autre, à moins que l'une des deux entités reconnaisse l'autorité de l'autre. Le cas des passeports n'est qu'un exemple et on peut penser à d'autres espaces de concurrences potentielles entre majorités et minorités.

Une autre façon de soulever le même problème est le débat autour de l'adoption d'une constitution interne au Québec, soit la possibilité pour le Québec d'adopter une constitution qui indiquerait les institutions et les principes fondamentaux qui régiraient la société québécoise. Une telle constitution pourrait-elle prendre une forme qui entrerait en conflit avec la constitution du groupe majoritaire, ici la constitution canadienne, et les principes qu'elle défend? Il semblerait bien que non¹⁸⁹. Dans ces situations où l'on cherche à construire ou reconnaître une autre autorité légitime que celle de l'État canadien, ces projets sont rapidement bloqués par le contexte institutionnel existant.

L'adoption de la loi 101 au Québec offre un autre exemple d'une telle concurrence institutionnelle. Rappelons-le brièvement, la loi 101 est une législation linguistique adoptée par le gouvernement du Québec en 1977 afin d'établir le français comme l'unique langue officielle de la province du Québec. Elle fait suite à d'autres lois provinciales et fédérales qui avaient plutôt pour objectif d'assurer l'égalité au niveau de l'offre linguistique au sein des services publics et de leur utilisation au sein des instances politiques fédérales. La loi 101 se distingue de ces lois précédentes par son caractère particulièrement englobant et ses objectifs politiques qui dépassent la simple survivance culturelle. L'objectif de la loi était essentiellement transformateur

¹⁸⁸ Simpson, *Mohawk Interruptus*, 25-26 et 182.

¹⁸⁹ François Rocher et Sébastien Martin Parker, « Autodétermination et constitution québécoise interne : "on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres" », dans *Repenser l'autodétermination interne*, dir. Michel Seymour (Montréal : Éditions Thémis, 2016), 304-305.

et proposait de redéfinir l'espace social, politique et économique du Québec autour de la langue française¹⁹⁰. Pour mieux comprendre ce qui était impliqué par ce changement, on peut recourir à une distinction faite par David Robichaud entre langages complémentaires et langages interchangeables. Robichaud explique que lorsque nous investissons du temps dans des compétences linguistiques, c'est rarement pour ensuite pouvoir utiliser de façon interchangeable les différentes langues que nous possédons. Nous avons plutôt tendance à associer chaque langue à un domaine d'activités particulier : travail, espace public, famille, ami(e)s, etc. On effectue une « division du travail linguistique ». Cette division n'est pas qu'individuelle, elle est aussi sociale¹⁹¹. On peut dire que la mise en place de la loi 101 revenait mettre en question la division linguistique qui avait alors cours dans la société québécoise de l'après-guerre. L'objectif était d'attribuer un nouveau rôle, et donc de nouveaux secteurs de la société, à l'utilisation du français. Cette reconfiguration de l'espace politique par le gouvernement québécois implique cependant que ce dernier entre en compétition avec une autre vision de la division linguistique du travail, soit celle de l'État canadien comme en témoignent les luttes judiciaires qui s'en sont suivies et le dédoublement des législations linguistiques entre les deux paliers de gouvernement¹⁹².

Il est important pour notre propos de souligner que l'enjeu linguistique n'est pas qu'identitaire, pas plus qu'il ne peut pas être relégué à un simple choc de modes de vie particuliers. Au contraire, la loi 101 impliquait non seulement la remise en question de différentes normes juridiques qui avaient alors préséance dans l'espace canadien (québécois inclus), mais marquait aussi le passage d'une compréhension purement culturelle de la culture à une compréhension politique de cette dernière. Le conflit n'opposait pas des modes de vie ou des valeurs différentes, mais portait plutôt sur les fondements qui allaient constituer l'organisation de

¹⁹⁰ Linda Cardinal, « Fédéralisme et langue : L'incidence du fédéralisme d'ouverture sur les régimes linguistiques canadien et québécois », dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, dir. Michel Seymour et Guy Laforest, (Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011), 257-260.

¹⁹¹ David Robichaud, « Language Ethics : Keeping Linguistic Freedom from Becoming Linguistic Free Riding », dans *Language Ethics*, dir. Yael Peled et Daniel M. Weinstock (Montréal: McGill — Queen's University Press, 2020), 106-107.

¹⁹² Marcel Martel et Martin Paquêt, « L'enjeu linguistique au Québec : relations de domination et prise de parole citoyenne depuis les années 1960 », *Revue Vingtième siècle : revue d'histoire*, vol. 1, no. 129 (2016) : 85-86 et Cardinal, « Fédéralisme et langue : L'incidence du fédéralisme d'ouverture sur les régimes linguistiques canadien et québécois », 258.

base de la société. À cet égard, il est notable que la politique linguistique fédérale adoptée en 1969 propose une politique qui repose sur le principe de personnalité, une politique qui s'applique à un type de personne (francophone et anglophone) et non sur un territoire particulier¹⁹³. Du point de vue fédéral, l'espace institutionnel n'est pas à redéfinir, il doit simplement s'assurer d'inclure tous ses citoyens dans les institutions existantes afin de réparer les exclusions passées. Il inscrit donc résolument son action dans le cadre d'une relation entre citoyens et État. Dans le cadre de cette discussion, il n'est pas pertinent pour nous de savoir si l'un de ses deux régimes linguistiques est plus juste que l'autre. Ce qui nous intéresse est que chacun de ces régimes de contraintes propose des règles linguistiques concurrentes, et ce, bien que tous deux respectent les demandes du libéralisme. La question était de savoir qui allait avoir l'autorité d'imposer son modèle et, surtout, de définir l'espace d'applicabilité des droits linguistiques. La question se complexifie d'autant plus si on prend en compte les demandes linguistiques des peuples autochtones au Canada et leurs interactions avec les institutions québécoises et canadiennes. Qui peut légitimement définir les règles qui vont régir la vie sociale et politique entre les peuples?

On pourrait espérer que Kymlicka nous offre des solutions à ce type de confrontations entre les groupes minoritaires et les institutions de la majorité. Cependant, ce dernier ne semble pas nous fournir de réponses. Bien sûr, Kymlicka suggère quelques pistes comme la négociation bilatérale, la mise en place d'une cour composée de juges des deux communautés ou d'une structure qui surplombe les deux communautés¹⁹⁴, mais il laisse ultimement la question ouverte : « La question de savoir comment deux cultures ou deux pays devraient s'y prendre pour dépasser leurs différences de vue au sujet des principes fondamentaux est une question difficile qui mériterait qu'on y consacre un livre entier »¹⁹⁵. Si cette affirmation est juste, elle n'en est pas moins problématique. Loin d'être secondaire, cette question nous semble pourtant centrale au problème de la diversité. D'autant plus si c'est la nécessité même d'une telle entente qui est

¹⁹³ Martel et Paquêt, « L'enjeu linguistique au Québec : relations de domination et prise de parole citoyenne depuis les années 1960 », 84.

¹⁹⁴ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 240.

¹⁹⁵ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 242.

remise en question : pour quelles raisons (autre que prudentielles) le groupe minoritaire devrait-il chercher à s'entendre avec la majorité si celle-ci l'enferme dans une autonomie tronquée?

3. L'objection de la sécession

À ce développement autour de la question de la légitimité politique, on pourrait être tenté de répondre qu'il existe une solution évidente au problème de la légitimité politique : la sécession. D'un point de vue logique, il semble aller de soi que la remise en question de la légitimité politique d'un État par l'une de ses minorités internes devrait conduire cette dernière à se séparer cette structure étatique illégitime. À partir du moment où l'on refuse à l'État existant la légitimité d'arbitrer les conflits culturels, la sécession ne devient-elle pas la seule solution existante? L'argument semble d'autant plus fort pour des groupes comme les peuples autochtones qui ont des griefs importants à l'endroit des arrangements politiques qui leur ont été imposés. De plus, le droit de sécession a été longuement théorisé en philosophie politique et devrait nous permettre de répondre aux types d'enjeux soulevés par nos critiques. Cependant, bien que tentante, cette solution nous éloigne plus qu'elle ne nous aide à comprendre l'enjeu politique particulier que nous tentons d'explicitier ici.

Dans un premier temps, comme le souligne Geneviève Nootens, les minorités nationales qui soutiennent des projets sécessionnistes ne font souvent que reconduire à une plus petite échelle le problème initial de la légitimité politique dans les sociétés plurinationales¹⁹⁶. Le monde étant ainsi fait que les peuples se superposent bien souvent les uns autres, il est presque inévitable que plusieurs peuples occupent le même territoire. La sécession d'un peuple ne produit donc bien souvent qu'un nouvel État plurinational au sein duquel on retrouve un ou des peuples qui contestent la légitimité du nouvel ensemble. Le cas du Québec est un exemple particulièrement évident d'une telle réalité. Dans le cas où le Québec devait se séparer, il devrait composer avec les onze peuples autochtones qui occupent le même territoire que lui et qui

¹⁹⁶ Geneviève Nootens, « Démocraties et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales : quelques problèmes de théorie », dans *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational?*, dir. Félix Mathieu et Dave Guénette (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2019), 129.

revendiquent eux aussi une forme de souveraineté politique¹⁹⁷. Pour reprendre nos exemples précédents, nous nous retrouverions face aux mêmes problèmes quant à savoir comment trancher entre les choix politiques distincts faits par ces multiples communautés politiques. À moins de tomber dans une réduction par l'absurde qui conduirait à la création de micro-États homogènes, il semble inévitable de devoir penser des espaces politiques où plusieurs peuples cohabitent.

À cette première objection bien connue à l'encontre de la sécession, on peut présenter une deuxième raison pour soutenir que cette solution évite le problème qui nous concerne ici. Bien souvent, la sécession n'est pas la solution qui est recherchée par les minorités nationales et les peuples autochtones eux-mêmes. Iris Marion Young souligne ainsi que peu de peuples autochtones ont pour objectif d'établir des États indépendants tels qu'on le comprend dans les théories de la sécession. Ils remettent ainsi en question la légitimité de l'État tout en rejetant le modèle de l'État-nation. Ils cherchent plutôt à penser un espace politique où les relations entre les peuples seraient plus justes¹⁹⁸. Dans ses travaux sur les minorités nationales, Stephen Tiernay remarque lui aussi que les minorités nationales favorisent généralement divers types d'arrangements associatifs plutôt que la sécession¹⁹⁹. Plusieurs raisons expliquent cette situation. Tout d'abord, pour plusieurs de ces groupes, la sécession n'est tout simplement pas une option réaliste. Que ce soit parce que la collectivité est trop petite ou qu'elle ne possède pas les ressources suffisantes pour assurer un certain nombre de services, l'idée de former un État indépendant n'est pas un objectif envisageable. Pourtant, ces peuples remettent malgré tout en question la légitimité de l'État existant à arbitrer certains conflits. En ce sens, la question de la légitimité politique est bien une question interne auquel devrait être capable de répondre la théorie multiculturelle puisque la sortie de l'association n'est pas une option pour plusieurs.

¹⁹⁷ Voir notamment l'article de Ghislain Otis et Aurélie Laurent sur ce qu'une séparation du Québec pourrait impliquer dans sa relation avec les peuples autochtones : Ghislain Otis et Aurélie Laurent, « L'indépendance du Québec et le choix de la continuité canadienne », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 66, no. 2 (2020) : 253-302.

¹⁹⁸ Young, *Global Challenges*, 26; Young, « Self-Determination and Global democracy: A critique of Liberal Nationalism », 168.

¹⁹⁹ Stephen Tiernay, *Constitutional Law and National Pluralism*, (Oxford : Oxford University Press, 2005), 89-91; voir aussi Alain-G Gagnon, *Le choc des légitimités*, (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2021), 59-81.

On peut ajouter que même lorsque la sécession est une option, ces groupes peuvent rester attachés (pour des raisons instrumentales ou substantielles) à l'association politique plus large dont ils font partie. Au Canada par exemple, si la sécession n'a que rarement été l'option préférée par une majorité de Québécois, un large consensus existe pour repenser les normes de l'association politique qui lie le Québec au reste de la fédération²⁰⁰. La question soulevée par ses groupes est celle de la réorganisation interne de l'autorité politique de telle façon à ce qu'elle devienne légitime pour tous les partenaires et, surtout, qu'elle ne soit pas monopolisée par un seul groupe.

Notre point est que la sécession n'épuise pas l'enjeu de la légitimité politique. Cette question peut aussi se poser à l'intérieur d'un État et soulève même des enjeux distincts de ceux soulevés par la sécession. À l'inverse des théories de la sécession qui cherchent à réfléchir les normes encadrant la séparation de deux communautés politiques, le problème de la légitimité politique telle que nous l'avons présentée pose l'enjeu de la cohabitation de plusieurs souverainetés politiques au sein d'un même espace politique. C'est cet enjeu particulier que nous avons tenté de mettre en évidence dans les sections précédentes. À partir du moment où l'on accepte que la diversité nationale implique l'existence de plusieurs souverainetés, notamment les souverainetés autochtones comme le souligne Coulthard et Simpson, comment peut-on penser leur cohabitation sans subordination? En considérant la question de la légitimité politique comme relevant uniquement de la sécession, on oublie que cette même question peut aussi se présenter à l'intérieur d'une association politique existante.

Probablement plus important, cet enjeu correspond à l'une des revendications centrales des peuples autochtones et des minorités nationales au cours des dernières décennies. Chacun à leur façon, ces groupes remettent en question le monopole de la souveraineté politique faite par les institutions du peuple majoritaire. C'est à tout le moins ainsi que nous comprenons les stratégies mises de l'avant par Simpson et Coulthard. Tout l'enjeu est de parvenir à penser un rapport entre différentes communautés politiques sans que l'une soit subordonnée aux

²⁰⁰ Tiernay, *Constitutional Law and National Pluralism*, 92-97.

institutions politiques de l'autre. En ce sens, Tiernay a bien raison de souligner que ces demandes de réorganisation interne de la souveraineté politique et des institutions qui la soutiennent représentent un défi plus important aux États actuels que celui de la sécession. Alors que cette dernière ne revient qu'à consentir à une réduction de l'espace où le pouvoir de l'État s'exerce, le type de réorganisation interne demandée par les peuples autochtones et les minorités nationales exige de repenser fondamentalement notre façon de concevoir la souveraineté et l'exercice du pouvoir étatique. Elle demande de penser autrement le partage des pouvoirs entre les peuples au sein de l'association²⁰¹.

Conclusion

Il existe ainsi plusieurs divisions et reconstitutions des problèmes liés au multiculturalisme, chaque auteur construisant le problème en fonction de ses propres objectifs²⁰². Le but de ce chapitre était de montrer que les auteurs multiculturalistes adoptaient une conception de la culture qui limitait notre façon de comprendre les enjeux culturels. L'espace d'autonomie culturelle accordée par le multiculturalisme libéral aux groupes autochtones et aux minoritaires nationales n'est pas suffisant pour répondre à certaines de leur demande. Le problème est que même lorsqu'une certaine autonomie est reconnue à ces groupes, celle-ci ne doit jamais entrer en concurrence avec l'autonomie de l'État englobant. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'un biais impérial dans la réflexion sur le multiculturalisme. Ce biais s'exprime principalement en posant comme point de départ et comme limite les institutions sociales et politiques déjà en place. La légitimité de celles-ci n'est jamais directement remise en question alors même que c'est cette légitimité qui est contestée par les peuples autochtones et les minorités nationales. C'est d'ailleurs ce que nous avons tenté d'illustrer avec les différents cas que nous avons présentés. Ceux-ci illustrent justement cette concurrence institutionnelle latente qui existe à partir du

²⁰¹ Tiernay, *Constitutional Law and National Pluralism*, 96-97.

²⁰² Nous aurions pu par exemple utiliser la division historique que Kymlicka fait entre trois phases du multiculturalisme. Il y aurait d'abord un débat pré-1989 entre libéraux et communautariens. Ce premier débat aurait été ensuite suivi d'un second au sujet de l'étendue des droits des minorités dans un État libéral. Finalement, nous serions entrés dans une troisième phase au sujet du caractère potentiellement injuste de toute construction nationale. (Will Kymlicka, « The new debate on minority rights (and postscript) », dans *Multiculturalism and Political Theory*, dir. Anthony Simon Laden et David Owen (Cambridge (UK.): Cambridge University Press, 2007), 27-37).

moment où l'identité (ou la culture) commence à se traduire concrètement en une pratique politique qui conteste le fonctionnement normal de la société. Ces exemples ne sont pas exhaustifs et on peut penser à d'autres espaces de concurrences potentielles comme l'histoire, la justice, le sport, l'éducation ou la citoyenneté.

Les auteurs du multiculturalisme libéral comme Kymlicka, en insistant sur l'idée que la culture relève de la vie interne d'une communauté, adoptent une conception des enjeux culturels qui obscurcit l'importance des questions de légitimité politique. En se posant comme un arbitre en arrière-plan du jeu des cultures, il adopte aussi la position de la permanence impériale. En un sens faible, on peut dire que l'État ne participe pas réellement à l'histoire, qui se fait en-dessous de lui, mais qu'il n'en est que l'arbitre qui en corrige les débordements. On pourrait souligner que cette position n'implique pas uniquement une compréhension limitée du rôle de la culture, mais aussi une conception particulière de l'État. L'État multiculturel se perçoit d'une certaine façon comme une créature anhistorique qui ne poursuit aucun projet particulier, comme une pure bureaucratie impériale en somme.

Si nous avons montré que le multiculturalisme libéral ne prend pas suffisamment au sérieux le problème de la légitimité, il n'est pas encore évident de comprendre pourquoi un État multinational comme le Canada devrait ou pourrait être considéré comme un espace illégitime. Pour l'instant, nous n'avons répondu que de façon indirecte à cette question. Il est en effet sous-entendu dans notre argumentaire que seules les institutions des communautés minoritaires sont soumises à des contraintes externes à leurs institutions. À l'inverse, les institutions du groupe majoritaire n'ont pas de compte à rendre aux autres communautés de l'association. L'existence d'une telle asymétrie entre les institutions de la majorité et celles des minorités pointent déjà dans la direction de l'existence d'une injustice entre les groupes, ne serait-ce que dans l'autonomie à laquelle chacun peut avoir accès. Cependant, à cette étape de l'argumentation, nous n'avons pas encore introduit l'ensemble des éléments théoriques qui nous permettent d'expliquer pourquoi cette autonomie limitée est nécessairement problématique. Pour

démontrer ce point, il nous faut justifier de façon plus claire le problème derrière cette privation d'autonomie. Le langage de l'impérialisme jouera à cet égard un rôle important.

Section 2 : Les racines impériales du multiculturalisme

Meanwhile, the rest of the world, or at least those of us who are sympathetic to the cause of the oppressed, are equally bewildered. We all want to do our duty by him. But what is our duty ? What is the right remedy for the wrongs which the Pole, the Ukrainian, the Slovak, the Sinn Feiner, the Herzogite, and the rest of the political nationalists proclaim ? – Alfred Zimmern²⁰³

Cette citation de l'historien et homme politique britannique Alfred Zimmern nous rappelle que la question des nationalités préoccupait déjà les penseurs libéraux au tournant du XX^e siècle. Quels étaient les devoirs des libéraux à l'endroit de ces groupes? De quels droits ceux-ci pouvaient-ils se prévaloir? Le principe des nationalités, à chaque nation son État, était-il réellement la meilleure voie à suivre? À toutes ces questions, les libéraux du XIX^e et du début du XX^e siècles vont proposer plusieurs réponses. Sur plusieurs aspects, les résultats de ces réflexions anticiperont les questions et les réponses qui seront avancées par les théoriciens du multiculturalisme libéral à la fin du XX^e siècle. Sans reprendre point par point les arguments de leurs aînés, les théoriciens du multiculturalisme libéral hériteront d'une batterie d'arguments et d'un ensemble de catégories qui vont continuer à structurer les débats sur les questions de diversité culturelle. En revenant sur les travaux de John Stuart Mill, de Lord Acton et d'Alfred Zimmern, nous expliciterons les lignes de continuité qui existent dans la tradition libérale autour des questions de diversité culturelle. Ce faisant, nous nous demanderons si cet héritage peut expliquer en partie l'angle mort du problème de la légitimité dans les théories du multiculturalisme libéral.

En rendant plus visibles les lignes de continuité théoriques entre la tradition libérale et les travaux de Will Kymlicka, nous pourrions mettre en évidence les catégories et les concepts dont ce dernier hérite. Loin d'être sans conséquence, nous montrerons que cet héritage perpétue différents biais ou impensés impérialistes que l'on retrouvait déjà chez les libéraux du XIX^e siècle. Cet état de fait devient d'autant plus clair lorsqu'on replace la théorie de Kymlicka dans le contexte canadien. Plus précisément, ces catégories d'analyses conduiront les libéraux à poser et à cadrer le problème de la diversité culturelle de telle façon à ce qu'il en vient à évacuer un certain

²⁰³ Alfred E. Zimmern, *Nationality and Government*, (Londres: Chatto and Windus, 1918), 93.

nombre d'enjeux, notamment celui de la légitimité, et à comprendre la culture d'une façon très spécifique.

Chapitre 3: la culture au XIX^e siècle chez les libéraux

Critics of this thesis might object that Canada does not assimilate because migrants are not asked to abandon their religion, languages (at home), or culture. Such extreme demands are, however, not assimilation as most people understand it; they are forced assimilation, what some excitable individuals would call cultural genocide. No liberal democracy has ever pursued such a policy against immigrants, a point often ignored by political theorists of multiculturalism who, in matters of history, travel light.—Randall Hansen²⁰⁴

Introduction

C'est par cette citation que le politologue Randall Hansen conclut sa contribution à un ouvrage collectif sur la politique canadienne du multiculturalisme. Hansen note que les théoriciens comme Kymlicka ont tendance à exagérer l'intolérance des sociétés libérales à l'endroit des cultures minoritaires avant l'émergence des politiques de gestion de la diversité des années 1960. Reprenant une critique similaire à celle de Brian Barry²⁰⁵, Hansen souligne que le problème des minorités culturelles n'a jamais été que leur culture n'était pas reconnue, mais plutôt qu'on refusait de leur accorder les mêmes droits qu'aux citoyens du groupe majoritaire. Aucun État libéral n'aurait jamais cherché à empêcher les Irlandais, les Ukrainiens ou les sikhs de pratiquer leur culture au sein de leur communauté respective. Ce qu'on refusait de leur reconnaître n'était pas le droit à la différence, mais plutôt le droit à l'intégration sociale, économique et politique²⁰⁶. S'il serait nécessaire d'apporter plusieurs nuances aux affirmations d'Hansen, ses propos nous rappellent que notre compréhension de l'histoire peut fortement jouer sur notre appréciation des politiques multiculturelles. Les théoriciens et les défenseurs du multiculturalisme ont tendance à vouloir présenter les politiques multiculturelles adoptées par des États comme le Canada, l'Australie ou le Royaume-Uni comme étant en situation de rupture

²⁰⁴ Randall Hansen, « Assimilation by Stealth : Why Canada's Multicultural Policy Is Really a Repackaged Integration Policy », dans *The Multiculturalism Question: Debating Identity in 21st Century Canada*, dir. Jack Jedwab (Kingston: Queen's University Press/McGill's University Press, 2014), 84.

²⁰⁵ Barry, *Culture and Equality*, 21.

²⁰⁶ Hansen, « Assimilation by Stealth : Why Canada's Multicultural Policy Is Really a Repackaged Integration Policy », 84-85; On peut aussi rappeler les observations d'Eric Hobsbawm qui souligne que les nations majoritaires avaient une opinion d'autant plus positives des nations minoritaires ou des régionalismes que ceux-ci ne posaient pas de réels dangers pour le groupe en position de force (voir Eric Hobsbawm, *Nations et Nationalisme depuis 1780*, trad. de Dominique Peters (Paris : Gallimard, 1992), 68-75).

radicale avec les politiques passées de la gestion de la diversité. Cette conception de l'histoire repose cependant sur l'idée que le monde antérieur aux années 1960 était un monde d'États-nations. Comme nous le verrons, cette idée est contestable.

Une première explication à cette tendance à exagérer la rupture entre les moments pré- et post-multiculturalisme est probablement à trouver dans la confusion qui entoure le terme. Outre les multiples définitions pouvant être attribuées au terme de multiculturalisme, il existe aussi certaines confusions quant à son champ d'application. Comme le pointe Hansen, bon nombre de personnes font une adéquation entre notre attitude face aux politiques migratoires d'un État et nos attitudes face aux politiques d'intégration. Le problème est que les politiques multiculturalistes concernent uniquement les secondes. Il est ainsi tout à fait possible d'être à la fois un adepte de l'ouverture totale des frontières et un fervent défenseur des politiques d'assimilation. À l'inverse, une personne pourrait être en faveur d'une politique d'immigration restreinte tout en souscrivant pleinement à de généreuses politiques multiculturelles²⁰⁷. Bien entendu, comme nous le dit Hansen, il n'est pas rare que les auteurs qui s'opposent à l'ouverture des frontières soient les mêmes qui s'opposent à la mise en place de politiques multiculturelles. Néanmoins, faire la distinction entre ces deux espaces de politiques publiques nous permet d'éviter d'associer trop rapidement des politiques migratoires généreuses à une rupture dans la gestion de la diversité au sein d'un espace politique.

Du point de vue historique, il s'agit donc d'éviter de conclure que la fin des politiques de sélection des immigrants à partir de critères raciaux suite à la Seconde Guerre mondiale marque un changement dans les politiques de gestion de la diversité interne. De la même façon, le fait démographique d'une plus grande diversité ethnique au sein d'un espace donné ne suffit pas en lui-même pour identifier une rupture dans la gestion de cette diversité. À partir du moment où l'on accepte que le multiculturalisme est une politique de gestion interne de la diversité, il faut s'éloigner de la question des politiques migratoires pour plutôt réfléchir à la façon dont la

²⁰⁷ Hansen, « Assimilation by Stealth : Why Canada's Multicultural Policy Is Really a Repackaged Integration Policy », 77.

diversité culturelle est organisée et pensée au sein d'un État. Pour affirmer cette rupture, les théoriciens du multiculturalisme devraient être capables de répondre à d'autres questions : quelles lignes de discontinuité existent entre les libéraux du XIX^e siècle et une théorie du multiculturalisme comme celle qui est proposée par Kymlicka? Les objectifs poursuivis par ces théories sont-ils différents? Modifient-ils de façon substantielle les rapports de subordination entre les groupes? Ces théories conduisent-elles à des modifications importantes dans le fonctionnement et les pratiques culturelles des institutions dominantes?

En tentant de répondre à ces questions, notre objectif est de mettre en lumière de façon plus précise les lignes de continuités théoriques existant entre la tradition libérale du XIX^e siècle et la théorie du multiculturalisme libéral proposée par Kymlicka. En reconstruisant la pensée libérale du XIX^e siècle sur la question de la diversité culturelle, il sera possible d'identifier avec plus de précision l'originalité de la thèse de Kymlicka ainsi que les éléments théoriques qu'il reprend chez ces penseurs. Pour ce faire, notre argumentaire sera divisé en deux temps. Tout d'abord, nous tenterons de comparer les positions théoriques des libéraux du XIX^e siècle avec la position théorique de Kymlicka. Notre objectif sera d'identifier les continuités et les ruptures conceptuelles entre ces deux moments du libéralisme politique en matière de gestion de la diversité culturelle. Cela fait, nous resituerons ensuite les recommandations de Kymlicka dans le contexte canadien. Cette recontextualisation des positions de Kymlicka nous permettra de montrer que la reprise de certains éléments théoriques de la tradition libérale pousse sa théorie à reconduire certains impensés impérialistes de ses prédécesseurs.

Dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur les liens conceptuels en matière de gestion de la diversité qui existent entre Kymlicka et les libéraux du XIX^e siècle. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps. Nous commencerons tout d'abord par revenir sur la reconstruction de la tradition libérale faite par Kymlicka dans ses travaux. Cela nous permettra d'identifier les influences théoriques de Kymlicka et la façon dont celui-ci comprend la place de la culture dans la tradition libérale. Cela fait, la deuxième étape de notre argumentaire consistera à se pencher sur la façon dont la culture était conceptualisée par les auteurs de la tradition libérale. Pour ce

faire, nous étudierons les travaux de trois libéraux : John Stuart Mill, Lord Acton et Alfred Zimmern. L'objectif est de dresser un portrait un peu plus précis du rôle de la culture dans la pensée politique libérale avant l'émergence du multiculturalisme et de comprendre comment cette conceptualisation a pu influencer les positions des libéraux contemporains en matière de gestion de la diversité culturelle. Ces deux étapes réalisées, nous soutiendrons ensuite que Will Kymlicka hérite de plusieurs des catégories d'analyse qui ont été introduites par ses prédécesseurs. Ce dernier hérite d'un univers conceptuel qui oriente la façon dont il construit la question de la diversité culturelle. Nous tenterons de montrer que, malgré toute son originalité, l'approche théorique de Kymlicka reconduit certaines lacunes des positions théoriques des libéraux du XIX^e siècle.

D'aucuns pourraient penser que nous aurions pu considérer un éventail d'auteurs plus larges que les seuls Mill, Acton et Zimmern. Notre choix n'est cependant pas le fruit du hasard. Dans un premier temps, tous ces auteurs sont cités et utilisés par Kymlicka dans ses deux ouvrages phares (*Libéralisme, communauté et culture* et *La citoyenneté multiculturelle*). Cela nous autorise donc à tracer des lignes de continuités entre les travaux de ces auteurs et les théories du multiculturalisme libéral contemporaines. Ensuite, ces trois penseurs ont aussi tous eu une grande importance dans l'évolution de la pensée libérale de leur époque. Loin d'être des penseurs isolés et marginaux, leurs écrits étaient largement discutés à leur époque et ont connu une postérité importante. Autrement dit, ceux-ci faisaient partie du canon libéral et représentaient à plusieurs égards les interprétations courantes que l'on pouvait faire des principes du libéralisme.

1. Le récit des droits des minorités au sein du libéralisme chez Kymlicka

Comme mentionné plus tôt²⁰⁸, Kymlicka est conscient qu'il existe une longue tradition libérale qui s'est penchée sur la question des droits des minorités nationales et culturelles, notamment au sein du monde anglo-saxon. Dans ses deux livres phares, *Libéralisme, communauté et culture* et *La citoyenneté multiculturelle*, il consacre au moins un chapitre à cette

²⁰⁸ Voir chapitre un, section 1.3, 28-34

question²⁰⁹. L'objectif de Kymlicka dans ces chapitres est justement de montrer que la question du droit des minorités est une partie intégrante de la tradition philosophique libérale. Les libéraux du XIX^e siècle étaient confrontés à une réalité qui les forçait à s'intéresser à cette question : la réalité impériale.

Le monde impérial poussait les libéraux britanniques à réfléchir le problème des minorités nationales sous deux angles : interne et externe. D'un point de vue externe, il s'agissait de réfléchir aux traitements des minorités nationales au sein des autres empires, comme les empires continentaux des Habsbourg ou des Ottomans pour un penseur britannique par exemple. Pour les libéraux britanniques, ces espaces les forçaient à s'interroger sur le traitement qu'il fallait réserver aux groupes minoritaires au sein de leur propre empire et d'identifier les meilleurs moyens pour faire en sorte que les principes du libéralisme soient appliqués par ces groupes²¹⁰. Kymlicka explique qu'aux yeux des libéraux du XIX^e siècle, la défense des droits des groupes minoritaires se justifiait principalement du fait qu'il existait un lien entre les libertés politiques individuelles et l'autonomie nationale²¹¹. Les libéraux de l'époque avaient déjà conscience qu'en l'absence de mesures particulières, les minorités nationales se trouvaient à la merci de la domination des groupes majoritaires. Kymlicka écrit :

Nous trouvons ici les deux éléments majeurs qui sous-tendent toute défense des droits minorités : l'idée, tout d'abord, que la liberté individuelle est liée d'une manière ou d'une autre à l'appartenance à un groupe national, et l'idée, ensuite que les droits spécifiques à des groupes peuvent promouvoir l'égalité entre la minorité et la majorité.²¹²

Bien entendu plusieurs libéraux de l'époque faisaient bien souvent reposer leur théorie sur une conception hiérarchique des groupes nationaux. Ils faisaient ainsi la distinction entre les grandes et les petites nations, ces dernières devant s'intégrer aux premières. Un penseur tel que Mill reprend explicitement cette thèse et considère que des petites nations comme les Bretons ou les

²⁰⁹ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 77-112 et Kymlicka, *Liberalism, community and culture*, 206-219.

²¹⁰ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 79 et 84.

²¹¹ Kymlicka fait ici plus précisément référence aux écrits de Barker, Mazzini et Humboldt, voir Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 79.

²¹² Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 81.

Gallois devraient se considérer comme heureuses d'être assimilées par de grandes nations comme la France. Seules les premières avaient une revendication légitime à la défense de leurs droits collectifs. Néanmoins nous dit Kymlicka, ce rejet des petites nations reposait malgré tout sur l'idée que l'autonomie devait se développer dans un contexte culturel particulier. Une certaine culture était donc nécessaire à l'épanouissement des individus²¹³. Kymlicka considère donc que les points clés du multiculturalisme libéral sont déjà présents dans la pensée libérale du XIX^e et du début du XX^e siècle. Pour la majorité des libéraux de cette époque, il allait déjà de soi qu'il existait un lien entre un État juste permettant l'épanouissement des libertés individuelles et l'existence de certaines affiliations culturelles. Il souligne ainsi que des libéraux tels que T.H. Green, Hobhouse, Mill ou encore Dewey établissaient un lien entre liberté et communauté²¹⁴. La question était simplement de savoir quelles formes devaient prendre ces affiliations.

Kymlicka identifie deux causes qui expliquent l'importance de ces questions pour les penseurs libéraux du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. La première est la rapide expansion de l'Empire britannique qui expose les libéraux aux problèmes de la diversité culturelle. Comment appliquer les principes du libéralisme dans des sociétés aussi différentes de la société anglaise? La seconde raison est tout simplement la question de l'émergence des nations sur le continent européen et les demandes politiques qui y étaient liées²¹⁵. Autrement dit, le contexte historique et philosophique dans lequel vivaient ces auteurs rendait la question du droit des minorités essentielle. Ce contexte va cependant changer au lendemain de la Seconde Guerre mondiale avec la chute de l'Empire britannique et l'abandon de la question du droit des nations à disposer d'elles-mêmes au profit d'une défense plus générale des droits et libertés des individus sur le modèle de la *Déclaration des droits de l'homme*²¹⁶. À cela, Kymlicka ajoute que l'éclipse des

²¹³ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 81-83.

²¹⁴ Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, 207-209.

²¹⁵ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 85-86.

²¹⁶ À ce sujet, Kymlicka explique que le système de protection des nationalités mis en place par la Société des Nations durant l'entre-deux-guerres fut perçu comme ayant échoué dans sa défense des nations minoritaires. On reprocha notamment à ce schéma d'avoir offert un prétexte tout fait, celui de la défense de « ses » minorités nationales, à certains pays belligérants, notamment l'Allemagne nazie, pour envahir les États voisins. Le système semblait ainsi produire plus de problèmes qu'il n'en résolvait et tomba donc en disgrâce. Voir Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 88-89.

auteurs britanniques au profit des auteurs américains et les préoccupations politiques distinctes de ces derniers relayeront au second plan la question du droit des minorités nationales au profit des questions raciales²¹⁷.

En montrant l'existence d'une préoccupation libérale pour les minorités depuis au moins le XIX^e siècle, le survol historique de Kymlicka a comme principale fonction de montrer que l'incompatibilité supposée entre droits culturels et libéralisme est un développement relativement récent dans l'histoire du libéralisme. Ce développement serait principalement dû à un ensemble de facteurs contingents²¹⁸. Cependant, une fois ce survol historique effectué, il n'est pas évident de comprendre quels aspects du droit des minorités de l'époque étaient inacceptables ou insatisfaisants aux yeux de Kymlicka. Autrement dit, si les penseurs libéraux de l'époque se sont déjà penchés sur la question, pourquoi Kymlicka sent-il le besoin de développer une nouvelle théorie du droit des minorités? Cette question est d'autant plus importante que, dans le cadre de ce retour sur la tradition libérale, Kymlicka laisse de côté les différentes théories de la « mosaïque multiculturelle » qui existaient déjà au Canada avant les années 1960 et 1970 et qui étaient défendues par certains Canadiens. Kymlicka fait bien une référence à la théorie de la « mosaïque ethnique » au Canada lorsqu'il aborde la question du *melting pot* américain. Il rejette rapidement les deux théories puisqu'elles ne feraient qu'« occulter un attachement partagé au principe de l'anglo-conformité »²¹⁹. Ces deux théories aboutiraient ultimement à une demande d'assimilation des immigrants à la culture majoritaire.

Cependant, le problème est que Kymlicka n'explique pas en quoi ces politiques conduisent à l'assimilation. Est-ce la demande d'apprendre la langue commune? De s'intégrer aux institutions dominantes? La suite de son propos ne permet pas d'éclairer la question puisqu'il écrit au paragraphe suivant : « En général (mais on est loin encore de l'unanimité), on accepte désormais que les immigrants jouissent de la liberté de préserver quelques-unes de leurs anciennes coutumes relatives à l'alimentation, aux habitudes vestimentaires et à la religion, et qu'ils aient

²¹⁷ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 86-87.

²¹⁸ *Ibid.*, 87-104.

²¹⁹ *Ibid.*, 28.

aussi la possibilité de s'associer pour préserver ces pratiques. On n'y voit maintenant plus une forme d'antipatriotisme ou d'anti-américanisme »²²⁰. Si on jette un coup d'œil aux ouvrages de certains théoriciens de la thèse de la mosaïque, comme celui de John Murray Gibbon (*Canadian Mosaic: The Making of a Northern Nation*) qui parut au Canada dans les années 1930, on remarque une exaltation de chacun des aspects mis de l'avant par Kymlicka²²¹. Il n'est donc pas évident que les thèses de la mosaïque culturelle entrent en opposition avec les thèses du multiculturalisme libéral. Nous reviendrons plus précisément sur ce point au cours du chapitre suivant.

La réponse de Kymlicka est qu'une nouvelle théorie est nécessaire afin de finalement offrir une réponse cohérente au problème des minorités culturelles. Plus précisément, il s'agit d'offrir une théorie libérale dégagée d'*a priori* ethnocentristes, par exemple ceux que l'on retrouve chez nombre de libéraux qui distinguaient, tout comme Mill, entre les grandes et les petites nations²²². Il veut aussi éviter de considérer des cas particuliers comme universels (comme utiliser le mouvement des droits civils comme paradigme pour la question des minorités culturelles) ou confondre des réponses stratégiques contingentes avec des principes moraux fondamentaux²²³. En d'autres termes, Kymlicka veut proposer une solution libérale cohérente et à même de répondre aux différentes situations multiculturelles particulières. Autrement dit, il désire systématiser les intuitions en faveur des minorités que l'on retrouve au sein de la tradition libérale afin de pouvoir justifier les droits des minorités culturelles depuis les principes du libéralisme²²⁴.

On pourrait également proposer deux autres raisons qui motivent la réflexion de Kymlicka. La première est que plusieurs libéraux, comme le souligne lui-même Kymlicka, ont souvent associé le droit des minorités au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ou au principe des nationalités, soit l'idée que chaque groupe national devrait posséder son État. L'idée étant que l'existence de plusieurs groupes nationaux sur un même territoire ne pourrait que conduire à

²²⁰ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 29.

²²¹ Nous reviendrons plus précisément sur ce point au chapitre quatre.

²²² Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 82-83.

²²³ *Ibid.*, 112.

²²⁴ Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, 215-216.

l'instabilité politique. Une telle conception du droit des minorités conduit cependant à défendre la dissolution des ensembles plurinationaux au profit d'un ensemble de petits États-nations. Dans la mesure où Kymlicka souhaite défendre l'existence d'espaces plurinationaux comme le Canada, cette conception du droit des minorités n'est pas particulièrement attirante ou utile pour son projet. Pour le dire autrement, Kymlicka ne cherche pas uniquement à produire une théorie libérale du droit des minorités, mais il veut surtout défendre l'existence de tels droits dans le cadre d'un espace politique plurinational. La seconde raison qui peut expliquer le besoin d'une nouvelle théorie de la diversité est le besoin de se distancer des perspectives hiérarchiques des identités culturelles telles que conçues par les penseurs libéraux du XIX^e et du début du XX^e siècles. La vaste majorité des auteurs libéraux du XIX^e siècle adoptaient une conception hiérarchique des groupes culturels, et ce, peu importe leur positionnement sur la question de la diversité culturelle. Cependant, comme nous l'avons vu au chapitre un, l'émergence d'une nouvelle anthropologie culturelle plus respectueuse de la différence culturelle remet en question l'idée d'une hiérarchie des cultures²²⁵.

Ces objectifs présentés, on peut cependant se demander dans quelle mesure Kymlicka parvient à les réaliser. Dans quelle mesure parvient-il à offrir une théorie qui offre une alternative aux anciennes conceptions libérales du droit des minorités nationales? Nous pensons que, malgré ses efforts, la théorie de Kymlicka converge sur au moins trois aspects avec les anciennes conceptions impériales de la culture : la reprise de la thèse de la cohabitation, une conception hiérarchique des cultures et la défense de principes de justice indépendants de l'espace culturel. Nous étudierons les deux premiers points dans ce chapitre et analyserons le troisième point dans le chapitre suivant. Cependant, en reprenant les intuitions des penseurs libéraux, Kymlicka reconduit un certain nombre de biais des penseurs libéraux du XIX^e siècle. Il sous-estime notamment l'influence du contexte impérial sur les théories de ces penseurs. Aussi libéraux soient-ils, ceux-ci réfléchissent néanmoins la question de la diversité au sein des empires ce qui les poussait à négliger la question de la légitimité politique.

²²⁵ Voir chapitre un, section 1.1., 22-24

2. La culture et le libéralisme dans l'espace impérial

Pour mieux comprendre le bagage historique derrière les politiques de gestion de la diversité comme celles proposées par Kymlicka, il faut s'intéresser plus précisément à la façon dont le problème de la diversité a été conceptualisé par les théoriciens antérieurs, notamment les libéraux qui écrivaient à l'époque impériale. Plusieurs historiens de la pensée politique se sont déjà penchés sur les liens entre libéralisme, impérialisme et culture au XIX^e siècle. On pense ici à des auteurs comme Jennifer Pitts, Sankar Muthu ou Uday Singh Mehta qui ont tous travaillé sur un corpus similaire, soit les libéraux britanniques au XVIII^e et XIX^e siècles²²⁶. Notre but ici n'est pas de restituer l'ensemble de leur argumentaire respectif, mais plutôt de partir de leurs travaux afin d'identifier les différents concepts de culture qui étaient utilisés par les libéraux du XIX^e siècle. Chacun à leur façon, ces trois théoriciens relèvent tous un changement d'attitude notable dans la pensée libérale du XIX^e siècle face aux empires. Là où le libéralisme de Mill ou de Tocqueville n'empêchait pas ces derniers de défendre ouvertement le projet impérial, des penseurs postérieurs étaient beaucoup plus sceptiques, voire ouvertement hostiles, à l'idée d'empire. Outre des changements d'ordre sociopolitique, c'est au niveau conceptuel que l'on retrouve une distinction importante entre ces auteurs. Là où les libéraux du XVIII^e siècle avaient une attitude généralement favorable à la diversité culturelle, les libéraux du XIX^e siècle introduiront une conception hiérarchique de la différence culturelle qui repose sur une conception téléologique de l'histoire humaine. Pour ces penseurs, l'universalité libérale sera comprise comme une potentialité à réaliser et non plus comme un fait de base actuellement réalisé²²⁷. Autrement dit, ils introduiront l'idée qu'il existe des principes valables pour toutes les communautés et non pas seulement la leur. Leur compréhension distincte de la diversité culturelle modifiera considérablement la façon dont elle devrait être gérée. L'attribution d'un nouveau rôle à la culture va ainsi permettre aux libéraux du XIX^e siècle de défendre une conception plus exclusive et paternaliste du libéralisme. S'il est vrai qu'aucun de ces penseurs n'utilise à proprement parler

²²⁶ Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999); Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

²²⁷ Mehta, *Liberalism and Empire*, 69-73; Pitts, *A Turn to Empire*, 19-20.

le terme de culture, ils n'en proposent pas moins chacun une théorie de la différence entre les groupes et plus précisément entre les groupes nationaux.

En portant notre attention sur trois figures du libéralisme— John Stuart Mill, Lord Acton et Alfred Zimmern — nous aimerions pouvoir identifier les principaux concepts à partir desquels la diversité était pensée et les principales solutions qui étaient proposées par ces auteurs. Cela fait, il nous sera ensuite plus facile de contraster la position de Kymlicka par rapport à celle de ses prédécesseurs. Il nous sera ainsi possible de préciser les ruptures et les continuités dans la lecture libérale des questions de la diversité. À cet égard, si nous avons limité notre analyse à ces trois auteurs c'est qu'ils ont l'avantage de se référer les uns aux autres dans leurs œuvres et d'être tous mentionnés par Kymlicka dans les chapitres de ses livres qui portent sur la tradition libérale de gestion des minorités²²⁸. Il est donc possible pour nous de tracer une ligne de continuité presque directe entre ces auteurs.

2.1 John Stuart Mill et la diversité culturelle

Lord Acton et John Stuart Mill écrivent tous deux en plein XIX^e siècle, dans un empire britannique au sommet de sa gloire et à un moment où l'avenir leur semble nécessairement passer par la persistance de cet ensemble politique. Ce contexte particulier couplé en une foi dans le progrès humain pousse Acton et Mill à penser les différentes sociétés depuis une conception hiérarchique des civilisations. De cette prémisse partagée, nos deux auteurs tireront cependant des conclusions foncièrement différentes. Là où Mill en conclura à la nécessité d'un espace politique culturellement homogène, Acton soutiendra plutôt l'importance d'un espace politique plurinational. Afin de comprendre cette divergence, on peut commencer par présenter la position de Mill, en partie influencée par les travaux sur les Indes de son père.

²²⁸ Kymlicka fait référence aux travaux de Mill (Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 81-85 et Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, 207-212) et mentionne les travaux de Zimmern (Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 83 et 290) et d'Acton (Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 83 et Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, 212).

Dans ses écrits, John Stuart Mill emploie le terme de nation plutôt que celui de culture pour parler des différentes populations humaines. Comme le note Pratap Bhanu Mehta, il existe cependant une certaine ambiguïté dans l'utilisation de ce terme par Mill. Celui-ci fait à la fois une utilisation descriptive et une utilisation évaluative de ce terme. Dans son utilisation descriptive, Mill utilise le terme de nation pour désigner les groupes qui possèdent une culture commune, un langage, des pratiques et des traditions qui les distinguent d'autres groupes. Il offre ainsi une définition du concept relativement classique :

On peut dire qu'une partie de l'humanité qu'elle constitue une nationalité si ses membres sont unis par des sympathies communes qu'ils ne partagent pas avec d'autres et qu'en raison de ces sympathies, ils coopèrent de meilleur gré ensemble qu'avec d'autres et souhaitent vivre sous un même gouvernement, qui les représentent dans leur totalité ou en partie. Ce sentiment de nationalité peut venir de différentes sources : l'identité de race et d'origine, la communauté de langue et de religion, ou encore les frontières géographiques. Cependant, le facteur le plus puissant est le fait de partager un passé politique et par conséquent une histoire nationale et une mémoire commune : le fait de ressentir une fierté ou de l'humiliation, du plaisir ou du regret face à certains événements historiques. Aucune de ces circonstances n'est toutefois indispensable ou nécessairement suffisante en elle-même.²²⁹

Mill utilise ici des caractéristiques autant internes qu'externes pour définir le concept de nation. Il n'est cependant pas nécessaire que toutes ces caractéristiques soient présentes pour parler d'une nation. Il est suffisant que seules quelques caractéristiques soient présentes pour constater l'existence d'une nation. On notera aussi que cette définition se rapproche fortement des définitions utilisées par des auteurs contemporains²³⁰. À cette première utilisation se superpose une utilisation évaluative du concept qui renvoie plutôt aux groupes humains qui se sont organisés en communautés politiques distinctes, c'est-à-dire qu'ils forment des communautés politiques organisées et semblables à des États²³¹. Cette composante évaluative lui permet de faire la distinction entre d'un côté les nations qui, par leurs caractéristiques, possèdent le droit à leurs propres institutions politiques et de l'autre les communautés prépolitiques n'ayant pas

²²⁹ John Stuart Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, trad. Malik Bozzo-Rey, Jean-Pierre Cléro et Claire Wrobel (Paris : Éditions Hermann, 2014), 315.

²³⁰ Au sujet des différentes conceptions contemporaines de la nation voir aussi Tim Nieguth, « Beyond dichotomy : concepts of the nation and the distribution of membership », *Nations and Nationalism*, vol. 5, no. 2 (1999) : 155-173.

²³¹ Pratap Bhanu Mehta, « Liberalism, Nations, and Empire : The Case of J.S. Mill », dans *Empire and Modern Political Thought*, dir. Sankar Muthu (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 238.

encore atteint le stade de nations à proprement parler²³². L'introduction de cette dimension évaluative est capitale pour parvenir à comprendre le rôle que joue la diversité culturelle dans la théorie politique de Mill. Cette composante évaluative prend tout son sens à partir du moment où l'on rappelle la conception linéaire et évolutive de la civilisation chez Mill. Pour ce dernier, l'évolution de la civilisation humaine suit une direction claire où les groupes humains passent par différents stades. Le stade suivant marquant une amélioration nette par rapport aux stades précédents.

L'importance de cette dimension évaluative devient claire lorsqu'on lit la critique que fait Mill des travaux de Bentham. Mill reproche à Bentham de ne pas avoir suffisamment pris en compte les différents caractères nationaux existants dans le cadre de sa théorie morale. En laissant de côté ceux-ci, la théorie de Bentham resterait trop abstraite et ne permettrait pas de savoir quelles institutions sont les plus appropriées pour les différentes sociétés humaines. Le souci de Mill n'est pas ici de simplement introduire des considérations empiriques à la théorie politique, par exemple de comprendre l'histoire, les mœurs et les traditions d'une société particulière afin de mieux saisir ses institutions. Il s'agit plutôt de prendre en compte ces éléments afin de pouvoir identifier l'état d'avancement civilisationnel d'un groupe. Cela fait, il devient ensuite possible d'identifier les institutions qui lui permettront de pallier ces déficiences et de progresser sur le plan de la civilisation. Mill écrit :

The true teacher of the fitting social arrangements for England, France, or America, is the one who can point out how the English, French, or American character can be improved, and how it has been

²³² Mehta, *Liberalism and Empire*, 70-71; Jennifer Pitts précise que John Stuart Mill reprend des distinctions qui ont d'abord été faites par son père James Mill, notamment dans *Histoire des Indes britanniques*. James Mill introduit plus précisément deux nouveautés par rapport à ses prédécesseurs. Il introduit dans un premier temps l'idée d'une échelle des civilisations qui introduit une distinction entre les peuples civilisés et les autres. Ensuite, il associe les capacités des individus à l'état d'avancement de leur société. Ainsi, là où les prédécesseurs de James Mill attribuaient les différences de développement entre les groupes comme le résultat de contingences historiques, James Mill les conçoit plutôt comme le résultat de caractéristiques propres aux groupes. Bien que moins tranché que son père sur ce point, J.S. Mill reprend néanmoins l'idée d'une distinction claire entre les nations civilisées (i.e. celles qui possèdent les caractéristiques ouvrant la porte à une société politique) et les nations barbares (i.e. les groupes qui ne sont pas des nations au sens évaluatif du terme). Voir Pitts, *A Turn to Empire*, 126-133 et 139-140.

made what it is. A philosophy of laws and institutions, not founded on a philosophy of national character, is an absurdity.²³³

Et dans un autre commentaire de la philosophie de Bentham quelques années plus tôt :

It never seems to have occurred to him [Bentham] to regard political institutions in a higher light, as the principal means of the social education of a people. Had he done so, he would have seen that the same institutions will no more suit two nations in different stages of civilization, than the same lessons will suit children of different ages. As the degree of civilization already attained varies, so does the kind of social influence necessary for carrying the community forward to the next stage of its progress. For a tribe of North American Indians, improvement means, taming down their proud and solitary self-dependence; for a body of emancipated negroes, it means accustoming them to be self-dependent, instead of being merely obedient to orders: for our semi-barbarous ancestors it would have meant, softening them; for a race of enervated Asiatics it would mean hardening them. How can the same social organization be fitted for producing so many contrary effects?²³⁴

La prise en compte du caractère national permet donc à Mill d'introduire une dimension téléologique tout à fait absente de la théorie d'un auteur comme Bentham. Pour Mill, les différents caractères nationaux correspondent à autant de stades de développement. Ces caractères ne correspondent pas à des traits naturels, mais bien à des traits apparus suite à un ensemble de facteurs externes et plus ou moins contingents. En ce sens, ces traits ne sont pas immuables. Ils peuvent théoriquement être modifiés de telle façon à ce que chaque communauté humaine avance dans l'échelle des civilisations²³⁵. Les caractères nationaux signalent donc qu'un groupe est plus ou moins avancé sur l'échelle de la civilisation, c'est-à-dire qu'il incarne plus ou moins les standards correspondant à ceux des sociétés libérales. Comprendre les caractéristiques d'une nation, c'est se donner les outils pour lui prescrire les bonnes institutions, c'est-à-dire les institutions qui lui permettront d'atteindre le prochain stade de développement. Cette façon de comprendre l'évolution des groupes humains implique que chacun d'eux devrait plus ou moins

²³³ John Stuart Mill, « Bentham (1838) », dans *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, dir. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1985). https://oll.libertyfund.org/title/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-x-essays-on-ethics-religion-and-society#Mill_0223-10_620.

²³⁴ John Stuart Mill, « Remarks on Bentham's Philosophy » dans *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, dir. John M. Robson, (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1985). https://oll.libertyfund.org/title/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-x-essays-on-ethics-religion-and-society#lf0223-10_head_029.

²³⁵ Mark Tunick, « Tolerant Imperialism : John Stuart Mill's Defense of British Rule in India », *The Review of Politics*, vol. 68, no. 4 (2006): 607-608.

passer par les mêmes étapes de développement. Par conséquent, les institutions qui doivent être mises en place doivent surtout s'adapter au stade de développement du groupe afin de l'accompagner vers le prochain stade de civilisation²³⁶.

Commentant l'extrait de Mill précédemment cité, Pitt note, qu'ironiquement, la plus grande attention portée par Mill aux différences nationales le conduit à être moins tolérant vis-à-vis celles-ci que Bentham. Ainsi, là où Bentham considérait ces différences comme peu pertinentes sur le plan moral et politique et lui permettaient donc d'accepter un certain pluralisme culturel à l'échelle internationale, le même concept permet plutôt à Mill de justifier la mise sous tutelle de certains groupes. Leurs différences étant devenues le signe d'un retard historique, il revient aux groupes plus avancés de les accompagner dans leur développement et de les guider jusqu'au moment où ils auront rattrapé leur retard²³⁷. La différence entre les groupes culturels chez Mill n'a donc aucune valeur en soi et ne peut pas être la source de réclamations morales. Puisque les différences sont évaluatives et pas seulement descriptives, un groupe qui abandonnerait sa culture au profit d'une culture plus avancée améliorerait sa situation. En ce sens, l'assimilation est perçue comme un progrès civilisationnel²³⁸. Préserver une culture à un stade de développement inférieur impliquerait une perte nette d'utilité. Dans un tel schéma, la diversité culturelle n'a aucune valeur et il n'existe pas de raisons pour vouloir préserver une culture particulière. L'attitude favorable des libéraux à l'endroit des cultures majoritaires ne s'expliquerait que par leur plus grand avancement civilisationnel.

²³⁶ « L'état des différentes communautés, en termes de culture et de développement, peut s'abaisser jusqu'à une condition à peine supérieure à celle des bêtes les plus développées. À l'autre extrémité de l'échelle, la marge est également considérable, et les possibilités d'extension future le sont encore plus. Le développement d'une communauté ne peut progresser sur cette échelle que par le concours de plusieurs influences, dont la principale est le gouvernement auquel elle est soumise. [...] Le seul mérite indispensable d'un gouvernement, pour lequel on peut le pardonner de presque n'importe quelle quantité de démerite compatible avec le progrès, est le fait que son action prépare le peuple – ou en tout cas n'entrave pas sa préparation – à l'étape suivante qu'il leur faut atteindre pour s'élever au degré supérieur. » Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, 89-90; voir aussi Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 45.

²³⁷ Pitts, *A Turn to Empire*, 135-138; Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 45-46.

²³⁸ Mehta, « Liberalism, Nations, and Empire : The Case of J.S. Mill », 239-240.

L'introduction de ces considérations sur le développement individuel et l'importance du caractère national pour ce développement provient en grande partie des influences romantiques de la philosophie allemande sur la pensée de Mill. On peut cibler plus précisément l'influence bien connue de Wilhelm Von Humboldt sur Mill lors de la rédaction de *De la liberté*. Mill reprend d'Humboldt l'idée que le développement individuel, le *Bildung*, est un élément central de toute philosophie politique et, plus important, que la société est instrumentale pour l'aboutissement de ce développement individuel²³⁹. Bien qu'Humboldt produise son œuvre à la fin du XVIII^e siècle, celle-ci ne sera traduite en anglais qu'au milieu du XIX^e siècle et c'est à ce moment qu'elle parviendra à Mill. L'ouvrage politique phare d'Humboldt, *Les limites de l'action de l'État*, exercera une influence majeure sur Mill qui reprendra la problématique de l'ouvrage pour construire sa propre réflexion dans *De la liberté*. Dans son ouvrage, Humboldt veut montrer que les actions de l'État sont presque toujours nuisibles pour le développement individuel et qu'il faut donc limiter l'action étatique à son plus strict minimum. L'individualité d'une personne se nourrissant de la diversité des situations, il est nécessaire pour les individus de pouvoir entrer en contact avec une diversité de personnes ayant poursuivi une multitude de fins distinctes. C'est en partie pour cette raison qu'Humboldt veut minimiser au maximum l'intervention de l'État. Les actions de ce dernier conduisant généralement à une plus grande homogénéisation de l'espace social²⁴⁰.

Humboldt introduit cependant une nuance sur ce point. Dans certaines conditions, au lieu d'encourager le conformisme, l'expression d'une nationalité peut aider au développement individuel. Brian Vick montre ainsi que l'expérience d'Humboldt dans les Pays basques va le conduire à jeter un regard nouveau sur les nationalités. En étudiant la société basque espagnole, Humboldt conclut que le mode d'existence de cette population, son activité économique diversifiée et l'existence d'une certaine autonomie politique du groupe en viennent tous à favoriser le développement des membres de la collectivité. En un sens, l'appartenance nationale crée un espace communautaire intermédiaire avec l'État qui favorise l'apparition d'un caractère

²³⁹ Andrew Valls, « Self-Development and the Liberal States: The Case of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt », *The Review of Politics*, vol. 61, no. 2 (1999): 253-255.

²⁴⁰ Wilhelm Von Humboldt, *Limites de l'action de l'État*, trad. Henri Chrétien (Paris, German Baillière Libraire-Éditeur, 1867), 24-26; Brian Vick, « Of Basques, Greeks, and Germans : Liberal Nationalism, and the Ancient Republican Tradition in the Thought of Wilhelm von Humboldt », *Central European History*, vol. 40 (2007): 658.

indépendant de celui-ci. Les individus peuvent directement échanger entre eux et participer à une vie politique active sans pour autant se fondre dans une masse indistincte²⁴¹. La pensée d'Humboldt est bien entendu plus riche et complexe que ces quelques remarques, mais l'introduction de ces quelques éléments est suffisante pour rappeler les origines romantiques du lien entre le développement individuel et le caractère national que fait Mill. Ce lien est important puisque cette intuition romantique va traverser toute la pensée libérale de la seconde moitié du XIX^e siècle et se retrouvera au centre de l'argumentaire de Kymlicka²⁴². Cette influence romantique en viendra d'ailleurs à créer des tensions dans les théories libérales du multiculturalisme²⁴³. Chez Mill, ce lien permet d'expliquer l'importance qu'il accorde à l'avancement des sociétés. Contrairement à Humboldt, Mill estime que le développement humain doit suivre une direction précise et, par conséquent, il faut que la société soit construite de telle façon à favoriser ce développement spécifique de l'individu, c'est-à-dire l'humain autonome et rationnel. Dans cette perspective, il devient donc important pour les individus d'avoir accès à un contexte social précis.

Cette compréhension téléologique du développement humain va pousser Mill à adopter des positions en faveur de l'Empire britannique. Dans la mesure où le progrès humain suit une trajectoire définie, il est logique que les groupes les plus avancés absorbent les groupes inférieurs pour leur permettre de passer au prochain stade de civilisation. En fait, si on suit jusqu'au bout la logique de Mill, il ne s'agit même pas d'une assimilation autant que d'une accélération du progrès humain²⁴⁴. S'ils évoluaient, ces groupes inférieurs en arriveraient nécessairement à ressembler aux groupes dominants. Mill ne dit pas autre chose dans ce passage très connu :

L'expérience prouve qu'une nationalité initialement inférieure et arriérée peut tirer avantage de son assimilation par une autre. Il est indéniablement bénéfique à un Breton ou à un Basque de la Navarre française d'être placé dans le courant des idées et des sentiments d'un

²⁴¹ Vick, « Of Basques, Greeks, and Germans : Liberal Nationalism, and the Ancient Republican Tradition in the Thought of Wilhelm von Humboldt », 668-672.

²⁴² Helder de Schutter, « The Liberal Linguistic Turn: Kymlicka's Freedom Account Revisited », *Dve Domovini/Two Homelands*, vol. 44 (2016): 53-54; Katherine Smits, « John Stuart Mill and Social Construction of Identity », *History of Political Thought*, vol. 25, no. 2 (2004): 314-316.

²⁴³ Voir chapitre six, section 2, 230-236

²⁴⁴ Pitts, *A Turn to Empire*, 154.

peuple hautement civilisé et cultivé — d’être un membre de la nation française, de bénéficier de la protection, de la dignité et du prestige du pouvoir français — plutôt que de dédaigner le reste du monde depuis son rocher, rebut à demi sauvage d’époques passées, tournant en rond sur son petit orbite mental, sans participer au mouvement général du monde, ni s’y intéresser.²⁴⁵

Moins souvent citée, mais tout aussi éloquente, est cette explication de Mill qui arrive quelques pages plus loin :

Voilà ce que l’on peut dire des dépendances dont la population a atteint un stade suffisamment avancé pour être au gouvernement représentatif. Cependant, il y en a d’autres qui ne l’ont pas atteint et qui, pour être contrôlées, doivent être gouvernées par le pays dominant, ou par des personnes déléguées à cette fin par ce dernier. Ce mode de gouvernement est aussi légitime que tout autre, s’il est celui qui, au stade où en est le peuple assujetti, facilite le mieux son passage à un degré de civilisation plus élevé.²⁴⁶

Mill exprime ici clairement l’idée que le critère de légitimité d’un gouvernement ne repose pas toujours sur le consentement du peuple ou la représentativité des institutions, mais plutôt sur la capacité de ce dernier à participer au progrès de la société²⁴⁷. Bien entendu, ce critère n’est valable que pour les sociétés qui n’ont pas encore atteint le stade de développement adéquat. Mill considérait donc que le gouvernement impérial était l’un des meilleurs outils pour assurer le progrès des sociétés qu’il considérait arriéré. Incapable de se gouverner elle-même, il soutenait que la mise en place d’un gouvernement d’experts, sur le modèle des envoyés de la compagnie des Indes orientales, était la meilleure façon d’assurer le développement de ces peuples²⁴⁸. Cet encadrement extérieur devait permettre d’accompagner les peuples inférieurs sur la voie de l’émancipation politique. Toute la question de savoir à partir de quel moment un peuple avait atteint un stade de développement suffisant restait à la discrétion du peuple le plus avancé.

²⁴⁵ Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, 320.

²⁴⁶ *Ibid.*, 348.

²⁴⁷ Il réitère la même idée dans *De la liberté* : « Le despotisme est un mode de gouvernement légitime quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but vise à leur avancement et que les moyens se justifient par la réalisation effective de ce but. La liberté, comme principe, ne peut s’appliquer à un état de chose antérieur à l’époque où l’humanité devient capable de s’améliorer par la libre discussion entre individus égaux. » (John Stuart Mill, *De la liberté*, trad. De Laurence Lenglet (Paris : Éditions Gallimard, 1990), 75).

²⁴⁸ Pitts, *A Turn to Empire*, 149-150; Ce type de raisonnement renvoie à la justification bien connu du colonialisme de la « mission civilisatrice ». La subordination des autres peuples étant justifiée à l’aune de leur « retard » civilisationnel, la domination du colonisateur avait pour but d’aider le peuple soumis à rattraper son retard dans l’échelle du développement humain. C’est que Léa Ypi qualifie d’impérialisme civilisateur (Ypi, « Whta’s Wrong with Colonialism », 168-169).

Il est ici pertinent de rappeler que la tendance perfectionniste de Mill ne s'est pas uniquement exprimée dans sa conception des cultures, mais quelle fut une partie intégrante de son libéralisme. L'idée d'une hiérarchie des plaisirs qu'il introduit dans *L'Utilitarisme* rappelle déjà l'idée que certains plaisirs sont supérieurs à d'autres et que Mill défend une certaine forme de perfectionnisme où l'autonomie individuelle occupe une place importante²⁴⁹. Autrement dit, les individus comme les nations doivent aussi être éduqués afin d'atteindre le bon stade de civilisation. Bien entendu, ce perfectionnisme entre en tension avec le libéralisme de Mill tel que développé dans *De la liberté*. Cette tension entre perfectionnisme et libéralisme traverse ainsi aussi la façon dont il conçoit l'éthique et les problèmes politiques de sa propre communauté nationale. Pour le dire autrement, un peuple peut être avancé, comme les Britanniques, mais aussi contenir en son sein des individus ayant besoin d'être civilisés²⁵⁰. Le paternalisme impérial adopté par Mill n'est donc pas en rupture avec les principes plus généralement défendus dans ses travaux et c'est ultimement l'évaluation qu'il fait du degré de civilisation des autres peuples qui le conduit à défendre des politiques impérialistes à leur endroit.

2.2. Lord Acton et les régimes multinationaux

Bien que Mill marque une rupture importante au sein du libéralisme avec les époques antérieures, la solution qu'il propose au problème de la diversité n'est pas la seule qui soit compatible avec sa vision hiérarchique et téléologique de la culture. Une autre voie, plus compatible avec l'idée d'un empire comme espace plurinational, est aussi possible et on peut en retrouver des traces chez un contemporain et compatriote de Mill, Lord Acton. Ce dernier est un historien et intellectuel britannique, libéral et catholique de la seconde moitié du XIX^e siècle. Bien qu'il soit surtout connu pour ses travaux en histoire, il aura aussi une influence importante sur l'univers politique anglo-saxon du XIX^e siècle²⁵¹. Il présentera dans un bref article, *Nationality*, sa perspective sur la question du nationalisme et des espaces plurinationaux comme l'Empire autrichien des Habsbourg ou l'Empire britannique. La thèse soutenue par Acton dans cet essai est

²⁴⁹ John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, trad. Georges Tanesse (Paris: Éditions Flammarion, 1988), 51-57.; Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 40-44; Smits, « John Stuart Mill and Social Construction of Identity », 312-313.

²⁵⁰ Tunick, « Tolerant Imperialism : John Stuart Mill's Defense of British Rule in India », 608-609.

²⁵¹ Stéphane Kelly, *Les fins du Canada* (Montréal : Les Éditions du Boréal, 2001), 199.

relativement simple : l'idéal nationaliste, en cherchant à faire coïncider les frontières de l'État avec les frontières de la nation, ouvre la porte à toutes sortes d'oppressions qui conduisent à une diminution de la liberté. La meilleure façon de garantir les libertés des individus et des minorités est de constituer des États multinationaux où le pouvoir est moins centralisé.

If we take the establishment of liberty for the realization of moral duties to be the end of civil society, we must conclude that those states are substantially the most perfect which, like the British and Austrian empires, include various distinct nationalities without oppressing them.²⁵²

Pour quelles raisons les empires plurinationaux permettraient-ils de mieux préserver la liberté aux yeux de Lord Acton? La première raison qui nous est donnée est que la présence de multiples entités permet de disperser le pouvoir politique. Pour Acton, l'idéal national expose les individus à une plus grande domination puisque l'ensemble de l'autorité souveraine se trouve concentré dans la nation. La volonté nationale, incarnée dans l'État, accentue donc la centralisation du pouvoir et sa domination sur les individus. Pour Acton, la soumission des individus à une seule volonté nationale conduirait nécessairement à la disparition des libertés²⁵³. Il écrit :

In one case, nationality is founded on the perpetual supremacy of the collective will, of which every other influence must defer, and against which no obligation enjoys authority, and all resistance is tyrannical. The nation is here an ideal unit founded on the race, in defiance of the modifying action of external cause, of tradition, and existing rights. It overrules the rights and wishes of the inhabitants, absorbing their divergent interests in a fictitious unity; sacrifices their several inclinations and duties to the higher claim of nationality; and crushes all natural rights and all established liberties, for the purpose of vindicating itself. Whenever a single definite object is made the supreme end of the state, be it the advantage of a class, the safety or the power of the country, the greatest happiness of the great number, or the support of any speculative idea, the state become for the time inevitably absolute.²⁵⁴

La soumission de l'État et des institutions à un principe unique qui prétend parler au nom de tous, comme c'est le cas avec le nationalisme, conduit nécessairement à un espace politique où l'absolutisme règne. En effet, en présence d'une telle entité, les membres de la société et les

²⁵² Lord Acton, « Nationality », *The Home and Foreign Review*, vol. 1 (1862) : 23, <https://archive.org/details/ra634742501londuoft/page/n9/mode/2up?view=theater>.

²⁵³ Timothy Lang, « Lord Acton and "The Insanity of Nationality" », *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, no. 1 (2002) : 133-135 et 141.

²⁵⁴ Lord Acton, « Nationality », 16.

autres associations politiques se voient forcés de se soumettre à cette volonté générale qui parle au nom de tous. La liberté de tout un chacun s'en voit donc menacée puisqu'elle risque toujours d'être attaquée par la volonté nationale. Autrement dit, accepter la priorité d'une entité supérieure comme la nation sur le reste de la *polis*, c'est accepter qu'elle ait toujours la priorité en cas de conflits avec d'autres intérêts, comme ceux des citoyens.

À l'inverse, un espace multinational comme l'Empire des Habsbourg reconnaît l'existence de multiples nations plus ou moins autodéterminées. L'existence de ces différentes nations permet de contrebalancer le pouvoir de l'autorité centrale et d'ainsi s'assurer qu'elle n'utilise pas ses prérogatives pour limiter les libertés individuelles ou interférer dans des espaces hors de son domaine²⁵⁵. L'existence d'une pluralité de nations au sein d'un même État permettait aussi de garantir plus aisément les droits des minorités. Celles-ci n'étant pas soumises à la simple volonté de la nation dominante comme c'était le cas dans un État-nation²⁵⁶. Pour bien comprendre l'argument d'Acton, il faut préciser qu'il ne pense pas non plus que l'individu devrait accorder sa pleine loyauté à sa nation minoritaire. L'idée d'Acton est plutôt qu'en multipliant les sources d'autorités potentielles sur l'individu, aucune de celle-ci n'est en position de le soumettre totalement à sa volonté²⁵⁷. Acton invoque ici un argument de type madisonnien en ce sens que la multiplication des nations permet de s'assurer que les différents pouvoirs se neutralisent mutuellement et, surtout, offre une barrière face aux tendances absolutrices des États.

While the theory of unity makes the nation a source of despotism and revolution, the theory of liberty regards it as the bulwark of self-government, and the foremost limit to the excessive power of the state. Private rights, which are sacrificed to the unity, are preserved by the union, of nations. No power can so efficiently resist the tendencies of centralization, of corruption, and of absolutism, as that community which is the vastest that can be included in a state, which imposes on its members a consistent similarity of character, interest, and opinion, and which arrests the action of the sovereign by the influence of a divided patriotism. The presence of different nations under the same sovereignty is similar in its effect to the independence of the Church in the state.²⁵⁸

²⁵⁵ Lang, « Lord Acton and "The Insanity of Nationality" », 135-136.

²⁵⁶ Kelly, *Les fins du Canada*, 199-201.

²⁵⁷ Jacob T. Levy, « Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties », *The American Political Science Review*, vol. 101, no. 3 (2007): 466-467; Michael Jewkes, « Diversity, federalism and the nineteenth-century liberals », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 19, no. 2 (2016): 197.

²⁵⁸ Lord Acton, « Nationality », 16-17.

La multiplicité des nations permet donc d'assurer une division des pouvoirs telle qu'il devient plus difficile pour l'État d'imposer sa volonté à tous. Il ajoute aussi que l'idéal d'unité nationale représente nécessairement un danger pour les plus petites nations. La formule « un État, une nation » implique en effet que les plus petites nations au sein de l'État devront nécessairement disparaître sous la pression de la nation la plus puissante. À l'inverse, un État plurinational permet justement de protéger ces plus petites nations²⁵⁹. Cet argument entre en contradiction directe avec la thèse de Mill qui pense plutôt que l'homogénéité nationale est essentielle à la stabilité d'un État. Ce dernier considère en effet que la présence de plusieurs nations au sein d'un même État avait plutôt tendance à affaiblir les libertés des citoyens. Le pouvoir étatique pouvant faire jouer des rivalités nationales pour asseoir son autorité :

Cependant, quand il y a soit des institutions libres, soit le désir d'en avoir chez l'un des peuples artificiellement liés ensemble, c'est tout l'inverse qui se produit. Le gouvernement a alors intérêt à entretenir et envenimer leurs antipathies, afin de les empêcher d'unir leurs forces et d'en utiliser certains pour en réduire d'autres en esclavage. Cela fait maintenant plusieurs décennies que la cour autrichienne gouverne principalement par ces tactiques et l'on ne sait que trop bien à quel point elles ont fonctionné, et avec quels résultats fatals, à l'époque de l'insurrection de Vienne et de la contestation hongroise.²⁶⁰

De plus, la présence de plusieurs nationalités peut créer une compétition entre ces différents groupes pour s'approprier les leviers de l'État. Cette compétition empêche l'échange de raisons communes au profit d'appels aux différents sentiments nationaux²⁶¹. La diversité nationale constituerait une menace à la stabilité et au bon fonctionnement d'un État. Mill reconnaît cependant qu'il existe des situations où le principe d'unité nationale n'est pas toujours possible, parce que les populations nationales sont trop superposées les unes aux autres sur les mêmes territoires comme dans les Balkans par exemple, mais il ne semble pas lier cette situation à l'adoption d'une forme de gouvernement particulière. Il semble tout au plus recommander l'adoption des mêmes lois pour tous les citoyens de l'État dans cette situation du pis-aller²⁶². Autrement dit, la présence de plusieurs nations sur un même territoire n'implique pas qu'il faille

²⁵⁹ Lord Acton, « Nationality », 23.

²⁶⁰ Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, 318.

²⁶¹ *Ibid.*, 316-323.

²⁶² *Ibid.*, 318-323.

attribuer des droits différenciés à ces groupes comme le propose Kymlicka et plus généralement les théories du multiculturalisme.

Malgré ce désaccord, Acton et Mill se rejoignent cependant sur l'importance de civiliser les groupes nationaux dits inférieurs. La deuxième raison avancée par Acton en faveur des espaces plurinationaux s'appuie sur cette idée. Il avance que de tels espaces permettent une interaction plus constructive entre les différents groupes nationaux. Ces espaces assureraient un processus de civilisation pour les différents groupes nationaux. Les groupes inférieurs apprendraient au contact des groupes supérieurs par une sorte de processus d'émulation. Sans être en reste, ces derniers profiteraient aussi des échanges avec les groupes inférieurs pour être stimulés et éviter de sombrer dans la complaisance et la décadence²⁶³. On retrouve ici l'idée de Mills qu'il existerait des groupes plus ou moins avancés dans l'échelle des civilisations. Lord Acton en tire cependant des conclusions différentes de Mills. Ces différences d'avancement ne sont plus utilisées pour justifier la soumission d'un groupe par un autre, mais plutôt pour légitimer des accommodements plurinationaux qui ouvriront la porte à une sorte d'enrichissement mutuel des groupes et de la civilisation humaine. Lord Acton écrit à ce sujet :

The combination of different nations in one state is as necessary a condition of civilised life as the combination of men in society. Inferior races are raised by living in political union with races intellectually superior. Exhausted and decaying nations are revived by the contact of a younger vitality. Nations in which the elements of organisation and the capacity for government have been lost, either through the demoralising influence of despotism, or the disintegrating action of democracy, are restored and educated anew under the discipline of a stronger and less corrupted race.²⁶⁴

On comprend dans ce contexte que la diversité possède une valeur instrumentale autant au niveau individuel que collectif. Au niveau individuel, elle garantit la liberté des individus et, au niveau collectif, elle assure non seulement le développement civilisationnel de chacune des parties, mais elle permet aussi à l'État de profiter au mieux des différentes caractéristiques de chacun des groupes nationaux. Bien qu'il existe une hiérarchie chez Acton, il existe un bénéfice

²⁶³ Lang, « Lord Acton and "The Insanity of Nationality" », 144.

²⁶⁴ Lord Acton, « Nationality », 17.

mutuel dans le contact entre groupes inférieurs et supérieurs. Ce qui n'était pas le cas chez Mill. Acton synthétise finalement sa position dans ce passage :

[...] where there are only two races, there is the resource of slavery ; but when different races inhabit the different territories of an empire composed of several smaller states, it is of all possible combinations the most favourable to the establishment of a highly-developed system of freedom. In Austria there are two circumstances which add to the difficulty of the problem, but also increase its importance. The several nationalities are at very unequal degrees of advancement, and there is no single nation which is so predominant as to overwhelm or absorb the others. These are the conditions necessary for the very highest degree of organisation which government is capable of receiving. They supply the greatest variety of intellectual resource; the perpetual incentive to progress, which is afforded not merely by competition, but by the spectacle of a more advanced people; the most abundant elements of self-government, combined with the impossibility for the state to rule all by its own will ; and the fullest security for the preservation of local customs and ancient rights. In such a country as this, liberty would achieve its most glorious results, while centralisation and absolutism would be destruction.²⁶⁵ (Nous soulignons.)

On comprend donc que Lord Acton n'est pas contre le nationalisme en soi, mais plutôt contre l'idéal nationaliste d'« un État, une nation » ou ce qu'il nomme la thèse de l'unité. À ce nationalisme unitaire, il préfère ce qu'il nomme un nationalisme de la liberté, soit une structure multinationale qui réunit les conditions nécessaires au maintien des libertés de tous, autant des citoyens que des groupes nationaux. Cela nous rappelle que la question des droits des minorités était non seulement une question qui se posait déjà au XIX^e siècle, mais qu'en plus l'assimilation n'était pas la seule solution qui était envisagée. Pour Acton, les empires multinationaux sont les espaces les plus à même de créer et de défendre la liberté. Comme le souligne Jacob T. Levy, le point de désaccord entre Mill et Acton n'était pas sur l'importance de la liberté individuelle, mais plutôt sur la meilleure façon d'utiliser les attachements nationaux pour atteindre cette liberté²⁶⁶. On pourrait d'ailleurs ajouter que la façon dont Acton pose le problème de la diversité, l'opposition entre un principe d'égalité nationale et un principe de liberté politique, est annonciatrice des débats qui seront constitutifs du multiculturalisme. Comme nous le verrons, cette idée acquiert d'autant plus de force une fois qu'on rappelle les liens entre la pensée de Lord Acton et celle de Pierre Elliot Trudeau²⁶⁷, souvent considéré comme le père du Canada moderne,

²⁶⁵ Lord Acton, « Nationality », 22.

²⁶⁶ Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 8.

²⁶⁷ Kelly, *Les fins du Canada*, 201-202.

ou même du Canada tout court. Nous reviendrons sur ce lien au cours du prochain chapitre. Pour l'instant, il reste encore un autre penseur dont les travaux ont une certaine importance historique.

2.3 Alfred Zimmern, les nations et l'Empire britannique

Alfred Zimmern est un héritier de la pensée libérale de Mill et d'Acton. Homme politique et penseur britannique au tournant du XX^e siècle, Zimmern est surtout connu pour le rôle qu'il jouera dans la création de la Société des Nations dans l'entre-deux guerres, mais aussi pour sa participation à la « *Round Table* », une association qui avait pour but de repenser les rapports entre les Dominions et le reste de l'Empire britannique²⁶⁸. Tout comme Mill et Acton, il sera donc un penseur actif au sein de l'Empire britannique. Il écrira aussi sur la question de la diversité nationale au sein des États, reprenant notamment comme point de repère sur ces questions les travaux de Mill et d'Acton. Pour comprendre la pensée de Zimmern sur la question de la diversité nationale, on peut s'appuyer sur l'un de ses ouvrages parus en 1918 à la fin de la Grande Guerre, *Nationality and Government*. Cet ouvrage est en fait un recueil de textes et de conférences que Zimmern prononça au cours de la guerre et qui furent réunis en un seul ouvrage par Zimmern. L'un des thèmes communs à ces textes est la question de la réorganisation de l'espace international et, par conséquent, du rôle que les nations joueraient dans un tel espace.

Dans ses écrits, Zimmern va reprendre à son compte les positions de Lord Acton pour contester le principe de l'État-nation qu'il associe à Mill. Tout en reprenant la thèse de la cohabitation nationale défendue par Lord Acton, Zimmern y apporte néanmoins un certain nombre de modifications. La plus importante de celle-ci est l'introduction d'une distinction plus nette entre communauté politique et communauté culturelle :

²⁶⁸ Mark Mazower, « Alfred Zimmern and the Empire of Freedom », dans *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*, Mark Mazower (Princeton: Princeton University Press, 2009), 68-69 et 76.

Ce que propose Zimmern, cependant, ce n'est pas une subordination du principe politique de nationalité à celui de la liberté, comme le prônait Acton, mais la dépolitisation pure et simple de la nationalité et donc son exclusion hors de la sphère du politique.²⁶⁹

En introduisant cette dissociation, Zimmern veut surtout s'assurer de préserver la diversité culturelle au sein des États et ainsi assurer l'égalité des nations en introduisant une division des sphères d'action des différents types de communautés nationales. Ainsi, d'un côté, la communauté politique serait chargée de l'adoption des lois et du bon fonctionnement du gouvernement, alors que, de leur côté, les communautés culturelles sont responsables du bon fonctionnement de leur mode de vie interne. La différence entre ces deux niveaux peut être mieux comprise à l'aune des définitions proposées par Zimmern pour saisir chacun de ces concepts. Il définit le premier de ces deux termes comme suit : «[Nation is] a body of people united by a corporate sentiment of particular intensity, intimacy and dignity, related to a home-country»²⁷⁰. Zimmern considère que la nation est un phénomène subjectif qui correspond plus ou moins à un sentiment d'attache lié à un territoire spécifique et au mode de vie qu'y est associé. À ses yeux, ces identités nationales sont importantes dans la mesure où elles sont essentielles au respect de soi (*self-respect*) et au développement plus général des individus. Cela s'explique par le fait qu'une nation rattache un individu à une tradition particulière qui va s'exprimer dans des institutions qui lui sont propres²⁷¹. Il s'inscrit sur ce point en continuité avec le perfectionnisme de Mill et de ses influences humboldtiennes.

Là où Acton voulait défendre les nations pour leur contribution à la liberté politique, Zimmern pense plutôt la nationalité comme un élément essentiellement au développement de nos qualités individuelles. Cela est particulièrement frappant lorsqu'il aborde le sujet de l'homme « déraciné ». Tout en dénonçant les excès du principe des nationalités, Zimmern critique aussi les perspectives cosmopolites qui veulent faire sans la nation. Il écrit à ce sujet :

²⁶⁹ Donald Ipperciel, « Britannicité et multiculturalisme canadien », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, no. 45-46 (2012) : 284.

²⁷⁰ Zimmern, *Nationality and Government*, 52.

²⁷¹ *Ibid.*, 53-56 et 65-66.

These are the types in our English life of what the French call the man without roots, the *déraciné*. Matter for comedy as they often are, in the hands of a Thackeray or an Arnold Bennett, there is tragedy enough about them to remind us that no man is sufficient unto himself alone, that man is by nature a social being, and that he can only find his full development as a personality, and his truest happiness and most useful activity, in a society where he can be truly himself, his best self.²⁷²

L'argument de Zimmern est qu'il n'est pas suffisant pour un individu de viser les bons idéaux ou adopter les bonnes pratiques, encore faut-il que ces idéaux et ces pratiques soient incarnés à l'aune de traditions particulières. Ce sont ces traditions qui vont former le caractère des individus et leur donner capacité d'incarner ces principes en se les appropriant réellement et non par pur désir d'imitation. Autrement dit, l'individu prend racine dans une société spécifique et c'est cette société qui va lui fournir les outils nécessaires pour qu'il continue à se considérer comme des individus dignes de respect et non pas comme des objets interchangeables²⁷³. L'appartenance nationale permet donc à l'individu de conserver le respect de soi et de lui éviter de perdre son âme dans des poursuites purement matérielles ou extérieures à lui.

Les nations pour Zimmern sont donc essentiellement des communautés de sentiment qui doivent être distinguées des communautés politiques comme les États qui sont, eux, des phénomènes objectifs. Il définit ces derniers de la façon suivante : « A State can be defined, in legal language, as a territory or territories over which there is a government claiming unlimited authority²⁷⁴. » L'État se définit par sa capacité à exercer le monopole du pouvoir sur un territoire déterminé. Dans une telle perspective, l'État et la citoyenneté se voient totalement désolidarisés du concept de nation. Zimmern parle de communauté subjective pour les nations en ce sens qu'il n'existe pas de moyens objectifs pour déterminer les contours d'une nation et les personnes qui en feraient partie. La seule façon d'identifier de telles identités est de passer par la subjectivité des individus. À l'inverse, les concepts d'État et de citoyenneté renvoient à des catégories objectives que l'on peut clairement déterminer à partir d'un ensemble de critères distincts de la

²⁷² Zimmern, *Nationality and Government*, 75.

²⁷³ *Ibid*, 75-78.

²⁷⁴ *Ibid.*, 56.

subjectivité d'un individu²⁷⁵. L'idée que ces deux phénomènes renvoient à des catégories distinctes permet donc à Zimmern d'écrire :

There is nothing to prevent Englishmen and Greeks from being good citizens under any government to whose territory they migrate. The difficulty only arises when governments are foolish or intolerant enough to prohibit toast or olives or football or national schools and societies, or to close the avenues of professional life and social progress to new class of citizens.²⁷⁶

Zimmern rejoint donc Acton contre l'idée millsienne selon laquelle il est nécessaire qu'il existe une culture homogène pour s'assurer que l'État soit fonctionnel. Zimmern souligne plutôt clairement à plusieurs reprises que l'instabilité étatique introduite par la diversité culturelle est le fruit de l'intolérance des autorités à l'endroit de cette diversité. Il critique ainsi sur cette base les politiques assimilationnistes telles que celles prônées par Durham au Canada ou les théories du melting-pot qui proposent comme solution la disparition de la diversité culturelle²⁷⁷. Reprenant en partie les arguments d'Acton, Zimmern considère que le principe des nationalités crée plus de problèmes qu'il n'en résout. Non seulement en multipliant les États, mais aussi en forçant une redéfinition constante des frontières en fonction du mouvement des nationaux²⁷⁸.

À l'idéal de l'État-nation, Zimmern propose plutôt d'adopter un principe de tolérance qui assure le respect des différentes cultures nationales au sein d'un même État, et ce, sur une base similaire à celle de la tolérance religieuse²⁷⁹. C'est en sens que Zimmern considère que tous les nationaux devraient avoir la liberté de croire (*freedom of worship*), ce qui implique de pouvoir vivre leur vie communautaire comme ils l'entendent. Bien sûr, il concède qu'une telle liberté de

²⁷⁵ Alfred Zimmern, *Nationality and Government*, 51.

²⁷⁶ *Ibid.*, 55.

²⁷⁷ *Ibid.*, 70-71 et 91-93.

²⁷⁸ Poussant le principe dans ses retranchements les plus absurdes, Zimmern écrit : « One can see that at a glance by considering what would happen if the sentiment of Nationality were admitted as a sole and sufficient claim for a change of government. French Canada would have to pass to France, Wisconsin to Germany, and part of Minnesota to Norway, while the New York police would become the servants of the new Home Rule government in Ireland. I have taken progressively impossible instances in order to show how easily the theory which makes national feeling the criterion of Statehood can be reduced to an absurdity. » (Zimmern, *Nationality and Government*, 49).

²⁷⁹ Zimmern, *Nationality and Government*, 50.

pratique risque d'impliquer quelques complications. La plus évidente de celle-ci étant relatives aux situations où les groupes ont des langues différentes, mais :

It is inconvenient to have two official languages, as in Belgium and South Africa, or even three, as in Switzerland; but such inconvenience is the price of toleration. It is a price the world must pay, and pay gladly and with understanding, for the richness and variety of a real international civilization.²⁸⁰

La position de Zimmern est donc relativement claire, les nations devraient pouvoir s'organiser selon le principe de la libre association, et ce, même si cela peut conduire à une certaine perte d'efficacité sur le plan social. Les nations étant nécessaires au développement des individus, le coût de leur préservation est en ce sens un petit prix à payer pour la société. Ce sont pour ces raisons que Zimmern considère que les États multinationaux sont les formes politiques les plus désirables. C'est au sein de ces derniers que le principe de tolérance peut être appliqué et ainsi permettre à chaque individu de profiter de son héritage national. En fait, Zimmern semble même considérer que cette tolérance nationale est nécessaire aux États si ces derniers désirent posséder de bons citoyens. C'est uniquement en puisant dans leur héritage national propre que les nouveaux arrivants pourront développer leurs qualités citoyennes²⁸¹. Cette façon de comprendre la différence entre les nations et les États pousse donc Zimmern à comprendre le terme « international » sous deux acceptations différentes. Un premier usage ferait référence aux rapports entre les États, alors qu'un second usage fait plutôt référence aux rapports entre les nations. En ce sens, pour Zimmern, la question des rapports entre les nations est autant une question interne qu'externe aux États. Il parle ainsi de la Russie et du Commonwealth britannique comme de gouvernements internationaux, ou plus spécifiquement nous dit-il, de gouvernements « multi-nationaux ²⁸² ».

²⁸⁰ Zimmern, *Nationality and Government*, 96.

²⁸¹ *Ibid.*, 78.

²⁸² En effet critiquant les usages confus qui sont fait du terme « international », Zimmern écrit ainsi : « A pedant might criticize Mr. Hobson's title by saying that international government is a thing we have with us already – in Russia, in Turkey, in Austria-Hungary, in the British Commonwealth. Some of these governments are good and others are bad, but they are all international, or, more strictly speaking, multi-national. » (Zimmern, *Nationality and Government*, 39).

Nous reviendrons sur certains points de la réflexion de Zimmern au prochain chapitre, notamment sur son application à la situation canadienne. Pour l'instant, cette courte présentation des travaux de Zimmern a surtout pour objectif de montrer une évolution dans la réflexion libérale sur la question de la diversité. Un premier point notable est que Zimmern introduit dans sa réflexion sur le principe des nationalités la question de l'immigration qui était absente de la réflexion de Mill et d'Acton. Si cela s'explique probablement en partie par l'importance de cette question au tournant du XX^e siècle, notamment aux États-Unis²⁸³, et par le fait que Zimmern lui-même était d'origine allemande et non anglaise²⁸⁴, on peut aussi trouver une explication théorique. La nation étant d'abord une forme de communauté de sentiment, il n'y a aucune raison pour qu'elle ne se déplace pas avec les individus qui en font partie. En déterritorialisant en partie le concept de nation, Zimmern offre une explication au lien qui peut persister entre l'immigrant et son appartenance nationale.

La seconde particularité de cette réflexion est d'adopter la position actonienne de la diversité tout en l'associant à une position romantique de l'appartenance nationale. L'importance de la nation ne repose pas sur l'idée d'une dispersion de l'autorité qui permettrait de préserver la liberté des individus, mais plutôt sur le lien entre développement de soi et appartenance communautaire. L'introduction de cet élément est majeure pour deux raisons. Tout d'abord, il permet à Zimmern de justifier l'importance pour les individus de leur appartenance nationale même lorsqu'ils ne sont plus dans leur communauté d'origine, ce qui n'est pas nécessairement le cas avec les théories d'Acton et de Mill. Ensuite, il introduit ici un argument romantique qui annonce les réflexions de Kymlicka sur le contexte de choix et le rôle de la culture dans le développement de notre autonomie. Bien sûr, Zimmern ne lie pas l'idée de développement spécifiquement au développement de l'autonomie de l'agent comme le fait Kymlicka. Cependant, tout comme lui, il lie le développement de l'agent à un contexte social spécifique : l'appartenance nationale.

²⁸³ Jacques Porte, *Histoire des États-Unis : De 1776 à nos jours* (Paris : Armand Collin, 2017), 140-144 et 184-187.

²⁸⁴ Alfred Zimmern fait ainsi référence à son expérience de fils d'immigrants pour expliquer comment il en est venu à comprendre l'importance de son héritage national dans le développement de soi. (Zimmern, *Nationality and Government*, 65-66).

Finalement, la dissociation introduite par Zimmern entre nations et États lui permet de défendre des formes d'association politiques au sein desquels la diversité nationale occupe une place importante. Nous l'avons vu, Zimmern considère que les rapports internationaux concernent aussi les rapports entre les nations et pas uniquement entre les États. Un gouvernement a donc le devoir d'être tolérant à l'endroit des différentes nations qui se trouvent en son sein et d'agir, en ce sens, comme un gouvernement « international », son autorité s'exerçant sur plusieurs nations différentes. Pour cette raison, le modèle impérial va lui apparaître comme une solution viable au problème des nationalités puisque, contrairement au modèle de l'État-nation, il ouvre la porte à la possibilité d'un gouvernement qui s'exerce sur une pluralité de nations²⁸⁵.

3. Continuité entre libéralisme impérial et multiculturalisme libéral

Lord Acton, John Stuart Mill et Alfred Zimmern ne sont pas les seuls théoriciens du monde impérial, mais leurs propos suffisent pour mettre en lumière certains des points essentiels de la pensée libérale du XIX^e siècle en matière de gestion de la diversité. Ils nous permettent dans un premier temps de souligner que le problème de la cohabitation des peuples n'est pas un problème qui apparaît subitement dans la seconde moitié du XX^e siècle. Tout comme le soulignait Kymlicka, c'est un problème qui anime déjà les échanges philosophiques entre les libéraux du XIX^e siècle et qui les poussait à se diviser selon des lignes de fracture qui anticipent certaines des divisions actuelles (espace mono ou plurinationnel, lien entre culture et autonomie, tolérance ou autonomie, etc.). Plus précisément, Kymlicka va hériter de trois idées clés des libéraux du XIX^e siècle : la thèse de la cohabitation, le lien entre nation et développement individuel et l'acceptation d'une certaine forme de hiérarchie des cultures. Sur ce dernier point, il nous semble que c'est son acceptation d'une éthique individualiste qui ouvre la porte à cette possibilité.

²⁸⁵ Mazower, « Alfred Zimmern and the Empire of Freedom », 78.

3.1. Reprise de la thèse de la cohabitation et du développement individuel

La première thèse reprise par Kymlicka chez les libéraux du XIX^e siècle est l'idée que la liberté est liée de façon instrumentale à la diversité culturelle. Comme nous l'avons vu, cette thèse est présente dans les travaux d'Acton et se trouve au cœur de son argumentaire en faveur d'un nationalisme de la liberté, soit d'un espace plurinational. Bien sûr, l'instrumentalité de ce lien ne s'exprimera pas de la même façon. Là où la diversité culturelle permettait de fractionner les sources de l'autorité chez Acton, Kymlicka pense plutôt que la culture permet de développer notre autonomie et notre liberté. C'est le principe derrière le concept de « contexte de choix » utilisé par Kymlicka. En ce sens, il s'approche beaucoup plus des thèses de Zimmern et de l'idéal romantique du développement de soi. Les traces de la pensée actonienne se font davantage sentir chez Kymlicka lorsqu'il indique que la présence d'un groupe libéral au sein de la fédération peut créer une pression sur les groupes minoritaires pour qu'ils se libéralisent²⁸⁶. Kymlicka reprend aussi l'idée qu'une fédération multinationale conduit à une plus grande décentralisation des pouvoirs au sein d'un régime fédératif²⁸⁷. En ce sens, il peut écrire dans un esprit et un langage qu'Acton ne renierait pas:

Il n'est donc pas suffisant de dire que les libéraux croient en la tolérance. Encore faut-il préciser de quelle tolérance il s'agit. D'un point de vue historique, les libéraux ont adhéré à une notion très précise de la tolérance, qui permet la liberté individuelle de conscience et non pas simplement la pratique collective d'un culte. La tolérance libérale protège les droits des individus à se détourner de leur groupe, de même que le droit des groupes à ne pas être persécutés par l'État.²⁸⁸

et ajoute un peu plus tôt :

En fait, aucun de ces trois facteurs ne contredit les deux propositions fondamentales qui me semblent sous-tendre une défense libérale des droits des minorités : 1) la liberté d'un individu est liée à son appartenance à un groupe national et 2) les droits spécifiques à un groupe peuvent favoriser l'égalité entre les minorités et la majorité.²⁸⁹

²⁸⁶ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 139-140 et 238-240.

²⁸⁷ Kymlicka, *Finding Our Ways*, 138-140.

²⁸⁸ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 225.

²⁸⁹ *Ibid.*, 104-105.

Deux caractéristiques, rappelons-le, que Kymlicka avait dit avoir identifiées dans la tradition libérale. On retrouve donc à la base de la théorie de Kymlicka des thèses très proches de celles avancées par Acton. Tout comme ce dernier, Kymlicka accorde une valeur instrumentale à la diversité en ce sens qu'elle permet de sécuriser davantage de liberté pour les individus, soit la première proposition identifiée par Kymlicka. Comme le souligne la première des deux citations précédentes, Kymlicka lie directement sa défense des droits collectifs à la protection des libertés individuelles. L'une des thèses centrales de l'approche de Kymlicka est que nos cultures sociétales contiennent les conditions nécessaires au plein développement de notre autonomie, c'est-à-dire notre capacité de formuler librement des projets et de les réviser. Il est ici clair que Kymlicka lie l'appartenance collective à la liberté individuelle. On peut repérer une idée semblable chez Lord Acton alors qu'il considère lui aussi qu'accorder des droits aux différents groupes culturels est le meilleur moyen d'assurer une plus grande liberté aux individus :

It provides against the servility which flourishes under the shadow of a single authority, by balancing interests, multiplying associations, and giving to the subject the restraint and support of a combined opinion. In the same way it promotes independence, by forming definite groups of public opinion, and by affording a great source and centre of political sentiments, and of notions of duty not derived from the sovereign will. Liberty provokes diversity, and diversity preserves liberty by supplying the means of organization.²⁹⁰

Bien entendu, Acton ne fait pas appel aux mêmes concepts que Kymlicka, mais on retrouve des éléments familiers de cette thèse dans le passage précédent. Notamment, pour Acton, le groupe national auquel appartient un individu lui permet de développer une identité indépendante de la personne de l'État et, donc, de se former comme individu en dehors des institutions soumises à l'autorité de l'État. Les institutions de son groupe lui permettent de développer une conception autonome de la société. La liberté d'un individu puise sa source dans son groupe national et non dans des institutions juridiques indépendantes.

Kymlicka rejoint aussi Lord Acton et Zimmern au sujet du caractère potentiellement injuste de la thèse « un État, une nation ». Tout comme ces derniers, Kymlicka considère comme

²⁹⁰ Lord Acton, « Nationality », 17.

injuste l'idée qu'un groupe majoritaire puisse imposer son projet de construction national aux groupes minoritaires. D'autant plus lorsqu'on prend en compte qu'il existe différents facteurs qui rendent impossible pour tous ces groupes d'obtenir leur propre État²⁹¹. Pour cette raison, l'adoption des droits culturels représenterait le meilleur moyen pour assurer à un maximum de groupes l'accès à leur culture sociétale. Ces droits culturels permettent aussi aux groupes minoritaires de se protéger contre les projets de construction nationale des groupes majoritaires. Il nous semble que Lord Acton ne propose pas autre chose dans son texte *Nationality* lorsqu'il défend les espaces plurinationaux :

The greatest adversary of the rights of nationality is the modern theory of nationality. By making the state and the nation commensurate with each other in theory, it reduces practically to a subject condition all other nationalities that may be within the boundary. It cannot admit them to an equality with the ruling nation which constitutes the state, because the state would then cease to be national, which would be a contradiction of the principle of its existence. According, therefore, to the degree of humanity and civilisation in that dominant body which claims all the rights of the community, the inferior races are exterminated, or reduced to servitude, or outlawed, or put in a condition of dependence.²⁹²

Cet extrait nous permet de tracer des liens entre l'approche d'Acton et celle de Kymlicka. Acton considère en effet que le principe organisateur de la diversité est la liberté. Ce passage laisse aussi penser qu'Acton ne se soucie pas uniquement de la liberté collective, mais aussi de la liberté individuelle. Acton met en effet l'accent sur l'idée qu'il cherche à éviter que les individus deviennent des entités serviles en étant soumis à une seule autorité.

Bien entendu, nous ne cherchons pas ici à faire d'Acton ou de Zimmern les fondateurs véritables du multiculturalisme ou du multinationalisme²⁹³, mais leurs pensées nous permettent de montrer que plusieurs des termes du débat entourant la question de la diversité culturelle et la façon de cadrer ce problème sont déjà en place dans la tradition libérale. Plusieurs des éléments constitutifs du multiculturalisme libéral se trouvent déjà en germe dans la pensée des

²⁹¹ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 263.

²⁹² Lord Acton, « Nationality », 23.

²⁹³ Marc Chevrier quant à lui semble prêt à faire ce pas lorsqu'il qualifie la théorie de Kymlicka de néo-actonienne, Chevrier, *L'empire en marche*, 576.

libéraux impériaux du XIX^e siècle. Tous ces auteurs partagent l'idée qu'il existe une filiation entre diversité et liberté. Cependant, la plus grande différence entre les positions de Lord Acton et de Kymlicka concerne les groupes auxquels leurs théories respectives s'appliquent. Bien que dans leurs textes, Acton et Mill, se concentrent uniquement sur la question de la diversité des groupes nationaux, leurs théories consistent donc d'abord et avant tout en une défense des espaces plurinationaux et non des espaces pluriethniques (pour reprendre une distinction faite par Kymlicka). C'est là une différence importante entre les travaux de Kymlicka et ceux de ses prédécesseurs puisque celui-ci aborde largement la question des droits culturels des immigrants dans ces travaux²⁹⁴. Cependant, les travaux de Zimmern montrent bien que les théories de Mill et d'Acton peuvent être interprétées de façon plus large que ne l'envisageaient ces auteurs. Zimmern montre ainsi que dès le tournant du XX^e siècle, les questions de diversité nationale sont comprises de façon plus large afin d'y inclure la question de l'immigration. Cette différence au niveau des groupes considérés par chacune des théories ne doit donc pas nous faire perdre de vue les liens théoriques importants qui existent entre ces auteurs. Il ne faut ainsi pas diminuer l'importance des liens entre la façon dont Kymlicka pense la question multinationale et les stratégies de ses prédécesseurs. Ces liens nous permettent de voir que Kymlicka reprend des penseurs libéraux du XIX^e siècle l'idée qu'il existe un lien entre les libertés individuelles et l'identité culturelle. Lien qui devrait conduire à la mise en place d'une fédération multinationale.

3.2 Kymlicka et la hiérarchisation des cultures

Le lien entre liberté et appartenance nationale n'est cependant pas le seul élément que Kymlicka partage avec les penseurs libéraux du XIX^e siècle. Comme nous l'avons vu, autant Lord Acton que Mill supposent qu'il existerait des nations supérieures à d'autres en adoptant tous deux une certaine forme de téléologie libérale. Sans reprendre une division aussi crue que celle défendue par Lord Acton et Mill, Kymlicka introduit lui aussi une forme de paternalisme libéral

²⁹⁴ Cette différence entre le type de groupes considéré par Kymlicka et celui considéré par Mill et Acton peut s'expliquer tout simplement par le type de société que ceux-ci avaient sous les yeux. Ces derniers étaient principalement préoccupés par la cohabitation de plusieurs peuples demandant tous un pouvoir d'autodétermination alors qu'ils se trouvaient dans un même État. À l'inverse, Kymlicka analyse aussi des sociétés dont l'enjeu principal est la diversité culturelle issue de l'immigration.

dans sa défense des droits différenciés. Il est bon de préciser que la critique n'est pas nouvelle et a déjà été avancée par d'autres auteurs à l'encontre de Kymlicka, notamment par Bhikhu Parekh. Comme nous l'avons vu, ce dernier reproche à Kymlicka, et aux libéraux de façon générale, d'adopter une perspective moniste qui ne laisse pas place aux alternatives philosophiques. Ces dernières se retrouvent donc dans la situation où leur validité doit être évaluée à l'aune des critères du libéralisme, comme le fait Kymlicka avec la notion d'autonomie²⁹⁵. Ainsi, pour Parekh, le libéralisme multiculturel échoue dans son projet puisqu'il ne parvient pas à laisser une place aux groupes culturels qui ne partagent pas les prémisses du libéralisme :

They would therefore see his theory as no more than an internal dialogue among liberals, from whose results they do not mind benefiting but whose terms and assumptions they disown. When two parties to a dispute do not share common principles, one of them is bound to feel morally shortchanged and to complain of "paternalism" and worse if their dispute is conducted entirely in terms of principles and idioms acceptable to only one of them. A liberal theory of multicultural citizenship seeks to account for the latter within the framework of a monocultural theory, a paradoxical and incoherent enterprise.²⁹⁶

En priorisant un cadrage libéral, Kymlicka réintroduirait donc une certaine forme de paternalisme. Kymlicka est bien évidemment en désaccord avec cette critique de Parekh. Il répond en deux temps à ce dernier. Il commence par noter que Parekh se trompe s'il croit que les conflits interculturels sont d'abord des conflits opposants libéraux et non-libéraux. Au contraire, des groupes comme les Écossais et les Anglais sont tous deux aussi libéraux et, pourtant, ils entrent malgré tout en conflit l'un avec l'autre. On pourrait dire la même chose de nombreux groupes immigrants qui contestent certaines politiques sur la base de principes libéraux (la liberté de croyance par exemple). Le libéralisme est donc le dénominateur commun à partir duquel les acteurs des conflits culturels interagissent. Dans un deuxième temps, Kymlicka ajoute que, même en acceptant qu'il existe des cas qui opposent libéraux et non-libéraux, il précise à plusieurs

²⁹⁵ « Although he does not explicitly say so, he [Kymlicka] implies that, other things being equal, a culture that encourages autonomy and choice is better or richer than, and in that sense superior to, one that does not. » Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 100 et 105-111.

²⁹⁶ Bhikhu Parekh, « Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship », *Constellations*, vol. 4, no. 1 (1997): 58-59.

moments que sa théorie ne permet pas d'imposer les principes du libéralisme à des groupes minoritaires et qu'il faut plutôt privilégier le dialogue entre les groupes²⁹⁷.

La position de Kymlicka à ce sujet est cependant plus ambiguë qu'il ne le laisse entendre par sa réponse. S'il est vrai qu'il rejette l'idée d'une intervention directe dans les affaires des groupes minoritaires, par exemple une intervention militaire ou même une imposition juridique, il ne ferme pas la porte à la possibilité d'autres types d'intervention. Contrastant son approche avec celle de Mill, il écrit :

De nombreux libéraux du XIX^e siècle, à l'instar de John Stuart Mill, pensaient qu'il était légitime, pour les États libéraux, de coloniser les pays étrangers afin de leur enseigner les principes du libéralisme. Les libéraux contemporains, toutefois, ont généralement renoncé à cette doctrine, la considérant à la fois imprudente et illégitime. Ils préfèrent désormais une promotion du libéralisme par le moyen de l'éducation, de la persuasion et de l'aide financière.²⁹⁸

Si cette approche a le bénéfice d'être définitivement moins violente et directe qu'une imposition directe des termes de la majorité sur les groupes minoritaires, elle n'en soulève pas moins plusieurs questions. Un premier problème de la réponse de Kymlicka est qu'elle ne nie pas l'existence d'une certaine forme de paternalisme. Elle se contente de séparer deux questions : quels types de droits le libéralisme peut-il accorder aux minorités et, ensuite, si les libéraux peuvent imposer leur point de vue aux autres groupes²⁹⁹. Autrement dit, le penseur libéral qui utiliserait la théorie de Kymlicka peut en toute cohérence considérer qu'un groupe agit de façon inacceptable sans pour autant avoir le droit de contraindre ce groupe à modifier ses pratiques. Parekh souligne d'ailleurs que malgré cette réponse en deux temps, Kymlicka souligne à plusieurs reprises que les droits des minorités nationales ne sont acceptables que si elles respectent les principes de son libéralisme³⁰⁰. Comme nous l'avons vu, il s'agit pour Kymlicka de limiter les droits culturels à des droits de protection externe et d'interdire le recours à des droits qui impliqueraient des restrictions internes sur les membres du groupe. Il n'y a donc pas une absence d'attitude

²⁹⁷ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 62-63.

²⁹⁸ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 235.

²⁹⁹ *Ibid.*, 234.

³⁰⁰ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 108.

paternalisme, puisque qu'il existe bien des restrictions sur l'utilisation que les groupes minoritaires peuvent faire de leur droit à l'aune des principes du libéralisme³⁰¹, mais plutôt une interdiction d'agir sur cette attitude.

Si ces réponses peuvent sembler rassurantes, la suite du propos de Kymlicka soulève plusieurs questions. En effet, tout en interdisant aux libéraux de contraindre les groupes minoritaires et de s'ingérer dans leur pratique, il ouvre la porte à des formes d'ingérence plus « bénignes » :

Cela ne signifie pas pour autant que les libéraux doivent rester passifs. Une minorité nationale qui gouverne selon une perspective antilibérale est injuste. Les libéraux ont le droit — et c'est aussi une responsabilité qui leur incombe — de dénoncer une telle injustice. Ainsi, les réformateurs au sein de la culture en question devraient chercher à promouvoir par l'argumentation et par l'exemple les principes du libéralisme auxquels ils sont attachés, tandis que les libéraux à l'extérieur de cette culture devraient apporter leur soutien à tous les efforts déployés par ce groupe pour libéraliser sa culture.³⁰²

Kymlicka poursuit ensuite en donnant l'exemple de l'Union européenne qui a utilisé le processus d'adhésion à l'Union pour encourager les nouveaux membres à libéraliser leur espace politique ou encore l'utilisation des accords économiques entre le Canada, les États-Unis et le Mexique pour encourager ce dernier à se libéraliser. Autrement dit, Kymlicka semble accepter l'idée que les libéraux puissent utiliser leur position de force économique ou politique pour orienter les groupes minoritaires vers les principes du libéralisme. Si l'abandon de la coercition militaire est le bienvenu, il n'est pas pour autant évident de comprendre en quoi le type d'ingérences proposé par Kymlicka est moins paternaliste que le premier. Bien que les moyens soient différents, c'est toujours la même attitude que l'on retrouve derrière ceux-ci³⁰³.

³⁰¹ C'est d'ailleurs en partie ce que reproche Kukathas à Kymlicka. En faisant reposer son libéralisme sur le critère d'autonomie, il ne peut en arriver qu'à soutenir une forme limitée de tolérance qui refuse certains droits aux groupes ne répondant pas aux critères de son libéralisme (Kukathas, *The Liberal Archipelago*, 56-64 et 119-165).

³⁰² Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 238.

³⁰³ Kymlicka est un peu plus explicite sur sa position à d'autres endroits : « Of course, some national minorities – like some majority nations – are illiberal, and so restrict the choice of their members. Some people argue that at least in this case liberals should try to assimilate their members to the liberal majority culture, rather than accept demands for self-government. But I argue that even in this case, our aim should be not to assimilate the minority culture, but rather to liberalize it, so that it can become the sort of 'society of free and equal citizens' which liberalism aims at » (Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 55).

Une telle influence peut devenir d'autant plus problématique dans un contexte plurinational où le groupe majoritaire possède plusieurs moyens indirects pour influencer sur les groupes minoritaires. On peut ainsi penser à l'utilisation des ressources de la majorité pour appuyer des associations dans la contestation des politiques du groupe minoritaire; l'utilisation des ressources du groupe majoritaire pour faire pression sur le groupe minoritaire; la concurrence institutionnelle pour définir les grandes orientations sociales; l'emploi de bourses ou de subvention pour s'ingérer dans des champs « réservés » aux groupes minoritaires; ou encore par les décisions juridiques des cours fédérales. Sans être exhaustive, cette énumération illustre l'existence d'un ensemble de moyens indirects qui permettent à un groupe majoritaire, ou étant en position de force, d'utiliser ses moyens pour libéraliser une culture et que Kymlicka laisse cette porte ouverte dans ses travaux. Sans être nécessairement incohérent au niveau de sa théorie, cela diminue néanmoins la distance entre son approche et celle de ces prédécesseurs. Tout comme eux, Kymlicka défend une certaine forme de téléologie libérale qui autorise une forme d'intervention chez les groupes n'ayant pas encore adopté les normes du libéralisme³⁰⁴.

Précisons immédiatement que nous ne disons pas que Kymlicka adopte une téléologie conséquentialiste au même titre que Mill. Le libéralisme d'inspiration rawlsienne de Kymlicka empêche tout rapprochement de ce type. Il n'est pas non plus question d'avancer l'idée que Kymlicka défend une philosophie de l'histoire quelconque. Cela dit, il existe bien une forme de téléologie chez Kymlicka si on la comprend à partir des concepts de légitimité que nous avons introduits au début du chapitre deux. Kymlicka semble considérer que la légitimité d'une autorité dépend du fait que celle-ci respecte un ensemble de principes libéraux de base. Ces principes libéraux, notamment l'autonomie des individus, sont valables indépendamment de la culture face à laquelle nous nous trouvons. On le rappelle, le respect des pratiques culturelles repose ultimement sur la capacité de ces cultures d'accepter un libéralisme minimal qui permet aux individus d'agir de façon autonome. En ce sens, s'il est évident que toutes les sociétés et toutes

³⁰⁴ Marc-Antoine Dilhac détecte lui aussi une approche téléologique chez Kymlicka, bien qu'elle soit plus faible que chez d'autres penseurs libéraux (Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie?*, 160 à la note 1). De son côté, Daniel Weinstock considère qu'en mettant l'autonomie au centre de son libéralisme, Kymlicka adopte une forme de perfectionnisme libéral (Daniel Weinstock, « La paradoxe du multiculturalisme libéral », dans *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, dir. Sophie Guérard de Latour (Paris : Hermann Éditeurs, 2013), 87-88).

les cultures ne sont pas actuellement libérales, c'est bien dans cette direction qu'elles devraient toutes tendre si on applique de façon cohérente la théorie proposée par Kymlicka. Tout en acceptant la persistance des différences culturelles, il n'en reste pas moins que chacune de ces cultures devrait ultimement embrasser les principes du libéralisme. Non seulement cela, mais les sociétés libérales devraient aussi encourager activement les autres sociétés à adopter ces normes libérales.

On peut aussi ajouter que la position de Kymlicka le rapproche étrangement de celles de John Stuart Mill et de Lord Acton sur ce point. Pour ce dernier, on se rappelle qu'il considérait lui aussi que c'est uniquement le contact entre les groupes qui permettraient de les faire progresser sur le plan civilisationnel. Celui-ci ne prônait nullement l'utilisation de moyens coercitifs pour atteindre cet objectif. Bien que le paternalisme de Mill soit plus affirmé, notamment dans les moyens qu'il était prêt à employer, il n'en reste pas moins que celui-ci aussi était loin d'accepter le recours à la force armée de façon systématique. Mill pensait ainsi la tutelle des peuples inférieurs dans une perspective pédagogique. À ses yeux, l'utilisation de la coercition pouvait produire les effets contraires que ceux recherchés³⁰⁵. Dans le même ordre d'idée, Zimmern considérait lui aussi que le principe de tutelle (*trusteeship*), par opposition au principe d'autodétermination, était le principe que devaient défendre les libéraux³⁰⁶. Il semblait ainsi tout à fait cohérent pour ces auteurs de penser que les libéraux devaient s'assurer de la diffusion des principes du libéralisme aux autres communautés humaines.

Kymlicka ne rejette pas cette intuition, soit l'idée qu'il faut libéraliser les cultures, mais rejette plutôt les moyens qui sont employés par les libéraux afin de promouvoir le libéralisme. La différence est cependant moins évidente que semble le penser Kymlicka. On peut aussi complexifier un peu la position de Mill en montrant que ce dernier, lorsqu'il parle de civilisation, parle davantage d'un ensemble de principes politiques que d'un ensemble de mœurs culturelles. Autrement dit, la critique de Parekh semble mieux s'accoler à la position de Kymlicka que celui-ci

³⁰⁵ Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, 348-362.

³⁰⁶ Zimmern, *Nationality and Government*, p. xxii-xxiii.

ne veut l'admettre. Kymlicka répond qu'il n'a d'autres choix que d'être libéral (on doit partir d'une position), mais là n'est pas le problème.

Le problème est que même en étant libéral, un groupe minoritaire peut se trouver en conflit avec la majorité sur la façon dont les principes du libéralisme doivent être interprétés³⁰⁷. Autrement dit, il ne parvient pas à voir qu'il est possible d'ordonner différemment autant les questions (celles qui devraient être priorisées sur les autres) que les principes qui structurent le libéralisme. Cependant, accepter cette possibilité, c'est laisser la porte ouverte à des ingérences de la part du groupe majoritaire même lorsque le groupe minoritaire n'a pas enfreint les normes du libéralisme. La théorie multiculturelle de Kymlicka ne parvient donc pas à dépasser l'idée d'une hiérarchisation entre les groupes puisque, comme le souligne Parekh, il continue de penser qu'il est du devoir des groupes majoritaires de libéraliser les groupes minoritaires.

Conclusion

Au début de ce chapitre, nous avons posé un certain nombre de questions autour de l'héritage conceptuel derrière la théorie de Kymlicka et nous avons l'intention de répondre à l'une d'entre elles. Cette question était : quelles lignes de continuité existent entre les libéraux du XIX^e siècle et la théorie multiculturelle de Kymlicka? Pour y répondre, nous avons brièvement analysé les théories de Mill, Acton et Zimmern afin de comparer leurs théories respectives avec celle de Kymlicka. Nous avons ainsi pu montrer que, malgré son originalité, Kymlicka n'en partage pas moins un certain nombre de positions théoriques avec ses prédécesseurs. La première est l'idée d'Acton et de Zimmern selon laquelle la cohabitation des différents groupes nationaux est la meilleure solution afin d'assurer la liberté des individus et des rapports harmonieux entre groupes majoritaires et groupes minoritaires. La seconde est à trouver dans la reconduction d'une forme de paternalisme libéral dans l'approche de Kymlicka. Nous avons avancé deux arguments

³⁰⁷ Kymlicka et Parekh sont ici tous deux d'accord sur ce point, mais en tire des conclusions différentes. Kymlicka pense que cela nous donne une raison pour vouloir identifier les normes libérales qui devraient régler les conflits entre ces groupes, alors que Parekh pense que cela nous donne une raison pour considérer que les normes libérales ne nous permettront pas de régler ces conflits puisque les libéraux eux-mêmes ne s'entendent pas sur ces normes. (Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 60-61; Parekh, *Rethinking multiculturalism*, 110-113).

afin de défendre cette position. Le premier est que Kymlicka endosse une certaine forme de téléologie libérale qui le conduit à réintroduire une forme de hiérarchie entre les cultures. Si d'un côté Kymlicka rejette l'idée que les cultures posséderaient des traits objectifs et essentialisant, il n'en défend pas moins l'idée que, tout chose étant égale par ailleurs, une culture libérale est supérieure à une culture non-libérale. Ensuite, Kymlicka laisse la porte ouverte à différentes interventions indirectes de la part du groupe majoritaire dans les affaires des groupes minoritaires. En fait, Kymlicka considère que le contact entre cultures majoritaire et minoritaire est encore la meilleure façon de libéraliser ces dernières.

L'objectif de ce chapitre était de rappeler certaines implications de la tradition théorique dans laquelle Kymlicka inscrit sa théorie du multiculturalisme. Nous avons voulu montrer que celui-ci ne parvient pas à s'affranchir totalement de certaines des tendances de la tradition libérale en matière de gestions de la diversité. Loin d'être anodines, ces lignes de continuité auront des conséquences notables sur le passage de son approche théorique à la pratique. Notamment, en laissant de côté l'enjeu des rapports de force entre les groupes et du problème du paternalisme des groupes majoritaires. En laissant de côté ces enjeux, Kymlicka, tout comme Mill et Acton, finit par aboutir à une conception appauvrie de l'autonomie collective des minorités nationales et des groupes autochtones. C'est en fait là tout le problème d'une approche téléologique : elle suppose qu'une fin précise doit être obtenue indépendamment des fins poursuivies par la communauté. Le prochain chapitre aura comme objectif de poursuivre ce recadrage historique de la théorie de Kymlicka, mais en se penchant cette fois-ci sur sa traduction dans la pratique. Le but sera pour nous de montrer que Kymlicka ne s'inscrit pas uniquement dans une continuité conceptuelle avec les libéraux du XIX^e siècle, mais qu'il partage aussi certaines des solutions qu'ils vont défendre en matière de gestion de la diversité culturelle. Plus précisément, la théorie de Kymlicka, lorsqu'il est question des minorités nationales ou des groupes autochtones, finit par soutenir des arrangements institutionnels étonnamment similaires à ceux des structures impériales.

Chapitre 4 : Le Canada, un espace multinational accompli?

This sort of arrangement is appropriate to Empires, not to 'free' peoples. But, let us not forget, that Canada is in fact an Empire formed through violent conquest – though this has been kept very quiet, supported first by a fantasy of voluntary 'confederation', and now by one of voluntary 'multiculturalism'. - Richard J. F. Day³⁰⁸

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté les lignes de continuité qui existent entre les auteurs libéraux du XIX^e siècle et la théorie libérale du multiculturalisme défendue par Kymlicka. Nous avons notamment montré que l'exigence des normes libérales réintroduit une forme de hiérarchie des cultures entre les groupes. Hiérarchisation qui conduit à l'adoption d'une forme de paternalisme. Dans le cadre de ce chapitre, nous aimerions montrer comment ce paternalisme et cette hiérarchisation des cultures se traduisent au niveau institutionnel dans l'espace canadien. Faire ce lien entre théorie et institutions est important si l'on veut parvenir à saisir la portée des recommandations faites par une théorie comme celle de Kymlicka. En confrontant ces propositions théoriques à la pratique, il devient possible de mettre en lumière des limites qui n'apparaissent pas nécessairement sur le plan strictement théorique. En rabattant les propositions théoriques de Kymlicka sur le contexte institutionnel canadien, il est possible de montrer que son approche laisse de côté des enjeux normatifs reliés aux relations de pouvoir entre les groupes culturels. Nous soutiendrons la thèse suivante : en conceptualisant la culture depuis une perspective libérale, Kymlicka réintroduit malgré lui les éléments conceptuels qui ont permis la mise en place des politiques impériales de la gestion culturelle.

Notre argument principal est le suivant, en dérivant les droits culturels des droits individuels pour arriver au concept de droits différenciés, Kymlicka ne permet pas de rendre pleinement compte des demandes d'autonomie faite par les minorités nationales et les groupes autochtones, ainsi que des conflits que ces demandes impliquent avec l'autonomie du groupe majoritaire. La position mitoyenne entre droits individuels et droits collectifs ne lui permet pas

³⁰⁸ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 222.

de rendre correctement compte des relations entre les différents types de peuples dans un espace fédéral. En accordant une trop grande attention aux contenus des différentes demandes, si elles sont libérales ou non, les théories du multiculturalisme ne permettent pas d'expliquer de façon satisfaisante le concept d'autonomie collective qui est mis de l'avant par certains groupes. En laissant de côté ce concept, il en vient ainsi à obscurcir un enjeu essentiel des conflits culturels et ce qui oppose ces groupes au groupe majoritaire. On peut dire que la théorie multiculturelle ne reconnaît pas l'existence d'autres *polis* au sein d'un même espace politique. Elle reconnaît plutôt l'existence de droits individuels et celles de communautés culturelles.

Afin de soutenir cet argument, nous procéderons en quatre étapes. Tout d'abord, nous reviendrons sur la définition du terme d'empire et l'utilisation que nous en ferons. Nous pourrions ainsi montrer que ce concept permet de cerner les rapports de domination entre les groupes d'une façon plus précise que ne le font les théories du multiculturalisme. Cela fait, nous exposerons les influences que l'univers impérial a pu avoir dans la construction d'un État comme le Canada et sur un penseur comme Kymlicka. Par la suite, nous partirons des travaux de Marc Chevrier et Richard J. Day pour expliquer en quoi la théorie du multiculturalisme libéral s'inscrit en continuité avec les conceptions impérialistes de la gestion culturelle. Tous deux identifieront l'introduction de l'individualisme juridique comme le nouvel espace d'expression des rapports de pouvoirs impériaux entre les groupes au sein de l'État canadien. Ces trois premiers éléments mis en place, nous pourrions ensuite soutenir que, tout comme les espaces impériaux précédents, les théories du multiculturalisme libéral construisent les droits culturels de telle façon à ce qu'il laisse de côté la question de l'autonomie politique des groupes culturels et la question de l'asymétrie des pouvoirs entre les groupes.

1. Qu'est-ce qu'un empire? La complexité d'un espace impérial :

1.1. L'importance historique des empires

Les auteurs du multiculturalisme inscrivent leur réflexion au sein d'un récit historique où les États-nations sont les principaux acteurs historiques. Reprenant une téléologie qui tient de lieu commun dans plusieurs domaines de savoir, on lit le XIX^e et le XX^e siècles comme l'âge d'or

des États-nations et la désagrégation des vieilles structures impériales comme l'Empire ottoman ou l'Empire des Habsbourg³⁰⁹. Les États-nations sont ainsi souvent perçus comme entrant en opposition avec la logique impériale. Les empires seraient une structure des temps passés dont nous nous serions affranchies suite à l'émergence de l'État-nation et aux vagues de décolonisation. Dans cette perspective, le multiculturalisme serait donc apparu dans des espaces nationaux déjà bien constitués et proposait de remplacer les vieilles politiques de constructions nationales assimilationnistes. Le multiculturalisme permettait donc de jeter les bases d'une identité collective plus inclusive pour l'ensemble des membres de la société. Le problème de ce récit est qu'un certain nombre d'historiens ont remis en question cette prééminence aussi précoce de l'État-nation comme forme politique. Certains voyant même dans des États comme le Royaume-Uni ou les États-Unis de nouveaux États impériaux³¹⁰. Il faut donc nuancer cet imaginaire de l'État-nation comme forme politique dominante et triomphante. Pour ce faire, au moins trois points doivent être réaffirmés : 1) la forme impériale fut le mode politique dominant au moins jusqu'aux années 1960; 2) la question de la diversité fut une composante essentielle de ces espaces politiques; 3) l'empire véhiculait une conception particulière de l'identité des élites impériales.

Comme nous le rappellent les historiens Jane Burbank et Frederick Cooper dans leur travail de synthèse sur l'histoire des empires, ces derniers resteront la forme politique dominante jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale et aux années 1960. La France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne ou même le Japon se concevront tous d'abord comme des empires jusqu'à cette époque et ne deviendront pleinement nationaux qu'une fois leurs empires dissous³¹¹. De plus, autant la France que la Grande-Bretagne vont tenter, sans grand succès, de réformer leurs empires à la suite de la Seconde Guerre mondiale et chercheront jusqu'au dernier moment à faire perdurer leur structure impériale, et ce, en proposant diverses réformes structurelles de type

³⁰⁹ Voir notamment à ce sujet Benedict Anderson, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris : La Découverte/Poche, 2002).

³¹⁰ Marc Chevrier, « Par-delà le fédéralisme multinational, l'empire », dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, dir. Michel Seymour et Guy Laforest (Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011), 74.

³¹¹ Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 1-7 et 20-21; voir aussi Frederick Cooper, *Colonialism in Question*, (US: University of California Press, 2005), 11; Krishan Kumar, *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World* (Princeton & Oxford: Princeton University Press 2017), 24.

fédératif³¹². L'historien Krishan Kumar rappelle lui aussi que la disparition des empires est un phénomène relativement récent à l'échelle de l'histoire humaine, l'Empire soviétique s'étant effondré il y a à peine une trentaine d'années maintenant³¹³. Cette omniprésence de la forme impériale nous permet de rappeler non seulement que nations et empires ont longtemps cohabité les uns avec les autres, mais que les régimes impériaux offraient aussi un ensemble d'attraits par rapport aux États-nations : marchés économiques plus ouverts, sécurité, rencontres interculturelles, mécénat, etc. À bien des égards, les empires offraient à leurs habitants un espace transnational relativement sécuritaire et offraient plusieurs opportunités pour les citoyens. Un contexte de choix plus riche que les petites communautés pourraient dire certains. À cet égard, les empires ont représenté pour certains penseurs l'espace privilégié au sein duquel plusieurs cultures et nations pouvaient échanger dans un esprit de collaboration.

Bien sûr, il ne faut pas non plus idéaliser les empires ou oublier les crimes qu'ils ont commis. Si les empires ont représenté des avantages pour certains, ils ont aussi été la source de multiples injustices. Exploitation, domination, racisme, génocide et autres crimes contre l'humanité ont été une partie intégrante de la réalité impériale³¹⁴. Il faut cependant tout autant faire attention à ne pas systématiquement confondre l'analyse descriptive et normative d'un régime. Dire que les empires offraient un certain nombre d'avantages positifs, ce n'est pas dire qu'ils constituent un type de régime politique qu'il faudrait reproduire. Il s'agit plutôt de comprendre pourquoi les empires sont parvenus à se légitimer aux yeux de suffisamment d'êtres humains pour parvenir à asseoir leurs pouvoirs de façon durable et relativement stable. Comme le souligne Claude Couture, il faut donc éviter de brouiller les catégories analytiques et normatives lors de l'analyse d'une forme politique particulière si l'on veut éviter de limiter artificiellement notre analyse³¹⁵. L'espace impérial est donc intéressant dans la mesure où il a offert un terrain d'analyse fertile pour les premiers penseurs de la diversité et où il offre un point de départ

³¹² Cooper, *Colonialism in Question*, 187.

³¹³ Kumar, *Visions of Empire*, 5.

³¹⁴ Voir à ce sujet : Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme : XVI^e-XXI^e siècles : de l'extermination à la repentance* (Paris : Éditions Robert Laffont, 2003).

³¹⁵ Claude Couture, « Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones », *Francophonies d'Amérique*, no. 26 (2008) : 54.

important afin de comprendre les racines des théories de la gestion de la diversité culturelle comme le multiculturalisme.

1.2. Une brève définition de l'empire

La définition la plus conventionnelle et la plus souvent utilisée pour parler d'un empire est probablement celle qui fut proposée par Michael W. Doyle dans son ouvrage *Empires* :

Empire is a relationship, formal or informal, in which one state controls the effective political sovereignty of another political society. It can be continued by force, by collaboration, by economic, social, or cultural dependence. Imperialism is simply the process or policy of establishing or maintaining an empire.³¹⁶ (Nous soulignons.)

Un espace impérial se caractérise donc en premier lieu comme un espace où une communauté politique en domine une autre. Cette domination peut prendre toutes sortes de formes et n'a pas à être nécessairement de nature militaire. Plus que la forme que prend la domination, l'important est que nous soyons dans une situation où une communauté peut imposer sa volonté à une autre communauté. S'appuyant sur les travaux de Doyle, Krishan Kumar propose une définition minimale de la notion d'empire en identifiant trois caractéristiques essentielles : 1) l'idée d'une souveraineté absolue sur un espace politique; 2) un territoire vaste qui inclut une diversité de cultures et d'ethnies; 3) un projet universel qui permet de souder les différentes parties de l'empire³¹⁷. L'idée d'un pouvoir politique qui gouverne différents espaces en utilisant et en réifiant les différences entre les populations soumises pour asseoir son pouvoir est un des éléments caractéristiques des espaces impériaux³¹⁸. De son côté, Marc Chevrier propose cinq caractéristiques pour cerner l'empire :

1 — Fondé sur la conquête, sinon sur la contrainte, l'empire s'inscrit dans la durée s'il sait développer des pratiques de collaboration avec les peuples et les groupes qu'il a annexés. 2— Il réunit une diversité de peuples et de nations qui conservent leur identité et leur autonomie dans une certaine mesure, dans un rapport plus ou moins hiérarchique avec un pouvoir central et

³¹⁶ Cité par Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf: Distributed by Random House, 1993), 9.

³¹⁷ Kumar, *Visions of Empire*, 8-12.

³¹⁸ Jennifer Pitts, « An Appendix : Political Theory of Empire and Imperialism », dans *Empire and Modern Political Thought*, dir. Sankar Muthu (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 354.

souvent une nation prépondérante. 3— S’y observe une tension dialectique entre une tendance à l’uniformité, sur le plan de la civilisation matérielle, des mœurs, des statuts juridiques et une revendication à la différence et à l’indépendance chez les peuples périphériques, dont l’intégration à l’ensemble demeure souvent incomplète, du fait à la fois de la résistance de ces derniers et de la volonté du centre de les maintenir à l’écart. Différentialiste, l’empire repose plutôt “sur l’attribution de droits et devoirs particuliers” et tend, davantage que l’État-nation, “au pluralisme religieux et linguistique, à une pluralité consciemment tolérée”. 4— Il cultive une pratique du pouvoir qui combine l’intégration des élites locales au pouvoir central et le déploiement de sanctions diverses, de l’exclusion à la répression. 5— L’empire peut fonctionner sans postuler une souveraineté unique et un État national englobant et s’accommoder ainsi d’une structure de pouvoir fragmenté et différencié. Il y aurait donc entre le gouvernement impérial et le gouvernement fédéral des parentés multiples, tant et si bien qu’on peut se demander si la distinction entre empires et fédération a toujours lieu d’être.³¹⁹

On retrouve chez Chevrier les mêmes points que ceux identifiés par Kumar, soit l’idée de gestion de la diversité (les points 2 et 3) et l’idée d’un projet fédérateur (points 1 et 4) mené par une autorité centrale qui s’impose aux autres espaces politiques. Chevrier introduit cependant l’idée que l’autorité impériale, bien que souveraine, peut très bien s’accommoder de l’existence de multiples formes de souveraineté et de légitimité. L’important pour un empire n’est pas d’exercer le même type de souveraineté sur tous ses sujets, mais plutôt d’être l’ultime autorité légitime pour chacun d’eux. Autrement dit, il ne faudrait pas confondre l’idée de souveraineté absolue avec celle d’une souveraineté ou d’une structure de pouvoir homogène. Si l’autorité impériale domine la structure politique, elle n’exclut pas la possibilité qu’il existe des structures de pouvoirs différenciées pour chacun des groupes qu’elle gouverne. La diversité qui caractérise l’empire ne se trouve donc pas uniquement dans la diversité culturelle, religieuse ou ethnique, mais aussi dans la diversité des formes politiques et juridiques qu’on retrouve au sein de cet espace³²⁰.

On peut mieux cerner la forme impériale lorsqu’on la compare à l’idéal de l’État-nation. Le principal point de divergence entre ces deux formes politiques est que les États-nations fonctionnent selon le principe du nationalisme qui suppose que chaque nation devrait posséder un espace politique qui lui est propre. Autrement dit, la source de légitimité de l’autorité au sein de ces espaces politiques provient de l’existence d’un groupe particulier et qui se définit comme

³¹⁹ Chevrier, *L’empire en marche*, 27-28.

³²⁰ Burbank et Cooper défendent eux aussi l’idée d’une fragmentation comme pratique caractéristique des empires. Voir Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 8-13.

distinct des autres. Les États-nations sont non seulement particularistes en ce sens, mais aspirent aussi à être égalitaristes, c'est-à-dire qu'ils se réclament de l'universalité de l'égalité démocratique. En théorie, chaque membre de la nation est un citoyen égal aux autres, c'est-à-dire que tous possèdent les mêmes droits et participent à la construction d'une identité commune. Ces éléments mis ensemble créent ainsi une forte pression à l'homogénéité culturelle puisque la nation veut ainsi projeter l'idée que sa volonté est l'incarnation d'une communauté unie³²¹. C'est à tout le moins ainsi que le nationalisme imagine son espace politique et la base sur laquelle il pense son action. À l'inverse, les empires sont universalistes, c'est-à-dire qu'ils poursuivent un projet universel qui a la prétention de pouvoir fédérer les différents particularistes qu'il rencontre. Ils se caractérisent par une hétérogénéité culturelle, des relations hiérarchiques et une solidarité entre sujets et souverains et non entre nationaux³²². Le pouvoir impérial a donc comme prétention de gouverner au nom de tous, à tout le moins en apparence, et se conçoit comme étant distinct des groupes auxquels il commande.

Au-delà de la distinction qui peut être faite entre empires et États-nations, le point important à retenir est que ces espaces politiques ne se distinguent pas au travers de régimes politiques différents, mais bien par la façon dont l'espace politique est pensé et constitué. Un empire peut être dirigé par une démocratie (comme en France et en Grande-Bretagne), par un souverain absolu (pensons à Rome ou à l'Empire des Habsbourg), une aristocratie (les mandarins de l'Empire du Milieu ou les marchands des Provinces unies). La particularité de l'empire est plutôt de réunir un ensemble de *polis* distinctes sous une même autorité et dans un vaste ensemble politique. Le défi politique particulier des empires est donc celui de la diversité : quelle est la meilleure façon de gouverner une diversité de communautés politiques et culturelles? Comme nous l'avons déjà vu, les libéraux du XIX^e siècle offrirent plusieurs réponses à cette question, soit en cherchant à faire coïncider culture et politique ou en cherchant à séparer les deux. Ils ne furent cependant pas les seuls à se pencher sur la question de la diversité. Les fonctionnaires impériaux tentèrent eux aussi de mettre en place les meilleures solutions à ce

³²¹ Ces éléments démocratiques et culturels de l'État-nation peuvent cependant entrer en conflit l'un avec l'autre (Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, 42-50).

³²² Kumar, *Visions of Empire*, 20-21; Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 8.

problème. Ils le firent souvent d'ailleurs en s'inspirant des cadres théoriques des penseurs que nous avons précédemment analysés.

1.3. Les empires et la diversité culturelle

Afin de répondre au problème de la diversité culturelle, les empires ont appliqué un large éventail de stratégies afin d'assurer leur mainmise sur leur territoire. S'il existait bien sûr des politiques racistes, génocidaires et discriminatoires, celles-ci n'étaient cependant pas les seules stratégies qui étaient utilisées. Ne serait-ce que par un simple souci pragmatiste, les empires devaient aussi adopter des politiques qui leur permettaient d'intégrer des intermédiaires locaux dans le projet impérial. De plus, il ne faut pas non plus sous-estimer que nombre de ces penseurs cherchaient honnêtement à trouver le modèle de gestion de la diversité le plus juste, comme nous l'avons vu avec le bref survol historique de Kymlicka au chapitre précédent. Ainsi, les empires ont dû utiliser un ensemble de stratégies de cooptation pour s'assurer de la coopération des populations, ou a minima celles des élites ou des différents intermédiaires nécessaires au maintien du pouvoir impérial. On peut ici se permettre de citer Maurice Duverger :

Le maintien d'un empire exige que son unité apporte des avantages aux peuples englobés, et que chacun conserve son identité. Une centralisation administrative et militaire est nécessaire pour empêcher les révoltes des classes dominées et la transformation des gouverneurs locaux en féodaux indépendants. Une autonomie est indispensable pour que toutes les ethnies puissent maintenir leur culture, leur langue, leurs mœurs. Il faut enfin que chaque communauté et chaque individu aient conscience qu'ils gagnent à demeurer dans l'ensemble impérial, au lieu de vivre séparément.³²³

L'existence de multiples politiques de gestion de la diversité est donc un élément constitutif des espaces impériaux. Par exemple, le principe d'autodétermination interne, si cher aux penseurs contemporains, n'est pas une nouveauté du XX^e ou du XXI^e siècles, mais est un principe qui a une longue histoire impériale. On retrouve ainsi non seulement cette logique dans l'Empire ottoman, avec le système des millets, mais aussi dans les Empires britannique, des Habsbourg, des Tsars ou français. Loin de systématiquement poursuivre des politiques d'assimilation ou d'acculturation, il

³²³ Cité par Marc Chevrier dans Chevrier, « Par-delà le fédéralisme multinational, l'empire », 75-76.

était souvent plus logique pour les empires de poursuivre des politiques de cooptation des élites (politiques, religieuses ou militaires). Cooper et Burbank donnent ainsi l'exemple de la pratique impériale des Tsars de garantir aux principautés et territoires soumis leurs privilèges et leurs institutions traditionnelles³²⁴. On pourrait aussi penser au cas de la Nouvelle-France et à l'Acte de Québec de 1774 qui garantissait à la population française établit dans la vallée du Saint-Laurent l'utilisation de ses coutumes et ses lois³²⁵. Cela était possible, car l'objectif d'un empire n'est pas d'homogénéiser culturellement ses membres, mais plutôt d'assurer la stabilité au sein du domaine impérial. Pour reprendre les termes de Cooper et Burbank, la politique impériale était limitée par les réalités de l'exercice du pouvoir. La collaboration des peuples conquis étant nécessaires au pouvoir impérial et certaines formes d'accommodation le devenaient aussi³²⁶.

En ce sens, un projet universel offrait justement au pouvoir la marge de manœuvre nécessaire à l'intégration des élites conquises dans le projet impérial. À cet égard, on peut dire que les empires ont été hautement efficaces en maintenant leur pouvoir sur des espaces hétérogènes pendant plusieurs siècles. Précisons cependant ce qui est en jeu derrière cette universalité. Comme nous l'avons vu avec Mill et Acton, elle n'implique pas l'absence de toutes hiérarchies sur le plan pratique. Cependant, d'un point de vue théorique, elle suppose que tous peuvent ultimement être inclus au sein du projet impérial. Ce projet est aussi universaliste en ce sens qu'il se prétend au-dessus des particularismes locaux. L'autorité impériale prétend pouvoir arbitrer de façon impartiale les différents conflits émanant de ces particularismes. On doit donc entendre l'universalité comme la capacité d'une autorité d'utiliser les mêmes normes pour arbitrer les conflits entre les différentes communautés humaines tout en prenant en compte les différences entre celles-ci. L'empire est universel non pas parce qu'il est culturellement homogène, mais parce qu'il accueille toutes les particularités. C'est à tout le moins ainsi que l'empire se perçoit à défaut de se réaliser ainsi.

³²⁴ Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 274-276 et 280.

³²⁵ Michel Morin, « Choosing between French and English Law: The Legal Origins of the Quebec Act », dans *Entangling the Quebec Act: Transnational Contexts, Meanings, and Legacies in North America and the British Empire*, dir. Olivier Hubert et François Furstenberg (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2020), 101-130.

³²⁶ Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 13-14.

Le principe du droit des minorités est aussi un principe des guerres impériales qui existe depuis au moins le XVII^e siècle. L'historien Andre Liebich montre ainsi comment le traité de Westphalie, mais on pourrait aussi penser à la paix d'Augsbourg de 1555 et à l'adoption du principe *Cujus regio, ejus religio*, instaure un principe de droits des minorités qui deviendra une partie intégrante du droit international européen³²⁷. D'abord consacré aux minorités religieuses, ce principe sera étendu aux minorités nationales dans le cadre des négociations du Congrès de Vienne de 1815 lors de la mise en place des nouvelles normes internationales de l'Europe postnapoléonienne³²⁸. Liebich tente de montrer que les droits des minorités servaient à offrir non seulement des garanties aux nouvelles populations qui étaient soumises, mais aussi à compenser les pertes territoriales des empires vaincus³²⁹. Cette précision nous permet aussi de rappeler que, contrairement aux théories influentes d'Hobsbawm ou Anderson, empires et nations n'entrent pas nécessairement en conflits. En fait, les nations sont bien souvent les produits de l'action impériale et les empires ont rapidement appris à composer avec l'existence de ces dernières. Au XIX^e siècle par exemple, l'émergence d'une nation comme la Grèce est le résultat direct de l'action impériale britannique³³⁰.

Les principes de protection des minorités et de politiques de la différence étaient donc des éléments constitutifs de l'univers impérial pré-1960. Ces politiques n'étaient pas justifiées depuis une perspective libérale ou soumises à l'idéal des droits humains et n'empêchaient pas la mise en place de politiques discriminatoires ou racistes au sein de plusieurs de ces empires. Leur existence nous rappelle cependant que les empires étaient tout à fait prêts à accorder un ensemble d'accommodements aux groupes qui étaient prêts à collaborer à l'entreprise impériale. À certains égards, le pouvoir impérial offrait la possibilité à certaines élites d'accroître leur pouvoir sur les membres de leur groupe, en jouant notamment autour des préjugés culturels et des codes du pouvoir impérial.

³²⁷ Liebich, « Minority as inferiority: minority rights in historical perspective », 251-252.

³²⁸ *Ibid.*, 254-255.

³²⁹ *Ibid.*, 259-261.

³³⁰ Burbank et Cooper, *Empires in World History*, 336-337.

2. Continuité et rupture entre la gestion impériale de la diversité et le multiculturalisme

Ce bref rappel historique complété, quelle importance a-t-il dans le cadre de notre démarche? Que peut nous apprendre l'histoire impériale sur les théories du multiculturalisme comme celle de Kymlicka? Une première partie de la réponse est à trouver dans le passé impérial de l'histoire canadienne. Comme nous l'avons dit, le problème de la diversité est une partie constitutive de l'expérience impériale. Faisant partie de l'Empire britannique jusqu'à l'effondrement de ce dernier, le Canada sera donc lui aussi confronté à ce problème de la diversité culturelle. Cela sera d'autant plus vrai que le Canada, en plus de devoir composer avec les peuples précédemment conquis, devra aussi très rapidement apprendre à composer avec un afflux d'immigrants ne provenant d'ailleurs que du creuset anglo-saxon. Par conséquent, la question de la diversité culturelle a des racines profondes au Canada et les écrits d'auteurs comme Kymlicka, Patten ou Taylor doivent être compris à l'aune de ce contexte. Leurs écrits répondent et réagissent à ceux de leur prédécesseur, et ce, même lorsqu'ils n'y réfèrent pas explicitement. Autrement dit, leurs écrits s'inscrivent dans un contexte institutionnel particulier dont ils tentent autant de se distancer en même temps qu'ils se trouvent à le justifier. L'histoire institutionnelle et impériale du Canada nous permet donc de mieux comprendre certaines des ambiguïtés et des angles morts des penseurs de la diversité canadienne.

2.1. Réintroduire la notion d'empire dans le récit multiculturel canadien

La rupture impériale des années 1960 ne se fera pas aussi facilement que l'on a tendance à le penser pour les dominions de l'Empire britannique comme le Canada. Bien malgré eux, ces espaces politiques verront le lien impérial se rompre rapidement et se retrouveront du jour au lendemain face à différentes potentialités identitaires : plusieurs identités possibles s'offrent à ces espaces politiques maintenant forcés à prendre eux-mêmes en charge leur avenir. Le lien impérial permettait notamment de fédérer autour de lui différents groupes en offrant un projet politique auquel tous pouvaient s'identifier. On pouvait ainsi être à la fois Canadiens et Ukrainiens tout étant sujet britannique. D'une certaine façon, l'identité impériale permettait de dissocier

ethnie, culture et citoyenneté impériale³³¹. Cependant, en l'absence d'un tel lien, le Canada se retrouve soudainement face à une population diversifiée qui peut faire appel à une foule d'allégeances identitaires qui avaient été jusque-là contenues par le référent impérial. Comme l'indiquent Srilata Ravi et Claude Couture, jusqu'à encore tout récemment, le référent impérial jouait encore un rôle très important dans l'imaginaire politique canadien³³². Après tout, il faudra attendre près de vingt ans après les années 60 pour que le cordon impérial soit définitivement rompu au Canada avec le rapatriement de la Constitution canadienne en 1982. Et même à ce jour, le lien impérial est symboliquement toujours présent au Canada, notamment avec la monarchie britannique³³³. Le Canada vivra donc une forme de décolonisation involontaire.

En reprenant l'idée d'un espace politique uni autour d'un idéal universel, le multiculturalisme offre une identité politique de rechange à l'univers impérial. Quel est cet idéal? C'est celui d'un espace divisé sur le plan ethnique, mais regroupé par un universalisme juridique et un projet « postnational » qui permet de faire reposer la légitimité de l'État non pas sur un particularisme, mais sur un projet humaniste, une *Pax Canada*. Cette nouvelle identité politique propose une intégration juridique du pays, en inféodant toutes les juridictions concurrentes à la juridiction fédérale et en refusant l'existence d'une pluralité politique, tout en acceptant l'existence d'une pluralité ethnique et culturelle³³⁴. C'est à tout le moins ce lien que le reste de ce chapitre cherchera à établir.

³³¹ Phillip Buckner, « Canada and the End of Empire, 1939-1982 », dans *Canada and the British Empire*, dir. Phillip Buckner (Oxford: Oxford University Press, 2010), 118.

³³² Srilata Ravi et Claude Couture, « En Filigrane : l'Empire britannique comme toile de fond de la commission Laurendeau-Dunton et des années 1960 », *Mens/Revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. 14-15, no. 2-1 (2014) : 190-191.

³³³ Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, 317-319.

³³⁴ Cette citation du premier ministre Pierre Elliot Trudeau illustre bien cette dimension programmatique des politiques multiculturelles : « We believe that cultural pluralism is the very essence of Canadian identity. Every ethnic group has the right to preserve and develop its own culture and values within the Canadian context. To say we have two official languages is not to say we have two official cultures, and no particular culture is more official than another. The Government is concerned with preserving human rights, developing Canadian identity, strengthening citizenship participation, reinforcing Canadian unity and encouraging cultural diversification » (cité par Helly, « The Canadian Multiculturalism programme », 35). On peut ajouter que cette citation correspond bien à l'idée d'un projet impérial universaliste dans la mesure où l'identité politique du pays n'est pas définie depuis un particularisme, mais plutôt sur la base de principes universels qui ouvrent la porte à une extension sans fin du demos politique.

Dans le cadre du récit classique autour de l'émergence du multiculturalisme au Canada, on associe souvent l'émergence de cette doctrine à trois facteurs : nouvelles immigrations internationales, résurgence des groupes autochtones et développement d'un nouveau nationalisme québécois. Il y a cependant un autre facteur à considérer, soit la dissolution de l'Empire britannique et de la structure identitaire qu'il fournissait aux élites, ce que l'on a nommé l'anglo-conformité³³⁵. Pour différentes raisons, il est difficile de parler de décolonisation lorsqu'il est question du Canada. Si le pays finit par acquérir lentement son indépendance suite à la Seconde Guerre mondiale et dans le cadre plus large de la dissolution de l'Empire britannique au cours de cette période, l'attachement à l'empire restera encore considérable jusqu'au rapatriement de la Constitution de 1982. D'une certaine façon, les liens impériaux se rompent malgré le désir des Canadiens de rester dans l'empire. Un exemple de cette réalité est à trouver dans l'adoption d'une politique de la citoyenneté canadienne en 1946 qui n'efface pas pour autant l'affiliation impériale. Les Canadiens restent en effet encore des sujets de l'Empire britannique³³⁶. L'historien Phillip Buckner propose donc plutôt de parler de « dédominionnisation » plutôt que de décolonisation. Un autre élément important à retenir est que cette « dédominionnisation » introduira une réelle crise identitaire au sein de l'élite canadienne. Ayant longtemps puisé dans l'identité impériale pour souder les élites et la population diversifiée du pays, le Canada se trouve soudainement en déficit identitaire³³⁷.

Cette quête identitaire produite par la disparition de l'Empire britannique n'arrive cependant pas sans avertissement et dès le début du XX^e siècle, nombre de penseurs canadiens commencent déjà à s'inquiéter d'un pays qui semble de plus en plus éclaté sur le plan culturel. Le philosophe Donald Ipperciel souligne que des penseurs canadiens comme John Buchan ou Édouard Montpetit vont s'inspirer des travaux d'Alfred Zimmern pour défendre des positions normatives similaires aux futures théories multiculturalistes en puisant dans les ressources de l'identité impériale britannique, comme l'idée de britannicité³³⁸. En plus de ces penseurs, on peut

³³⁵ Helly, « The Canadian Multiculturalism program: a critique », 32-33.

³³⁶ Buckner, « Canada and the End of Empire, 1939-1982 », 114-115 et 120-122.

³³⁷ *Ibid.*, 124-125.

³³⁸ Ipperciel, « Britannicité et multiculturalisme canadien », 277-306.

aussi penser à l'ouvrage de John Murray Gibbon, *Canadian Mosaic : The Making of a Northern Nation*, paru en 1938 et qui connut un grand succès³³⁹. Dans cet ouvrage, Gibbon propose une théorie alternative au *melting pot* américain. Là où cette dernière encourage la fusion des cultures des nouveaux arrivants afin de produire un nouveau type américain, Gibbon propose plutôt de préserver les différences culturelles des nouveaux arrivants afin de pouvoir amalgamer leurs meilleures qualités et d'en faire profiter le Canada³⁴⁰. Dans le cadre de son ouvrage, l'auteur se lance donc dans une minutieuse fresque ethnographique où il passe en revue les caractéristiques et les apports de chacun des groupes culturels composant la mosaïque canadienne (Anglais, Français, Ukrainiens, Écossais, Juifs, Hongrois, etc.).

Cette longue étude faite, il consacre ensuite la dernière partie de son ouvrage aux différents ciments politiques nécessaires au maintien d'une telle diversité. Il identifie tout d'abord les guerres qui permettent de créer des moments de solidarité intercommunautaires. Ensuite, en temps de paix, c'est plutôt le développement d'une communauté d'intérêts qui permettrait de cimenter les différentes composantes de la mosaïque. Il suggère donc la mise en place d'un ensemble d'espaces intercommunautaires (associations, clubs, emplois, sports, religions, etc.) qui permettront des rencontres entre les différents membres des communautés ainsi que la mise en place de structures favorisant l'apprentissage de l'anglais³⁴¹. Il énumère ensuite différentes mesures assurant le respect et la valorisation de l'héritage culturel de chacun : respect de la diversité culturelle et religieuse, cours exposant les différentes perspectives sur le monde, festival populaire, l'importance de l'héritage culturel des enfants, etc.³⁴². Gibbon défend l'idée que les immigrants devraient pouvoir non seulement conserver leur héritage culturel, mais aussi que celui-ci a une valeur instrumentale pour la prospérité canadienne. Sans aller jusqu'à proposer une application différenciée des droits, il n'en arrive pas moins à rejeter une politique assimilatrice qui demanderait aux nouveaux arrivants d'abandonner leur culture et leur langue. Tout en

³³⁹ John Murray Gibbon, *Canadian Mosaic : The Making of a Northern Nation* (London : J.M. Dent & Sons Ltd, 1939). Comme l'indique lui-même Gibbon, l'expression de mosaïque canadienne n'est pas de lui et était déjà utilisée par d'autres dès les années 1920.

³⁴⁰ Gibbon, *Canadian Mosaic*, vii.

³⁴¹ *Ibid.*, 413-415.

³⁴² *Ibid.*, 417-425.

relayant une conception raciste des groupes en priorisant l'étude des groupes européens³⁴³, Gibbon laisse de côté l'idée que la cohabitation des groupes implique une hiérarchie entre eux-ci.

En ce sens, Gibbon suit donc la tendance des auteurs britanniques du XIX^e siècle à rompre avec l'idée d'une cohabitation hiérarchique des groupes, ou avec un multiculturalisme hiérarchique pour reprendre le terme d'Ipperciel³⁴⁴. En faisant l'histoire du terme de « britannique », Ipperciel montre que le début du XX^e siècle va introduire un changement dans son usage. Là où il désignait essentiellement les colons anglophones blancs au cours du XIX^e siècle, il servira tranquillement à définir l'ensemble des sujets de l'Empire britannique, et ce, peu importe l'origine ou la race, à partir de l'adoption du *British Nationality and Status of Aliens Act* en 1914³⁴⁵. À partir de ce moment, le terme permet ainsi de conceptualiser une identité impériale qui est potentiellement ouverte à tous. Ipperciel identifie trois penseurs qui vont utiliser le terme de britannicité dans l'espace canadien et qui vont ainsi jeter les bases normatives d'un futur multiculturalisme. Nous avons déjà rencontré le premier de ces penseurs au chapitre précédent : Alfred Zimmern. Celui-ci va appliquer ses idées au contexte canadien. En partant de la distinction qu'il fait entre nation et État, Zimmern propose d'imaginer le Canada comme une sorte d'espace international en plus petit, c'est à tout le moins ainsi qu'il comprend la confédération de 1867³⁴⁶. On retrouverait une pluralité de nations qui vivent ensemble sous un même gouvernement. Chaque nation aurait la responsabilité de ses institutions nationales alors que l'État s'occuperait des grandes fonctions politiques (économie, politiques extérieures, etc.).

³⁴³ Gibbon parle uniquement des groupes européens dans son ouvrage et laisse de côté les groupes provenant des sociétés non-européennes. Il indique cependant que la politique canadienne favorisant les pays nordiques explique la faible présence d'immigrants provenant de l'hémisphère Sud et de l'Europe du Sud. Sans critiquer cette politique, il souligne tout au plus qu'il existe des espaces géographiques dans la péninsule balkanique qui offrent les conditions favorables à la formation du caractère adéquat (Gibbon, *Canadian Mosaic*, 323). Gibbon ne remet donc pas en question les conceptions racistes de l'État canadien qui faisaient la distinction entre les pays « favorisés » et les pays « non favorisés » pour bloquer l'immigration provenant d'autres régions que l'Europe, sous prétexte que les membres de ces pays étaient moins assimilables au plan culturel. (Dominique Daniel, « Une autre nation d'immigrants. La politique d'immigration du Canada au 20^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* no. 77 (2003) : 35-36).

³⁴⁴ Ipperciel, « Britannicité et multiculturalisme canadien », 279.

³⁴⁵ *Ibid.*, 281.

³⁴⁶ *Ibid.*, 283-286.

Aux yeux d'Ipperciel, la conception de Zimmern rompt avec l'idée d'une simple tolérance passive des cultures puisqu'elle suppose un engagement actif avec ces dernières afin d'assurer qu'elles soient toutes respectées dans une perspective d'égalité. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Zimmern considère que l'appartenance nationale joue un rôle constitutif dans le développement des individus. Il n'est donc pas suffisant de tolérer la présence des différentes nationalités, mais il faut aussi s'assurer que celles-ci soient suffisamment respectées pour que les individus puissent y faire appel dans leur développement individuel. Cependant, Zimmern n'abandonne pas non plus totalement l'idée d'une hiérarchie entre les cultures puisqu'il limite l'application de sa théorie aux cultures avancées³⁴⁷. En ce sens, son idéal fédératif ne se distingue pas autant qu'on aurait pu le penser de celui d'Acton ou de Mill puisqu'il introduit lui aussi l'idée d'une hiérarchie entre les groupes, bien que celle-ci soit plus faible. Zimmern rejoint cependant Gibbon, et rompt avec Acton et Mill, en considérant lui aussi les groupes immigrants dans la question de la diversité. Son schéma ne s'applique donc pas uniquement aux minorités nationales, mais concerne aussi les immigrants de toutes les origines circulant au sein de l'Empire britannique³⁴⁸.

Ipperciel montre ensuite que John Buchan et Édouard Montpetit vont tous deux tenter de reprendre les éléments normatifs de la théorie de Zimmern pour les appliquer au Canada. Tout d'abord, John Buchan, qui fut gouverneur général du Canada de 1935 à 1940, défendit tout au long de son mandat l'idée que la force du Canada reposait sur sa diversité. Non seulement ne voyait-il pas d'incompatibilité entre le fait d'être Canadiens et d'être Ukrainiens par exemple, mais il considérait qu'il était important pour chaque groupe culturel de valoriser son héritage et d'en faire profiter le Canada. Plus spécifiquement, il pensait que le Canada devait développer une identité qui lui était propre et qui reposait sur cette diversité. Bien entendu, cette valorisation de la diversité s'accompagnait d'une conception hiérarchique des cultures telles qu'on la retrouve chez Acton, c'est-à-dire une hiérarchie où les groupes inférieurs avaient aussi un rôle à jouer dans

³⁴⁷ Ipperciel, « Britannicité et multiculturalisme canadien », 286.

³⁴⁸ *Ibid.*, 287-288.

le développement de la liberté³⁴⁹. De son côté, Édouard Montpetit, intellectuel canadien-français important, défendra une forme d'idéal fédéraliste binational en utilisant les thèses de Zimmern. Plus précisément, il utilise le concept de « britannique » comme une identité fondamentalement politique et non comme une identité ethnique. Pour Montpetit, l'identité britannique se définit par les notions de liberté et de diversité. On peut ainsi très bien être britannique en parlant français et en vivant selon des mœurs autres que celles de l'Angleterre. Il accorde ainsi une valeur inhérente à la diversité et considère que c'est dans cette diversité que l'unité de l'empire se trouve³⁵⁰. Ipperciel concède qu'Édouard Montpetit n'aborde pas la question des immigrants dans ses textes et qu'il se concentre plutôt sur la question canadienne-française. Néanmoins, la conception de l'identité britannique défendue par Montpetit ouvre définitivement la porte à une conception normative du multiculturalisme. En proposant une conception politique de l'identité britannique, il devient possible pour celle-ci d'accueillir une grande diversité de culture en allant au-delà de la simple tolérance³⁵¹.

La référence à ces auteurs nous permet de rappeler au moins deux points sur le contexte canadien du début du XX^e siècle. Tout d'abord, la question de la diversité culturelle était déjà une question importante sur laquelle les élites canadiennes se penchaient, et avait aussi un écho dans la sphère politique et dans la population plus large. Sans être la position dominante, on retrouvait déjà plusieurs penseurs qui défendaient un modèle et une éthique pluraliste de la diversité culturelle³⁵². Bien qu'on y repère encore des éléments de hiérarchisation des cultures et de racisme, ces modèles rompaient néanmoins avec un idéal assimilationniste strict où seule la culture anglaise aurait droit de citer. Déjà, pour ces penseurs, il était problématique de considérer que l'État puisse être monopolisé par une seule identité ethnique ou nationale. La promesse de l'empire était comprise comme celle d'une cohabitation pacifique entre les cultures. Les penseurs canadiens puisaient dans l'imaginaire impérial britannique, et plus précisément dans son identité

³⁴⁹ Ipperciel, « Britannicité et multiculturalisme canadien », 291-292; Peter Henshaw, « Chapter 9 : John Buchan and the British Imperial Origins of Canadian Multiculturalism », dans *Canadas of the Mind : The Making and Unmaking of Canadian Nationalisms in the Twentieth Century*, dir. Norman Hillmer et Adam Chapnick (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007), 192-194.

³⁵⁰ Ipperciel, « Britannicité et multiculturalisme canadien », 296-298.

³⁵¹ *Ibid.*, 298-299.

³⁵² Henshaw, « Chapter 9 : John Buchan and the British Imperial Origins of Canadian Multiculturalism », 205.

impériale, pour trouver des réponses au problème de la diversité. L'idéologie impériale offrait un espace pour négocier les conflits potentiels entre appartenances culturelles et politiques.

Ensuite, on remarque que tous ces penseurs introduisent une dissociation forte entre politique et culture. Il ne s'agit pas de dire qu'ils pensent que la culture ne relève pas de l'espace politique, bien au contraire, puisqu'ils abordent tous la question de la diversité culturelle comme un enjeu politique fondamental. Il s'agit plutôt pour eux de défendre l'idée qu'il existe des sphères d'action différentes pour la communauté politique et pour la communauté culturelle. Il existe ainsi d'un côté un espace politique qui prend des décisions au sujet des intérêts communs des différentes communautés nationales et de l'autre une vie associative qui relève de chaque communauté culturelle. L'enjeu consiste tout au plus à s'assurer que les outils soient en place afin que la transition entre ces deux espaces soit le plus facile possible.

3. Justice et priorisation du projet impérial

Bien que Kymlicka produise un bref historique de la tradition libérale en matière de gestion de la diversité, il ne mentionne qu'à une reprise dans ses écrits la théorie de la mosaïque culturelle, et ce, pour l'écarter aussi rapidement que la théorie du *melting pot* américain³⁵³. Aucune mention non plus des réflexions de Gibbon, Montpetit ou de la rhétorique de Buchan, et ce, malgré les liens normatifs qui existent entre ces différents courants. Il fait cependant une brève référence à Zimmern dans ses écrits³⁵⁴. Cette absence peut laisser songeur puisque ces positions étaient relativement connues dans le cadre du débat public canadien. Cette absence nous semble d'autant plus étrange que différents penseurs se sont penchés sur ces liens sans pour autant que Kymlicka, à notre connaissance, n'y ait jamais répondu. La question se pose donc, quels liens existent entre ce pluralisme impérial canadien et le multiculturalisme libéral qui se développera à partir des années 1960? A priori, la question peut sembler un peu particulière, pourtant des penseurs puisant leurs ressources théoriques dans des traditions politiques foncièrement différentes en sont arrivés à cette conclusion au cours des dernières années. Nous

³⁵³ Kymlicka, *Citoyenneté multiculturelle*, 28.

³⁵⁴ *Ibid.*, 83.

nous pencherons sur deux d'entre eux, Marc Chevrier et Richard F. Day³⁵⁵. Ces auteurs considèrent tous deux que le projet multiculturaliste canadien porté par des auteurs comme Kymlicka et Taylor n'est en fait que la continuité de l'ancien projet impérial britannique et canadien qui prit place avant les années 1960. Quels arguments avancent-ils pour justifier ce point?

3.1. La pacification des identités

Commençons par l'argumentaire de Day et les critiques qu'il avance contre les théories de Kymlicka et de Taylor. Tout d'abord, les identités mises en évidence par la théorie de Kymlicka sont les mêmes que celles qui ont composé la hiérarchie culturelle canadienne depuis le début de son histoire (autochtones, québécois, immigrants). De plus, Kymlicka reconstruit ces groupes sous une forme homogène et pacifiée (*pasteurized*) de telle façon à ce que les demandes de ces groupes s'insèrent mieux dans la structure théorique libérale³⁵⁶. Cette catégorisation, en plus de laisser de côté l'existence de multiples dissensions au sein de ces groupes, ne permet pas non plus de rendre compte de l'existence de membres au sein de ces groupes qui remettent en question la légitimité même de la structure étatique canadienne³⁵⁷. Ne sont donc pas pris en compte les individus qui considèrent que l'espace canadien devrait être refondé. On produit donc une image d'autrui simplifiée et qui n'entre pas en conflit avec l'espace institutionnel existant. D'une certaine façon, le travail d'identification est double. Il permet d'identifier les groupes problématiques tout en montrant du même souffle que les demandes de ces groupes n'entrent pas réellement en conflit avec les structures politiques existantes, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas un danger pour les institutions canadiennes.

³⁵⁵ Ce qui est surprenant c'est que, malgré des origines théoriques distinctes, ces deux penseurs produisent une critique historique du multiculturalisme qui se recoupe sur un nombre important de points. Ainsi, le politologue Marc Chevrier, partant de la tradition républicaine conservatrice, et le sociologue Richard J. F. Day, partant de la tradition de l'arnacho-indigénisme, en arrivent tous deux à la conclusion que le Canada est un espace impérial. Bien entendu, ce constat fait, ils en tirent tous deux conclusions radicalement différentes..

³⁵⁶ Richard J. F. Day, « (Never) Coming Out to Be Met? Liberal Multiculturalism and Its Radical Others », dans *The Multiculturalism Question: Debating Identity in 21st Century Canada*, dir. Jack Jedwab (Kingston: McGill-Queen's University Press, 2014), 134-135.

³⁵⁷ *Ibid.*, 136-139.

Une seconde critique de Day à l'endroit de Kymlicka est que la mise en application de ses propositions théoriques ne se distingue pas suffisamment des anciennes politiques canadiennes de la diversité. Il prend notamment en exemple les propositions de Kymlicka qui touchent les groupes Autochtones et les Québécois. Pour ces derniers, Day note que « Thus, when applied in practice, his [Kymlicka] theoretical position leads to little deviation from the status quo established in 1867³⁵⁸ ». Autrement dit, les pouvoirs particuliers que Kymlicka, et dans une large mesure aussi Taylor, accordent aux Québécois reprennent pour l'essentiel la division des pouvoirs qui fut mise en place par la Confédération de 1867. Les domaines « sociaux », comme l'éducation, la culture et les services aux citoyens ont été concédés aux provinces alors que le fédéral a hérité de l'ensemble des pouvoirs qui touchent l'ensemble des citoyens — comme le transport, les affaires internationales et les communications — en plus d'obtenir les pouvoirs résiduels (c'est-à-dire l'ensemble des nouveaux pouvoirs qui pourraient apparaître)³⁵⁹. On pourrait ajouter que cette façon de voir les choses ne rompt pas non plus de façon radicale avec la division que l'on retrouve chez Zimmern entre communauté politique et communauté culturelle, et où chaque type de communauté se voit attribuer des pouvoirs lui permettant de jouer son rôle particulier sans pour autant remettre en question l'existence d'une communauté politique plus large.

S'il est de bon aloi pour la théorie de Kymlicka de parvenir à montrer que le libéralisme multiculturel parvient à justifier la distribution actuelle des pouvoirs au Canada, c'est beaucoup moins le cas pour des groupes qui désirent remettre en question ces structures. Kymlicka n'offre au final que peu d'outils pour défendre une modification radicale de la structure de l'État canadien. Cela est d'autant plus flagrant selon Day lorsqu'on se penche sur la situation des Autochtones. Pour ces derniers, comme nous l'avons vu, Kymlicka reconnaît un droit à l'autodétermination qui, dans sa forme la plus poussée, peut notamment prendre la forme d'un contrôle territoriale comme c'est le cas avec le territoire du Nunavut³⁶⁰. Day note cependant que ce droit à l'autodétermination reste marqué par une forme de mise sous-tutelle coloniale. Le

³⁵⁸ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 213.

³⁵⁹ Canada, Lois constitutionnels de 1867 à 1982. Chapitre VI. Distribution des pouvoirs législatifs à jour du 1^{er} janvier 2021 (2021). Site web de la législation (Justice). https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/CONST_TRD.pdf.

³⁶⁰ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 49.

gouvernement canadien reprenant pour lui les attributs de l'ancien pouvoir impérial, notamment en ayant la capacité de refuser l'adoption de certaines lois en plus d'avoir le pouvoir de nommer les juges du territoire³⁶¹. On peut ajouter que le fédéral exerce un pouvoir similaire, quoique plus indirect, dans le cas du Québec puisque le fédéral nomme les juges des cours supérieures et que la Cour Suprême possède le pouvoir de refuser ou de modifier les lois adoptées par l'Assemblée nationale. On pourrait aussi y ajouter la thèse de la prépondérance fédérale qui, comme son nom l'indique, fait primer les lois fédérales sur les lois provinciales en cas de conflits³⁶². Ce dernier point n'est pas à négliger lorsqu'on se rappelle que le gouvernement fédéral possède plusieurs bâtiments et ressources patrimoniaux au sein de chaque province et que, dans ces espaces, c'est sa juridiction qui s'applique. Autrement dit, il existe de réelles enclaves légales dans chaque province.

Cette transition du pouvoir impérial de Londres à Ottawa est encore plus évidente lorsqu'on porte notre attention sur la structure judiciaire du pays. Comme l'ont soulevé d'autres commentateurs, la Cour Suprême a essentiellement repris le rôle que jouait auparavant le Judicial Committee of the Privy Council (JCPC), soit l'ancien tribunal colonial de l'Empire britannique. Il joue essentiellement le même rôle d'arbitre ultime dans les conflits juridiques et, plus importants pour notre propos, dans les conflits opposant les membres de la fédération canadienne (États constituants, peuples autochtones et gouvernement central). Le problème est que tout en jouant le même rôle que l'ancien tribunal impérial, la Cour Suprême est souvent elle-même une partie prenante des conflits puisqu'elle relève ultimement du pouvoir central et que ses décisions ont un impact direct sur les pouvoirs qu'elle possède ou non. À l'inverse, le pouvoir du JCPC n'était jamais en jeu dans les conflits entre les membres de la fédération canadienne, ce qui avait un impact sur les décisions qu'il prenait³⁶³. Autrement dit, endosser les changements institutionnels sans prendre en compte le contexte et les rapports de force impliqués par ceux-ci peut conduire

³⁶¹ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 213-214; Day fait le même reproche plus loin à la théorie de Charles Taylor, notant que le développement souhaité par ce dernier dans son essai de 1992 correspondait alors plus ou moins à la façon dont le Canada avait fonctionné jusque-là, *Ibid.*, p. 220-221.

³⁶² Andrée Lajoie, « Le fédéralisme canadien : Science Politique fiction pour l'Europe? », *Lex Electronica*, vol. 10 n°1 (2005) : 4.

³⁶³ *Ibid.*, 3.

des penseurs comme Kymlicka à défendre des institutions plus désavantageuses pour les minorités nationales ou les peuples autochtones.

Cela peut aussi introduire une conception erronée des institutions existantes. Il n'est en effet pas rare de lire Kymlicka présenter le Canada comme un espace politique plurinational, c'est-à-dire qui se conçoit politiquement (et pas seulement démographiquement) comme un espace plurinational³⁶⁴. Pourtant, jusqu'à ce jour, le Canada ne reconnaît toujours pas l'existence juridique de plusieurs nations, entendues au sens de communautés politiques, sur son territoire et ne se conçoit pas comme un espace plurinational³⁶⁵. Les pouvoirs possédés par le Québec sont ceux d'une province et ne diffèrent pas de ceux accordés aux autres provinces. Il n'existe aucun gouvernement autochtone ayant des pouvoirs similaires à ceux des provinces ou du fédéral. Le gouvernement central, par sa branche juridique, possède le dernier mot sur l'ensemble des litiges au pays. En fait, les institutions canadiennes ne semblent pas avoir été réfléchies dans une perspective multinationale, c'est-à-dire dans l'idée d'une cohabitation entre plusieurs peuples, et lorsqu'elles le sont, c'est davantage par accident que par dessein. Par exemple, la défense du français au Québec est le résultat de la prise de possession de l'État provincial par des politiciens nationalistes québécois bien plus que le résultat de la politique multiculturelle canadienne. Autrement dit, les nations minoritaires semblent parvenir à s'exprimer malgré les institutions canadiennes plutôt que grâce à elles.

Outre le fait que les propositions de Kymlicka s'inscrivent en droite continuité avec les accommodements impériaux qui eurent cours dans l'espace canadien, celles-ci ont aussi pour effet d'invisibiliser le groupe majoritaire, ou les « state people » pour reprendre les termes de Day, les Canadiens anglais dans le contexte du Canada. Tout en reconnaissant l'existence de ce groupe, Kymlicka, selon Day, ne prend jamais le temps d'expliquer le type de droits qui devraient être accordés à ce groupe. Là où Kymlicka examine longuement les droits des groupes minoritaires, et les limites qui y sont associées, on ne retrouve rien de tel pour le groupe

³⁶⁴ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 91-119; Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, 66-71.

³⁶⁵ Alain-G. Gagnon, *Le choc des légitimités* (Québec : Presses de l'Université Laval, 2021), 39-57.

majoritaire. Cela est problématique dans la mesure où ce groupe possède un très large pouvoir sur les institutions. Pouvoir qui lui permet notamment d'interférer, volontairement ou non, dans les décisions culturelles des autres groupes³⁶⁶. Par la structure des institutions, ce groupe contrôle toujours les processus qui permettent de définir les contours de l'acceptable et de l'inacceptable. La théorie de Kymlicka réintroduit donc une forme de hiérarchie implicite dans la mesure où les pouvoirs détenus par le groupe majoritaire ne sont que partiellement remis en question. Le pouvoir de la majorité est limité en ce sens que Kymlicka montre bien qu'il n'est pas possible de rendre les institutions neutres. Celles-ci sont nécessairement imprégnées culturellement. Cela dit, s'il reconnaît des droits aux minorités pour se protéger de la majorité, ces droits continuent d'être attribués à partir des institutions de la majorité. La relation de pouvoir entre les deux groupes n'est pas éliminée, autant qu'elle est limitée. Ainsi, ce sont ultimement les institutions du groupe majoritaire qui décideront de l'acceptabilité des normes du groupe minoritaire. Seuls font partie de la discussion les différents droits que le groupe majoritaire devrait accorder aux groupes minoritaires.

Ici, il faut néanmoins nuancer la critique de Day puisque Kymlicka consacre au moins un chapitre de son livre, *Finding Our Way*, à la question des Canadiens anglais. Dans ce chapitre, nommé « Rethinking English Canada », il propose notamment à ces derniers de se concevoir comme un groupe national particulier et non plus comme les membres d'une nation canadienne englobante. Autrement dit, il demande à ceux-ci de concevoir le Canada non plus comme un État mononational, mais comme un État plurinational. Aux yeux de Kymlicka, cette transition permettrait aux Canadiens anglais de finalement comprendre que ce qu'ils identifient comme les intérêts de tous les Canadiens correspond en fait aux intérêts d'un groupe national en particulier : le Canada anglais³⁶⁷. Cependant, au lieu de résoudre des problèmes, ce chapitre ne fait que soulever plus de questions et témoigne d'une certaine ambiguïté dans le propos de l'auteur. De tels passages laissent penser que le projet normatif de Kymlicka relève de la théorie idéale, en ce sens qu'il propose des normes que la communauté politique devrait tenter de réaliser. À d'autres

³⁶⁶ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 215-216.

³⁶⁷ Will Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 154-166.

moments, Kymlicka semble pourtant considérer que le Canada est déjà un espace multinational réalisé. Par conséquent, il serait un exemple de sa théorie bien comprise et appliquée. Cette ambiguïté dans les travaux de Kymlicka crée une certaine confusion quant aux implications de sa théorie. Par exemple, on en vient à se demander pourquoi Kymlicka sent le besoin d'écrire ce chapitre alors qu'il présente ailleurs la fédération canadienne comme étant déjà une fédération multinationale? En outre, son chapitre ne répond pas réellement à la critique de Day puisqu'elle laisse penser que le problème ne se situe pas au niveau des institutions, mais tout simplement au niveau d'un malentendu ou d'une sorte de faute d'éthique de la majorité. Le problème ne serait pas que les institutions introduisent un rapport de force qui profite à un groupe particulier, mais plutôt que ce groupe a mal compris ce qu'il était et les limites qu'imposait à son action l'éthique fédérale. De ces constats, Day en conclut que :

[...] rather than critically addressing the colonial remainder in the history of Canadian diversity, this brand of multiculturalism rather perversely finds pride in its reproduction. In this sense, again, it is deeply rooted in the history of Canadian diversity, and does not take us beyond 'actually existing' multiculturalism as state policy.³⁶⁸

Day considère qu'au lieu d'être une politique de reconnaissance culturelle, le multiculturalisme devrait plutôt être qualifié de stratégie d'évitement de l'histoire coloniale et impériale du Canada³⁶⁹. On peut parler d'une stratégie d'évitement dans la mesure où ces auteurs offrent une défense d'un ensemble de structures de pouvoir qui existent depuis l'ère coloniale sans jamais remettre directement en question ces structures et les rapports qu'elles créent entre les groupes. En ce sens, Day nous offre des raisons pour penser que les théoriciens du multiculturalisme ne sont pas parvenus à s'affranchir totalement d'une certaine forme de hiérarchie des cultures. Le multiculturalisme, même s'il « égalise les cultures », reste confiné dans une approche hiérarchique puisque ses théoriciens acceptent l'existence d'un groupe majoritaire qui fait des concessions à différents groupes minoritaires sans pour autant que son autorité sur ces groupes ne soit jamais remise en question. Autrement dit, l'égalité entre les cultures, si elle offre des espaces d'autonomie propre à certaines communautés, ne modifie pas pour autant la structure

³⁶⁸ Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 216.

³⁶⁹ *Ibid.*, 221.

hiérarchique à la base de la construction canadienne. Tout en étant plus autonomes, les groupes minoritaires restent subordonnés aux institutions du groupe majoritaire d'un point de vue politique.

3.2. Le Canada, un empire?

Richard J. F. Day n'est pas le seul penseur qui considère que les théoriciens du multiculturalisme ne font qu'offrir une nouvelle justification pour soutenir les institutions impériales canadiennes au XX^e et XXI^e siècles. Le politologue Marc Chevrier défend une thèse similaire, mais cette fois-ci depuis une perspective républicaine conservatrice. Chevrier reprend l'idée que le Canada est à la recherche d'une nouvelle identité suite au recul du dogme impérial britannique dans les années 1960. Ce dogme impérial permettait de remplir trois fonctions : 1) mythifier le passé de telle façon à dissimuler les formes de contraintes (violences, conquêtes, usurpations, etc.) qui ont permis l'unité impériale; 2) créer des incitatifs à la participation des minorités ainsi qu'à l'oubli de leurs griefs; 3) moraliser les rapports entre les minorités et la majorité³⁷⁰.

On retrouve dans cette énumération des éléments de l'argumentaire de Day. Les deux premiers points sont notamment au cœur de son propos puisque Day reproche justement aux auteurs multiculturalistes d'offrir une version consensuelle du passé canadien qui fait l'économie de l'histoire de conquête et de colonisation qui ont conduit à la mise en place des institutions actuelles. De la même façon, ces auteurs construisent une version pacifiée des groupes culturels qui rendent l'ouverture à ces groupes possible pour le groupe dominant. Si Chevrier reprend lui aussi ces deux idées en insistant davantage sur la dissociation entre la théorie et la pratique du multiculturalisme³⁷¹, il ajoute un autre élément à son analyse, soit l'idée que le régime multiculturaliste canadien défendu par Pierre Elliot Trudeau introduit une forme d'individualisme juridique qui renforce la domination entre les groupes. Cette idée implique que les individus possèderaient un ensemble de droits antérieurs à la formation des groupes et des États. Les

³⁷⁰ Chevrier, *L'empire en marche*, 524 et 536.

³⁷¹ *Ibid.*, 550-558 et 576-577.

individus pourraient ainsi mobiliser ces droits à l'encontre de leur collectivité ou de l'État dont ils font partie. Dans cette perspective, l'individu devient antérieur à l'existence des groupes³⁷². Pourquoi est-ce un problème aux yeux de Chevrier? Le problème est que cette conception de l'espace social introduit deux effets particuliers : un effet d'invisibilisation et un effet de survisibilisation.

Pour arriver à ce constat, Chevrier note que l'individualisme juridique introduit trois dissociations. Il sépare tout d'abord les principes d'État et de nations, reprenant ici la thèse de Lord Acton, mais aussi celles des pluralistes impériaux du début du XX^e siècle, comme Zimmern, qui considère qu'un état mononational conduit à une diminution des libertés individuelles. Sont ensuite aussi séparés l'État et la culture. Celle-ci est reléguée au monde de l'univers associatif et l'État n'a aucun rôle à jouer dans la préservation d'une culture particulière. Toutes les cultures sont donc ramenées au même niveau et laissées ouvertes au jeu des libres associations. Finalement, sont aussi dissociées cultures et langues. Ces dernières étant tout au plus des moyens de communication réduits à leur fonction purement utilitaire. L'objectif est de faire en sorte que les questions culturelles se trouvent hors de l'État et qu'aucun groupe ne puisse utiliser l'État afin de défendre ses propres intérêts. Le problème est que ces mises à distance de l'État et de l'univers culturel ont pour effet d'invisibiliser la nation majoritaire et de survisibiliser les nations minoritaires. La raison en est relativement simple. Par son poids démographique et le contrôle de facto des institutions culturelles et politiques qu'il exerce, le groupe majoritaire peut déployer son existence culturelle sans jamais faire de demandes particulières. À l'inverse, les nations minoritaires doivent constamment expliciter leurs demandes et leurs tentatives pour « nationaliser » l'État ou leurs institutions³⁷³. Chacune de leurs actions en ce sens étant vues comme suspectes, elles se trouvent à la merci du bon vouloir du groupe majoritaire. En ce sens, loin de diminuer les rapports de forces existants entre les groupes, les politiques multiculturelles

³⁷² Chevrier, *L'empire en marche*, 536-537.

³⁷³ Chevrier, *L'empire en marche*, p.537- 540; Plus généralement, c'est la thèse défendue par Michael Billig dans son ouvrage *Banal Nationalism*. Billig explique que les manifestations nationalistes par la majorité sont si imprégnées dans les pratiques quotidiennes d'une société qu'elles en finissent par devenir banal. Cette banalité fait en sorte que ces manifestations nationalistes ne sont plus identifiées comme telles. Par exemple, on peut penser à la présence des drapeaux sur les bâtiments publics ou simplement la définition des frontières du territoire national. Voir Michael Billig, *Banal Nationalism* (London : SAGE publication Ltd, 1995).

de l'État auraient plutôt tendance à les renforcer en camouflant ces rapports de force inégaux entre les groupes. Il vaut la peine de préciser la critique. Le problème n'est pas l'existence d'une structure de droit qui permet de protéger les libertés individuelles des membres de la société. L'enjeu est plutôt que cette structure de droits individuels se trouve à être sous le contrôle de l'État central et peut être utilisée par le groupe majoritaire pour policer les groupes minoritaires. Chevrier exprime ici différemment le problème déjà identifié par Day, soit que la position du groupe majoritaire n'est jamais réellement remise en question par le régime multiculturel. Seuls sont discutés les droits qui peuvent être attribués aux groupes minoritaires. On assiste ainsi à l'introduction d'une forme de double standard où les minorités nationales et autochtones doivent justifier la mise en place de règles communes qui relèvent pourtant de l'évidence pour le groupe majoritaire. D'une certaine façon, les politiques multiculturelles ne font que ramener les questions de diversité culturelle sous l'arbitrage de l'État canadien.

Chevrier est cependant conscient qu'un auteur comme Kymlicka accepte l'idée que les minorités nationales, groupes autochtones et immigrants sont des groupes distincts qui ne devraient pas être confondus³⁷⁴. L'argument de Kymlicka étant justement que chacun de ces groupes devrait obtenir différents types de droits, il cherche donc explicitement à éviter ce type de nivellement dans le cadre de sa théorie³⁷⁵. Cependant, nous dit Chevrier, Kymlicka sous-estime la distance qui existe entre les droits qu'il accorde aux minorités nationales dans le cadre de sa théorie et les droits que celles-ci possèdent dans le contexte réel du Canada. Il passe ainsi sous silence le fait que la protection des droits individuels relève d'un ensemble d'institutions qui sont rattachées au pouvoir fédéral, soit du groupe majoritaire. Par conséquent, tout en distinguant entre théorie et pratique, cette distinction faite par Kymlicka l'amène malgré tout à endosser les

³⁷⁴ Chevrier, *L'empire en marche*, p. 575-576.

³⁷⁵ Sophie Guérard de Latour rappelle d'ailleurs que Kymlicka défend justement l'importance de cette distinction face à une théoricienne comme Iris Marion Young qui voudrait considérer tous ces groupes comme relevant d'une même nature. Notamment pour rappeler que les peuples autochtones et les minorités nationales ne cherchent pas à s'intégrer à la culture de la majorité (voir Sophie Guérard de Latour, *Vers la république des différences* (Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009), 70-72 et Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 56-60). Alan Patten offre lui aussi une justification de la distinction entre minorités nationales, peuples autochtones et immigrants, et ce, en partant des prémisses introduites par Kymlicka (Patten, *Equal Recognition*, 269-297).

mêmes politiques que celles qui sont défendues par l'État canadien³⁷⁶. L'ambivalence de Kymlicka au sujet des institutions ne nous permettrait donc pas de répondre efficacement à la critique de Chevrier.

On peut cependant insister davantage sur la critique de l'individualisme juridique faite par Chevrier à l'endroit de Kymlicka. Comme expliqué au chapitre deux, tout en reconnaissant l'existence de droits culturels différenciés et donc collectifs, Kymlicka continue de concevoir l'espace politique canadien comme étant un espace où l'État canadien entretient une relation de type État-citoyen avec sa population. Ainsi, une Québécoise ou un Déné sont à la fois membres de leurs collectivités respectives et de la collectivité canadienne. À cela, on peut ajouter que la limite introduite par Kymlicka est l'idée qu'un groupe ne devrait pas utiliser ses droits culturels afin de contraindre l'autonomie de ses citoyens (c'est-à-dire l'interdit des contraintes internes). On retrouve dans cette structure les principaux points de l'individualisme juridique, soit l'idée qu'il existe des individus antérieurs aux groupes culturels et, surtout, qui peuvent en appeler à l'État canadien pour remettre en question les politiques adoptées par leur groupe culturel. En ce sens, on retrouve une sorte de séparation entre un État qui garantit des droits individuels et des communautés qui poursuivent des fins culturelles. La nation ainsi conçue est donc d'abord culturelle avant d'être politique³⁷⁷. Autrement dit, même en reconnaissant que Kymlicka ne ramène pas toutes les cultures au même plan, il n'en reste pas moins que sa théorie introduit les éléments théoriques qui permettent de soutenir l'individualisme juridique. Kymlicka en est d'ailleurs conscient lorsqu'il hésite sur la légitimité ou non d'une intervention directe de l'État fédéral dans les pratiques du groupe minoritaire. L'enjeu n'est pas uniquement de libéraliser les groupes, mais que la structure même de protection des droits individuels au Canada devrait impliquer une telle intervention. Il choisit ultimement la même solution qu'Acton, soit la

³⁷⁶ Chevrier, *L'empire en marche*, 576-579.

³⁷⁷ Jocelyne Couture, « Nationalisme et démocratie mondiale. Entre les mythes de la communauté et le mirage du village globale », dans *États-Nations, multinationales et organisations supranationales*, dir. Michel Seymour (Montréal : Liber, 2002), 207-209; François Rocher, « La dynamique Québec-Canada ou le refus de l'idéal fédéral », dans *Le fédéralisme canadien contemporain – fondements, traditions institutions*, dir. Alain-G. Gagnon (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2006), 135-137.

libéralisation par une pression pacifique, notamment au travers de la pression d'un horizon libéral qui garantit la modernité d'un groupe.

Les réflexions de Day et Chevrier nous permettent de préciser pour quelles raisons on peut considérer que le multiculturalisme s'inscrit dans la continuité d'une gestion impériale de la diversité. La première raison est que les théories multiculturelles soumettent encore les cultures à une certaine forme de hiérarchie des valeurs (le monisme libéral), en utilisant des principes de justice considérés comme indépendants des pratiques culturelles d'un groupe. Comme le montrent Chevrier et Day, il semble que les auteurs multiculturalistes reconduisent ainsi une hiérarchie des pouvoirs entre les groupes en invisibilisant le pouvoir culturel du groupe majoritaire. Notamment en ignorant la continuité institutionnelle entre les institutions impériales et les institutions contemporaines d'espaces politiques comme le Canada. Les droits accordés aux différents groupes culturels correspondent au final aux mêmes droits qui furent accordés par les politiques impériales de la diversité.

Le dernier élément qui nous pousse à concevoir le multiculturalisme comme un projet impérial est la dimension foncièrement universelle de son projet. En introduisant l'idée d'une évaluation libérale externe des pratiques d'un groupe particulier, Kymlicka réintroduit partiellement l'idée d'une téléologie libérale. Entendons-nous, il ne s'agit pas uniquement de reprendre la critique courante qui voudrait que le libéralisme soit aussi un particularisme culturel³⁷⁸, mais plutôt de dire que ces auteurs reconduisent une autorité de type impérial en construisant une identité dénuée de références culturelles et capables d'arbitrer les conflits entre les différents particularismes de la société. La critique rejoint donc plutôt la position de Tully que nous avons introduite dans le premier chapitre³⁷⁹. L'enjeu ne se trouve pas au niveau d'une tension entre une culture majoritaire et des cultures minoritaires qui cherchent à faire coexister des modes de vie distincts sous une même autorité. La tension se trouve plutôt au niveau des structures de pouvoirs qui contraignent les possibilités d'expression des différentes volontés

³⁷⁸ Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, 109-113.

³⁷⁹ Voir chapitre un, section 2.2, 39-42

politiques au sein d'un même espace politique. Dans le cadre du Canada, ce projet se définit notamment autour d'une conception particulière des droits individuels et de la diversité. En se faisant le porteur de ce projet, l'État canadien se fait le porteur d'un projet particulier en ce sens que son autorité ne dérive pas d'une relation d'identité entre une culture et l'État, mais plutôt dans sa capacité à défendre un ensemble de principes abstraits qui devraient avoir force de loi sur toutes sociétés. À l'image de ce que proposait Lord Acton, le projet multiculturel semble vouloir dissocier cultures et État et il le fait en s'en remettant à une conception téléologique de la légitimité politique.

4. Impérialisme, individualisme et autonomie collective

Tout en concédant l'ensemble des points avancés lors des dernières sections, on pourrait néanmoins toujours se demander quel lien existe entre ces considérations sur la vie institutionnelle canadienne et le projet normatif de Kymlicka. Il nous semble que les points avancés par Chevrier et Day nous permettent de clarifier des angles morts de la théorie normative défendue par Kymlicka. Comme plusieurs l'ont déjà souligné, notamment les philosophes Jocelyne Couture et Michel Seymour, Kymlicka défend une théorie des droits collectifs individualistes. Le sujet porteur de droits dans sa théorie est l'individu libéral et non les collectivités humaines qui les accueillent. Tout au plus, les droits collectifs, lorsqu'ils existent, sont dérivés des droits individuels des membres³⁸⁰. Cela fait en sorte que Kymlicka est principalement préoccupé par la distribution des droits individuels et cherche surtout à trouver un point d'équilibre entre le respect des droits individuels et les demandes culturelles formulées par ces mêmes individus. Cela fait en sorte que la question des droits des collectivités, bien que toujours en arrière-fond, n'est jamais directement théorisé par Kymlicka. Ou plutôt, les collectivités ne sont jamais le sujet politique directement discuté par Kymlicka. L'ensemble de l'analyse de Kymlicka se passe comme s'il n'y avait que des individus qui entraînent en conflit autour de la définition des droits. Il passe donc à côté de l'une des dimensions centrales du problème de la

³⁸⁰ Michel Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights* (Montréal : McGill-Queen's University Press, 2017), 163-164 et 177-178 ; Couture, « Nationalisme et démocratie mondiale. Entre le mythe de la communauté et le mirage du village global », 208.

diversité culturelle en contexte plurinational et post-impérial : les relations de domination entrent des sociétés politiques qui se conçoivent comme autonomes les unes vis-à-vis des autres.

Il vaut la peine de revenir ici aux observations de Glen Coulthard, James Tully et Bhikhu Parekh que nous avons présenté dans les chapitres précédents. La situation canadienne actuelle introduit un rapport de force évident entre les groupes qui fait en sorte que les groupes minoritaires doivent s'adapter aux exigences du groupe majoritaire³⁸¹. Pour ces groupes, le problème n'est pas de savoir si les principes du libéralisme sont compatibles avec leur culture, une telle question n'a aucun sens dans la mesure où autonomie individuelle et collective vont de pair, mais plutôt de trouver une façon d'éviter que le groupe majoritaire puisse lui imposer ses décisions. En portant son attention sur la libéralité des cultures, Kymlicka passe à côté de la question des rapports de force entre les groupes, notamment dans la capacité d'imposer son cadre des droits libéraux. Nous avons déjà identifié un premier danger d'un surinvestissement des droits libéraux, soit le fait que la défense des droits libéraux peut être utilisée pour policer les groupes minoritaires et les forcer à adopter une conception particulière du libéralisme. Cette ingérence peut ensuite conduire le groupe majoritaire à empêcher le groupe minoritaire de déployer pleinement son autonomie dans les domaines qui devraient lui être réservés.

Un second danger est d'évaluer uniquement les succès du libéralisme à l'aune de la présence des droits individuels et de la condition matérielle des individus au sein d'un même espace politique. On procéderait à l'évaluation normative d'une théorie en ne considérant que les droits formels possédés par les individus d'un groupe ainsi que sur les réalités sociales et économiques de ces individus pour déterminer si elle réussit sur le plan pratique. De prime abord, il semble plutôt positif qu'une théorie priorise la condition réelle des individus afin de pouvoir évaluer dans quelle mesure elle fonctionne. Le problème cependant vient du fait que Kymlicka, en voulant faire reposer les droits collectifs uniquement sur les droits individuels, crée une situation où les succès de sa théorie sont évalués à l'aune de la situation des individus et non de

³⁸¹ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 79 et 185; Tully, *Public Philosophy in a New Key I*, 149-154; Parekh, *Ethnocentric Political Theory*, 119.

celle des collectivités On le rappelle, pour Kymlicka, les droits différenciés ont pour objectifs d'assurer une plus grande égalité entre les individus. L'objectif de ces droits est de réduire les inégalités (sociales, politiques, économiques, etc) qui peuvent être introduites par le biais de la culture. Il en vient donc à prendre en considération la situation des individus et la présence ou non de droits pour déterminer de la réussite de leur politique³⁸². En sens, le statut de la collectivité relativement à celui des autres collectivités n'est jamais le point central de l'analyse. Ce statut est tout au plus un levier qui permet de réduire les inégalités entre les individus des différents groupes. Pour le dire autrement, en utilisant les droits individuels et la condition des individus comme proxy pour évaluer les droits collectifs, la théorie de Kymlicka ne permet pas de rendre compte des rapports de force toujours existants entre les différentes polis qui existent au sein d'un même espace. Le cadrage libéral de Kymlicka fait en sorte que sa théorie ne peut pas rendre compte des situations de domination où un groupe se trouve dans une cage dorée.

On a ici recours au concept de liberté comme non-domination formulée par Pettit, soit qu'un individu est libre s'il est dans une situation où un tiers n'a pas le pouvoir d'intervenir de façon arbitraire pour empêcher son action³⁸³. On peut se rappeler ici l'exemple de l'esclave et du maître paresseux utilisé pour illustrer cette conception de la liberté. Ayant un maître peu soucieux et peu enclin à utiliser son pouvoir de maître, notre esclave parvient à mener sa vie comme il l'entend et, pour un œil extérieur, sa condition ne différerait pas de celles d'un homme libre. Pourtant, notre esclave reste très concrètement à la merci de la volonté de son maître. Celui-ci aurait-il un soudain soubresaut, il aurait le pouvoir d'imposer sa volonté à celle de son esclave³⁸⁴. Ce qui est intéressant dans la notion de domination utilisée par Pettit est qu'elle permet de rappeler qu'un individu peut être sous le pouvoir d'un autre sans nécessairement que sa situation matérielle en soit dégradée ou que son autonomie en soit affectée. C'est d'abord l'existence de la possibilité de pouvoir contraindre autrui qui nous permet d'identifier une relation de domination dans le cadre de cette théorie.

³⁸² Cela est encore plus clair avec une approche comme celle de Patten qui adopte une approche de « neutralité de traitement » et qui rejette explicitement l'idée d'une conception de la neutralité comme neutralité des effets (Patten, *Equal Recognition*, 108-119).

³⁸³ Philipp Pettit, *A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 52-53.

³⁸⁴ Chevrier, *L'Empire en marche*, 249.

Ainsi, en ne portant pas une attention suffisante aux relations de pouvoir entre les groupes, et en s'en tenant à une analyse formelle des droits accordés aux individus et à leur réalité matérielle, on est conduit à faire une mauvaise évaluation de certaines politiques publiques. On peut d'ailleurs démontrer ce point en ayant recours à l'index des politiques multiculturelles que Kymlicka a mis en place avec Keith Banting. Reprenant les listes des différentes politiques multiculturelles que nous avons déjà identifiées au chapitre un, le Canada se voit attribuer une note de 6/6 en matière de gestion des minorités culturelles. Notamment parce que la fédération canadienne de 1867 aurait été mise en place afin de favoriser la protection de la culture francophone au Québec, la fédération reconnaîtrait l'asymétrie des pouvoirs, l'acte de 1867 reconnaît le droit à l'usage du français au parlement, l'adoption de la loi sur le bilinguisme au Canada et de la loi 101 au Québec permettrait de protéger le français au Canada, le Québec aurait une représentation garantie au parlement avec les 78 sur 338 élus qu'il enverrait au parlement fédéral et les 24 sièges qui lui sont réservés au Sénat ainsi que les trois sièges à la Cour Suprême qui lui reviennent, la Charte canadienne protégerait les droits à l'éducation des minorités linguistiques, la reconnaissance du parlement du Québec comme nation en 2006 permettrait d'affirmer que le Canada est un espace multinational, finalement le Canada autoriserait l'action québécoise sur la scène internationale³⁸⁵.

Le problème de cette longue énumération est qu'elle ne met pas correctement en contexte l'ensemble de ces droits dans le cadre de leur pratique effective. Il faut notamment prendre en compte la façon dont ces droits sont compris. Comme d'autres l'ont indiqué, l'existence de ces droits n'a pas empêché le Canada de se centraliser peu à peu au fil du temps³⁸⁶.

³⁸⁵ Multiculturalism Policy Index, *Multiculturalism policies for National Minorities*, <https://www.queensu.ca/mcp/sites/webpublish.queensu.ca.mcpwww/files/files/nationalminorities/evidence/National%20Minorities%20Index%20Evidence%202021%20WEB.pdf>, 13-17. On pourrait aussi ajouter que l'index accorde une note de 8.5/9 au Canada au niveau des politiques publiques en faveur des droits autochtones : Multiculturalism Policy Index, *Multiculturalism policies for Indigenous Peoples* <https://www.queensu.ca/mcp/sites/webpublish.queensu.ca.mcpwww/files/files/indigenouspeoples/evidence/Indigenous%20Peoples%20Index%20Evidence%202021-WEB.pdf>, 16-23.

³⁸⁶ Gagnon, *Le choc des légitimités*, 47-49; Lajoie, « Le fédéralisme canadien : Science Politique fiction pour l'Europe? », 9-10 ; Eugénie Brouillet et Alain-G. Gagnon, « The Canadian Constitution and the Metaphor of the Living Tree » dans *Revisiting Unity and Diversity in Federal Countries*, dir. Alain-G. Gagnon et Michael Burgess (Leiden (Netherlands): Brill, 2018), 122-125; Eugénie Brouillet, « The Supreme Court of Canada: The Concept of Cooperative

Le travail d'Andrée Lajoie est particulièrement intéressant à ce sujet. Décrivant à un auditoire européen les principes derrière le fonctionnement de l'État canadien, elle identifie cinq principes interprétatifs structurant la fédération canadienne : 1) la compétence accessoire implicite, soit le droit pour le fédéral de légiférer dans le champ des provinces si ses propres compétences l'exigent; 2) la prépondérance fédérale, soit le fait de prioriser les lois fédérales aux lois provinciales en cas de conflits entre les deux; 3) les compétences résiduelles, soit le fait que le fédéral hérite de toutes les compétences non nommées dans la constitution de 1867; 4) les dimensions nationales, soit le droit pour le fédéral de légiférer sur des enjeux d'ordre national et; 5) l'état d'urgence, soit le droit de légiférer hors des champs de compétences du fédéral en temps de crise³⁸⁷. Existe donc dans le cadre de la fédération canadienne un ensemble de principes interprétatif qui guide l'utilisation des droits de chaque unité et dicte le type de cohabitation possible entre ces unités. En prenant en compte l'ensemble de ces principes, on est en droit de se demander comme Lajoie :

Mais c'est cumulativement qu'il faut apprécier ces théories : que reste-t-il aux États constituants d'une fédération où les autorités centrales peuvent légiférer d'abord dans leur propre domaine, puis sur les matières résiduelles, et enfin dans le champ même des compétences provinciales "exclusives" chaque fois que cela est "nécessaire" à l'exercice de leur compétence, qu'il y a conflit potentiel d'application à un même objet, que l'objet présente des "dimensions nationales" ou que l'on appréhende un état d'urgence?³⁸⁸

Lajoie met bien en lumière ici le problème de la domination et celui d'en rester à une analyse purement formelle des droits accordés à différents groupes. Il n'est pas suffisant pour un groupe ou un individu de posséder un droit, encore faut-il que ces derniers aient le pouvoir d'actualiser ces droits, mais aussi que ces mêmes droits ne puissent pas être remis en question par d'autres pouvoirs. Il est donc trompeur de dire qu'un groupe possède un droit alors que celui-ci peut être contesté, limité ou suspendu selon le bon vouloir d'une autre volonté. Si l'on suit Kymlicka dans son analyse de la fédération canadienne, il avance par exemple que le Québec possède le pouvoir exclusif en matière d'éducation. Le Québec a donc le plein pouvoir exclusif de décider comment

Federalism and Its Effect on the Balance of Power », dans *Courts in Federal Countries: Federalists or Unitarists*, dir. Nicholas Aroney et John Kincaid (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 150-156.

³⁸⁷ Lajoie, « Le fédéralisme canadien : Science Politique fiction pour l'Europe? », 3-5.

³⁸⁸ *Ibid.*, 4-5.

structurer les institutions éducatives sur son territoire. Si l'affirmation est vraie, il n'en reste pas moins que le gouvernement fédéral possède plusieurs outils pour s'ingérer dans ce champ de compétence clairement défini comme relevant des provinces. On peut penser au « pouvoir de dépenser », soit la capacité du gouvernement fédéral d'utiliser ses revenus dans des champs de compétences où il n'a pas le pouvoir de légiférer directement³⁸⁹. Un exemple d'une telle pratique sont notamment les programmes fédéraux utilisés pour financer les chercheurs et les étudiants universitaires. Financement qui permet d'orienter et de définir les grands axes de recherches en favorisant certains secteurs ou champs d'études par rapport à d'autres, et ce, en fonction de ses propres intérêts³⁹⁰. Bref, si le Québec possède effectivement un pouvoir important en matière d'éducation, le fédéral possède malgré tout des outils pour orienter en partie ce champ de compétence.

C'est ici que la notion de domination est intéressante puisqu'elle nous permet de voir qu'au-delà de la division formelle des pouvoirs au Canada, il existe des principes interprétatifs et des configurations institutionnelles qui placent les groupes minoritaires sous le pouvoir d'une autorité centrale extérieure. Ce pouvoir discrétionnaire, loin d'être encadré ou limité par des institutions fédérales, est plutôt limité par des rapports de forces circonstanciels entre le pouvoir central et les groupes minoritaires. Pire encore, l'attribution de droits individuels aux différents membres des groupes minoritaires ne permet pas d'atténuer la situation de domination puisqu'on donne au pouvoir central le rôle de faire respecter ces droits (ce qui nous ramène au problème de l'ingérence et de la légitimité politique). Ces éléments interprétatifs et leur application concrète dans l'espace fédératif sont rarement identifiés par Kymlicka et, donc, ne sont visiblement pas pris en compte dans son évaluation de l'application des politiques canadiennes à l'endroit des minorités nationales et des groupes autochtones. En se concentrant principalement sur la situation des individus et leur capacité d'évoluer ou non dans leur culture,

³⁸⁹ Hamish Telford, « The Federal Spending Power in Canada: Nation-Building or Nation Destroying? », *Publius*, vol. 33, no. 1 (2003): 25; Brouillet, « The Supreme Court of Canada: The Concept of Cooperative Federalism and Its Effect on the Balance of Power », 143; Andrée Lajoie, « The Federal Spending Power and Fiscal Imbalance in Canada », dans *Dilemmas of Solidarity*, dir. Choudhry, S. et al. (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 151-159.

³⁹⁰ Theresa Shanahan, « The role of the Federal Government in Postsecondary education », dans *The Handbook of Canadian Higher Education*, dir. Theresa Shanahan, Michelle Nilson et Li-Jeen Broshko (Kingston: McGill-Queen's University Press, 2015), 30-32.

Kymlicka laisse de côté la question des rapports entre les collectivités. Ce qui l'empêche par la suite de rendre pleinement compte des rapports de force existant entre celles-ci.

Le libéralisme de Kymlicka, en reconduisant les objectifs des libéraux impériaux, l'amène à évaluer les institutions canadiennes à l'aune d'objectifs qui ne sont pas les mêmes que ceux des groupes autochtones et des minorités nationales. Là où Kymlicka veut rendre compatibles les droits culturels et les libertés individuelles, ces groupes cherchent à construire un espace politique qui les libère de la domination d'un groupe qui leur est étranger. En dissociant la culture du politique, on réintroduit les problèmes de la gestion culturelle impériale.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous voulions montrer que les modèles libéraux du multiculturalisme comme celui de Kymlicka ne parviennent pas à rendre compte d'un des aspects importants de l'héritage impérial de sociétés comme le Canada. En utilisant un modèle qui priorise les individus et la question des droits, ils laissent paradoxalement de côté le problème de la domination d'un groupe sur un autre. Afin de défendre cette thèse, nous avons procédé en quatre points. Tout d'abord, nous avons mis en place une définition de l'empire et l'importance historique de cette forme de structure politique. Cela fait, nous avons ensuite tenté de montrer que le concept d'empire et les institutions qui y étaient liées avaient eu une influence sur les positions normatives de Kymlicka. Pour ce faire, nous avons procédé en deux temps. Nous avons d'abord présenté les liens entre une conception pluraliste de l'identité culturelle au Canada et l'idéal impérial de la britannicité au début du XIX^e siècle. Idéal qui puisait notamment ses ressources théoriques dans la conception actonienne du projet impérial britannique. Cela fait, nous avons ensuite tenté de montrer à partir des travaux de Day et de Chevrier comment cet héritage impérial se manifestait dans les politiques multiculturelles endossées par Kymlicka. Ces deux penseurs rappelaient tous deux que le multiculturalisme, en se limitant à la question des droits, ne portait pas une attention suffisante aux différentes institutions qui permettaient au pouvoir central d'asseoir son pouvoir sur les autres groupes constituant la fédération canadienne. Notamment par l'utilisation du pouvoir juridique qui permet au groupe majoritaire de s'ingérer

dans les décisions des groupes minoritaires, et ce, en insistant les membres de ces groupes à chercher des solutions externes aux conflits internes d'un groupe. Dynamique qui conduit au renforcement du pouvoir central puisque celui-ci apparaît alors comme une entité impartiale dans le processus. Finalement, nous avons utilisé les développements de ces trois sections pour soutenir que Kymlicka, en se concentrant sur la question des droits individuels, ne parvient pas à saisir un enjeu particulier des fédérations plurinationales, soit les rapports de domination informels existant entre les groupes. Nous avons tenté de montrer que l'approche de Kymlicka peut conduire à une mauvaise évaluation des rapports plurinationaux en confondant la condition individuelle des membres d'un groupe et la situation politique du groupe en lui-même. Notre prétention est qu'une relation de domination impériale peut s'exprimer de plusieurs façons et notamment par un ensemble d'outils plus ou moins informels qui permettent d'interpréter les droits à la faveur du groupe majoritaire ou de simplement les contourner afin d'imposer les décisions du groupe majoritaire aux groupes minoritaires. L'utilisation du concept de domination impériale permet donc de montrer les insuffisances d'une approche libérale comme celle de Kymlicka en matière de gestion de la diversité profonde.

Section 3 : Peuples, autonomie et non-domination

Dans le cadre des deux sections précédentes, nous avons soutenu que la théorie du multiculturalisme libéral défendue par Kymlicka n'offre qu'une forme d'autonomie politique tronquée aux minorités nationales et aux peuples autochtones. En conceptualisant les rapports entre les groupes principalement sous l'angle des différences culturelles, Kymlicka et les théoriciens du multiculturalisme libéral ne parviennent pas à ménager un espace d'autonomie suffisant pour que les minorités nationales et les peuples autochtones puissent remettre en question les normes et les règles établies par les institutions du groupe majoritaire. Loin d'être un accident, cette limite des théories du multiculturalisme libéral prend sa source dans les travaux des libéraux du XIX^e siècle. Pensant la diversité culturelle ou, plus exactement, nationale dans le cadre de l'espace impérial britannique, ceux-ci considèrent les rapports entre les nations à l'aune d'une téléologie libérale qui fait dépendre l'acceptation de la diversité de son respect d'un ensemble de normes libérales extérieures aux cultures minoritaires. En l'absence de la présence de telles normes libérales, la culture du groupe minoritaire se doit être libéralisée par des moyens plus ou moins coercitifs. Tout étant conscient de ce danger, la théorie de Will Kymlicka ne parvient pas totalement à s'extirper de ce problème. La principale raison est que son approche repose elle aussi sur une conception téléologique de la légitimité politique où la légitimité d'une autorité politique repose ultimement sur le respect d'un ensemble de critères objectifs externes aux minorités culturelles.

Pour répondre à ce problème, une première intuition est de vouloir repenser la notion d'autorité introduite par les théoriciens du libéralisme. Puisque le problème est que ces derniers conçoivent toujours l'espace politique depuis la perspective d'une autorité politique unique, la logique voudrait que pluraliser l'autorité au sein de l'association politique permette de répondre au problème de la légitimité politique. C'est par exemple la solution avancée par James Tully, Yann Allard-Tremblay et Iris Marion Young. En remettant en question l'idée qu'un espace politique est structuré autour d'une seule autorité politique, ces derniers veulent ouvrir la porte à la cohabitation de plusieurs autorités politiques interagissant de façon horizontale dans un même espace politique. Une telle approche permettrait ainsi de dépasser les rapports de

subordination entre les groupes dans un espace multinational comme le Canada. Notamment, Iris Marion Young propose de comprendre le concept d'autonomie à partir de la notion de non-domination, et ce, dans le but de rendre compte des situations où la liberté des individus est menacée à cause de la persistance de certaines structures politiques.

Tout en ouvrant la porte à une puissante remise en question des institutions existantes, la critique de ces auteurs ne nous laisse cependant qu'avec peu d'outils normatifs pour penser une alternative positive au projet du multiculturalisme libéral. Malgré l'introduction d'une nouvelle compréhension de l'autonomie des groupes, Young ne parvient pas à répondre clairement au problème de l'autorité politique. La raison de cet échec se trouve à notre avis dans une conception inadéquate des groupes culturels qui remettent en question l'autorité légitime de l'État. En refusant d'accorder aux minorités nationales et aux peuples autochtones une nature distincte des autres groupes sociaux, Young en vient paradoxalement à reconduire le pouvoir des institutions du groupe majoritaire. La conception plus ouverte des groupes adoptée par Young la rapproche ainsi plus qu'elle ne le pense des penseurs libéraux. En effet, comme souligné par Chevrier, en pensant sur le même plan tous les groupes culturels, on finit par légitimer le pouvoir d'arbitrage des institutions du groupe dominant.

Cela dit, l'approche critique de Young nous permet d'introduire une conception de l'autonomie des groupes fondée sur le principe de non-domination qui permet de mieux rendre compte des dynamiques de pouvoir entre les groupes. De plus, l'introduction de ce principe nous permet d'expliquer pourquoi il est nécessaire d'adopter une conception plus politique des groupes comme les minorités nationales et les peuples autochtones que ne le font Young et Kymlicka. En adoptant une conception institutionnelle des peuples, le concept d'autonomie comme non-domination introduit par Young permet de penser une alternative politique plus développée au problème de la légitimité politique.

Chapitre 5 : Fédéralisme et autodétermination interne chez Iris Marion Young

Introduction

Afin de rompre avec la logique des droits individuels et l'idée que ce sont les institutions de la majorité qui définissent les normes englobantes régissant les rapports entre les cultures, certains auteurs ont tenté d'offrir des conceptions alternatives de l'autorité politique. Leur objectif est de proposer une conception de l'autorité politique qui remet en question les paradigmes classiques de l'autorité politique telle que conçue par les penseurs libéraux. Afin de comprendre ces positions alternatives, nous comparerons la compréhension qu'ont ces auteurs du concept d'autodétermination interne qui est souvent au centre des demandes des minorités nationales et des peuples autochtones. Dans le cadre de notre analyse, nous laisserons de côté la question de l'autodétermination externe, soit le droit de sécession, pour nous concentrer sur le concept d'autodétermination interne, soit l'autonomie accordée à une collectivité au sein d'un plus grand ensemble politique³⁹¹. Comme nous l'avons mentionné, les théoriciens du multiculturalisme libéral sont généralement ouverts à cette forme d'autonomie interne. Notre ambition sera de montrer que les théoriciens du multiculturalisme ont tendance à réduire le concept d'autodétermination interne au droit à la non-interférence. Il existe néanmoins des alternatives à cette conception de l'autodétermination qui permettent de problématiser de façon plus fructueuse les tensions entre les peuples au sein des espaces multinationaux, en prenant en compte des dynamiques qui dépassent la question de l'attribution des droits. Nous soutiendrons que le cadre théorique de Young offre une perspective intéressante pour effectuer ce recadrage.

Bien que le concept d'autodétermination interne soit largement utilisé, celui-ci n'est pas toujours clairement explicité et chaque auteur ne donne pas toujours la même extension à ce concept. Afin de clarifier un peu le paysage conceptuel, Michel Seymour distingue trois façons générales de comprendre le concept d'autodétermination interne : un sens faible, un sens

³⁹¹ Pour les raisons qui nous poussent à écarter la question de la sécession du problème de la légitimité politique, voir le chapitre deux, la section 3, 86-89.

canonique et un sens robuste. Le sens faible consiste à reconnaître un droit de représentation politique au sein des institutions politiques existantes. Le sens canonique implique plutôt le droit de posséder une certaine autonomie gouvernementale au sein de l'État englobant, souvent sous la forme d'une formule fédérative. Le sens robuste, finalement, implique la transformation de l'État englobant en un État multinational où chaque nation possède ses propres institutions politiques qui fonctionnent selon leurs propres règles et qui sont reconnues constitutionnellement³⁹². Comme le montre Seymour, tous les auteurs ne s'entendent pas sur lequel des trois sens devrait être utilisé pour comprendre le droit à l'autodétermination interne³⁹³. Avons-nous seulement une raison d'en préférer un sur les autres ?

Même si elle nous est utile, cette distinction faite par Seymour ne peut que représenter un premier moment dans notre tentative de compréhension du concept d'autodétermination interne. Si la définition qu'il fournit de l'autodétermination interne faible est claire, les deux autres sens sous lesquels le concept peut être compris restent relativement flous. La distinction entre le sens canonique et robuste ressemble en davantage à une différence de degré qu'à une différence de nature puisqu'il s'agit tout au plus d'une distinction entre le degré d'autonomie qui est accordée aux institutions propres à la minorité nationale. La catégorisation de Seymour laisse donc ouverte la question de savoir le type d'autodétermination interne qui devrait être défendu par les auteurs du multiculturalisme libéral et les paramètres normatifs précis que cela devrait supposer. Plus problématique, le cadrage normatif qui soutient ces conceptions de

³⁹² Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance*, 612; comme l'indique Seymour (Michel Seymour, « Repenser l'autodétermination interne », dans *Repenser l'autodétermination interne*, Michel Seymour dir. (Montréal : Les Éditions Thémis, 2016), 8) le sens faible est probablement le mieux explicité par la Cour Suprême du Canada qui estime que les Québécois ont profité d'une forme d'autodétermination collective parce que les membres du groupe avaient accès à une représentation importante au sein des institutions fédérales : « On ne peut raisonnablement prétendre que la population du Québec se voit refuser l'accès au gouvernement. Des Québécois occupent des postes très importants au sein du gouvernement du Canada. Les résidents de cette province sont libres de leurs choix politiques et poursuivent librement leur développement économique, social et culturel à l'intérieur du Québec, dans l'ensemble du Canada et dans le monde entier. La population du Québec est équitablement représentée dans les instances législatives, exécutives et judiciaires. Bref, pour reprendre les termes des instruments internationaux qui traitent du droit des peuples à l'autodétermination, le Canada est un " État souverain et indépendant respectueux du principe de l'égalité des droits et de l'autodétermination des peuples et doté ainsi d'un gouvernement représentant la totalité de la population appartenant au territoire, sans distinction aucune " ». (Cour Suprême du Canada, *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 R.C.S. par. 136).

³⁹³ Seymour, « Repenser l'autodétermination interne », 11-15.

l'autodétermination interne n'est pas toujours clairement explicité et s'avère insuffisant pour rendre compte de certains rapports de pouvoir qui peuvent exister entre différents groupes culturels. À l'inverse, le concept d'autodétermination interne introduit par Iris Marion Young nous offre des bases normatives pour réfléchir aux inégalités entre les peuples qui persistent malgré la présence des conditions permettant l'exercice d'une autodétermination pensée selon le concept traditionnel d'autonomie comme non-interférence.

Pour ce faire, nous présenterons notre argumentation en quatre parties. Nous commencerons dans un premier temps par exposer la conception classique du concept d'autodétermination interne que l'on retrouve chez les penseurs du fédéralisme et du multiculturalisme libéral. Cela fait, nous restituerons ensuite cette position dans le cadre d'un débat opposant deux conceptions de l'autorité politique : une conception moderne et une conception pluraliste. Cette section nous permettra de bien cadrer l'espace théorique dans lequel Iris Marion Young formule son concept d'autodétermination et sa proposition fédérale. Dans un troisième temps, nous disposerons des outils théoriques pour reconstruire la théorie fédérale d'Iris Marion Young et sa défense de l'autodétermination comme non-domination. Bien que jamais achevé, Young a introduit dans ses derniers travaux un concept d'autodétermination interne particulier qui repose sur les concepts de non-domination et d'autonomie relationnelle. Son objectif est de proposer une conception de l'autodétermination qui rompt avec la logique westphalienne de l'État-nation. La position de Young tranche ainsi avec une conception plus conventionnelle de l'autodétermination interne que l'on retrouve chez des auteurs comme Kymlicka, Norman, Seymour ou Patten. Young tente spécialement de montrer qu'il n'est pas possible de répondre aux défis particuliers des demandes d'autodétermination contemporaines si l'on ne porte pas une attention particulière aux relations qui lient les différentes communautés culturelles. Son argument plus général est que le concept d'autodétermination classique utilisé par des auteurs comme Kymlicka ne permet pas de rendre compte correctement des demandes de certains peuples minoritaires, comme les peuples autochtones, puisque ces derniers ne comprennent pas l'autodétermination dans un sens étatique.

Finalement, nous considérerons trois critiques potentielles à l'approche d'Iris Marion Young et du courant de l'autorité plurielle : 1) la théorie de Young affaiblit, au lieu de la renforcer, la position des groupes minoritaires, 2) elle reconduit le problème de l'autorité politique critiqué par les théoriciens de l'autorité plurielle et 3) elle reste ambiguë quant aux unités de base de sa fédération et ne parvient donc pas à rendre compte de l'identité particulière des peuples par rapport aux autres groupes sociaux. L'identification de ces trois critiques n'a cependant pas pour but de rejeter les assises théoriques du modèle de Young autant que d'identifier les limites de son approche et le rôle qu'elle peut jouer dans le cadre d'une réflexion sur la cohabitation des peuples dans un espace fédéral. L'utilisation des concepts d'autonomie relationnelle et d'autonomie comme non-domination nous fournit des outils pour identifier des enjeux politiques qui passent autrement inaperçus lorsqu'on utilise une conception classique de l'autodétermination des peuples.

1. Une conception classique de l'autodétermination interne

Bien que Kymlicka n'affronte pas directement le problème de la légitimité politique, il n'en reste pas moins qu'il considère que les peuples autochtones et les minorités nationales devraient avoir accès à un droit à l'autodétermination interne, généralement compris sous la forme d'un droit à l'autonomie gouvernementale. Ce droit n'est accordé qu'aux minorités nationales et aux peuples autochtones puisqu'ils sont les seules minorités culturelles qui possèdent une structure de culture suffisamment complète pour jouer le rôle désiré par Kymlicka, soit l'autonomisation des individus³⁹⁴. Tout comme Seymour, Kymlicka fait lui aussi une distinction entre le droit de sécession d'un groupe et l'accès à une certaine autonomie gouvernementale, bien que cette distinction semble plutôt être une affaire de degré que de nature comme chez Seymour³⁹⁵. Les deux auteurs s'entendent cependant sur le fait que l'autonomie gouvernementale qui sera accordée aux minorités nationales et aux peuples autochtones implique une forme institutionnelle fédérative et clairement multinationale.

³⁹⁴ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 46.

³⁹⁵ Kymlicka, *Finding Our Way*, 131 et 133-134 et Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance*, 611.

Dans *Finding Our Way*, Kymlicka explique de façon plus précise les implications du concept d'autodétermination interne qu'il veut mettre en place. Pour ce faire, il fait la distinction entre deux types de régimes fédératifs : le fédéralisme territorial et le fédéralisme multinational. Le fédéralisme territorial correspond à tout type de fédéralisme où la division des pouvoirs se fait entre des unités administratives indistinctes sur le plan culturel. Ce type de fédéralisme n'est pas particulièrement sensible aux droits collectifs des communautés culturelles et se construit plutôt autour de l'idée de la protection des droits individuels et de la mise en place d'accommodements favorisant la vie démocratique de la collectivité³⁹⁶. Ce type de fédéralisme correspond à une division administrative et à une distribution symétrique des pouvoirs à chacune des sous-unités de l'espace politique. De tels arrangements permettent d'optimiser l'activité de l'État, d'assurer une plus grande démocratisation des institutions et de favoriser l'autonomie des citoyens. L'objectif n'est pas d'accommoder des minorités nationales, mais d'assurer l'efficacité du processus démocratique. On peut penser ici au modèle des États-Unis.

Kymlicka contraste ce premier type de fédéralisme à ce qu'il nomme le fédéralisme multinational. Au sein de ce dernier, les sous-unités régionales ne suivent pas uniquement des lignes administratives. Certaines sous-unités correspondent plutôt aux frontières d'une minorité nationale précise. Les frontières des différentes sous-unités devraient avoir été dessinées dans le but de refléter les aspirations des différentes minorités nationales que l'on retrouve au sein de la société. Chaque minorité nationale se verrait ainsi accorder un espace où elle peut exercer son autonomie gouvernementale dans certains domaines de compétence bien déterminés³⁹⁷. Ces domaines de compétence correspondent globalement aux outils nécessaires à la préservation d'une identité culturelle distincte³⁹⁸. Kymlicka ajoute que ce type d'arrangement fédératif prend généralement la forme d'une distribution asymétrique des pouvoirs entre chaque unité administrative. À l'inverse du fédéralisme territorial où chaque sous-unité possède les mêmes pouvoirs que les autres, les sous-unités correspondant au territoire des minorités nationales

³⁹⁶ Kymlicka, *Finding Our Way*, 137-138.

³⁹⁷ *Ibid.*, 138-139 ; voir aussi Wayne Norman au sujet de cette distinction (Wayne Norman, *Negotiating Nationalism : Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 87-88).

³⁹⁸ Norman, *Negotiating Nationalism*, 96 et 106-110.

possèdent plus de pouvoirs que les autres sous-unités administratives³⁹⁹. Les objectifs justifiant la mise en place des sous-unités administratives et des sous-unités nationales étant différents, d'un côté l'efficacité et de l'autre l'épanouissement d'une minorité culturelle, il semble normal que chacune d'elles reçoive des pouvoirs permettant la réalisation des objectifs propres à chaque sous-unité. Un tel arrangement peut conduire à la mise en place d'une forme de fédéralisme asymétrique où les sous-unités nationales possèdent plus de pouvoirs que les autres sous-unités administratives.

La distinction faite par Kymlicka entre les deux types de fédéralisme et son endossement d'un fédéralisme multinational éclaire partiellement ce que ce dernier entend par autonomie gouvernementale ou autodétermination interne. On comprend aisément que Kymlicka envisage que les sous-unités nationales posséderont les pouvoirs nécessaires à la protection de leur structure de culture⁴⁰⁰. En ce sens, la stratégie de Kymlicka est de compartimenter les demandes de chaque groupe national en lui attribuant un espace de décision politique qui lui est propre. Le but d'une telle stratégie est de créer des espaces où les minorités nationales et les peuples autochtones peuvent prendre des décisions sur des enjeux qui touchent à leur culture sans courir le risque d'être systématiquement mis en minorité par la nation majoritaire⁴⁰¹. L'autonomie est ainsi comprise sur le modèle de la liberté comme non-interférence, c'est-à-dire que les différents groupes nationaux n'ont pas le droit d'empêcher un autre groupe d'agir comme il l'entend dans sa sphère d'action exclusive. Compris ainsi, l'autodétermination interne reproduit à une échelle réduite la logique de l'État-nation⁴⁰². Pour cette raison, on peut se demander ce qui permet à un tel régime de conserver une certaine cohésion entre ses différentes parties. Kymlicka identifie deux conditions pour y arriver.

La première condition est que les membres des minorités nationales et des peuples autochtones devraient participer directement à la conversation politique au sein de la fédération.

³⁹⁹ Kymlicka, *Finding Our Way*, 140-141.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 140.

⁴⁰¹ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 47.

⁴⁰² Young, *Global Challenges*, 32-33.

Leurs voix politiques ne peuvent donc pas être limitées à leur sous-unité nationale et être ensuite relayées par des intermédiaires dans l'arène politique de la fédération. Kymlicka écrit :

But they must feel that the larger Canadian conversation is theirs as well. For example, when a conflict arises between the Quebec provincial government and the federal government, this must not be seen by Quebecers as a conflict between 'us' and 'them', but rather a conflict between two levels of conversation, both of which Quebecers view as 'ours', and both of which have shaped Québécois identity.⁴⁰³

Bien que Kymlicka n'explique pas clairement ce qu'implique cette participation directe, on peut comprendre qu'il fait ici référence à l'idée que les membres des minorités nationales et des peuples autochtones devraient continuer à posséder une relation de type citoyen-État avec les institutions centrales de la fédération⁴⁰⁴. On peut raisonnablement imaginer que Kymlicka pense ici au fonctionnement du régime politique canadien où les Québécois-es et les membres des peuples autochtones peuvent voter aux élections fédérales et présenter leur candidature dans les différents partis politiques fédéraux. Ils peuvent ainsi directement participer au processus fédéral, et ce, sans avoir à passer au travers d'intermédiaires régionaux. La seconde condition identifiée par Kymlicka est la présence d'une certaine confiance mutuelle entre les différents groupes nationaux. En l'absence d'une telle confiance, tout régime fédératif, aussi performant soit-il, est propice à éclater. Aux yeux de Kymlicka, accepter l'asymétrie serait justement la meilleure façon d'assurer cette confiance mutuelle nécessaire au bon fonctionnement des institutions fédératives⁴⁰⁵.

Si cette seconde condition ne nous aide pas beaucoup à mieux comprendre les limites de l'autonomie gouvernementale voulue par Kymlicka, il en est tout autrement pour la première condition. Il est évident que Kymlicka ne veut pas totalement mettre de côté l'idée que l'État central, Canadien dans son exemple, entretienne une relation de type citoyen-État avec l'ensemble des membres de la société. Les citoyens auraient plutôt deux identités nationales (ou politiques) qui seraient activées en même temps. De plus, cette condition rejette donc tout

⁴⁰³ Kymlicka, *Finding Our Way*, 177.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, 177-178.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 178-179.

arrangement confédératif qui impliquerait exclusivement la mise en place d'une relation de nation à nation entre les différentes minorités nationales et la majorité⁴⁰⁶. La sphère d'autonomie accordée à un groupe n'est pas comprise comme un espace concurrent à l'identité fédérale, mais comme un espace parallèle où les minorités pourront prendre des décisions sans entrer en conflit avec la majorité. Le concept d'autonomie gouvernementale envisagé par Kymlicka, à tout le moins pour les minorités nationales comme le Québec, correspond donc à un modèle canadien modifié où l'asymétrie des pouvoirs entre les sous-unités administratives et nationales serait plus marquée, sans pour autant modifier l'idée que tous les membres de la société participent à une identité canadienne plus globale.

Kymlicka précise cependant que sa solution ne s'applique pas aussi facilement aux différents peuples autochtones que l'on retrouve au Canada. Ces groupes sont géographiquement moins concentrés que les minorités nationales, comme les Québécois ou les Catalans, ce qui rend plus difficile l'attribution d'un territoire clairement défini. De plus, le nombre réduit de membres au sein de ces différentes communautés diminue leur capacité à mettre en place un espace institutionnel pouvant répondre aussi efficacement à leur besoin que le font les institutions canadiennes ou québécoises. Kymlicka suggère donc d'accorder à ces groupes une forme de statut autonome à l'extérieur du régime fédéral (c.-à-d. qui ne correspond pas à un nouveau pallier de gouvernement) et qui se solidifierait au travers de traités entre les peuples autochtones et le gouvernement fédéral⁴⁰⁷.

La position de Kymlicka nous permet de fournir un exemple de la position classique en faveur du concept d'autodétermination interne. Comme précisé en introduction, malgré

⁴⁰⁶ Kymlicka rejette explicitement cette possibilité lorsqu'il écrit : « And once this symbolic attachment to Canada started to fade, as it surely would, confederal options would offer no obvious economic or political advantages over outright secession. The great virtue of a multinational federalism, by contrast, is that it would preserve direct sense of connection to, and participation in, pan-Canadian institutions. » (*Ibid.*, 178).

⁴⁰⁷ Kymlicka, *Finding Our Way*, 144; en ce sens, ici la proposition de Kymlicka se rapproche de la solution fédérale à deux niveaux envisagée par James Tully dans ses propres travaux pour répondre aux demandes des peuples autochtones. (Tully, *Public Philosophy in a New Key I*, 235-236). Voir aussi à ce sujet: Martin Papillon, « Vers un fédéralisme postcolonial? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones » dans *Le fédéralisme canadien contemporain – fondements, traditions institutions*, dir. Alain-G. Gagnon (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2006).

l'existence de différences dans l'étendue des pouvoirs qui devraient être accordés aux peuples minoritaires, les auteurs du multiculturalisme ont tendance à reprendre la stratégie de la « compartimentalisation » que l'on retrouve chez Kymlicka pour défendre ce concept. Charles Taylor, Wayne Norman ou Michel Seymour comprennent tous l'autodétermination comme la création d'une sphère de pouvoir exclusive qui devrait être accordée aux nations minoritaires et aux peuples autochtones⁴⁰⁸.

2. Deux conceptions de l'autorité politique et de l'autodétermination

2.1 Une remise en question de la conception classique de l'autodétermination interne

Si elle correspond à la position la plus généralement acceptée, cette conception de l'autodétermination interne a été contestée par différents auteurs au cours des dernières années. S'inspirant entre autres des travaux de James Tully et d'Iris Marion Young, Yann Allard-Tremblay montre qu'a émergé au cours des dernières décennies une autre façon de comprendre l'autodétermination interne. Cette nouvelle conception aurait l'avantage d'offrir des solutions plus près des demandes réelles des minorités nationales et des peuples autochtones et de rompre avec une conception absolutiste de l'autorité politique⁴⁰⁹. À cet égard, l'article d'Allard-Tremblay et les travaux de James Tully nous fournissent un bon point de départ pour comprendre les lacunes de l'approche classique de l'autodétermination interne.

Dans son article, Allard-Tremblay fait la distinction entre deux familles théoriques autour du concept d'autorité politique et tente de montrer que ces différentes conceptions conduisent à des compréhensions distinctes du concept d'autodétermination interne et de son application dans des espaces plurinationaux. La première famille conceptuelle est ce qu'Allard-Tremblay nomme la perspective moderne et qui correspond plus ou moins à la conception classique de l'autodétermination interne que nous avons présentée précédemment. Cette perspective défend

⁴⁰⁸ Charles Taylor, « Le pluralisme et le dualisme »; dans *Québec : État et Société tome I*, dir. Alain-G. Gagnon (Montréal : Les Éditions Québec/Amérique, 1994); Norman, *Negotiating Nationalism*; Seymour, « Repenser l'autodétermination interne ».

⁴⁰⁹ Avigail Eisenberg, « Decolonizing Authority : The Conflict on Wet'suwet'en Territory », *Canadian Journal of Political Sciences*, vol. 55 (2022): 46.

une conception de l'autorité politique qui repose sur les critères suivants : 1) la société politique est le résultat d'une union civique de citoyens libres et égaux et l'autorité politique est conçue comme la manifestation de cette union civique dont elle tire sa légitimité ; 2) cette union civique ne peut agir par elle-même et doit donc se manifester au travers d'un agent : l'État. Cela implique que toutes les autres entités que l'on retrouve au sein de la société politique lui sont soumises⁴¹⁰. On comprend aisément pourquoi Allard-Tremblay rattache Kymlicka et la majorité des auteurs multiculturalistes à cette approche⁴¹¹. Tous ces auteurs endossent l'idée que l'État devrait être l'autorité finale au sein d'une même société.

À cette première famille est opposée une seconde famille conceptuelle qu'Allard-Tremblay qualifie de perspective pluraliste. Cette perspective pluraliste inclut notamment des penseurs tels que James Tully et Iris Marion Young⁴¹². Outre le fait qu'elle rejette les présupposés de la perspective moderne, cette famille se distingue de la première sur trois points : 1) elle reconnaît l'existence d'une pluralité politique qui dépasse la simple pluralité culturelle puisqu'elle implique la cohabitation de plusieurs espaces politiques qui ne sont pas hiérarchisés les uns par rapport aux autres au sein d'une même société. Il n'y a donc pas d'autorité suprême ; 2) la société politique est conçue comme un ensemble de communautés normatives auxquelles les individus appartiennent et participent simultanément. Autrement dit, les individus sont pris dans un réseau d'obligations conflictuelles et l'État ne peut prétendre occuper une position particulière ou supérieure au sein de ce réseau d'obligations ; 3) l'autorité politique est dispersée et la légitimité dépend des différents engagements normatifs des individus les uns envers les autres⁴¹³. Allard-Tremblay soutient que cette distinction a des implications importantes sur notre façon de réfléchir les problèmes posés par le pluralisme et les solutions qui sont

⁴¹⁰ Yann Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », *The Review of Politics*, 80 (2018): 679-680.

⁴¹¹ Patten, Kukathas et Taylor semblent tous être associés à cette approche soit directement par la référence à leurs travaux soit indirectement par la critique que d'autres auteurs leur font, notamment dans la note de bas de page 23 dans Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 681; voir aussi James Tully, « Reconnaissance et dialogue. Émergence d'un nouveau champ d'études et de pratiques », *Négociations*, vol. 2, no. 8 (2007) : 39-43.

⁴¹² Tully, *Public Philosophy in a New Key I*, 209-218; Young, *Global Challenges*, 37.

⁴¹³ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 688-689.

proposées pour les régler, notamment le droit à l'autodétermination. C'est surtout les points qui concernent cet élément auxquels nous allons nous intéresser.

Allard-Tremblay considère que la perspective moderne de l'autorité politique influence notre compréhension des enjeux pluralistes de cinq façons. La première influence touche à la question du bon fonctionnement de l'État. Dans la mesure où celui-ci est perçu comme l'entité au sein de laquelle se manifeste l'union civique, le bon fonctionnement de l'État doit toujours être priorisé sur les autres objectifs poursuivis. Aux yeux d'Allard-Tremblay, cela se manifeste surtout dans l'exigence nationaliste de la protection d'une identité sociale commune. Cette unité première permettrait d'assurer la loyauté des citoyens aux institutions sociales et politiques. Deuxièmement, l'exigence du respect de l'idéal libéral de citoyens libres et égaux est la seconde façon dont la perspective moderne influence nos réponses au problème de la diversité. Cela est particulièrement évident dans la stratégie argumentative de Kymlicka où celui-ci tente de justifier les droits culturels sur la base des droits individuels accordés par le libéralisme. Ainsi, malgré l'existence de droits différenciés, ceux-ci sont néanmoins toujours réductibles et conditionnels à un ensemble de droits libéraux cohérents et homogènes⁴¹⁴. Troisièmement, la perspective moderne défend la thèse que toutes les entités politiques ou sociales doivent ultimement être soumises à l'État. Même lorsque l'État reconnaît des droits qui vont à l'encontre de son autorité légitime, ceux-ci sont toujours justifiés depuis son autorité. Il est la seule entité qui a le pouvoir d'accorder de telles exceptions⁴¹⁵. Quatrièmement, cette perspective affecte notre façon de concevoir les demandes des groupes culturels. Pour la perspective moderne, ces demandes sont toujours dirigées vers l'État. Puisque ce dernier est la source et l'autorité suprême derrière les droits, c'est toujours à ce dernier que doivent être présentées les demandes des groupes culturels⁴¹⁶. Finalement, en concevant la société comme un espace soumis à une seule autorité politique et à un ensemble de principes cohérents, la perspective moderne favorise une approche théorique du politique. Allard-Tremblay entend par là que la perspective moderne a tendance à considérer que les solutions identifiées par la théorie ont une valeur normative suffisante pour

⁴¹⁴ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 681.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 682.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 685.

recommander des actions à l'État. Puisque la théorie est capable d'identifier les bonnes options normatives, le politique ne joue aucun rôle dans l'identification et la mise en place des solutions. Le recours à l'espace politique est un pis-aller. Idéalement, les théoriciens politiques arriveraient à implémenter la solution idéale qu'ils ont identifiée dans leurs travaux⁴¹⁷.

Ces cinq éléments ne nous disent pas tout sur la perspective moderne, mais ils nous font comprendre sa dimension contraignante. En plaçant l'État comme une autorité suprême et l'ultime arbitre des conflits, on en vient nécessairement à limiter les réponses possibles aux demandes des minorités nationales et des peuples autochtones. C'est cependant la troisième influence identifiée par Allard-Tremblay sur laquelle nous allons nous attarder ici. Après tout, comme nous l'avons souligné précédemment, l'idée que toutes les entités (sociales, politiques, économiques, etc.) doivent ultimement être soumises à l'autorité de l'État entre en tension avec la reconnaissance d'un droit à l'autodétermination interne à certains groupes. En effet, comment peut-on justifier l'idée d'autodétermination interne sans ultimement remettre en question l'autorité absolue de l'État ? Allard-Tremblay identifie trois stratégies qui ont été employées par les penseurs de la perspective moderne pour résoudre cette tension.

La première stratégie consiste à défendre l'idée que l'État possède bien une autorité sur tous les membres de la société, tout en reconnaissant que la situation particulière de certaines communautés internes exige qu'elle ait accès à des droits particuliers pour des raisons de justice. Cette solution ne remet aucunement en question les principes de base de la perspective moderne. Les membres de la communauté sont tous considérés comme des citoyens libres et égaux faisant partie de la même société globale. Les droits ainsi consentis puisent leurs sources dans l'autorité suprême de l'État. Le groupe peut s'autodéterminer dans la mesure où l'État lui accorde ce droit. Le conflit entre autonomie et autorité absolue de l'État disparaît donc, puisqu'on parvient à conserver l'unité globale en faisant découler le droit à l'autodétermination de l'autorité de l'État central. Le danger de la fragmentation ne disparaît cependant pas. Si une tension émerge entre autonomie et autorité de l'État, on s'inquiètera de l'effet qu'elle pourra avoir sur l'unité

⁴¹⁷ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 686-687.

politique nécessaire au bon maintien de l'autorité dans la perspective moderne⁴¹⁸. Un tel droit à l'autonomie est donc très souvent conditionnel aux normes et aux paramètres définis par le groupe majoritaire.

La seconde stratégie tente de résoudre ce problème en admettant la possibilité de l'existence de conflits réels entre l'État et l'autonomie gouvernementale des groupes minoritaires. Pour l'essentiel, les auteurs reconnaissent toujours la priorité de l'autorité de l'État sur les autres groupes, mais ils acceptent que des arrangements passés aient été contractés par l'État envers certains groupes. Dans la mesure où l'État doit respecter les règles d'un État de droit, il serait injuste qu'il ne respecte pas les termes de son contrat passé avec les groupes. En ce sens, l'État doit respecter l'autonomie gouvernementale qu'il aurait accordée à des groupes dans le passé⁴¹⁹. Le point important pour Allard-Tremblay est que l'autonomie gouvernementale est vue ici comme une anomalie historique dont on doit s'accommoder, mais qui ne peut pas être dérogée depuis les principes modernes de l'autorité politique. L'État ne peut donc, et ne devrait pas non plus, accorder de nouveaux droits à l'autonomie.

Finalement, le troisième type de justification reconnaît plus pleinement l'idée d'un droit à l'autodétermination qui puise sa source non pas dans l'État, mais au sein même des caractéristiques ou des membres des groupes qui le revendiquent⁴²⁰. On reconnaît ici la stratégie argumentative de Kymlicka ou de Seymour qui défendent tous deux l'idée que les peuples autochtones et les minorités nationales possèdent des caractéristiques, comme une culture sociétale ou des institutions propres, qui leur donnent un droit intrinsèque à l'autodétermination. Cependant, tout en étant plus ouverte aux potentiels conflits qui peuvent émerger entre les groupes minoritaires et l'autorité de l'État, cette stratégie argumentative reste limitée par la

⁴¹⁸ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 682; voir Cindy Holder pour une exploration concrète de ce problème, Cindy Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », *The Monist*, vol. 95, no. 1 (2012): 86-102.

⁴¹⁹ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 683, Allard-Tremblay identifie notamment cette stratégie argumentative chez Alan Patten (dans Patten, *Equal Recognition*, 9), mais aussi chez Will Kymlicka lorsqu'il accepte de respecter l'autonomie de certains groupes illibéraux au sein de la société à cause d'accords passés (Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 238).

⁴²⁰ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 683.

logique de l'autorité moderne. Allard-Tremblay reprend ici la critique d'Iris Marion Young pour souligner que la reconnaissance de l'autodétermination reste prisonnière de la logique de l'État. C'est depuis cette logique libérale que l'État analyse le problème et se demande si les principes de justice libérale l'engagent à tolérer ou à accorder certains droits, dont l'autonomie, à des groupes particuliers⁴²¹. De plus, l'autorité politique accordée aux minorités reste ancrée dans une logique étatique moderne où l'autonomie gouvernementale consiste en un transfert de pouvoir d'une autorité absolue à une autre⁴²². Comme le souligne Allard-Tremblay :

This fails to grasp the extent to which legitimate political authority, especially with regard to politically organized national minorities and indigenous peoples, has a significant dialogical aspect — that it can be seen as emerging from the struggle of distinct normative orders seeking to settle the scope of their respective authority — and thus that the state, together with the principles governing its agency, is not the sole or the main wielder of legitimate political authority to be considered.⁴²³

Le point d'Allard-Tremblay est que la perspective moderne ne parvient pas à laisser suffisamment d'espace aux autres régimes normatifs existant dans l'espace politique. Même lorsque les théoriciens politiques s'ouvrent à l'idée de l'autodétermination interne et d'une certaine dispersion de l'autorité politique, celle-ci reste ultimement encadrée par les principes du groupe dominant, ici les principes du libéralisme politique. C'est en ce sens qu'on peut dire que la perspective moderne ne met pas réellement en place un espace dialogique avec les autres groupes et qu'elle reste prisonnière d'un discours qui n'engage qu'elle-même.

2.2 L'alternative de l'autorité plurielle et la coexistence de plusieurs espaces normatifs distincts

Comme nous le disions, la critique d'Allard-Tremblay s'appuie entre autres sur les travaux de James Tully. Dans ses travaux, ce dernier critique la logique constitutionnelle libérale dans la mesure où elle n'accepte pas l'idée qu'il existe d'autres cadres normatifs que le sien⁴²⁴. Le point de Tully est qu'on ne peut pas trouver une solution au problème de la diversité en établissant des

⁴²¹ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 684-685.

⁴²² Young, *Global Challenges*, 32-33.

⁴²³ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 684.

⁴²⁴ Tully, *Strange Multiplicity*, 83-97.

principes normatifs qui limitent les solutions possibles avant même que la négociation ne prenne place, comme le font les libéraux. Procéder ainsi, c'est limiter d'emblée l'autonomie des citoyens participant à la discussion et les cadres normatifs pouvant être utilisés par ces derniers. Tully et Allard-Tremblay pensent plutôt qu'il faudrait mettre en place un espace de dialogues où plusieurs perspectives normatives qui ne reposent pas sur les principes du libéralisme pourraient entrer en relation les unes avec les autres⁴²⁵.

C'est en effet l'alternative qui est proposée par Allard-Tremblay dans la seconde partie de son article. La perspective pluraliste que nous avons déjà mentionnée implique notamment l'idée que la société est composée d'un ensemble d'espaces normatifs qui entrent en relation les uns avec les autres dans une perspective non hiérarchique. Cela implique : 1) qu'un groupe se distingue par un espace normatif distinct et non par des caractéristiques culturelles ; 2) de rester agnostique au sujet du débat qui oppose communautariens et libéraux ; 3) l'existence de réels conflits d'autorité entre l'État et les autres espaces normatifs puisque différentes institutions sont reconnues comme légitimes sans qu'aucune n'occupe une position hiérarchique supérieure ; 4) d'élargir le type de demandes autochtones qui sont prises en compte, soit penser une autonomie gouvernementale qui ne soit pas nécessairement étatique ; 5) de privilégier une approche politique à une approche théorique pour résoudre les problèmes de diversité⁴²⁶.

Plus précisément, on peut faire ressortir deux éléments qui distinguent particulièrement cette approche pluraliste à l'égard de l'autodétermination des groupes. Le premier élément concerne la façon qu'ont les pluralistes de concevoir les groupes. À l'inverse de la conception classique qui a plutôt tendance à concevoir les groupes comme des entités fermées, les pluralistes conçoivent les groupes comme des associations qui se superposent les unes aux autres⁴²⁷. Tully critique la tendance des théoriciens à vouloir réduire les conflits sociaux à des oppositions binaires entre deux groupes. Loin d'opposer des structures fermées, ces conflits entremêlent

⁴²⁵ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 190-191 et 197-199 et Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 687.

⁴²⁶ Allard-Tremblay, « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », 689-693.

⁴²⁷ Eisenberg, « Decolonizing Authority : The Conflict on Wet'suwet'en Territory », p. 47-48.

plutôt différentes demandes qui entrent en conflit les unes avec les autres. Par exemple, lorsqu'une minorité nationale s'oppose aux décisions d'une majorité, elle doit non seulement convaincre les membres du groupe majoritaire, mais elle doit aussi convaincre ses propres membres de la validité de sa demande. De plus, elle doit autant les convaincre de la validité des demandes, que de la validité de l'identité collective qui est mobilisée au travers de cette demande⁴²⁸. Le jeu de la reconnaissance implique donc un mouvement interne et externe constant. Si on veut comprendre ce qui est réellement en jeu dans ces luttes, il faut partir du point de vue des citoyens aux yeux de Tully et Allard-Tremblay.

Pour Tully, la citoyenneté doit d'abord être comprise comme une forme de liberté particulière. Elle correspond à notre capacité individuelle et collective à participer à la négociation des normes de l'association civique dont nous faisons partie⁴²⁹. L'objectif n'est donc pas de proposer une forme politique spécifique, mais plutôt de penser les relations de gouvernance qui lient les citoyens aux institutions et aux règles en place⁴³⁰. L'objectif est de multiplier les sources d'autorité et de penser des normes de discussions qui permettraient la reconnaissance de tous les partenaires. Comme le souligne Allard-Tremblay, cela implique que la citoyenneté doit être comprise comme une norme de gouvernance particulière où l'autorité s'exerce de façon dialogique. Une autorité peut gouverner un citoyen uniquement dans la mesure où le citoyen peut la tenir responsable de ses actes. Une autorité doit obtenir le consentement du citoyen pour que son autorité s'impose à lui⁴³¹. Autrement dit, pour Allard-Tremblay et Tully, la citoyenneté ne doit pas être comprise comme l'accès à des droits particuliers, mais plutôt comme une relation entre gouvernants et gouvernés. Les droits sont des outils qui permettent d'assurer aux citoyens de pouvoir entretenir la bonne relation avec l'autorité de l'association. En ce sens, on comprend pourquoi on peut accorder des droits distincts à différents groupes de citoyens. Les situations

⁴²⁸ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 167-169.

⁴²⁹ *Ibid.*, 162-163 ; May, *Philosophies du multiculturalisme*, 186-187.

⁴³⁰ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 144.

⁴³¹ Allard-Tremblay, « The differentiation of citizenship; from negotiated differences to corrupted liability », *Politics, Groups and Identities*, vol. 6, no. 1 (2018): 7-9.

particulières de chacun peuvent en effet exiger l'attribution de droits différents afin d'assurer que tous ont effectivement la capacité de participer à l'adoption des normes de l'association⁴³².

Dans ce schéma, les groupes sont des entités politiques en constants changements qui peuvent apparaître et disparaître. Ils ne sont pas compris comme des entités culturelles particulières, mais comme des associations politiques distinctes. C'est donc dire que les droits particuliers accordés à un groupe ou à des individus ne reposent pas sur l'existence de particularités culturelles, mais plutôt sur l'existence des différents engagements normatifs des individus⁴³³. Cela est particulièrement clair dans la compréhension qu'a Young des groupes sociaux, catégorie au sein de laquelle elle range les groupes culturels. Ces groupes ne doivent pas être compris comme des associations ou des agrégats individuels, mais plutôt comme des identités collectives qui émergent du contact des individus et des sociétés les uns avec les autres. Loin d'être un choix, les identités sociales sont imposées aux individus au gré des interactions sociales et institutionnelles. Si je suis juif, femme ou noir, c'est parce qu'un contexte social précis crée et m'attribue cette identité. Par conséquent, en l'absence de ce contexte, cette identité devrait aussi finir par s'estomper⁴³⁴. L'approche pluraliste adopte une conception beaucoup plus fluide des groupes que ne le font les théoriciens du multiculturalisme libéral comme Kymlicka ou Patten. En procédant ainsi, l'objectif est d'éviter de cimenter certaines identités et des rapports d'autorité particuliers. Ces rapports doivent toujours rester ouverts à la renégociation et à l'apparition de nouvelles autorités normatives⁴³⁵. Young explicite la différence entre son approche et celle de Kymlicka. Là où ce dernier tente de penser des groupes culturels ayant une existence objective, Young cherche plutôt à penser les groupes en fonction de leur réalité structurelle et des différences positionnelles (« *positional difference* ») qui créent des inégalités entre les membres de ces groupes⁴³⁶. Il s'agit d'adopter une ontologie relationnelle des groupes au lieu d'une ontologie substantielle. Il s'agit donc de parler de peuples au lieu de parler de

⁴³² Allard-Tremblay, « The differentiation of citizenship; from negotiated differences to corrupted liability », 10.

⁴³³ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 167-169; Allard-Tremblay, «The differentiation of citizenship; from negotiated differences to corrupted liability », 10-11.

⁴³⁴ Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 42-48.

⁴³⁵ Tully, *Public Philosophy in a New Key vol. I*, 164.

⁴³⁶ Young, « Structural Injustice and the Politics of Difference », 60-88.

nations⁴³⁷. Les différents peuples existent au travers des interactions qu'ils ont les uns avec les autres et non à cause de caractéristiques substantielles qu'ils posséderaient.

Le second élément important est l'idée que les juridictions des groupes se superposent les unes aux autres. Les citoyens se retrouvant dans plusieurs associations, ils participent à la création de plusieurs espaces normatifs distincts et concurrents. Par exemple, un citoyen de la nation Déné se retrouve autant à participer à la structuration des normes de la communauté canadienne que de celle de la communauté Déné. Pourrait aussi s'ajouter à ces deux collectivités un syndicat international qui constituerait alors un troisième ordre normatif qui aurait autorité sur lui. On pourrait bien entendu multiplier les exemples, mais le point important est surtout de comprendre que la participation à ces différentes associations crée autant d'engagements normatifs de la part des individus. Ils se trouvent dans une situation où ils sont soumis aux normes de plusieurs associations et où il n'est pas possible d'en identifier une qui supplante les autres⁴³⁸. Tous les conflits potentiels entre les normes de ces communautés doivent donc être négociés et on ne peut s'en remettre à aucune autorité politique suprême pour trancher la question.

L'un des principaux intérêts de l'approche pluraliste est qu'elle met en évidence la question de l'autorité politique dans les espaces plurinationaux. Elle permet de comprendre que l'affrontement oppose d'abord différents ordres légaux qui se superposent les uns aux autres. La lutte consiste en la reconnaissance mutuelle de ces ordres légaux et non dans l'opposition de deux cultures distinctes ou de modes de vie particuliers⁴³⁹. Comme nous avons tenté de le défendre au chapitre deux, cet enjeu est souvent laissé de côté par les théoriciens du multiculturalisme alors même qu'il est au cœur des demandes des minorités nationales et des peuples autochtones. Par conséquent, il est pertinent pour nous de s'attarder sur la solution proposée par cette famille pluraliste pour répondre au problème de la légitimité. Cette brève présentation nous permet de clarifier les principaux éléments qui la distinguent du

⁴³⁷ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 161-162 ; Ranjoo Seodu Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », *Hypatia*, vol. 23, no. 3 (2008): 44.

⁴³⁸ Allard-Tremblay, « The differentiation of citizenship: from negotiated differences to corrupted liability », 8.

⁴³⁹ Eisenberg, « Decolonizing Authority : The Conflict on Wet'suwet'en Territory », 53.

multiculturalisme libéral. Elle délaisse ainsi une approche fondée sur la distribution de droits formels au profit d'une approche fondée sur les relations fluctuantes entre les groupes. Le point central de la réflexion touche à la capacité des citoyens d'entretenir une relation dialogique avec les différentes autorités existantes. Ces éléments mis en place, on est cependant en droit de se demander en quoi consiste exactement l'alternative proposée par les théoriciens de l'autorité plurielle. Au-delà de la reconnaissance de plusieurs espaces normatifs, comment proposent-ils de construire un espace d'interaction politique où chacune de ces autorités peut être reconnue? Pour répondre à cette question, nous nous attarderons sur les travaux d'Iris Marion Young qui tente justement de penser un concept d'autodétermination qui rompt avec l'idée d'une autorité unique et qui propose un critère normatif pour structurer les rapports entre les groupes.

3. Le fédéralisme de Young : l'autodétermination comme non-domination

3.1 Le rejet de l'autonomie comme non-interférence

Dans ses travaux, Iris Marion Young veut développer un concept d'autodétermination qui rompt avec la logique étatique généralement associée à ce concept. Le problème d'une telle logique est qu'elle a tendance à comprendre l'autodétermination comme l'ascension au statut d'État indépendant. Cependant, comme expliqué précédemment, l'accession à un État indépendant n'est pas un objectif poursuivi par tous les groupes qui remettent en question la légitimité de l'État. En ce sens, penser l'autodétermination uniquement depuis la logique de l'État-nation ne permet pas de répondre aux demandes de tous les groupes et, notamment, des peuples autochtones. Elle veut donc proposer une conception de l'autodétermination capable de rendre compte de cette demande paradoxale : l'autodétermination sans la séparation⁴⁴⁰. Pour répondre à ce défi, Young propose de développer une façon alternative de concevoir l'autodétermination des peuples⁴⁴¹. Young propose de défendre un concept d'autodétermination des peuples qui conduirait à ce qu'elle nomme un « fédéralisme démocratique diversifié et décentré » (« *decentred diverse democratic federalism* »). Un tel fédéralisme impliquerait quatre éléments : 1) l'autodétermination sans souveraineté ; 2) des structures de gouvernance globale ;

⁴⁴⁰ Young, *Global Challenges*, 42-44; Jacob T. Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », *Hypatia*, vol. 23, no. 3 (2008): 64.

⁴⁴¹ Young, *Global Challenges*, 15-16.

3) des structures démocratiques ; 4) et un espace normatif divers sur le modèle de Tully⁴⁴². Si certains points renvoient à des développements plus consensuels (2 et 3) ou reprennent des idées que nous avons déjà présentées (4)⁴⁴³, c'est la combinaison de tous ces éléments qui rend l'approche de Young originale.

Avant d'expliquer plus précisément l'alternative proposée par Young, il est nécessaire de comprendre pourquoi elle rejette les conceptions traditionnelles de l'autodétermination. Outre les raisons évoquées aux sections précédentes (la priorité accordée à l'État et une conception close des groupes), Young s'attaque plus précisément à la façon dont la souveraineté politique, et donc l'autonomie politique, est comprise par la majorité des auteurs libéraux. Elle reproche à ceux-ci de faire reposer le concept de souveraineté sur un idéal de non-interférence et de non-intervention, ce qui introduit une forte distinction entre les prises de décision internes et externes des communautés⁴⁴⁴. Le concept de non-interférence implique qu'un groupe souverain qui posséderait un droit à l'autodétermination, partielle ou totale, aurait le droit d'agir comme bon lui semble au sein d'un espace délimité et où aucun autre groupe ne pourrait intervenir. Par conséquent, aucune entité extérieure ne peut interférer dans son action⁴⁴⁵. L'autonomie est donc comprise comme la possession d'une sphère d'exclusivité plus ou moins étendue où autrui ne peut agir. Le seul moment où ce type de liberté peut être limité est lorsque les actions du groupe en viennent à interférer activement avec la liberté d'un autre groupe.

Young identifie deux raisons pour rejeter cette façon de concevoir l'autonomie politique. La première raison est qu'une telle conception de l'autonomie ne prend pas suffisamment en compte l'interdépendance existant entre les différents groupes. Les actions d'un groupe peuvent en affecter d'autres et il ne semble pas juste dans ce cas que la victime ne puisse pas interférer dans la décision de l'autre groupe⁴⁴⁶. Elle reprend ici une critique féministe contre l'idéal d'autonomie comme indépendance, critique qui, comme elle le souligne, avait déjà été faite par

⁴⁴² Young, *Global Challenges*, 33-37.

⁴⁴³ Voir chapitre un, section 2.2, 39-42

⁴⁴⁴ Young, *Global Challenges*, 26-27 et 33-34.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 44-45 et 63-64.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 46.

Hegel à l'endroit des libéraux du XIX^e siècle⁴⁴⁷. Young soutient qu'il n'existe pas quelque chose comme une personne ou un groupe qui est totalement coupé des autres. Nous sommes toujours pris dans un ensemble de relations qui permettent de créer différentes formes d'autonomie et notre concept d'autonomie doit en rendre compte. Il en est de même lorsqu'il est question de l'autonomie d'un groupe. Il faut s'assurer que celle-ci s'exprime dans des termes relationnels, ce que ne permettrait pas l'idéal de non-interférence. Il faudrait donc adopter une « autonomie relationnelle » comme fondement du concept d'autodétermination :

Thus an adequate conception of autonomy should promote the capacity of individuals to pursue their own ends in the context of relationships in which others may do the same. While this concept of autonomy entails a presumption of noninterference, especially with the choice of ends, it does not imply a social scheme in which atomized agents simply mind their own business and leave each other alone. Instead, it entails recognizing that agents are related in many ways they have not chosen, by virtue of kinship, history, proximity, or the unintended consequences of action. In these relationships agents are able either to thwart one another or support one another. Relational autonomy consists partly, then, in the structuring of relationships so that they support the maximal pursuit of individual ends.⁴⁴⁸

Cette conception relationnelle de l'autonomie rompt donc avec l'idée que l'autonomie implique d'isoler un groupe des décisions d'un autre groupe. On peut mieux apprécier la particularité de la proposition de Young si on distingue celle-ci du principe de non-nuisance (« *no harm principle* ») qu'on retrouve chez Mill et qui est généralement associé au concept d'autonomie comme non-interférence. Young semble en effet considérer que ce principe est insuffisant pour encadrer le principe d'autonomie. Dès ses premiers travaux, elle propose une version modifiée de ce principe qui prend non seulement en compte les effets négatifs d'une action sur autrui, mais ajoute aussi deux autres éléments. Le premier est l'idée que l'autonomie d'un agent ne doit pas limiter le développement et l'exercice des capacités d'un autre agent. Le deuxième est que l'autonomie d'un agent ne doit pas déterminer les conditions à partir desquelles les autres agents vont agir. En introduisant cette version modifiée du principe millien, Young veut montrer que l'autonomie des collectivités et des individus est beaucoup plus limitée que ce qui est souvent supposé⁴⁴⁹. Le

⁴⁴⁷ Young, *Global Challenges*, 46.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 47.

⁴⁴⁹ Young, *Justice and the Politics of Difference*, 250-251.

problème du principe de Mill pour Young semble donc être que celui-ci n'exprime qu'une relation négative (je ne dois pas faire X si cela fait du tort à B) sans pour autant rendre compte des devoirs que les agents ont les uns envers les autres.

Ce sont justement ces implications positives que le concept d'autonomie relationnelle doit être capable de rendre compte. Il n'est pas suffisant pour Young d'éviter que les groupes ne se nuisent pas directement. Il faut aussi penser que les relations entre les agents peuvent favoriser l'autonomie et la capacité d'action de chacun. L'objectif devrait plutôt être de s'assurer que les relations entre les groupes soient construites de telle façon à ce que l'autonomie de chacun d'eux soit maximisée. Dans certaines situations, cela peut impliquer un renforcement des interdépendances entre les groupes plutôt que leur diminution. On pourrait ici penser à des communautés politiques trop petites pour avoir les moyens de répondre efficacement à tous leurs besoins ou qui seraient moins à même d'offrir un large éventail de choix à leurs membres. Cela se peut, par exemple, pour certaines communautés autochtones. Au vu de la taille réduite de ces collectivités, l'accès à une autonomie comme non-interférence pourrait aussi les conduire à une situation de privation importante. Bien qu'autonome, le peu de ressources qu'auraient ces groupes les placerait dans une situation de domination plus importante que s'ils étaient parvenus à former une association avec les membres de la société dominante. En prenant en compte les relations liant les différents groupes, il devient possible de penser ces relations non seulement pour diminuer la domination entre les groupes, mais aussi pour augmenter les capacités concrètes de chacun d'eux. Apparaît ainsi un cadre dans lequel on peut réfléchir à l'idée que les différents peuples ont des devoirs les uns envers les autres⁴⁵⁰.

Young avance une seconde raison pour modifier notre façon de concevoir l'autonomie en s'appuyant sur la tradition néo-républicaine initiée par Pettit. Elle considère que le concept de liberté comme non-domination permet de renforcer la thèse de l'autonomie relationnelle. Tout comme c'est le cas pour l'autonomie relationnelle, Pettit considère que la liberté ne se confond pas avec le concept de non-interférence. Celui-ci comprend plutôt la liberté comme l'absence de

⁴⁵⁰ Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 244.

domination. La domination existe à partir du moment où un agent a le pouvoir d'interférer de façon arbitraire dans les actions et les décisions d'un autre agent. On peut qualifier une intervention d'arbitraire à partir du moment où celle-ci ne prend pas en compte les intérêts des agents auxquels la décision s'applique et quand cette intervention s'exerce de manière unilatérale⁴⁵¹. Comme le précise Pettit, ce ne sont pas les conséquences de l'action qui rendent la décision arbitraire, mais bien la façon dont la décision a été prise. C'est la relation sociopolitique existante entre les agents qui nous permet de parler de domination ou non. Pour Young, l'avantage de ce concept est double. Il permet d'abord d'insister sur les relations qui lient les agents les uns aux autres puisque la domination peut exister même si un agent n'interfère pas directement dans les actions d'un autre agent⁴⁵². En effet, comme le montre l'exemple connu de l'esclave et du maître paresseux, c'est la possibilité même de l'interférence qui signale la domination. Pour être dominé, il n'est pas nécessaire que l'agent soit empêché dans ses actions, il suffit qu'il soit possible pour un agent extérieur d'interférer de façon arbitraire dans ses décisions.

L'autre avantage du concept de non-domination pour Young est de montrer qu'il existe des interférences qui permettent d'augmenter la liberté de tous. Il existe des situations où des interférences sont nécessaires pour diminuer les situations de domination. L'idée est qu'il peut être légitime pour des personnes extérieures de limiter l'action d'un groupe dans les situations où la liberté des individus ou des autres groupes est menacée⁴⁵³. À l'inverse, une conception de l'autodétermination comme non-interférence court le risque d'exposer des individus à des décisions qui diminueraient leurs libertés. Bien que Young ne donne pas d'exemples explicites, on peut imaginer sans problème qu'elle a en tête la question des minorités dans les minorités. Le concept d'autodétermination comme non-interférence pourrait en effet conduire des groupes à adopter des politiques augmentant la domination de ses minorités internes, comme les minorités

⁴⁵¹ Pettit, *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, 52 et 55.

⁴⁵² Young, *Global Challenges*, 47-48.

⁴⁵³ *Ibid.*, 46-48 et Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 62-63.

sexuelles par exemple⁴⁵⁴. À l'inverse, le concept de non-domination permettrait de mieux prendre en considération ces situations.

Pour illustrer son propos, Young prend comme exemple un conflit entre la communauté autochtone des Goshutes et l'État de l'Utah aux États-Unis. Dans les années 1990, le gouvernement fédéral américain demanda aux communautés autochtones si l'une d'elles était d'accord pour entreposer sur leurs terres des déchets radioactifs en retour d'une contrepartie financière. Les Goshutes accédèrent à cette demande. La réserve se trouvait cependant au milieu du territoire de l'Utah et les autorités de cet État désiraient bloquer l'accès à la réserve pour empêcher l'arrivée des déchets nucléaires suite aux pressions des citoyens⁴⁵⁵. Le droit à l'autodétermination des Goshutes entrerait ici en conflit avec les intérêts des citoyens de l'Utah. Young reconnaît que la communauté Goshutes possède un droit à l'autodétermination, mais elle refuse d'accepter l'idée que ce droit puisse s'exercer aux dépens de la santé et de la sécurité des citoyens de l'Utah. C'est pourtant très exactement ce qu'un droit à l'autodétermination comme non-interférence permettrait ici. Les Goshutes auraient, sous un tel droit, toute la latitude d'entreposer des déchets nucléaires sans considérer la santé de leurs voisins. Cependant, Young ne veut pas non plus accepter la position de l'État de l'Utah qui consiste à nier totalement le droit à l'autodétermination des Goshutes. Elle considère plutôt que dans cette situation, l'État de l'Utah a un intérêt légitime dans la décision des Goshutes et que ceux-ci devraient être obligés de les entendre⁴⁵⁶. Le droit à l'autodétermination des Goshutes n'est donc pas absolu et ils ont une obligation d'entrer en interaction avec les autres groupes qui sont affectés par leurs décisions. Le droit à l'autodétermination est ici conditionnel à la mise en place d'un espace de négociation. Young propose donc une conception alternative de l'autonomie des groupes pour résoudre ce problème.

⁴⁵⁴ Frank Lovett, « Cultural Accommodation and Domination », *Political Theory*, vol. 38, no. 2 (2010): 244.

⁴⁵⁵ Young, *Global Challenges*, 54 et Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 65; Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », 51-52.

⁴⁵⁶ Young, *Global Challenges*, 54-56.

3.2 L'autodétermination comme non-domination

Ce passage d'une autonomie comme non-interférence à une autonomie fondée sur les idéaux relationnel et de non-domination conduit Young à défendre une conception particulière de l'autodétermination interne. Celle-ci devrait être comprise comme la possibilité de construire un espace institutionnel qui permet à un groupe de prendre des décisions collectives sans subir la domination des autres. Young identifie plus précisément quatre caractéristiques à l'autodétermination des groupes :

First, self-determination means a presumption of noninterference. A people has the prima facie right to set its own governance procedures and make its own decisions about its activities, without interference from others. Second, insofar as activities of a group may adversely affect others or generate conflict, self-determination entails the right of those others to make claims on the group, negotiate the terms of their relationships, and mutually adjust the terms' effects. Third, a world of self-determining peoples thus requires recognized and settled institutions and procedures through which peoples negotiate, adjudicate conflicts, and enforce agreements. Self-determination does not imply independence but, rather, that peoples dwell together within political institutions that minimize domination among peoples. It would take another essay to address the question of just what form such intergovernmental political institutions should take; some forms of federalism do and should apply. Finally, the self-determining peoples require that the peoples have the right to participate *as peoples* in designing and implementing intergovernmental institutions aimed at minimizing domination.⁴⁵⁷

Ces quatre éléments vont conduire Young à défendre son concept de fédéralisme démocratique diversifié et décentré. La première particularité de son modèle est qu'elle rejette l'idée que les nations devraient être les communautés de base du système fédéral. Comme nous l'avons déjà vu avec les théoriciens de l'autorité plurielle, elle considère ce concept trop associé à l'idée d'un État souverain, en plus de reposer sur une distinction arbitraire entre les nations et les autres types de groupes sociaux⁴⁵⁸. Plus précisément, Young considère que les unités de base de la fédération, et donc les entités qui possèdent le droit à l'autodétermination, devraient être des entités locales (mais elle utilise aussi le vocabulaire de peuples). Young semble considérer que ces entités locales, bien qu'elles puissent varier de forme, devraient plus ou moins correspondre aux espaces métropolitains. Ces entités locales n'ont cependant pas à être continues sur le plan

⁴⁵⁷ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 172-173.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 160-162.

territorial et ne sont pas non plus nécessairement des entités fermées. Young veut dire par là que plusieurs entités locales peuvent se superposer dans leurs limites juridictionnelles et territoriales⁴⁵⁹. Ce seraient donc les relations entre ces plus petites unités locales qu'il faudrait organiser selon les principes de la non-dominance.

Dans un deuxième temps, l'autodétermination se concrétiserait sous la forme d'un fédéralisme horizontal où il existe un forum commun pour répondre aux problèmes de cogestion entre les différentes unités, mais où les unités locales sont libres d'agir sur des questions qui n'affectent qu'elles-mêmes. C'est uniquement lorsqu'ils doivent affronter des problèmes communs que les groupes se rencontrent directement et seuls les groupes affectés font partie des négociations. Young endosse aussi la possibilité d'un fédéralisme asymétrique dans les situations où il existe des différences culturelles, historiques ou de pouvoirs entre les groupes. L'idée de Young est qu'il existe une présomption en faveur d'une résolution locale des problèmes, mais qu'il faudrait changer de niveau à chaque fois que les intérêts mis en jeu incluent des agents qui débordent du niveau local. Par exemple, dans le cas d'une décision qui aurait des implications sur deux localités, il faudrait passer au niveau régional, puis suprarégional si la décision implique des localités de plusieurs régions et ainsi de suite. Finalement, Young ne conçoit pas les unités politiques de sa fédération comme des entités territorialement continues, mais plutôt comme des unités correspondant à des groupes discontinus sur le plan territorial⁴⁶⁰. Cela est cohérent avec le type de groupes auquel pense Young. On se rappelle que les individus peuvent passer d'un groupe à l'autre et que les groupes peuvent disparaître. En ce sens, l'espace métropolitain exemplifie bien le type d'espace politique que Young a en tête, soit un espace où il existe un certain degré de mélange social entre les groupes et où un individu peut participer à plus d'une communauté politique à la fois⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 175 ; Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », 44.

⁴⁶⁰ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 146-150.

⁴⁶¹ Young, *Inclusion and Democracy*, 268.

De plus, l'échelle métropolitaine ou régionale permet aussi de rendre plus évidentes les relations d'interdépendance entre chacune de ces sociétés. On élimine ainsi immédiatement la fiction d'une autonomie politique pensée comme un espace autarcique. À cette échelle, il est clair qu'il sera nécessaire pour chaque communauté d'entrer en relation avec les autres communautés afin de régler des problèmes communs, mais aussi pour assurer le développement de l'autonomie de chacune des communautés. Dans ce schéma, il n'existe pas d'autorité centrale forte qui puisse s'imposer aux unités locales. Face à un problème commun, chacune d'elle doit plutôt entrer en communication avec toutes les autres unités affectées par le même problème. C'est en ce sens que Young parle d'un fédéralisme décentralisé. Cela implique de penser des autorités locales qui peuvent directement entrer en contact avec des organismes internationaux pouvant intercéder auprès des États-nations pour les forcer à respecter certaines règles minimales. Elle qualifie ce système de gouvernance de mince dans la mesure où il a uniquement pour fonction d'assurer le respect de certains principes de justice minimaux, comme les droits humains, par les différentes autorités (locales, régionales, étatiques). Cependant, chaque autorité est libre d'interpréter et d'appliquer comme elle le désire chacun de ces principes. Young rejette cependant l'idée d'un gouvernement mondial et considère plutôt que différents secteurs de compétences devraient relever d'autant d'autorités indépendantes⁴⁶².

On comprend que chacune de ces communautés est autonome sans être souveraine au sens moderne du terme, soit la possession de l'autorité ultime sur un territoire donné. Bien que chaque communauté possède le droit d'établir les normes qui la structurent et ses objectifs, aucune d'elle ne possède le droit d'imposer ses décisions de façon unilatérale. En ce sens, chaque citoyen peut participer à la mise en place des normes qui structureront non seulement les rapports entre les individus, mais aussi les rapports entre les groupes. On peut revenir ici au concept de citoyenneté introduit par Tully où celle-ci était définie comme la liberté de participer à la structuration des normes d'une société. L'absence d'autorité souveraine permet de réaliser ce

⁴⁶² Young identifie plus exactement sept secteurs de régulations qui devraient relever d'autant d'autorités centrales : (1) paix et sécurité; (2) environnement; (3) commerce et finance; (4) investissement et utilisation du capital; (5) communication et transport; (6) droits humains (incluant droit du travail et du bien-être); (7) citoyenneté et mouvement des personnes. (Young, *Global Challenges*, 34-35 et Young, *Inclusion and Democracy*, 267-271).

principe en s'assurant que personne n'est en position d'imposer ses normes aux autres individus ou aux autres groupes.

En plus de cet aspect décentré, le fédéralisme de Young se caractérise par sa dimension démocratique et diversifiée. Le terme de « démocratie » renvoie tout simplement à l'idée que les interactions entre chacun de ces niveaux de gouvernance devraient se dérouler dans le respect d'un certain nombre de principes démocratiques de base. De cette façon, on peut s'assurer de l'existence d'institutions représentatives qui permettent la participation et l'inclusion de tous dans les processus de décision. Ensuite, le fédéralisme de Young est diversifié, car il reprend les trois principes mis de l'avant par Tully pour structurer la discussion politique dans un espace fédéral. Tout d'abord, les échanges doivent se faire selon le principe de la reconnaissance mutuelle. Cela implique que chaque participant doit reconnaître l'autre comme une entité distincte qui possède son propre univers normatif. Le second principe à respecter est celui du consentement, soit l'idée que l'objectif n'est pas de mettre en place une solution définitive, mais plutôt de trouver un accord temporaire dans le cadre d'une situation en constant changement. Finalement, les partenaires cherchent à maintenir une continuité avec leur histoire, leurs négociations et leurs accords antérieurs. L'objectif de ces principes est de mettre en place une négociation constante entre les groupes qui reconnaissent la permanence des différentes perspectives au sein de l'association et qui ne cherchent donc pas à dépasser cette diversité afin d'atteindre une unité idéale⁴⁶³.

Le second exemple utilisé par Young en plus de celui des Goshutes, le conflit israélo-palestinien, nous permet de clarifier un peu plus son approche. Elle compare son alternative aux deux solutions les plus connues pour résoudre le conflit : la mise en place d'un État sécularisé ou la mise en place de deux États. Young rejette la première solution puisqu'elle nie le droit à l'autodétermination des deux groupes et ne parvient donc pas à répondre au problème. Elle rejette aussi la solution à deux États, car elle créerait un État palestinien territorialement discontinu, qui aurait des ressources économiques moindres et qui serait dans un état de

⁴⁶³ Young, *Global Challenges*, 36-38

faiblesse générale. De plus, la situation à deux États est de laisser pour compte les Palestiniens qui vivent sur le territoire Israélien. Cela ferait en sorte que la condition de plusieurs Palestiniens serait probablement pire que dans la situation antérieure et qu'ils ne seraient pas moins dépendants des décisions prises par Israël⁴⁶⁴. Autrement dit, l'autonomie accordée aux Palestiniens serait un cadeau empoisonné et ne permettrait pas de rendre compte des devoirs que les Israéliens auraient à l'endroit des Palestiniens. Comme le souligne Levy : « True self-determination, she suggests, is not mere separation; a refusal to acknowledge coexistence and negotiate together could lead to a very dominating kind of non-interference⁴⁶⁵ ».

Il est donc nécessaire de mettre en place une solution qui permette de répondre aux aspirations palestiniennes, entre autres celles d'avoir un espace institutionnel qui met en relation tous les membres de leur groupe, sans pour autant créer de nouvelles situations de domination en laissant certains individus dans le « mauvais » territoire. La solution de Young est bien entendu de mettre en place le type de fédération que nous avons présenté précédemment. Dans le cas du conflit israélo-palestinien, cela impliquerait la fragmentation des espaces politiques israéliens et palestiniens actuels au profit de la mise en place d'une multitude de plus petites unités locales. En l'absence d'autorité centrale fortement structurée ou limitée à un forum de négociation, chaque unité pourrait assurer ses objectifs collectifs tout en négociant avec les autorités voisines pour résoudre les défis communs auxquels elle ferait face⁴⁶⁶.

4. Quelques critiques à l'approche de l'autodétermination comme non-domination

L'intérêt de la proposition de Young est qu'elle offre une solution continue et globale aux problèmes de domination entre les groupes. Elle permet entre autres d'éviter la reproduction de dynamiques de domination entre les groupes une fois l'autodétermination accordée à l'un de ceux-ci, comme le fait l'autodétermination comme non-interférence. La position de Young nous offre non seulement l'exemple d'une conception pluraliste de l'autodétermination, mais elle nous

⁴⁶⁴ Young, *Global Challenges*, 70-73

⁴⁶⁵ Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 66

⁴⁶⁶ Young, *Global Challenges*, 73-76.

offre aussi des exemples d'applications concrètes de ce type de politique. Young s'ajoute donc à Tully dans la défense d'une sorte de fédéralisme horizontal où les différents groupes auraient l'obligation d'entrer en relation les uns avec les autres dans le respect mutuel et dans une situation d'égalité. On peut cependant se demander si l'alternative pluraliste qui nous est proposée par ces auteurs, et ici plus spécifiquement par Young, remplit réellement toutes ses promesses. Le droit à l'autodétermination accordé aux groupes minoritaires par ce type d'approche leur permet-il de protéger plus efficacement leur existence et d'éviter les situations d'injustices ? Pour répondre à cette question, on peut identifier au moins trois critiques à l'approche de Young.

4.1 Une compréhension erronée de la non-interférence

Tout comme Young, Tully et Allard-Tremblay, Levy veut défendre une conception de l'autorité politique moins absolue que celle des modernes. Il pense cependant qu'il n'est pas nécessaire d'adopter le vocabulaire de la non-domination pour y arriver. Selon lui, les objectifs poursuivis par Young sont mieux réalisés depuis la perspective de la non-interférence que depuis celle de la non-domination. Il considère que Young associe erronément non-interférence, autarcie et souveraineté nationale. Levy rappelle que le système westphalien est né dans une période d'interpénétration internationale en Europe et que ce système ne niait pas les relations existantes entre les États. Il avait plutôt comme but de distinguer les différentes sphères de pouvoirs et d'autorité de chaque État afin de permettre des relations saines entre ceux-ci. Il ajoute qu'il est tout à fait possible de penser la non-interférence sans la lier à l'idéal d'un État indépendant. Il donne ainsi l'exemple du Québec et de Porto Rico qui possèdent tous deux des domaines de décisions qui leur sont réservés sans pour autant être des États indépendants⁴⁶⁷. Le point de Levy est qu'il est tout à fait possible d'appliquer l'idéal de non-interférence à des sphères de décisions précises sans pour autant multiplier les États-nations existants. Il n'est donc pas aussi évident que l'autonomie comme non-interférence conduit nécessairement à une conception étatique de l'autodétermination interne.

⁴⁶⁷ Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 68-70.

Plus crucial, Levy ajoute que le principe de non-interférence peut même asseoir sur des bases plus solides la négociation intercommunautaire voulue par Young. La raison en est toute simple. L'autodétermination selon la non-interférence fonctionne en deux temps. On attribue tout d'abord les droits à chacun des groupes. Chaque groupe a ainsi clairement conscience du domaine d'actions au sein duquel il possède la pleine autorité. Cela établi, chaque groupe peut ensuite entrer en négociation avec les autres afin d'influencer les décisions qu'ils prennent dans leur domaine d'actions exclusif⁴⁶⁸. L'argument de Levy est qu'une distribution claire des droits constitue un incitatif à la négociation et non un incitatif à l'autarcie comme semble le penser Young. Lorsque les droits de tout un chacun sont clairement établis et définis, la seule solution (outre la coercition par la force) qui reste est d'entrer en négociation avec l'autre afin d'infléchir sa position. À l'inverse, quand la distribution des droits n'est pas claire, les parties prenantes sont incitées à réclamer un droit unilatéral de décision à un tiers plutôt que d'entrer en négociation avec l'autre partie. En effet, pourquoi chercher un compromis lorsqu'il est possible de nier complètement la voix d'autrui ? Levy accorde à Young que la solution de la non-interférence peut conduire un groupe à être exposé aux mauvaises décisions ou aux décisions égoïstes d'un autre groupe. Cependant, nous dit-il :

By the time a conflict arises between insiders and outsiders, the negotiation over who has the right to decide is likely to be insincere shadowboxing at best. With an important dispute over substance on the table, each side will make grandiose claims about how important the issue is to them and how relatively unimportant it really is to the other, or how dominated they are and how powerful the other party is.⁴⁶⁹

Autrement dit, l'ambiguïté autour de la distribution des droits et la priorité accordée à la négociation dans la théorie de Young nous exposent à davantage de risques de dérapage qu'une théorie qui prioriserait la distribution des droits à la négociation. Cela est d'autant plus vrai dans des contextes où la confiance entre les parties est presque inexistante. Levy revient ici sur le cas du conflit israélo-palestinien. Il ne semble pas très controversé d'avancer que chacun de ces groupes ne tient pas en haute estime l'autre parti. Le degré de confiance étant minimal, pour ne

⁴⁶⁸ Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 71-73.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 73.

pas dire inexistant, toute négociation entre les parties est vouée à l'échec sans l'intervention d'un tiers et des efforts de rapprochement substantiels. Les dernières décennies ont montré à quel point cette solution relève presque de l'impossible. Young semble cependant nous suggérer de mettre en place une structure de négociation permanente entre ces partis pour prendre des décisions au sujet de l'accès à l'eau, aux terres, à Jérusalem, etc. Il semblerait plus sage de suivre Levy et de distinguer précisément la sphère d'autorité de chacun des partis et ainsi offrir une position de négociation solide à tous plutôt que de recommencer ce processus à chaque occasion⁴⁷⁰. La distribution des droits ne doit pas être vue comme une étape finale autant que comme la condition nécessaire à la mise en place d'un dialogue entre les groupes lors d'un conflit.

À notre avis, la critique de Levy éclaire l'une des principales faiblesses de l'approche de Young, soit le fait que malgré son approche relationnelle, Young accorde relativement peu d'espace à la question du pouvoir relatif d'un groupe par rapport aux autres. Pourtant, l'analyse de Young semble particulièrement propice à explorer cette question. La critique initiale de Young à l'endroit des théories de la non-interférence consiste justement à souligner qu'il peut exister des rapports de force entre les groupes qui rendent illusoire l'idée de non-interférence. À ce problème, en s'inspirant de Tully, Young propose d'obliger les parties à négocier dans les situations de conflits potentiels tout en demandant à chaque partie de se reconnaître comme un agent distinct. Cependant, tout comme c'était le cas pour Tully, cette solution laisse paradoxalement de côté la question des rapports de force entre les groupes impliqués *au moment* de la négociation. En l'absence de droits clairement définis, le groupe le plus fort, le plus riche, le plus nombreux, le plus organisé ou tout simplement le moins vulnérable aura tôt fait d'utiliser cet avantage lors des négociations⁴⁷¹. On voit aussi mal en quoi la fragmentation des groupes en plusieurs sous-unités changera quoi que ce soit au rapport de force favorable au groupe le plus puissant et, dans le cas des situations de majorités-minorités, le groupe majoritaire est aussi

⁴⁷⁰ Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 74.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 71; C'est d'ailleurs déjà une critique que Seymour faisait à l'endroit des théories de la délibération comme celle de Tully. Ces dernières semblant faire porter l'essentiel du risque de la discussion sur les partis les plus vulnérables puisque, en cas d'échec, ce sont eux qui subiront la majorité des effets négatifs. (Michel Seymour, « L'autodétermination interne du Québec dans la fédération canadienne », dans *Le fédéralisme multinational. Un modèle viable?*, dir. Michel Seymour et Guy Laforest (Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011), 310-311).

souvent le plus nombreux. Pourquoi ce groupe ne pourrait-il pas tout simplement reconduire sa domination dans le nouveau système ?

4.2 Le retour d'une autorité suprême : qui peut trancher ?

Une seconde critique de Levy concerne les conflits potentiels entre les différentes autorités. Levy reproche à la théorie de Young de laisser trop d'éléments en suspens pour être un outil utile aux groupes minoritaires. Si l'on suit la proposition de Young, nous dit Levy, les limites de l'autorité de chaque groupe doivent être renégociées à chaque fois qu'un nouveau conflit émerge. En effet, l'autodétermination comme non-domination implique qu'un groupe peut agir comme il le veut uniquement dans la mesure où son action n'affecte pas un autre groupe. À chaque fois qu'il agit, le groupe doit donc d'abord s'assurer que cette condition est remplie. Comme le souligne bien Levy, cela veut dire qu'à chaque fois qu'un conflit émerge au sujet des impacts de l'action d'un groupe sur un autre, un tiers non spécifié doit intervenir pour trancher la question quant à savoir si l'action du groupe affecte ou non de manière décisive le bien-être d'un autre groupe. À partir de cette décision, ce tiers décide ensuite à qui attribuer l'autorité dans cette situation⁴⁷². Autrement dit, la solution de Young implique que la distribution des pouvoirs entre les différents groupes n'est jamais clairement déterminée. Cette distribution est toujours en suspens et doit être décidée au cas par cas. Le problème, nous dit Levy, c'est que procéder ainsi, c'est remettre dans les mains d'un tiers le pouvoir de régler la question puisqu'en décidant qui possède un droit dans cette situation, il décidera indirectement de la résolution du conflit⁴⁷³. Par conséquent, il devient nécessaire de s'en remettre constamment à une autorité externe afin de décider si une communauté X possède effectivement le droit à l'autodétermination qu'elle prétend posséder.

Le problème de cette solution n'est pas principalement la nécessité d'une approche au cas par cas, mais plutôt la réintroduction d'une autorité politique qui va arbitrer les conflits entre les différentes communautés. En effet, à partir du moment où l'on réintroduit une forme

⁴⁷² Levy, « Self-determination, Non-domination and Federalism », 70.

⁴⁷³ *Ibid.*, 70-71.

d'institution qui aurait l'autorité pour arbitrer les conflits entre les différentes unités locales, on réintroduit une autorité centrale qui pourrait s'imposer aux autres⁴⁷⁴. À cet égard, on comprend que le cosmopolitisme de Young la pousse à imaginer une autorité ancrée dans des institutions transnationales⁴⁷⁵. Bien que cela puisse effectivement être une piste de solution intéressante, il n'en reste pas moins qu'on voit mal comment cela ne reconduit pas le problème d'une autorité souveraine et homogénéisante. Une telle éventualité nous ramène donc au scénario initial que les théoriciens de l'autorité plurielle cherchaient justement à éviter, soit la désignation d'une autorité suprême qui englobe les autres et qui possède un pouvoir d'arbitrage. De manière très concrète, le droit à l'autodétermination d'un groupe devient ici dépendant d'un tiers extérieur au groupe en question.

4.3 Local, régional, peuples ou nations ?

Une troisième critique que l'on peut faire à l'endroit de l'approche de Young est l'ambiguïté du type de sous-unités sur lesquelles sa fédération repose. Comme nous l'avons vu, Young considère que son espace fédératif devrait être composé par des sous-unités locales, sans pour autant préciser très exactement ce qu'elle entend par ce terme. Pour rajouter à la confusion, elle adopte aussi parfois le vocabulaire de « peuples » pour parler des communautés fédérées et reconnaît la pertinence d'arrangements asymétriques pour des communautés comme le Québec⁴⁷⁶. Plus confondant encore, elle alterne entre ces deux options au sein même de ses textes, comme dans son chapitre sur l'autodétermination dans le livre *Inclusion and Democracy*⁴⁷⁷. Ce qui est clair cependant est son rejet du terme « nation » ainsi que de l'idée qu'il existerait une distinction entre les différents types de communautés comme le défendent des auteurs comme Michel Seymour ou Will Kymlicka. Pour Young, le concept de nation renvoie nécessairement à l'idée d'une souveraineté absolue et au concept d'État-nation⁴⁷⁸. On a déjà vu

⁴⁷⁴ Eisenberg, « Decolonizing Authority : The Conflict on Wet'suwet'en Territory », 46-47.

⁴⁷⁵ Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », 51.

⁴⁷⁶ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 159-161 ; Young, *Global Challenges*, 67-68.

⁴⁷⁷ Young, *Inclusion and Democracy*, 265-266.

⁴⁷⁸ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 154.

avec Levy que ce lien n'est pas aussi évident que ne le suppose Young, mais on peut pousser la critique un peu plus loin.

Tout d'abord, on se rappelle que l'association entre nation et État n'est pas la seule raison qui pousse Young à rejeter le concept de nation. Elle considère aussi qu'un tel concept peut conduire à une compréhension homogénéisante et exclusive de l'identité d'un groupe. En plus de conduire à des distinctions arbitraires entre les groupes⁴⁷⁹. C'est pour cette raison qu'elle préfère penser son fédéralisme sans ce concept. Cependant, le problème est qu'il n'est pas évident que les peuples autochtones et les minorités nationales se pensent comme des « unités locales ». De plus, plusieurs communautés autochtones entretiennent une relation ambivalente avec l'espace urbain comme pôle identitaire. Si l'échelle urbaine ou régionale convient bien aux groupes sociaux internes à une communauté politique particulière (femmes, ouvriers, immigrants, minorités sexuelles, etc.), elle semble être moins adéquate pour parler des peuples autochtones⁴⁸⁰. De la même façon, les minorités nationales ne se pensent pas non plus comme des unités locales ou régionales, mais bien comme des communautés englobant plusieurs espaces locaux.

Bien entendu, Young a conscience de cette réalité. Elle tente d'y répondre en introduisant le concept de peuple que nous avons présenté à la section trois. Le problème est qu'il n'est pas évident que le concept de peuple employé par Young se distingue autant qu'elle ne le pense des concepts de nation ou de peuple employés par des auteurs comme Kymlicka, Seymour ou d'autres théoriciens du multiculturalisme libéral⁴⁸¹. Tout d'abord, contrairement à ce que suppose Young, ces auteurs sont tout à fait disposés à reconnaître l'idée qu'une même personne puisse appartenir à plusieurs groupes à la fois. Certains avancent même que l'un des avantages du fédéralisme est justement de pouvoir concilier ces différentes identités sans forcer les citoyens

⁴⁷⁹ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 148 et 160.

⁴⁸⁰ Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », 50.

⁴⁸¹ Par exemple, lorsque Young définit le concept de peuple, elle identifie les peuples par des caractéristiques subjectives (le fait de se sentir distinct des autres et l'impression de partager une expérience avec d'autres) et par des caractéristiques objectives (l'existence d'institutions permettant la prise de décisions collectives) (Young, *Inclusion and Democracy*, 253 et 264).

à en choisir une au détriment des autres⁴⁸². De plus, un auteur comme Seymour accepte l'idée qu'il existe plusieurs types de peuples : 1) ethnique ; 2) culturel ; 3) civique ; 4) sociopolitique ; 5) diasporique ; 6) multisociétale ; 7) multiterritoriale⁴⁸³. Chacun de ces types de peuples se conçoit différemment et tous ne demandent pas l'accès à une même forme d'autodétermination. Surtout, ce ne sont pas tous ces peuples qui associent nation et État dans leur conception d'eux-mêmes. Il est ainsi tout à fait possible d'adopter une certaine flexibilité dans l'utilisation du terme de « peuple » de telle façon à qu'il ne limite pas les groupes qui peuvent y être inclus. Young semble donc surestimer la rigidité du concept de peuple employé par ces auteurs.

Un troisième élément qui nous fait douter de la distance entre le concept de peuple utilisé par Young et celui que l'on retrouve chez les auteurs du multiculturalisme est sa réponse à la question suivante :

But what is the 'self' of a supposedly self-determining people, some might want to know.

et de répondre quelques lignes plus loin :

In so far as a collective has a set of institutions through which that people make decisions and implement them, the group sometimes expresses unity in the sense of agency. Whatever conflicts and disagreements may have led up to that point, once decisions have been made and action taken through collective institutions, the group itself can be said to act. Such a discourse of group agency and representation of agency to wider publics need not falsely personify the group or suppress differences among its members.⁴⁸⁴

En acceptant cette façon de concevoir l'agentivité des groupes, il n'est pas évident que le concept de peuple de Young laisse entrer dans la « grande famille des peuples » des entités foncièrement différentes de celles qu'on retrouve chez Kymlicka avec le concept du culture sociétale. Après tout, le cœur de l'argument de Kymlicka pour distinguer les minorités nationales et les peuples

⁴⁸² Helder de Schutter et Norman considèrent tous deux que l'un des avantages des systèmes fédéraux est de pouvoir répondre à ces appartenances multiples (Helder De Schutter, « Federalism as Fairness in Ethiopia », *International Journal of Minority and Group Rights*, vol. 28 (2021) : 829; Norman, *Negotiating Nationalism*, 166-168).

⁴⁸³ Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 15.

⁴⁸⁴ Young, *Inclusion and Democracy*, 263-264 et 268.

autochtones des autres groupes est justement qu'ils possèdent un réseau institutionnel distinct leur permettant de prendre des décisions autonomes.

Bien sûr, Young pourrait toujours nous répondre que les concepts de peuple ou de nation utilisés par les théoriciens du nationalisme libéral reposent toujours sur une distinction arbitraire entre les groupes ayant accès au droit à l'autodétermination et les groupes n'y ayant pas droit. Par exemple, dans le schéma de Kymlicka, il n'est pas facile de comprendre pourquoi les Afro-Américains ou les Roms sont exclus des groupes nationaux⁴⁸⁵. Pourquoi les Roms n'auraient pas droit à l'autodétermination, mais les Catalans si? Afin d'éviter ces distinctions arbitraires, il serait plus sage de concevoir les différences entre ces groupes comme étant une question de degré et non de nature. La distanciation avec le concept de nation n'est donc pas uniquement associée à la façon que nous avons de caractériser ces groupes, mais aussi au refus de hiérarchiser les droits des groupes entre eux.

Cependant la réponse de Young passe à côté de l'utilité du concept de nation ou de peuple. On peut le montrer en laissant temporairement de côté la difficile tâche de vouloir définir ces deux concepts. L'importance de ces concepts tient surtout au fait qu'ils nous permettent de comprendre la différence relationnelle qui est introduite entre les groupes par cette demande. Un groupe qui fait une demande d'autodétermination interne exige la mise en place d'une relation fort distincte entre les nations minoritaires et la nation majoritaire de la relation qui émergerait dans le cas d'une demande pour des lois antidiscriminatoires. En restant à ce niveau d'analyse, on comprend bien que répondre à chacune de ces demandes n'a pas les mêmes implications. Dans le cas des lois antidiscriminatoires, ce sont d'abord des relations entre des citoyens qui sont en jeu et leur accès aux institutions communes. De telles demandes ne remettent généralement pas en question la structure d'autorité d'une société et correspondent à de simples demandes d'inclusion. À l'inverse, les demandes d'autodétermination impliquent une modification du rapport entre des entités collectives distinctes et, comme le montrent les théoriciens de l'autorité plurielle, une redistribution de l'autorité politique dans un espace précis.

⁴⁸⁵ Young, « Self-determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism », 153-154.

Autrement dit, même si on rejette les catégories de groupes, l'intuition initiale de Kymlicka qui le conduit à faire une distinction entre minorités nationales et immigrantes reste valide. A minima, elle nous permet de faire une distinction entre des demandes qui ont des implications radicalement différentes sur la société politique dans son ensemble.

En ce sens, Young a peut-être raison de dire qu'on ne peut pas identifier des caractéristiques du groupe qui permettent de justifier qu'il ait un droit à l'autodétermination, comme le font Seymour ou Kymlicka. Cependant, à partir du moment où le groupe fait une telle demande d'autodétermination, cette demande introduit en elle-même une différence de nature, et non simplement de degré, dans la façon dont le groupe se conçoit par rapport aux autres membres de l'association. En ce sens, si le groupe n'a pas de caractéristiques distinctives avant de faire sa demande d'autodétermination, sa demande en elle-même change la nature du groupe. Si on revient aux peuples autochtones et aux minorités nationales, il est plutôt clair que ces groupes ne se conçoivent pas comme des associations civiles similaires aux syndicats ou aux groupes de pression LGBTQ+. Les peuples ont la particularité de se concevoir comme des pouvoirs constituants, soit de posséder une capacité d'action collective et d'être la source des arrangements propres à un régime particulier⁴⁸⁶. C'est la rencontre de tels pouvoirs constituants qui met justement à mal le concept de souveraineté moderne et l'idée d'État-nation critiquée par Young et non les demandes des groupes syndicaux ou d'autres associations civiles. Nous développerons plus précisément ce point dans le prochain chapitre. Pour l'instant, il s'agissait surtout de montrer que non seulement le concept de peuple utilisé par Young ne se distingue pas autant qu'elle ne le pense de celui qu'on retrouve chez Kymlicka, mais que les concepts de nation ou de peuple sont essentiels pour comprendre ce qui distingue ces conflits des autres types de conflits identitaires ou politiques.

À l'inverse, les concepts d'autonomie « locale » ou « régionale » obscurcissent plus qu'ils ne clarifient le problème particulier qui est en jeu lors d'un conflit entre des peuples vivant au

⁴⁸⁶ Nootens, « Démocratie et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales : quelques problèmes de théorie politique », 127-128, voir aussi Jean-François Grégoire, « Beyond the Liberal Route to Federalism : Republican Freedom », *Theoria : A Journal of Social and Political Theory*, vol. 61, no. 138 (2014) : 27.

sein d'un même espace politique. En effet, ces concepts suggèrent plutôt des divisions administratives qui ont pour objectif d'optimiser le potentiel démocratique des collectivités en rapprochant les sphères de décisions des individus⁴⁸⁷. Le problème est que cette conception du local ne permet pas de rendre compte de la distinction introduite à la première section entre le fédéralisme territorial et le fédéralisme multinational. Alors que le premier a pour objectif de démocratiser le processus politique, le second a pour but d'égaliser les rapports entre les différents peuples qui composent la fédération. L'utilisation du concept de peuple permet donc de rappeler que l'objectif est de s'assurer que des collectivités se trouvant dans des positions très inégales cherchent à développer des relations égalitaires qui profitent à tous les partis. Il nous permet de rappeler que ce type d'association se distingue par le fait qu'il inclue autant des agents individuels que des agents collectifs dans ses institutions. Les concepts de nation ou de peuple nous permettent donc de mieux saisir les sujets qui s'opposent que ne le font les concepts de « local » ou de « régional ».

Finalement, le concept de peuple a aussi l'avantage de nous permettre d'identifier, ne serait-ce que de façon approximative, qui peut être compris dans le processus de décision qui nous autorisera à attribuer une volonté au groupe. Sans la présence d'un critère qui nous permette d'identifier les membres du groupe, il devient difficile de déterminer si ses institutions sont inclusives ou non par exemple. Qui devrait pouvoir participer à la décision et pour quelles raisons ? De la même façon, identifier les contours du groupe nous permet aussi d'identifier à qui peut s'appliquer les décisions prises par ce groupe. Bien sûr, comme le souligne Tully, ces deux éléments ne sont jamais clairement déterminés et sont le résultat d'une discussion constante entre les membres. Chaque autorité tente de légitimer son pouvoir aux yeux des individus auxquels elle désire s'imposer. Cela n'est pas différent pour les peuples minoritaires. Cependant, si on veut s'assurer que ce processus se déroule avec le moins de domination possible, il est important d'être capable d'identifier les institutions où il prend place⁴⁸⁸. Il devient alors possible d'agir sur les processus, les normes et les règles qui structurent la négociation de ces identités.

⁴⁸⁷ Young, *Inclusion and Democracy*, 266; Levy, « Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties », 462.

⁴⁸⁸ Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », 48-49.

En ce sens, la conception plus institutionnalisée de culture sociétale reste pertinente puisqu'elle permet d'identifier un lieu d'articulation d'une identité et les processus qui ont conduit à son adoption.

5. Les avantages de la position de Young

Ces critiques faites, il nous semble malgré tout que l'approche de Young introduit des éléments conceptuels importants. Le premier avantage de la position de Young par rapport aux approches classiques est l'introduction de l'idée que les groupes ont des devoirs les uns envers les autres. En introduisant l'idée d'une autonomie relationnelle dans le débat sur l'autodétermination, elle rompt avec l'idée que l'autonomie des groupes passe uniquement par une « compartimentalisation » des différentes sphères de pouvoir et par la distribution de droits différenciés. Cet élément n'est pas uniquement important parce qu'il introduit un devoir moral envers autrui, mais parce qu'il permet de résoudre un problème auquel les auteurs du fédéralisme multinational ont parfois eu des difficultés à répondre : pourquoi faire une fédération ? En partant du concept d'autodétermination comme non-interférence, ces auteurs parviennent difficilement à expliquer pourquoi différentes communautés politiques devraient s'associer d'un point de vue normatif. D'un point de vue logique, le concept de non-interférence aurait plutôt tendance à impliquer la mise en place d'États séparés puisqu'il suppose une stricte séparation des sphères d'action.

Il ne s'agit pas de dire que la non-interférence est incompatible avec l'idée d'un État plurinational. Au contraire, la non-interférence est un principe efficace pour délimiter la juridiction de chacun. À ce niveau, nous rejoignons la position de Levy présentée dans la section suivante. Notre point est plutôt de dire qu'au plan normatif, le concept de non-interférence ne permet pas de justifier l'association politique entre plusieurs groupes. À l'inverse, les principes d'autonomie relationnelle et d'autodétermination comme non-domination peuvent expliquer pourquoi deux ou plusieurs communautés politiques devraient s'associer les avec les autres. La raison est que l'association serait un meilleur outil pour assurer l'autonomisation de chaque communauté politique et diminuer les relations de domination entre les partenaires. Autrement

dit, la non-domination exige de la part des groupes en position de force d'aider les groupes désavantagés de telle façon à ce qu'ils puissent profiter d'une même qualité d'autonomie collective. On peut ici se rappeler l'exemple du cas palestinien où une solution à deux États pourrait laisser les Palestiniens totalement dépourvus de ressources. En ce sens, bien qu'autonome, leur relation de domination et de dépendance face à l'État israélien n'aurait pas nécessairement changé. Les Israéliens n'ont pas uniquement le devoir de ne pas s'ingérer dans les affaires des Palestiniens, mais ils ont aussi le devoir d'aider ceux-ci à réaliser une autonomie collective aussi riche que la leur.

Dans un deuxième temps, un autre avantage de la position de Young est qu'elle nous rappelle que notre objectif devrait être d'égaliser les relations entre les partenaires et non pas uniquement leur statut ou leurs droits dans la fédération. La stratégie de la « compartimentalisation » part du principe qu'il est possible d'isoler les sphères de décisions de chacun des groupes. Cependant, cette « compartimentalisation » est souvent plus compliquée qu'elle nous est présentée. Tout d'abord, comme nous l'avons vu à la fin du quatrième chapitre, il existe un ensemble de principes interprétatifs au sein d'une fédération comme le Canada qui guident la distribution des pouvoirs entre les différents partis constituants de la fédération. En plus, ces principes guident aussi l'exercice quotidien de ces pouvoirs. Cela fait en sorte que les peuples minoritaires au sein de la fédération peuvent se retrouver à la merci des décisions d'une autorité centrale même dans les situations où elles ont des droits institutionnalisés très clairs.

De plus, la « compartimentalisation » en elle-même est toujours plus imparfaite qu'elle n'est présentée par les théoriciens. Même si on arrivait à définir rigoureusement les sphères de pouvoirs de chacune des communautés au sein de la fédération, il reste possible pour un groupe d'interférer de façon plus ou moins indirecte dans les décisions d'un autre groupe. Par exemple, la répartition de l'assiette fiscale entre les différents partenaires peut conduire à des situations où l'un des partenaires peut faire pression sur l'autre pour adopter des politiques qui

l'avantage⁴⁸⁹. L'autorité centrale pourrait rendre dépendant l'accès à des fonds à la condition qu'ils soient utilisés d'une certaine façon ou qu'une politique particulière soit adoptée par les autres partis. C'est par exemple une stratégie qui a été utilisée par le gouvernement fédéral américain⁴⁹⁰. L'avantage du concept d'autonomie relationnelle et de non-domination est qu'il nous permet de porter une attention particulière aux relations qui lient les partenaires et de comprendre comment ces relations peuvent conduire à des situations de domination même lorsque les droits de chacun sont clairement identifiés.

D'une certaine façon, ces deux premiers avantages nous permettent de sortir du dilemme entre État indépendant et État multinational. Indépendantes ou non, les différentes communautés politiques vont entrer en relation les unes avec les autres. Il est donc nécessaire de se doter d'outils qui nous permettent de penser ces relations et de penser des institutions communes où ces relations seront les plus égalitaires possibles. En ce sens, la solution séparatiste ne permet pas d'échapper au problème puisqu'elle ne fait pas disparaître la relation avec les autres communautés : elle ne fait que reconduire le problème dans la sphère internationale. L'accès à la forme suprême d'autodétermination comme non-interférence, la souveraineté de l'État-nation, n'élimine pas les possibilités pour un groupe d'en dominer un autre. Cela est particulièrement vrai pour les communautés plus petites et plus vulnérables. Ainsi, qu'il se pose de façon interne ou externe, le problème reste le même : comment assurer des relations équitables entre les peuples ?

Le dernier avantage de la solution de l'autodétermination comme non-domination est qu'elle permet de rompre avec une application exclusive de l'autorité sur un territoire. Comme le souligne Geneviève Nootens, l'un des principaux problèmes de la conception traditionnelle de l'autodétermination interne est qu'elle force les différents partis à concevoir l'autodétermination

⁴⁸⁹ François Boucher, « Multinational Federalism and Fiscal Autonomy », dans *Fiscal Federalism in Multinational States : Autonomy, Equality, and Diversity*, dir. François Boucher et Alain Noël (Montréal: McGill-Queen's University Press, 2021), 184-185 ; Herr, « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young's Global Vision », 52.

⁴⁹⁰ Levy, « Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties », 469.

comme un jeu à somme nulle⁴⁹¹. En effet, à partir du moment où l'on conçoit l'autodétermination comme le droit exclusif de légiférer sur un territoire particulier, il devient difficile de réconcilier les demandes autonomistes de groupes qui se retrouvent sur le même territoire, comme c'est le cas pour plusieurs États dans le monde. Les groupes se trouvent en effet encouragés à se mobiliser pour se créer des espaces majoritaires. L'objectif est donc d'écarter les autres groupes du processus décisionnel⁴⁹². L'avantage du concept d'autodétermination développé par Young est qu'en ne le liant pas au concept de souveraineté moderne, elle le détache de son association à un contrôle exclusif du territoire. La juridiction d'une autorité étant décidée sur une base personnelle, c'est-à-dire en s'appliquant aux membres du groupe et non à un territoire, elle permet d'établir des formes d'autonomie compatibles les unes avec les autres. Par exemple, elle permet d'accorder des pouvoirs constitutionnels à différents groupes vivants dans un même espace⁴⁹³. On peut ici penser aux ententes⁴⁹⁴ pour permettre une certaine autonomie aux communautés innues sur la Côte-Nord au Québec ont été possibles entre autres parce que les trois partis impliqués dans les négociations ont mis de côté l'idée que l'un d'eux possédait une autorité exclusive sur le territoire. Le gouvernement fédéral, le gouvernement québécois et les différents représentants des communautés innues en sont ainsi venus à une entente qui reconnaissait la mise en place d'une constitution innue et une autonomie territoriale à ces communautés⁴⁹⁴.

Conclusion : naviguer entre une autorité absolue et une pluralité d'autorités légitimes

Ces dernières critiques, si elles identifient un certain nombre de limites à l'approche youngienne de l'autodétermination, ne remettent cependant pas en question l'apport central de la stratégie de Young. On le rappelle, l'objectif premier de Young était de faire sortir la théorie

⁴⁹¹ Nootens, « Démocratie et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales : quelques problèmes de théorie politique », 130.

⁴⁹² Geneviève Nootens, « Liberal nationalism and the sovereign territorial ideal », *Nations and Nationalism*, vol. 12, no.1 (2006): 42.

⁴⁹³ Helder De Schutter, « Non-territorial Jurisdictional Authority: A Radical Possibility in Need of a Critique », dans *Recognition and Redistribution in Multinational Federations*, dir. Jean-François Grégoire et Michael Jewkes (Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2015), 45-46 ; De Schutter, « Federalism as Fairness in Ethiopia », 824-825.

⁴⁹⁴ Geneviève Nootens, « Democracy and Legitimacy in Plurinational societies », *Contemporary Political Theory*, vol. 8, no. 3 (2009): 289-290.

politique d'une conception du tout ou rien de l'autodétermination interne. En procédant ainsi, nombre de théoriciens forcent les minorités nationales et les peuples autochtones à faire un choix impossible au vu de leurs situations respectives. D'une certaine façon, cette attitude en vient à dramatiser les enjeux de cohabitation en créant un incitatif à l'acquisition d'une forme d'autarcie politique. À l'inverse, le concept de non-domination ouvre la porte à des formes d'autodétermination plus flexibles que ce qui est permis par le principe de non-interférence. Surtout, en portant une attention particulière aux relations entre les peuples, l'autodétermination comme non-domination nous donne un critère pour penser autant les institutions propres à chaque communauté que pour penser les institutions où elles prendront des décisions en commun.

Si les trois critiques que nous avons identifiées nous enjoignent à réfléchir sur les limites du modèle de Young, aucune de celles-ci ne remettent en question ce qui constituait pour nous les trois avantages principaux du modèle de Young : 1) l'introduction de devoirs entre les groupes ; 2) l'idée qu'il faut prendre en compte les relations entre les groupes et non uniquement leurs droits pour évaluer leur autonomie ; 3) et qu'il nous permet de sortir d'un jeu à somme nulle. Malgré les critiques, ces trois éléments représentent des gains importants par rapport à une approche strictement fondée sur le concept d'autonomie comme non-interférence. Sous-jacent à ces trois avantages est l'idée que le concept d'autodétermination de Young nous fournit un critère pour penser les institutions communes d'une fédération, alors que le concept d'autodétermination comme non-interférence nous permet surtout de penser la division des pouvoirs entre les différentes unités. Contrairement à ce qu'affirme Levy, le modèle proposé par Young n'a pas uniquement une valeur critique, mais amorce la réflexion sur les enjeux fédéraux au-delà de la simple question de la distribution des pouvoirs et du découpage des juridictions. Même si ce gain est plus minime que les ambitions initiales de Young, il reste suffisamment fertile pour ouvrir la porte à de nouvelles solutions fédérales.

Dans le cadre de ce chapitre, notre objectif était surtout de mettre en place le concept d'autodétermination que l'on retrouve dans les travaux de Young. Ce modèle n'ayant jamais été

achevé, il s'agissait surtout pour nous d'en reconstruire les bases et d'en identifier les limites avant de pouvoir l'appliquer à une situation particulière. Ces éléments mis en place, il nous est maintenant possible d'utiliser le cadre de Young pour réfléchir plus directement à la cohabitation des peuples dans un espace fédéral. Dans le prochain chapitre, notre objectif sera de montrer comment le concept d'autodétermination des peuples utilisé par Young nous conduit à adopter une conception plus exigeante de l'idée d'égalité entre les peuples défendue par les théoriciens du multiculturalisme libéral.

Chapitre 6 : Groupes culturels, peuples et institutions

Introduction

Jusqu'à présent, nous avons avancé dans notre analyse des enjeux multiculturels à partir d'une ontologie plus ou moins naïve des groupes culturels. Nous avons tenu pour acquis qu'il existait quelque chose comme des groupes culturels tels que compris par les auteurs du multiculturalisme libéral. Il devrait cependant être maintenant clair que notre analyse ne porte pas sur les groupes culturels de façon générale, mais plus précisément sur ce que les auteurs nomment alternativement les « cultures sociétales », les « peuples » ou les « nations ». Nous nous sommes surtout intéressé aux cas des minorités nationales et des peuples autochtones et de leurs relations avec la nation majoritaire dans les espaces plurinationaux. Dans le but de mieux cerner ce que nous entendons par ces termes, nous définirons dans ce chapitre l'étendue que nous leur donnons. Précisons d'emblée que notre objectif n'est pas de proposer un nouveau concept de peuple, de nation ou de culture sociétale. La principale raison est que, pour toutes les discussions qui ont eu cours autour de ces concepts, il existe malgré tout un certain consensus sur les objets que ces concepts sont censés désigner⁴⁹⁵. Les désaccords semblent moins concerner les différentes définitions du concept lui-même que sa pertinence pour la philosophie politique et ses implications normatives.

À ce premier constat, on peut ajouter que les théories du multiculturalisme libéral actuelles s'entendent généralement pour adopter une conception des peuples ou des nations où les institutions jouent un rôle prépondérant. Que ce soit le concept de culture sociétale chez Kymlicka ou le même concept repris et affiné par Seymour⁴⁹⁶, ou encore le concept de « linéage social » chez Alan Patten⁴⁹⁷, on retrouve la question institutionnelle au centre des définitions proposées par ces auteurs. Nous pourrions aussi nous tourner vers les travaux de David Miller et

⁴⁹⁵ Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 10-23.

⁴⁹⁶ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 115; Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 25; Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 10-11.

⁴⁹⁷ Patten, *Equal Recognition*, 50-64.

sa définition du concept de nation pour définir le type de groupe dont nous désirons traiter⁴⁹⁸. Ces différentes définitions du concept de peuple ou de nation permettent toutes de remplir les deux principaux critères proposés par Moore que devrait posséder une bonne définition d'un groupe : 1) introduire un critère d'identité suffisant pour distinguer un groupe d'un autre groupe (le principe de discernement) et 2) introduire un critère qui permet de rendre compte des changements identitaires au sein d'un groupe⁴⁹⁹. En ce sens, les différents concepts de peuple proposés par ces auteurs permettent d'éviter le piège d'une définition trop rigide des groupes nationaux en proposant de recourir aux éléments institutionnels propres à chaque peuple.

Cela dit, cette insistance sur la dimension institutionnelle du concept de peuple masque cependant quelques lacunes. La première de ces lacunes est que ces théories ne définissent pas toujours clairement autant le concept d'institution utilisé que les institutions qui sont incluses dans leur concept de peuple⁵⁰⁰. Pour le dire autrement, il n'est pas clair quelles sont les institutions nécessaires à l'existence d'un peuple et, en l'absence d'une définition des institutions, quelles relations ces institutions entretiennent avec les individus. Ce flou conduit à des ambiguïtés conceptuelles qui nous empêchent de comprendre correctement les implications du concept de peuple proposé. Heureusement, ces ambiguïtés peuvent être corrigées à partir du moment où quelques précisions sont apportées au concept d'institution employé par ces auteurs. Cependant, une fois ces précisions faites, celles-ci devraient nous conduire à insister davantage que ne le font les auteurs du multiculturalisme sur la dimension politique du concept de peuple.

En somme, notre argument sera le suivant. Pour répondre au deuxième critère d'une définition de l'identité collective, les auteurs multiculturalistes doivent rendre compte du caractère mouvant des identités culturelles et plus spécifiquement, de l'identité des peuples. Cependant, il nous semble que ces auteurs passent trop vite sur un des éléments à la source des transformations culturelles chez les peuples : la dimension proprement politique de ces

⁴⁹⁸ Miller, *On Nationality*, 22-25.

⁴⁹⁹ Moore, « Liberal nationalism and the challenge of essentialism », 191.

⁵⁰⁰ C'est par exemple la critique que fait Margaret Moore à l'endroit du concept de « linéage social » qu'on retrouve chez Patten (Moore, « Liberal nationalism and the challenge of essentialism », 198).

transformations culturelles. Sans contredire le concept de peuple que l'on retrouve chez ces théoriciens, il nous semble que ces derniers laissent trop rapidement de côté l'idée que les peuples ont une dimension autant politique que culturelle, ce qui les conduit à sous-estimer la dimension prospective de ces identités. Autrement dit, ces identités se sont non seulement modifiées dans le temps, mais elles vont continuer de le faire. Comme le souligne notamment Geneviève Nootens, ces peuples se conçoivent comme des pouvoirs constituants⁵⁰¹. Cela a pour conséquence de les distinguer fortement des autres types de groupes culturels que l'on peut retrouver dans nos sociétés. Contrairement aux autres groupes culturels, les peuples ont tendance à créer de nouvelles normes et de nouvelles pratiques qui peuvent ensuite entrer en conflit avec celles des autres peuples.

1. Structure de culture et institutions

Les auteurs du multiculturalisme libéral ont le mérite d'avoir réintroduit les questions culturelles dans la philosophie libérale, en remettant notamment en question l'idée que l'État était un acteur neutre sur le plan culturel. Ces auteurs soutiennent l'idée que l'État est nécessairement imprégné d'éléments culturels. Nous avons ainsi vu que Kymlicka propose de comprendre les groupes culturels comme des cultures sociétales. C'est dire que ces groupes possèdent une structure de culture au sein de laquelle les membres du groupe peuvent développer leur autonomie. Cette structure de culture s'incarne dans des institutions, une langue et une mémoire commune à tous les membres du groupe. Le but de Kymlicka est de définir ces groupes culturels sans pour autant leur attribuer des valeurs ou des buts particuliers. Une telle conception a donc l'avantage d'éviter d'essentialiser certaines caractéristiques d'un groupe culturel et d'ainsi l'empêcher de se transformer⁵⁰². Comme l'écrit Kymlicka :

Il est normal et légitime que le caractère d'une culture évolue par suite des décisions de ses membres. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les systèmes de contraintes internes sont illégitimes d'un point de vue libéral. Les individus devraient être en mesure de déterminer, à partir de leur propre culture, ce qui a de la valeur, ainsi que d'intégrer à partir de leur propre culture, ce

⁵⁰¹ Nootens, « Démocraties et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales : quelques problèmes de théorie », 128.

⁵⁰² May, *Les philosophies du multiculturalisme*, 140-143.

qui leur semble intéressant dans les autres cultures. Ce point procède de la conviction libérale, dont je traitais précédemment, affirmant la faisabilité et la révisibilité de nos conceptions du bien.⁵⁰³

L'argument de Kymlicka est que nous avons deux raisons de vouloir éviter que les groupes soient perçus comme des entités fixes possédant certaines caractéristiques essentielles. La première raison est que si elles étaient conçues ainsi, les cultures contreviendraient à l'idéal d'autonomie libérale. Les individus seraient prisonniers d'une conception particulière du monde et ne seraient donc pas en position de réviser leurs fins. C'est ce qu'exprime Kymlicka dans le passage précédemment cité. À partir du moment où on conçoit la culture comme une entité fixe, les droits à la protection culturelle seraient utilisés pour empêcher les individus de modifier leur culture. Les « gardiens de la culture » pourraient ainsi contraindre les membres du groupe à adopter une conception du bien contraire à la leur.

La deuxième raison est qu'une conception statique de la culture court le risque de limiter l'autonomie culturelle des groupes. Il semble logique de vouloir s'assurer qu'un groupe culturel puisse adapter sa culture au monde qui l'entoure et modifier certains éléments dans sa culture si ses membres le désirent. On voudrait s'assurer qu'un groupe culturel possède une certaine autonomie vis-à-vis sa culture et ne soit pas emprisonné par celle-ci⁵⁰⁴. On retrouve ici l'argument de la « prison culturelle » avancée au chapitre un et deux par des auteurs comme Simpson et Povinelli⁵⁰⁵. On se rappelle, ceux-ci accusaient justement les politiques multiculturelles d'enfermer les peuples autochtones dans une situation impossible. Pour que leurs droits soient reconnus, les peuples autochtones devaient démontrer que ces droits étaient liés à une pratique culturelle authentique. Bien entendu, le problème est que les peuples autochtones, comme tous les autres peuples par ailleurs, ont adapté leur mode de vie au monde contemporain. Ainsi, paradoxalement, leur adaptation au monde contemporain entraînait du même coup une perte de droits. On comprend rapidement en quoi une telle perspective est délétère pour l'autonomie de ces groupes. Leur existence, mais surtout leur droit, n'étant reconnue que dans la mesure où

⁵⁰³ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 153.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, 152; nous avons aussi déjà abordé cet élément à partir des travaux de Vincent Descombes au chapitre un.

⁵⁰⁵ chapitre un, section 4.2, 53-56 et chapitre deux, section 1.3, 69-72.

ils acceptent de se conformer à un idéal type particulier. Non seulement il n'est plus possible pour eux de modifier leur culture, mais cela crée une pression sur les membres pour se conformer eux aussi à cet idéal type. Pression sur les membres qui contrevient à leur autonomie et nous ramène ainsi au premier argument.

On comprend donc pourquoi Kymlicka et tout bon libéral veulent éviter d'aboutir à une conception essentialisante de la culture⁵⁰⁶. À cet égard, la distinction entre structure et caractère de culture s'avère une solution élégante. Elle permet d'offrir un critère d'identité au groupe, sa structure de culture, sans pour autant avoir recours à des valeurs, des pratiques ou des conceptions particulières du monde. Tous ces éléments sont relégués à la catégorie des « caractères de culture ». L'avantage est que lorsque le caractère de culture d'une société change, ce changement ne correspond pas à la disparition de la culture puisque la structure de culture, elle, reste toujours en place. Comme nous l'avons vu, l'un des éléments importants du concept de culture est sa capacité à rendre compte du caractère historique ou changeant de l'identité des groupes culturels⁵⁰⁷. La distinction de Kymlicka permet donc de répondre à cette exigence.

Cela dit, si l'intuition de Kymlicka nous semble juste, il n'en reste pas moins qu'il n'explique pas toujours clairement la façon dont il conceptualise les institutions qui font partie de la structure de culture. Il ne fournit ainsi aucun critère pour faire une distinction entre les différentes structures de culture⁵⁰⁸. De plus, il n'est pas toujours évident de comprendre le type d'influence que ces institutions ont sur les individus. Bien entendu, il est relativement clair que ces institutions ont la capacité d'influencer le comportement des individus. Kymlicka écrit au sujet des cultures sociétales :

⁵⁰⁶ C'est ce qu'Alan Patten appelle le « dilemme de l'essentialisme » où les penseurs libéraux du multiculturalisme ont le choix entre : 1) défendre une conception forte et clairement identifiable de la culture, mais qui les expose à l'accusation d'essentialisme, ou 2) défendre une conception mince de la culture au risque qu'elle ne puisse plus permettre d'identifier un objet clair (Patten, *Equal Recognition*, 39). Voir aussi : Will Kymlicka, « The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theories, Policies, Ethos », *Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper*, No. RSCAS 2014/59.

⁵⁰⁷ Moore, « Liberal Nationalism and the Challenge of Essentialism », 191; Patten, *Equal Recognition*, 45-47.

⁵⁰⁸ Patten, *Equal Recognition*, 44.

[...] c'est-à-dire d'une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publiques et privées.⁵⁰⁹ (nous soulignons)

On retrouve une idée similaire dans *Liberalism, communities and culture* :

This is important because the range of options is determined by our cultural heritage. [...] We learn about these patterns of activity through their presence in stories we've heard about the lives, real or imaginary, of others. They become potential models, and define potential roles, that we can adopt as our own. From childhood on, we become aware both that we are already participants in certain forms of life (familial, religious, sexual, educational, etc.), and that there are other ways of life which offer alternative models and roles that we may, in time, come to endorse.⁵¹⁰

Et dans *Politics in the Vernacular* :

This diversity however, is balanced and constrained by linguistic and institutional cohesion; cohesion that has not emerged on its own, but rather is the result of deliberate state policies.⁵¹¹

On comprend ici que les institutions de la société n'ont pas qu'un rôle de support, mais encadrent aussi, ne serait-ce que minimalement, les comportements des individus. Cette intuition nous semble logique à partir du moment où l'on se penche sur le concept d'institution lui-même. Geoffrey M. Hodgson définit les institutions comme « un système de règles sociales répandues et établies qui structurent les interactions sociales »⁵¹². Les institutions sont constituées par un ensemble de règles, de normes et de conventions qui contraignent autant qu'elles permettent la réalisation de certains comportements individuels et collectifs dans l'espace social. Ces règles institutionnelles possèdent généralement deux caractéristiques : 1) elles se transmettent socialement, ce qui implique l'existence d'une société culturellement avancée et d'un langage qui permette la transmission des règles d'une génération à l'autre; 2) elles sont nécessairement

⁵⁰⁹ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 115.

⁵¹⁰ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 165.

⁵¹¹ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 25.

⁵¹² Geoffrey M. Hodgson, « What Are Institutions? », *Journal of Economic Issues*, vol. 40, no.1 (2006): 2 (notre traduction).

normatives, c'est-à-dire qu'une remise en question de ces règles conduit nécessairement à l'apparition d'un enjeu normatif. Comme l'indique Hodgson, ce second aspect est important puisque les règles institutionnelles ne sont pas des lois de la nature qu'il nous est impossible de remettre en question. Pour chaque règle choisie, au moins une autre règle pourrait être utilisée comme alternative. C'est cette nature ouverte des règles institutionnelles qui leur donne une dimension normative.

Hodgson poursuit en soulignant qu'on peut penser les institutions comme des structures possédant à la fois une réalité formelle et une réalité informelle. La dimension formelle des institutions se retrouve dans l'ensemble des lois et des règlements qui identifient clairement la forme, les buts et le mode de fonctionnement de l'institution. De son côté, la dimension informelle d'une institution se retrouve dans les différentes habitudes et façons de faire qui vont se développer dans la pratique. Cependant, qu'elle soit formelle ou non, une règle doit pouvoir être codifiable, et ce, afin qu'il soit possible de déterminer si la règle a été respectée ou non. Finalement, une règle institutionnelle n'est jamais totalement le fruit d'une délibération volontaire entre les membres de l'institution. Elle peut contenir autant d'éléments volontaires que d'éléments involontaires. Les institutions contraignent autant qu'elles permettent l'action individuelle. Elles créent ainsi un espace au sein duquel les individus doivent évoluer en respectant certaines règles, normes et valeurs précises⁵¹³.

Cette façon de comprendre les institutions nous semble être en phase avec la description que fait Kymlicka d'une culture sociétale et la notion de structure de culture. Les institutions de base qui composent la structure de culture d'une société permettraient d'organiser la vie sociale autour d'un ensemble de règles et de paramètres précis. Ces règles et ces paramètres constitueraient ensuite l'environnement au sein duquel les membres du groupe feraient leurs choix. Ces individus peuvent ensuite entrer en interaction avec ces institutions afin de modifier les règles et les normes qui les structurent. Bien entendu ces interactions entre individus et institutions se font de façon simultanée et non pas au travers d'une séquence chronologique

⁵¹³ Hodgson, « What Are Institutions? », 3-5.

spécifique. On peut ajouter que le jeu entourant ces interactions ne se fait pas non plus en solitaire, mais au travers d'une pluralité d'individus qui interagissent les uns avec les autres pour modifier ces institutions.

Jusqu'ici, l'introduction de cette courte définition des institutions ne devrait pas modifier de façon importante le modèle de Kymlicka ou d'un auteur comme Patten⁵¹⁴. Il nous semble cependant qu'il faut ajouter un dernier élément pour bien rendre compte du concept d'institution et de sa particularité par rapport à d'autres formes d'associations. Pour ce faire, nous ferons ici un petit détour par la distinction que fait Vincent Descombes entre une identité sociale et une identité collective. Nous utiliserons cette distinction pour montrer qu'une institution se distingue par le fait qu'elle est une identité indépendante des éléments qui la composent. Pour reprendre les termes de Descombes, une institution possède une téléologie qui lui est propre.

Pour arriver à cette conclusion, Descombes distingue deux façons de comprendre les identités de groupe. Il commence par reprendre la définition proposée par Anthony Appiah pour cerner le concept d'identité sociale⁵¹⁵. Les identités sociales possèdent trois caractéristiques. Elles sont nominales, normatives et subjectives. Elles sont nominales parce que ce sont des identités qui renvoient à une catégorie générale et non à une description précise. Dire que je suis un étudiant, c'est tout simplement dire que j'appartiens à la classe plus large des étudiants. Je suis un exemple de cette classe. Ensuite, ces identités sont normatives en ce sens qu'elles introduisent des normes à partir desquelles il est possible d'identifier mon appartenance à un groupe et, qu'une fois identifier à ce groupe, elles introduisent des attentes à mon endroit. Le fait que je sois identifié comme étudiant implique que je devrais agir d'une certaine façon avec autrui, notamment avec mes professeurs. Mon appartenance à ce groupe introduit donc un ensemble d'attentes à mon endroit : interaction avec mes professeurs, avec les autres étudiants, les

⁵¹⁴ En effet, le modèle de Patten s'accorde particulièrement bien avec ce concept d'institution dans la mesure où il conçoit les groupes culturels comme des groupes structurés autour d'institutions de reproduction sociale. On retrouve ainsi l'idée que les institutions façonnent les comportements des individus au travers d'un processus de socialisation plus ou moins formel (Patten, *Equal Recognition*, 38-68).

⁵¹⁵ Kwame Anthony Appiah, *Lines of Descent : W.E.B. du Bois and the Emergence of Identity*, (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014), 147-152.

attentes quant à mes priorités, etc. Finalement, ces identités sont subjectives en ce sens qu'elles ne peuvent pas exister en dehors des pensées des individus qui les utilisent. On veut dire par là que c'est l'existence de la pensée que l'identité X existe qui va modifier ma façon d'agir lorsque j'entre en contact avec un individu appartenant à ce groupe⁵¹⁶. Le point important est que ce type d'identité n'a pas d'existence indépendante des individus qui la composent. Elle ne fait que rendre compte d'un ensemble de caractéristiques partagées par un groupe d'individus spécifiques. Le groupe des étudiants ne renvoie qu'à des individus qui partagent la caractéristique d'être aux études. En l'absence de ces individus, cette identité n'existe plus.

À ce premier type d'identité, Descombes oppose les identités collectives. Une identité collective renvoie à un objet qui n'est pas réductible à ses membres. En prenant l'exemple des institutions universitaires, Descombes propose quatre caractéristiques qui nous permettent de parler d'une identité collective. La première est qu'on peut utiliser un nom propre pour parler de ces institutions. Elles existent ainsi en un exemplaire. Tout comme il est possible de savoir si l'appellation Xavier Boileau me désigne bien moi, il est possible de savoir si le terme Université de Montréal désigne bien une institution particulière que l'on peut distinguer d'autres institutions. Cependant, si ces institutions possèdent bien une identité propre, cette identité évolue dans le temps. On en vient donc à la deuxième caractéristique identifiée par Descombes : elles possèdent un critère d'identité historique. Ces caractéristiques changent et se modifient au fil des événements, tout comme c'est le cas pour un individu. Par exemple, la composition des membres de l'Université de Montréal change dans le temps. Pourtant, il s'agit toujours de la même institution auquel nous avons affaire. Ici, Descombes nous met en garde face aux critères d'identification que nous utilisons lorsque nous sommes face à des entités historiques comme des personnes ou des institutions⁵¹⁷. Ces entités changeant dans le temps, les caractéristiques de notre objet risquent donc de se modifier aussi :

Ce serait une erreur de croire que le signalement de quelqu'un *constitue* son identité, alors qu'il ne peut que la *manifester*. Que je ressemble à la personne dont on a donné le signalement

⁵¹⁶ Vincent Descombes, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », *Raisons politiques*, vol. 2, no. 66 (2017) : 18-20.

⁵¹⁷ Descombes, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », 20-22.

ne prouve pas que je sois cette personne, comme le montre justement l'histoire de Martin Guerre. Inversement, que je ne réponde pas en tous points à ce signalement ne prouve pas forcément que je ne sois pas la personne en question.⁵¹⁸

On comprend que le critère d'identité fourni laissera toujours une certaine place à l'erreur et à l'interprétation, bien qu'il nous permette néanmoins d'identifier l'objet singulier dont il est question. Patten donne un exemple semblable lorsqu'il aborde la question de l'identité francophone en Amérique. Il souligne qu'il est plausible de penser que la culture française était la même en France et en Nouvelle-France au XVII^e siècle. Cependant, tout en restant francophone, chacune de ces deux cultures était maintenant bien distincte au XIX^e siècle. Patten utilise cet exemple pour montrer qu'il ne faut pas confondre le problème de la continuité avec le problème de l'identité. D'un point de vue culturel, il peut exister une continuité entre un état A et un état B, sans que les deux états possèdent la même identité ou renvoie à la même entité⁵¹⁹. C'est là une différence importante entre une identité collective et une identité sociale.

Comme troisième critère, Descombes souligne que ces identités collectives correspondent à des représentations instituées par la communauté. On veut dire par là que le critère d'identité est le résultat d'une négociation collective au sein du groupe. C'est cette discussion collective qui nous permet par exemple de savoir si une institution comme le Canadien de Montréal est toujours la même entité, et ce, même après avoir abandonné le Forum pour le Centre Bell ou lorsqu'il change complètement les joueurs de son équipe d'une saison à l'autre. Finalement, on peut parler d'une identité collective à partir du moment où on peut considérer qu'une telle identité possède un bien propre. Elle possède des intérêts qui ne se résument pas à ceux des individus qui en font partie et cherche notamment à perdurer dans le temps⁵²⁰.

Pour Descombes, ces deux types d'identité correspondent à deux façons de comprendre l'identité de groupe. De plus, contrairement à une identité nominale, le concept d'identité collective nous permet de comprendre en quoi une telle entité peut être une entité réelle. Tout

⁵¹⁸ *Ibid.*, 23.

⁵¹⁹ Patten, *Equal Recognition*, 45.

⁵²⁰ Descombes, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », 23.

d'abord, une institution comme une université n'est pas une entité nominale puisqu'elle ne se réduit pas à l'existence de ses membres. Elle n'est pas un agrégat d'individus, mais une organisation qui perdure dans le temps malgré le remplacement de ses membres. Ensuite, une institution possède une téléologie qui lui est propre. On peut se demander si cette institution se porte bien ou non, ce qu'on peut faire pour améliorer son sort, etc. Elle est donc la source de questions normatives sur lesquelles on peut agir. On peut, très concrètement, améliorer ou non le sort d'une institution. Finalement, une institution existe en ce sens qu'elle peut parler en son nom, elle peut être interpellée ou mise en accusation au « nous ». Le fait que ce « nous » puisse être utilisé de façon plus ou moins inclusive ou puisse être contesté ne change rien au fait qu'il se manifeste comme une entité collective⁵²¹. Une institution peut parler en son nom, tout comme ses membres peuvent contester les modalités de cette expression.

Ce détour par Descombes et Hodgson nous permet de donner une certaine consistance au concept d'institution que l'on retrouve dans le concept de structure de culture. Il est raisonnable de penser que Kymlicka n'avance pas une conception nominaliste des groupes culturels lorsqu'il parle des cultures sociétales. Au contraire, il fait explicitement reposer l'idée de culture sociétale sur l'idée d'un ensemble institutionnel cohérent. À ce niveau, la stratégie du « linéage social » de Patten ne se distingue pas de celle de Kymlicka. On peut ajouter à cela qu'il insère aussi dans son concept de structure de culture l'idée d'une communauté qui perdure dans le temps, c'est-à-dire l'idée d'une histoire commune. Finalement, il endosse l'idée que le « critère d'identité » de la culture sociétale puisse se modifier dans le temps. C'est à tout le moins l'une des façons dont on pourrait interpréter Kymlicka lorsqu'il soutient qu'un groupe peut changer de caractère, et même de structure de culture, sans affecter son existence⁵²².

2. Les limites de la structure de culture

Si nous avons raison de penser que Kymlicka accepterait une telle compréhension des institutions, il n'en reste pas moins qu'il persiste une certaine ambivalence dans l'usage qu'il fait

⁵²¹ Descombes, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », 24-27.

⁵²² Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 167-168.

de ce concept. En fait, Kymlicka hésite à plusieurs moments entre différentes façons de comprendre le concept de culture. Pour reprendre les termes d'Helder De Schutter, on pourrait dire que Kymlicka hésite entre une conception romantique et une conception moderne de la culture⁵²³. Déjà dans ses travaux, Sophie Guérard de Latour soulevait cette hésitation de Kymlicka lorsqu'elle lui reproche de vouloir jouer sur deux tableaux en faisant alternativement appel à un concept traditionnel et un concept moderne de la culture. D'un côté, Kymlicka mobilise des historiens comme Gellner et Anderson qui conçoivent la nation comme un phénomène lié à la modernisation des sociétés. Pour ceux-ci, les nouvelles réalités des sociétés modernes, industrialisation et développement de la presse de masse, vont créer les conditions d'émergence de sociétés nationales⁵²⁴. De telles sociétés nationales rompent ainsi avec les anciens liens de solidarité directe des communautés traditionnelles. Ce remplacement se fait au profit de nouvelles solidarités nationales qui reposent sur des liens « procéduralisés » pour reprendre les mots de Guérard de Latour. Par l'anonymat qu'elles introduisent, ces nouvelles solidarités conduisent ces sociétés à tranquillement se libéraliser⁵²⁵. L'utilisation de cette conception moderne de la nation permet à Kymlicka de présenter le type de culture sociétale auquel il pense dans ses travaux et qui répond à ses sensibilités libérales. Comprises ainsi, les institutions nationales ne mettent pas en danger les libertés individuelles puisque l'émergence des nations est en quelque sorte concomitante avec l'émergence des institutions libérales. On revient ici à la thèse soutenue par Kymlicka que les cultures sociétales sont nécessaires à l'autonomisation des individus.

Cependant, pour Guérard de Latour, le problème est que Kymlicka applique ensuite les analyses de Gellner aux peuples autochtones, alors que ceux-ci ne correspondent justement pas au concept de nation que Gellner avait en tête. À bien des égards, ces peuples reposent encore sur des liens de solidarité communautaires qui n'ont rien à voir avec le concept de construction nationale de Gellner (ou d'Anderson ou Hobsbawm). Le problème pour Guérard de Latour est que

⁵²³ De Schutter, « The Liberal Linguistic Turn: Kymlicka's Freedom Account Revisited », 52-53.

⁵²⁴ Anderson, *L'imaginaire national* ; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca : Cornell University Press, 1983); Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*.

⁵²⁵ Guérard de Latour, *Vers la république des différences*, 72-73.

Kymlicka ne parvient pas à rendre compte de la nature politique, et non pas simplement ethnique, du concept de nation. La libéralisation introduite par la modernisation fait en sorte que l'identité nationale peut être étendue à de nouveaux membres, à l'inverse des communautés ethniques. Autrement dit, les structures de culture ne sont pas des entités closes dont l'extension se ferait nécessairement au détriment l'une de l'autre. L'argument de Guérard de Latour est donc de dire que l'émergence d'une communauté nationale ne signale pas nécessairement le fait qu'une communauté ethnique a supplanté l'autre, mais plutôt qu'une nouvelle identité politique a supplanté les anciennes affiliations ethniques de la majorité et des minorités⁵²⁶. Un peu plus loin, celle-ci écrit :

En mêlant le cas des minorités traditionnelles et modernes, le philosophe donne l'impression de vouloir jouer sur deux tableaux à la fois : si les premières offrent l'image d'une culture substantielle, où l'importance du contexte culturel pour donner sens à l'existence est manifeste, les secondes leur apportent une sorte de caution libérale, en montrant que toute culture sociétale peut se moderniser.⁵²⁷

L'utilisation des « minorités traditionnelles » permet ainsi d'obtenir des critères d'identification pour objectiver ces cultures, alors que les « minorités modernes » permettent de montrer que ces cultures distinctes restent malgré tout libérales. Cependant, on comprend alors mal comment ces cultures libéralisées peuvent jouer le rôle de pourvoyeuse de significations comme Kymlicka l'entend. Le problème pour Guérard de Latour est que Kymlicka porte trop attention à la dimension objective de l'appartenance culturelle et pas suffisamment à sa dimension subjective. Le simple fait de revendiquer une appartenance est un geste politique qui conduit à la réarticulation de cette dernière dans l'espace politique. Par conséquent, on peut alors se demander : « quelle est l'objectivité alors de la culture d'origine mise en avant? »⁵²⁸. De notre point de vue, c'est ce dernier aspect qui nous semble le plus intéressant pour saisir l'une des ambiguïtés du concept de structure de culture qui est employé par Kymlicka. En voulant posséder un critère d'identité objectif pour identifier les différentes cultures, celui-ci en vient à minimiser

⁵²⁶ Guérard de Latour, *Vers la république des différences*, 74-75.

⁵²⁷ *Ibid.*, 75.

⁵²⁸ *Ibid.*, 76-77.

la dimension politique de ces groupes. D'une certaine façon, il trébuche lui aussi sur le dilemme de l'essentialisme identifié par Patten.

On retrouve une critique similaire à celle de Guérard de Latour dans les travaux de Clare Chambers. Celle-ci reproche à Kymlicka d'alterner au cours de ces travaux entre une conception fine et une conception robuste des institutions de base que l'on retrouve au sein de la structure de culture. Dans ses travaux initiaux, Kymlicka présente la structure de culture comme un tout relativement robuste puisqu'elle permet notamment aux individus d'acquérir les signifiants culturels de base qui leur permettront de donner un sens aux choix qu'ils feront dans le monde qui les entoure. Cependant, dans ses travaux subséquents, Kymlicka présente la structure de culture en des termes beaucoup plus libéraux. La structure de culture devient une structure impersonnelle, capable d'accueillir et d'inclure en son sein toutes sortes de cultures. En fait, les demandes que les institutions culturelles placeraient sur les individus deviennent tellement faibles que Chambers peine à comprendre comment ces institutions peuvent venir jouer le rôle initial que voulait leur faire jouer Kymlicka⁵²⁹. De ce constat, Chambers en arrive à une conclusion similaire à celle de Guérard de Latour. Il existe une différence importante entre le projet nationaliste des groupes majoritaires et des groupes minoritaires. Les premiers font appel à un concept de structure de culture suffisamment large (institutions communes, langues communes, etc.) pour intégrer de nouveaux citoyens dans leur identité collective. À l'inverse, les groupes minoritaires feraient appel à un concept de structure de culture reposant sur des éléments culturels plus substantiels que ceux de la majorité. Ce serait le recours à des critères ethniques, et donc à une identité plus exclusive, qui permettraient aux groupes minoritaires de justifier d'avoir leur propre structure de culture⁵³⁰. Il faut faire cependant attention au fait que l'objectif de Chambers n'est pas de disqualifier toutes les formes de nationalisme minoritaire, comme elle le souligne elle-même. Elle tente plutôt de montrer que selon la façon dont on comprend le

⁵²⁹ Clare Chambers, « Nation-building, Neutrality and Ethnocultural Justice: Kymlicka's 'Liberal pluralism' », *Ethnicities*, vol. 3, no. 3 (2003): 310-311; Gillian Brock soulève un point semblable dans ses travaux (Gillian Brock, « Can Kymlicka Help Us Mediate Cultural Claims? », *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 12, no. 2/3 (2005): 282-284).

⁵³⁰ Chambers, « Nation-building, Neutrality and Ethnocultural Justice: Kymlicka's 'Liberal pluralism' », 313-314.

concept de structure de culture, il n'est pas aussi évident que ne le pense Kymlicka de comprendre pourquoi la structure de culture majoritaire crée une menace pour les groupes minoritaires⁵³¹.

Évidemment, la position libérale de Kymlicka explique pourquoi ce dernier veut faire cette séparation. Le problème est qu'elle ne permet pas à Kymlicka de tirer toutes les conséquences du concept d'institution qui semble sous-jacent à sa théorie. Plus problématique, elle introduit une sorte de priorité à la dimension culturelle de l'identité d'un groupe sur sa dimension politique. Comme on l'a vu avec Descombes, l'identité culturelle possède une dimension performative qui fait en sorte que l'identité d'un groupe change et se modifie dans le temps. Cela a comme conséquence que les critères objectifs d'une culture peuvent changer et se modifier, tout comme celle des individus. Si on suit la critique de Guérard de Latour, Kymlicka ne parviendrait pas à rendre correctement compte de cette dimension mouvante de l'identité avec l'utilisation qu'il fait du concept de structure de culture. Il semble continuer à hésiter entre une conception forte et une conception faible de la culture.

On peut illustrer le problème de cette hésitation en utilisant l'exemple de deux lois québécoises : la loi 101 et la loi 21. Nous avons déjà vu que la loi 101 est une politique linguistique qui fut adoptée par le gouvernement québécois dans les années 1970 afin de faire du français la seule langue officielle du Québec. Pour y parvenir, elle obligeait notamment les francophones et les nouveaux arrivants à fréquenter les écoles francophones de la province. Le but était de forcer les nouveaux arrivants à s'intégrer à la communauté francophone⁵³². De l'autre côté, la loi 21 a pour objectif d'assurer la laïcité des institutions de l'État québécois en interdisant le port de signes religieux pour les fonctionnaires en position d'autorité, notamment les enseignants⁵³³. Généralement, la loi 101 est considérée comme un exemple typique d'une politique culturelle. Les commentateurs acceptent généralement l'idée que ce type de politiques impose des contraintes raisonnables pour assurer la préservation du français, et donc, de la culture

⁵³¹ Chambers, « Nation-building, Neutrality and Ethnocultural Justice: Kymlicka's 'Liberal pluralism' », 315.

⁵³² Québec, *Charte de la langue française*. Chapitre C-11 à jour au 1^{er} juin 2022 (2022), LégisQuébec. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/C-11>.

⁵³³ Québec, *Loi sur la laïcité de l'État*. Chapitre L-0.3 à jour au 1^{er} avril 2022 (2022), LégisQuébec. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/L-0.3>.

québécoise⁵³⁴. À l'inverse, lorsqu'un argumentaire similaire est utilisé pour défendre la loi 21, soit que son adoption permet de défendre au Québec sa conception propre de la séparation de l'État et du religieux, et donc de la culture québécoise, un certain scepticisme s'installe. Intuitivement, il nous semble bien qu'il s'agisse là de deux projets différents, le premier cherchant à préserver des traits culturels et le second étant un projet introduisant de nouvelles règles quant à la séparation du religieux et de l'État. Cependant, il n'est pas évident de parvenir à expliquer cette différence à partir des concepts de Kymlicka sans tomber dans une sorte d'essentialisme culturel.

Premièrement, on ne peut pas utiliser la distinction entre contraintes internes et protection externe pour expliquer notre intuition. Les deux lois placent des contraintes sur les individus afin de défendre un projet collectif distinct de celui de la majorité, soit la survie d'une langue ou une application stricte de la laïcité. Il faut donc chercher ailleurs. Une solution serait probablement de montrer que le français a fait partie de l'identité québécoise de façon continue depuis son existence, alors que la laïcité n'est qu'un développement récent. Il y a deux problèmes avec cette stratégie. Le premier est qu'on pourrait soutenir que la conception laïque défendue par la loi 21 fait tout autant partie de l'histoire québécoise que la langue française. On pourrait par exemple faire référence à la tradition républicaine québécoise⁵³⁵. Cependant, même en acceptant que seul le français possède cette profondeur historique, on se retrouve dans une situation où la culture d'un groupe ne peut pas se modifier dans le temps. Autrement dit, un groupe ne pourrait qu'adopter des politiques qui protègent sa culture passée et non des politiques qui créent des nouvelles normes culturelles.

Une telle conclusion est problématique. Premièrement, Kymlicka défend que l'un des avantages de son modèle soit que celui-ci est justement capable de rendre compte des transformations culturelles au sein d'un groupe. C'est l'objectif de la distinction qu'il fait entre

⁵³⁴ Philippe Van Parijs, *Linguistic Justice for Europe and the World* (Oxford : Oxford University Press, 2011), 133-174; David Robichaud, « La Langue au service de l'État providence », dans *Penser les institutions. Les défis contemporains de la philosophie politique*, dir. Dave Anctil, David Robichaud et Patrick Turmel (Québec : Presses de l'Université Laval, 2013), 79-103.

⁵³⁵ Au sujet d'une tradition républicaine au Québec, voir notamment Marc Chevrier et al. (dir.), *De la république en Amérique française : Anthologie pédagogique des discours républicains au Québec, 1703-1967* (Québec : Les Éditions du Septentrion, 2013).

structure et caractère de culture. De plus, il accepte aussi que la structure de culture puisse se modifier. Cependant, si une politique culturelle n'est valide que si elle fait référence à une pratique culturelle déjà en place (ou qui fut en place), alors il devient impossible pour une culture d'adopter de nouvelles pratiques qui vont à l'encontre des règles de la majorité. Au-delà de la théorie de Kymlicka, nous avons vu avec Descombes et Moore qu'une identité collective doit justement être capable de rendre compte des transformations historiques dans l'identité d'un groupe. Ensuite, avec une telle conception de la culture, il devient difficile de comprendre en quoi un groupe possède une autonomie culturelle.

3. La dimension performative de la culture

La critique avancée par Guérard de Latour et Chambers est intéressante dans la mesure où elle fait à la fois moins et plus que ne le pensent ces auteurs. Cette critique est moins dévastatrice que ne le pensent Guérard de Latour et Chambers dans la mesure où elle surestime la différence qui existe entre les nationalismes minoritaires et les nationalismes majoritaires. Contrairement à ce que celles-ci avancent, il n'est pas évident que les nationalismes minoritaires soient nécessairement plus ethniques ou moins inclusifs que les nationalismes majoritaires. Les nationalismes des groupes minoritaires ont adopté des conceptions de l'identité collective tout aussi complexes que celles des groupes majoritaires. Ainsi, les peuples autochtones dont parle Guérard de Latour ont développé des identités nationales qui font appel à des éléments modernes de la nation⁵³⁶. En ce sens, les nationalismes minoritaires, tout comme les nationalismes majoritaires d'ailleurs, correspondent davantage à une hybridation entre les formes ethniques et modernes de la nation qu'à un modèle purement ethnique ou moderne. Cependant, ces deux auteurs pourraient nous répondre que nous passons à côté du point central de leur critique.

L'enjeu n'est pas de savoir si les groupes minoritaires sont effectivement des communautés ethniques ou non, mais plutôt qu'en passant d'une conception ethnique à une

⁵³⁶ Jean-Olivier Roy, « Primordialisme et construction nationale chez les nations autochtones contemporaines », *Philosophiques*, vol. 39, no. 2 (2012) : 367-378.

conception moderne, Kymlicka ne parvient pas à formuler une conception de la culture qui peut jouer à la fois les deux rôles qu'il lui attribue. Soit la culture est libérale, mais alors elle ne peut pas enraciner l'individu dans une compréhension du monde forte et nous n'avons aucune raison de vouloir préserver une culture particulière, soit la culture peut jouer ce rôle d'enracinement, mais alors elle n'est plus libérale. Autrement dit, Kymlicka tenterait de défendre une sorte de romantisme libéral et aboutirait à une position instable qui ne peut satisfaire aucun des deux éléments du binôme⁵³⁷.

Ce problème nous semble cependant davantage provenir des hésitations de Kymlicka lui-même que d'une faille dans la construction théorique de Kymlicka. Tout d'abord, il nous semble que Guérard de Latour et Chambers avancent une conception particulièrement robuste de la théorie de l'enracinement culturel, que nous ne sommes pas forcés d'endosser pour rendre compte de l'intuition romantique de Kymlicka. Comme nous l'avons vu dans la première section, toutes les institutions, par leur nature même, créent, limitent et orientent nos comportements humains. En ce sens, même la plus modeste des institutions socialise les individus d'une certaine façon. Notre environnement scolaire, nos institutions politiques, l'espace littéraire ou la langue sont autant d'éléments qui vont construire un univers de sens particulier pour un individu X. À cet égard, la position de Kymlicka n'est pas bien différente de celle défendue par d'autres auteurs du multiculturalisme libéral. On peut notamment penser à la thèse du linéage social défendue par Patten. Celui-ci considère que la culture se définit principalement par la transmission culturelle qui prend place dans un réseau institutionnel partagé par les membres d'un même groupe⁵³⁸. De plus, cette socialisation n'implique pas le partage d'un projet de vie commun ou d'une vision du monde identique à celle de tous les autres membres du groupe. Il s'agit du partage de différentes pratiques, attentes ou attachements qui vont influencer les choix des individus. C'est en ce sens que Kymlicka peut parler des cultures comme d'un contexte de choix. Il n'est

⁵³⁷ On retrouve cette critique sous une forme légèrement différente dans les travaux de Patten et de De Schutter (Patten, *Equal Recognition*, 75-76; De Schutter, « The Liberal Linguistic Turn : Kymlicka Freedom Account Revisited », 55-56).

⁵³⁸ Patten, *Equal Recognition*, 50-57.

donc pas nécessaire de faire appel à une identité ethnique pour montrer que le contexte de choix peut jouer son rôle.

De plus, on peut compléter l'argument de Kymlicka pour répondre de façon plus satisfaisante à la critique. Pour ce faire, on peut procéder en deux temps. Tout d'abord, Helder De Schutter avance dans ses travaux que l'argument du contexte de choix permet non seulement d'expliquer l'importance de la culture pour un individu, mais aussi de comprendre pourquoi une culture spécifique a une importance particulière pour lui⁵³⁹. Le point de De Schutter est que le contexte de choix ne doit pas être uniquement compris comme un arrière-fond conceptuel à partir duquel un individu prend ses décisions. Il doit aussi être compris comme le contexte institutionnel au sein duquel ses choix ont été réalisés et continueront à l'être⁵⁴⁰. Il existe ainsi une sorte de dépendance entre l'individu et son contexte de choix à partir du moment où il s'est engagé dans celui-ci. Autrement dit, ma culture n'est pas seulement importante, car elle est le lieu de formation de mon autonomie, mais aussi parce qu'elle est son lieu d'exercice. En ce sens, ma culture a une importance particulière pour moi dans la mesure où elle ne me fournit pas uniquement les bases de mon autonomie, mais elle me fournit surtout un contexte au sein duquel de tels choix ont un sens. En l'absence d'un tel contexte, je ne peux plus utiliser mon bagage culturel pour évoluer dans mon espace social. Comme l'écrit De Schutter :

As a result, individuals who have grown up in a specific language and culture have selected options from that particular life-world and developed life options that are meaningful within the context of that culture. Once they have begun to make their own life choices, the intelligibility and the exercise of these choices require the continued availability of the cultural-linguistic choice-set. The person they have become depends on the particular choice set offered by their own culture, and requires that culture for their choices and personality to continue to make sense. So the life choices, desires, values and beliefs of individuals are entwined with the particular language(s) one speaks.⁵⁴¹

⁵³⁹ De Schutter répond ici à une l'une des critiques classiques faites à l'endroit de Kymlicka, soit que son argument du contexte de choix ne permet que de justifier qu'un individu ait accès à une structure de culture et non qu'il ait un droit à sa structure de culture. De Schutter répond en tentant de montrer que ces critiques ont tort.

⁵⁴⁰ De Schutter, « The Liberal Linguistic Turn: Kymlicka's Freedom Account Revisited », 56-57.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 57

Si l'on suit l'argument de De Schutter, il est donc faux de penser qu'une culture libérale devient à ce point indistincte qu'il n'est plus possible de la distinguer objectivement d'une autre culture. Au contraire, même libéralisée, chaque culture présente un espace institutionnel composé et vécu de façon différente de celui d'une autre société. On peut ici compléter l'argument de De Schutter pour parvenir à pleinement répondre à la critique. Son argument nous permet de comprendre sur quel plan deux sociétés libérales peuvent malgré tout socialiser différemment un individu. Aussi libérale soit-elle, on peut penser que chacune de ces sociétés sera composée d'un ensemble institutionnel différent de l'autre. Les institutions de chacune de ces sociétés seront le résultat d'une histoire, d'un contexte et d'un environnement bien particuliers. En ce sens, même deux sociétés libérales offriront des contextes de choix distincts l'un de l'autre. Présenté ainsi, le conflit entre les nationalismes minoritaires et majoritaires retrouve son sens. Tout en étant tous deux libéraux, ces nationalismes n'en viennent pas moins à opposer des espaces institutionnels qui impliquent des contextes de choix différents pour les individus.

De Schutter considère aussi que son ajout à l'argument de Kymlicka possède l'avantage de pouvoir expliquer non seulement les modifications du caractère de culture, mais aussi celles qui entraînent des changements dans la structure de culture d'un groupe. En effet, à partir du moment où les membres du groupe sont autonomes, on peut imaginer qu'une nouvelle génération fasse des choix distincts de l'ancienne, que ce soit dans les structures économiques, linguistiques ou politiques, tellement radicaux que le nouveau contexte de choix deviendrait étranger ou inintelligible aux ancêtres du groupe. De Schutter donne l'exemple de la langue néerlandaise au XXI^e siècle qui ne serait pas compréhensible pour un locuteur néerlandais du XV^e siècle⁵⁴². On pourrait aussi penser à des groupes comme les Écossais et les Irlandais qui ne parlent plus leur langue ancestrale et ont donc vu une partie de leur structure de culture être modifiée, mais continuent à se concevoir comme des cultures sociétales différentes de l'Angleterre.

L'intérêt de l'ajout de De Schutter est qu'il nous permet de mieux comprendre la relation entre l'individu et son contexte de choix en offrant une solution moins tranchée que

⁵⁴² De Schutter, « The Liberal Linguistic Turn: Kymlicka's Freedom Account Revisited », 58-59.

celle qui nous est proposée par Guérard de Latour ou Chambers. Une culture sociétale fournit bien un espace « [...] providing meaningful options for us, and aiding our ability to judge for ourselves the value of our life-plans⁵⁴³ ». En ce sens, on peut dire que, ainsi comprise, une culture sociétale est effectivement conçue de façon faible et forte. Elle correspond à une conception faible de la culture dans la mesure où elle ne fournit que des contenus de base permettant l'autonomisation d'un individu. Cependant, elle est forte dans la mesure où elle fournit un espace institutionnel particulier au sein duquel l'individu va évoluer et va faire ses choix. Ainsi, elle prépare bien l'individu à affronter un monde culturel particulier (celui dans lequel il naît ou dans lequel il va grandir) et non l'ensemble des espaces culturels possibles. Il est donc faux de soutenir comme le font Guérard de Latour ou Chambers que les cultures libérales ou que les nations modernes ne peuvent pas jouer le rôle que leur attribue Kymlicka. Cependant, il est vrai que si l'on accepte l'argument de De Schutter, on doit reconnaître que deux cultures libérales distinctes peuvent conduire à des espaces institutionnels qui limitent différemment l'autonomie de leurs membres. Mais une telle situation n'est pas problématique. Au contraire, à moins d'adopter une philosophie de l'histoire particulièrement déterministe, il semble aller de soi que deux espaces institutionnels autonomes vont conduire à des variations dans le type d'autonomie qui sera accepté.

Même en admettant ce point, on pourrait néanmoins se demander en quoi elle insiste davantage sur la dimension politique des cultures sociétales que ne le fait Kymlicka. En voulant trop insister sur la dimension culturelle des groupes, le concept de culture sociétale rend implicite un élément qui devrait être explicite dans la définition des cultures sociétales. Comme nous l'avons vu, Kymlicka est relativement clair sur le fait qu'il a en tête les groupes nationaux ou les peuples lorsqu'il parle des cultures sociétales. Les groupes culturels auxquels il s'intéresse dans ses premiers travaux correspondent aux différents groupes nationaux (Écossais, Québécois, Iroquois, Déné, Khurdes, etc.) qui formulent différentes demandes d'émancipation. Ce que semble oublier Kymlicka, c'est qu'au-delà des différences culturelles que ces groupes peuvent avoir avec le groupe majoritaire, tous ces groupes ont surtout en commun de se concevoir comme

⁵⁴³ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 166.

des communautés politiques ayant la pleine capacité de déterminer leurs règles institutionnelles, politiques, sociales ou économiques. Autrement dit, ils estiment être en mesure de prendre des décisions sur un espace institutionnel qui leur est propre.

Nootens et Bauböck nous rappellent cette caractéristique importante des peuples. Les peuples sont des entités politiques d'un genre particulier. Leur particularité, contrairement à des associations comme les multinationales, les syndicats, ou même d'autres groupes culturels sont de se concevoir comme des pouvoirs constituants. Nootens définit le concept de pouvoir constituant comme la capacité d'action collective d'un groupe et l'idée qu'il est la source des arrangements propres à un régime de contraintes particulières qui le soutient⁵⁴⁴. L'importance de cette caractéristique est qu'elle ne repose pas sur l'existence d'une culture particulière, mais sur l'idée qu'un peuple est un type de groupe qui possède un pouvoir particulier pour structurer l'espace social et institutionnel dans lequel il se trouve. C'est donc dire que la caractéristique première de ces groupes n'est pas tant une caractéristique culturelle précise que la volonté de vouloir construire un espace institutionnel qui leur est propre. Ces groupes considèrent qu'ils possèdent une autorité particulière sur leur espace institutionnel. En ce sens, les différences culturelles qui émergent sont en partie la conséquence de cette volonté d'autonomisation politique des cultures sociétales. Cet élément est particulièrement évident lorsqu'on compare des peuples qui, même lorsqu'ils partagent des structures de culture très similaires, n'en continuent pas moins à se concevoir comme des peuples distincts.

Il est vrai que cette autorité n'implique pas nécessairement la mise en place d'institutions politiques conduisant à une forme d'autogouvernement. La typologie des peuples proposée par Seymour nous montre bien qu'il existe des peuples dont la conception d'eux-mêmes n'implique pas nécessairement de se concevoir comme un pouvoir constituant⁵⁴⁵. Cependant, lorsque de telles institutions sont présentes, elles impliquent nécessairement des relations fort différentes

⁵⁴⁴ Nootens, « Démocratie et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales : quelques problèmes de théorie politique », 127; Reiner Bauböck, « Autonomy, Power-sharing and Common Citizenship : Principles for Accommodating National Minorities in Europe », dans *European Integration and the Nationalities Question*, John McGarry et Michael Keating dir. (Londres et New York : Routledge, 2006), 87-88.

⁵⁴⁵ Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 14-16.

entre les groupes. C'est en ce sens peut-être que la différence entre nation moderne et pré-moderne est probablement la plus pertinente. Guérard de Latour a bien raison de dire que les peuples prémodernes ont généralement tendance à se concevoir de façon plus close que les nations modernes. Le problème est que, contrairement à ce qu'affirme Guérard de Latour, les nationalismes minoritaires, les nationalismes autochtones compris, se conçoivent eux aussi sur le modèle des nations modernes. Autrement dit, ils se conçoivent comme un groupe étant à la source des arrangements institutionnels dans lesquels ses membres se trouvent et ayant la capacité d'accueillir d'autres identités ethniques.

À partir du moment où l'on comprend les peuples comme étant d'abord des entités sociopolitiques, ne serait-ce qu'en potentialité, et non plus comme des entités culturelles, il n'est plus possible d'évaluer de la même façon les demandes qui sont faites par ces groupes. Nous ne sommes plus principalement confrontés à un contenu culturel, mais plutôt à un processus de décision collective. La principale question est celle de la reconnaissance d'un processus de décisions politiques et non de la reconnaissance d'un mode de vie distinct. Cela nous permet de rappeler l'une des caractéristiques de l'identité collective identifiée par Descombes : la dimension téléologique des institutions. Descombes soulignait que les institutions possèdent un bien qui leur est propre. Une institution possède des fins qui ne sont pas réductibles aux individus qui sont membres de cette institution. Par exemple, les intérêts d'une université ne sont pas nécessairement concomitants avec les intérêts de ses étudiants ou de ses professeurs. Plus important pour nous est que la fin poursuivie par une institution en vient logiquement à écarter un certain nombre de comportements que les individus pourraient vouloir adopter. En ce sens, elles entrent en conflit avec certaines libertés individuelles.

Reprenons l'exemple des institutions universitaires et attribuons-leur le rôle de poursuivre la recherche de la vérité. Cet objectif peut introduire des contraintes sur le type de projets qui pourront être poursuivis par les individus au sein d'une telle institution. Ainsi, un pamphlétaire ou un fervent militant auraient probablement plus de mal à poursuivre leur projet dans de telles institutions universitaires que si celles-ci avaient comme fin l'amélioration de la morale publique.

Bien entendu, on pourrait penser qu'une institution universitaire possède plus qu'une seule fin. Elle pourrait ainsi aussi chercher à transférer le savoir au public, participer à la critique du gouvernement, former des citoyens, etc. Cela dit, aussi nombreux soient-ils, ces objectifs seront toujours limités et une institution en poursuivra toujours minimalement un et en écartera toujours un certain nombre. Autrement dit, il n'est pas possible de penser une institution en dehors des fins qu'elle poursuit.

En effet, il nous semble difficile de vouloir identifier des normes ou des règles institutionnelles sans lier celles-ci aux objectifs qui sont poursuivis par les institutions. Les contraintes placées sur les individus seront nécessairement en lien avec les fins poursuivies par les institutions. D'une certaine façon, c'est pourtant ce que tente d'éviter Kymlicka lorsqu'il introduit sa distinction entre structure de culture et caractère de culture. Tel que compris par ce dernier, la structure de culture ne devrait pas permettre de poursuivre des fins particulières si ce n'est l'autonomisation des individus. Les autres types de fins sont quant à eux relégués aux caractères de culture. Le problème d'une telle division est qu'il devient alors difficile de ne pas aboutir à une conclusion semblable à celle de Guérard de Latour et de Chambers. Cependant, Kymlicka est bien conscient que l'autonomie individuelle n'est pas la seule fin poursuivie par les cultures sociétales. Comme le souligne Seymour, la protection d'une langue, la promotion d'une histoire partagée, la mise en place d'institutions communes sont autant de projets communs qui sont poursuivis par une culture sociétale. Surtout, ce sont des projets qui ne se réduisent pas à l'autonomie des individus⁵⁴⁶.

Cela dit, on pourrait accepter la légère reformulation du concept de structure de culture et considérer que notre réponse n'est toujours pas satisfaisante au vu du problème soulevé par Guérard de Latour et Chambers. Plus spécifiquement, celles-ci reprocheraient probablement à notre réponse d'accentuer l'un des problèmes majeurs de l'approche de Kymlicka, soit que l'idée de structure de culture et l'argument du contexte de choix ne permettent pas d'aboutir à une défense robuste des droits culturels des groupes issus de l'immigration. En fait, notre réponse lie

⁵⁴⁶ Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 32-35.

encore plus que ne le fait Kymlicka l'argument de la liberté à la structure de culture d'un groupe. Nous aurions donc bien peu à dire au sujet des droits culturels des groupes immigrants, ceux-ci n'ayant généralement pas une structure de culture au sens où on l'entend. Cependant, loin d'être un problème, cela nous semble plutôt être un avantage de notre position dans la mesure où parvient ainsi à mieux saisir la particularité des minorités nationales et des peuples autochtones. Plus spécifiquement, on comprend plus facilement pourquoi ce sont principalement ces groupes qui soulèvent le problème de la légitimité politique.

Comme le soulignent Kymlicka et Seymour, les minorités immigrantes cherchent généralement à sécuriser les droits et les outils nécessaires à leur insertion dans l'espace institutionnel de leur communauté d'accueil⁵⁴⁷. Cela dit, les immigrants ne cherchent pas uniquement à s'insérer dans les institutions existantes. Ils cherchent aussi parfois à mettre en place un réseau institutionnel parallèle qui permette à ces groupes d'assurer le maintien de leur culture. Ces institutions peuvent être plus ou moins importantes et aller d'une simple association communautaire à des institutions scolaires ou des associations de mobilisation politique, voire à la mise en place de tribunaux pouvant statuer sur certains litiges civiles comme le mariage⁵⁴⁸. Cependant, aussi vaste soit l'espace social couvert par ces institutions, à aucun moment elles ne cherchent à entrer en concurrence avec l'autorité de l'État. L'objectif de ces institutions n'est pas de mettre en place une communauté politique distincte, mais plutôt d'ajouter des institutions à l'ensemble institutionnel plus large de leur communauté d'accueil. Elles cherchent en quelque sorte à ajouter les institutions nécessaires au soutien de leur mode de vie alternatif au sein de l'espace institutionnel plus large.

En ce sens, les demandes de certaines minorités immigrantes, de certaines minorités nationales et peuples autochtones peuvent se recouper lorsqu'il est uniquement question de culture. Néanmoins, seuls les peuples ont la prétention de former une communauté politique distincte. Bien sûr, cette communauté politique possède des caractéristiques culturelles et,

⁵⁴⁷ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 51-52; Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 36-37.

⁵⁴⁸ Modood donne l'exemple des différentes formes que peuvent prendre ces institutions pour des groupes religieux (Modood, *Multiculturalism*, 72-78 et 153-158).

surtout en situation minoritaire, elle tente de protéger ces traits culturels distinctifs. Cependant, comme le souligne Bauböck, les minorités nationales et les peuples autochtones se conçoivent bien souvent comme des communautés politiques d'abord et avant tout⁵⁴⁹. Autrement dit, il s'agit d'accepter que ces deux types de groupes poursuivent des logiques fondamentalement distinctes l'une de l'autre.

4. Majorité ou minorité ?

Cette longue exploration des implications du concept de structure de culture n'avait pas pour but de rejeter en bloc le concept de culture sociétale déployé par Kymlicka. Malgré les critiques qui ont été présentées à son endroit, l'intuition derrière le concept de culture sociétale reste la meilleure façon de capturer la particularité des peuples comme les minorités nationales et les peuples autochtones. Cependant, nous avons cherché à montrer que Kymlicka ne prend pas suffisamment au sérieux le caractère dynamique et institutionnel de ces cultures sociétales. Ce dernier point est important puisqu'il nous permet de mieux comprendre le type de relation qui nous intéresse. Comme nous l'avons dit, la relation entre les individus et l'ensemble institutionnel dont ils font partie, leur contexte de choix, n'est pas linéaire. Comme le montre l'argument de De Schutter, le contexte de choix a une importance constante pour les individus au fil de leur vie. La raison est simplement que c'est au sein de cet ensemble institutionnel que les choix des individus se sont ancrés. En ce sens, si on comprend les peuples comme autant d'espaces institutionnels qui construisent les choix des individus, la mise en place de rapports équitables entre les peuples doit passer par une réflexion sur les relations existantes entre ces ensembles institutionnels. En portant principalement son attention sur la dimension culturelle de ces groupes humains, Kymlicka en vient à diminuer la dimension proprement politique des communautés sur lesquelles il se penche. Bien que la culture puisse servir de marqueur de délimitation pour ces groupes, les minorités nationales et les peuples autochtones se distinguent d'abord par la volonté d'être les maîtres de leur propre ensemble institutionnel⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ Bauböck, « *Autonomy, Power-sharing and Common Citizenship* », 87.

⁵⁵⁰ Ici l'approche du « linéage social » proposé par Patten souligne bien l'importance d'un tel contrôle institutionnel. L'important pour un groupe culturel n'est pas uniquement d'avoir accès à des institutions de socialisation culturelle, mais surtout d'avoir le contrôle de ces institutions. Autrement dit, un groupe culturel cherche généralement à

En mettant l'accent sur la dimension institutionnelle de la culture et l'idée que les peuples sont des pouvoirs constituants, il devient possible de faire disparaître certaines oppositions qui surviennent lorsque notre point de départ est les individus et l'identité culturelle. Notamment, il devient évident que si les institutions d'un peuple servent des fonctions importantes pour l'autonomie des individus, ces institutions ne se réduisent pas pour autant aux individus qui la composent. Ainsi, un même individu peut passer d'un espace institutionnel à l'autre sans trop de problèmes, partant de l'idée qu'il possède les outils nécessaires pour évoluer dans chacun de ces contextes. De plus, un tel passage ne représentera pas non plus une menace particulière pour chacun de ces espaces institutionnels. En ce sens, ces ensembles institutionnels ne sont pas agrégatifs et ne se réduisent pas aux différents individus qui les composent.

Pourquoi vouloir insister sur cette dimension ? Cela nous semble important dans la mesure où elle nous permet de cesser d'accorder une attention à l'identité des individus qui se trouvent au sein des institutions pour plutôt se concentrer sur les institutions elles-mêmes. Comme nous l'avons vu, les institutions sont des espaces normatifs qui font nécessairement peser un certain nombre de contraintes sur les individus, contraintes auxquelles ces derniers réagissent et s'adaptent, quitte à les modifier dans le temps. Cependant, les institutions ont aussi généralement une fonction particulière et tendent donc généralement vers une fin particulière. Encore une fois, les individus peuvent réagir à ces fins et les réorienter. Il ne s'agit pas pour nous d'adopter une conception déterministe des institutions et de nos comportements sociaux, mais plutôt de souligner que les institutions exercent une certaine influence sur nos comportements sociaux. Autrement dit, aussi libéraux soient-ils, il est raisonnable de penser que deux ensembles institutionnels vont exercer des contraintes différentes sur les individus et, surtout, risquent de poursuivre des fins différentes, ne serait-ce que pour la simple raison que le maintien de chacun de ces ensembles institutionnels peut impliquer des décisions différentes et conflictuelles.

contrôler le processus de socialisation des nouveaux membres (Patten, *Equal recognition*, 47-48). Néanmoins, le problème de l'approche de Patten est que celle-ci reste trop centrée sur la question strictement culturelle. Cela fait en sorte qu'il ne prend pas suffisamment en compte les institutions politiques, juridiques et sociales qui participent toutes aussi à la socialisation des individus.

Autrement dit, lorsque nous parlons d'une identité collective, celle-ci s'incarne d'abord dans des institutions particulières avant de s'incarner dans des individus particuliers.

Si l'on accepte cette idée, il devient plus facile de cerner ce qu'on entend par majorité et minorité nationale dans un espace plurinational comme le Canada. Comme d'autres l'ont souligné⁵⁵¹, s'il peut être difficile d'identifier un groupe minoritaire, il est parfois encore plus difficile d'identifier un peuple majoritaire. Cela est d'autant plus le cas si nous cherchons à identifier un peuple majoritaire et non pas simplement une majorité numérique. Par exemple, au Canada, les chrétiens forment la dénomination majoritaire au pays, mais peu de personnes soutiendraient que c'est un critère pertinent pour identifier une majorité canadienne quelconque. De la même façon, désigner la majorité canadienne comme étant le groupe de descendants de l'immigration anglo-saxonne ne serait pas plus satisfaisant puisqu'il laisserait de côté des descendants d'autres groupes qu'on aurait tendance à vouloir considérer comme des membres de ce peuple majoritaire, les Canadiens issus de l'immigration ukrainienne par exemple. Le problème est qu'en tentant d'identifier un groupe majoritaire à l'aide de caractéristiques s'appliquant à des individus, on court le risque de se tromper de cible en se concentrant sur les mauvais éléments.

En acceptant que les cultures sociétales renvoient à des identités collectives, et non à des identités sociales, il semble logique de vouloir identifier les peuples à leurs institutions et non aux individus qui les composent. Cela est d'autant plus cohérent avec l'idée que ces cultures sociétales sont d'abord des ensembles institutionnels au sein desquels les individus développent et mettent en pratique leur autonomie. En outre, en plus de répondre aux deux critères de Moore, critère d'identité et critère historique, cette façon de comprendre les groupes a aussi l'avantage d'expliquer la persistance du groupe malgré les changements dans la composition de ses membres. Dans cette optique, le peuple majoritaire, comme les peuples minoritaires, devrait être identifié par l'entremise des ensembles institutionnels par lesquels il se manifeste. Par

⁵⁵¹ Patten, « Populist multiculturalism: Are there majority cultural rights? », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 46, no. 5 (2020): 542-544; Liav Orgad, *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 182-185.

exemple, le peuple canadien se manifeste au travers d'un complexe institutionnel particulier composé par ses parlements, ses tribunaux, son système scolaire, etc.

On pourrait cependant considérer que cette identification institutionnelle reste encore trop vague. Moore critiquait d'ailleurs l'approche de Patten en soulignant que celui-ci ne spécifie jamais exactement quelles institutions sont nécessaires pour distinguer un groupe d'un autre⁵⁵². Pour répondre à ce problème, Moore introduit une dimension subjective au groupe. Autrement dit, en plus de ses institutions, il faut que les membres du groupe s'identifient à celles-ci pour pouvoir repérer un peuple et le distinguer des autres. Cet ajout de Moore nous semble être une autre façon d'introduire le critère du *télos* et la dimension négociée de l'identité que l'on retrouve dans la définition d'une identité collective chez Descombes. On le rappelle, celui-ci soulignait que les intérêts d'une institution ne pouvaient pas être réduits aux intérêts de ses membres, mais que l'institution elle-même avait des intérêts qui lui sont propres. Une institution peut mal se porter même si chacun de ses membres se porte bien sur le plan individuel. En ce sens, une institution ne peut pas perdurer dans le temps si ses membres n'ont pas la volonté de la faire perdurer, c'est-à-dire de voir aux intérêts de cette institution. C'est en ce sens qu'on peut dire que les institutions ont des intérêts qui sont distincts de ceux des individus. La survie d'une institution engage les individus à la soutenir comme une entité distincte d'eux-mêmes.

L'introduction de ce critère subjectif, ou téléologique, nous permet de préciser ce que nous entendons lorsque nous parlons d'un peuple majoritaire. On peut l'identifier au travers d'un ensemble institutionnel qui cherche à soutenir une identité collective particulière. Ensuite, un tel peuple est majoritaire à partir du moment où ces institutions incorporent une majorité de la population de l'association politique. À l'inverse, un peuple minoritaire est un ensemble institutionnel qui cherche à soutenir une identité collective particulière, mais qui incorpore une minorité de la population de l'association politique. Bien entendu, cette définition d'un peuple majoritaire n'est pas parfaite, mais elle nous semble suffisante pour réfléchir le problème qui nous intéresse. Tout d'abord, cette caractérisation des peuples a l'avantage de mettre en

⁵⁵² Moore, « Liberal nationalism and the challenge of essentialism », 198.

évidence qu'il s'agit d'abord et avant tout d'une relation entre des espaces institutionnels différents. Le problème des relations entre les peuples et les institutions qui les composent est qu'ils peuvent avoir des intérêts divergents qui impliqueront des contraintes distinctes, et parfois conflictuelles, sur les individus. Si l'on s'intéresse à la justice entre les cultures sociétales, alors il faut s'intéresser aux rapports structurant les relations entre ces ensembles institutionnels. Les penseurs libéraux ont raison de considérer que les individus ont une priorité morale sur les groupes. Cependant, à partir du moment où l'on accepte l'argument modifié du contexte de choix, il semble inévitable de tourner notre regard vers les institutions qui permettent justement cette autonomie. En ce sens, le bien-être de ces institutions a une valeur instrumentale suffisante pour ses membres pour les conduire à s'imposer les contraintes nécessaires pour assurer la persistance de ces mêmes institutions.

Dans un deuxième temps, les précisions que nous avons apportées nous permettent de situer clairement les différents niveaux d'analyse et de mieux ancrer notre réflexion. S'il est juste de soutenir qu'on pourrait concevoir différemment la majorité, il nous semble qu'une perspective institutionnelle permette d'insister sur l'idée qu'il faut faire une distinction entre les rapports entre ces espaces institutionnels et les rapports qu'ils entretiennent avec leurs propres membres. Ce point n'est pas particulièrement nouveau⁵⁵³, mais il nous permet de rappeler l'importance de faire une distinction entre la question interne et externe des enjeux entourant les droits collectifs, c'est-à-dire la différence entre les enjeux des membres d'une même communauté politique et les enjeux concernant les membres de différentes communautés politiques⁵⁵⁴. En effet, il existe bien entendu des lignes de continuité entre ces deux dimensions, mais il n'en est pas moins important d'être capable de faire une distinction analytique entre ces deux niveaux. En l'absence d'une telle distinction, on risque de perdre de vue les particularités de chaque situation. L'une de ces

⁵⁵³ Voir par exemple François Boucher, « Le multiculturalisme dans les sociétés plurinationales », dans *Repenser l'autodétermination interne*, Michel Seymour dir. (Montréal : Les Éditions Thémis, 2016).

⁵⁵⁴ Il vaut la peine de préciser qu'une telle différence ne correspond pas à la distinction que fait Kymlicka entre des contraintes internes et des mesures de protection externes. La distinction de Kymlicka lui fournit un critère lui permettant de faire une distinction entre les mesures de protection culturelle acceptables et inacceptables dans le cadre de sa théorie. De notre côté, la distinction externe/interne sert plutôt à souligner le fait que nous ne sommes pas face aux mêmes agents dans les deux situations. Le niveau externe met en relation des communautés, alors que le niveau interne met en relation les institutions du peuple avec ses membres.

particularités est justement le fait que la nature des agents dans chacune des situations est très différente. Les enjeux externes concernent des agents collectifs et institutionnellement organisés qui entrent en relation les uns avec les autres. À l'inverse, ce sont principalement des relations entre des individus et des institutions qui nous intéressent d'un point de vue interne. Ce changement de perspective nous permet aussi de rappeler que la relation majorité-minorité est foncièrement contextuelle et se modifie donc tout dépendamment d'où l'on se situe.

Finalement, un autre avantage de cette conception institutionnelle des peuples est qu'elle permet d'expliquer la différence entre des peuples qui sont autrement très semblables sur le plan culturel. Comme le souligne Moore, une approche purement culturelle ne permet pas d'expliquer clairement ce qui distingue des groupes comme le Canada et les États-Unis, les Écossais et les Anglais ou encore les Serbes et les Croates⁵⁵⁵. Chacun de ces groupes partage non seulement des traditions culturelles imbriquées l'une dans l'autre, mais il partage aussi une langue et parfois même des institutions politiques. L'utilisation de critères purement culturels ne permet donc pas de comprendre ce qui distingue ces groupes les uns des autres. Cependant, l'introduction d'un critère politique et institutionnel permet de les distinguer. Pour reprendre un concept que l'on retrouve chez Orgad, chacune de ces sociétés a un « cœur normatif » différent⁵⁵⁶. Autrement dit, le contexte de choix ne s'arrête pas uniquement aux institutions, mais inclut aussi les normes créées autant par les institutions que par les interactions qu'elles ont entre elles. Ces peuples ont donc des orientations normatives distinctes, ne serait-ce que dans le sens faible où de mêmes principes normatifs sont interprétés ou hiérarchisés légèrement différemment d'une société à l'autre⁵⁵⁷. Chacun de ces groupes se conçoit comme une communauté politique distincte des

⁵⁵⁵ Margaret Moore, « Beyond the Cultural Argument », dans *The Ethics of Nationalism*, Margaret Moore (Oxford: Oxford University Press, 2001), 57-59.

⁵⁵⁶ Orgad reprend lui-même cette idée des travaux d'Anthony Smith. Ce dernier souligne ainsi qu'au-delà des questions démographiques, ce qui devrait nous intéresser dans les changements de population est les changements que ceux-ci introduisent sur un plan normatif. Ainsi, des populations très distinctes sur le plan culturel peuvent néanmoins partager des conceptions normatives du monde très proches qui n'altéreront que très peu les bases normatives de la société. À l'inverse, des populations autrement très proches sur le plan culturel pourront néanmoins grandement différer dans leur engagement normatif (Orgad, *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*, 187-188).

⁵⁵⁷ Par exemple, on peut penser à des principes comme la liberté d'expression et le droit à la sécurité qui font largement consensus dans les différentes sociétés libérales, mais qui ouvrent malgré tout la porte à différents

autres, autrement dit elle se conçoit comme une collectivité ayant un pouvoir de contrôle sur l'ensemble des institutions qui créent son contexte de choix. La présence de ce critère subjectif permet donc de faire la distinction entre des ensembles institutionnels qui seraient autrement très similaires.

Cela est important non seulement pour être capable d'expliquer la différence entre des groupes autrement similaires, mais aussi pour expliquer pourquoi des peuples peuvent continuer à s'identifier comme distincts alors même qu'ils ont perdu plusieurs de leurs traits culturels distinctifs ou traditionnels. Comme le reconnaissent tous deux Kymlicka et De Schutter, même la structure de culture d'un groupe peut changer. Un peuple pourrait ainsi adopter une autre langue sans pour autant perdre sa qualification de peuple. En ce sens, l'élément important semble ultimement reposer dans le fait qu'un tel peuple continue à concevoir sa communauté comme étant porteuse d'un projet collectif distinct.

Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de préciser le concept de groupe culturel sur lequel notre analyse allait reposer. Pour ce faire, nous nous sommes principalement appuyés sur le concept de culture sociétale utilisé par Kymlicka. La raison est qu'il nous semble, qu'encore à ce jour, ce concept est celui qui permet le mieux de saisir ce que la majorité des théoriciens entendent lorsqu'ils parlent des peuples ou des nations. Bien entendu, comme nous l'avons soutenu dans le cadre de ce chapitre, ce concept ne va pas de soi en l'absence d'un certain nombre de précisions. Dans un premier temps, les hésitations théoriques de Kymlicka font en sorte qu'il n'est pas évident de comprendre les interactions qui lient les individus à leur culture sociétale. Afin de clarifier ces éléments, nous avons procédé en trois temps.

équilibres entre ces deux principes. Ainsi, les propos couverts par le droit à la liberté d'expression peuvent être plus ou moins étendus d'une société libérale à l'autre.

Tout d'abord, nous avons cherché à préciser la notion d'institution qu'utilise Kymlicka lorsqu'il parle de la structure de culture d'une société. Cette précision avait pour but de mieux comprendre en quoi une culture sociétale se distingue des autres identités sociales. Pour ce faire, nous avons utilisé le concept d'identité collective utilisé par Vincent Descombes dans ses travaux. Cette façon de comprendre l'identité nous a permis de mieux cerner les implications du concept de culture sociétale introduit par Kymlicka. Plus précisément, cela nous a permis de montrer que les institutions qui composent une structure de culture ne peuvent pas être réductibles à ses membres. En ce sens, elles ont un bien qui est distinct de celui de ses membres. Un ensemble institutionnel peut mal se porter, et ce, même si tous ses membres se portent bien. Une telle conclusion ne devrait pas étonner dans la mesure où on peut trouver plusieurs exemples de ces situations. Entre autres, la langue gaélique n'est plus parlée couramment en Irlande sans que les individus s'en portent pour autant plus mal.

Ces précisions faites, nous avons présenté une critique fréquente qui est faite à l'endroit du concept de culture sociétale de Kymlicka. Des commentateurs lui reprochent d'alterner entre deux conceptions concurrentes du concept de culture. Il défendrait ainsi à la fois une conception forte et une conception faible de la culture. Cette alternance a pour effet d'affaiblir l'argument de Kymlicka en brisant la cohérence de son analyse. Celui-ci donne ainsi l'impression de vouloir soutenir deux propositions opposées en même temps, soit que la culture contraint les choix de vie d'un individu et qu'elle est ouverte à une importante pluralité de projets de vie distincts. Les critiques soutiennent que l'argument de Kymlicka ne permet pas de défendre les deux propositions.

Finalement, à l'aide des contributions de De Schutter, Descombes et Patten, nous avons tenté de clarifier ces ambiguïtés. Notre principal objectif a été de montrer qu'il est possible d'explicitement l'importance qu'ont les institutions sur l'autonomie des agents sans pour autant adopter une conception totalisante de la culture. Il s'agit plutôt de comprendre qu'à partir du moment où l'on comprend les cultures sociétales comme des ensembles institutionnels qui font peser des contraintes sur les individus, celles-ci participent autant à la formation de l'autonomie

des agents qu'à leur déploiement dans l'espace social. En ce sens, les institutions d'une communauté peuvent jouer le rôle que Kymlicka leur attribue. Peu importe leur libéralité, les institutions d'une société font nécessairement peser des contraintes sur les individus et c'est dans cet espace de contraintes qu'ils font leurs choix.

Cela établi, nous sommes arrivés à défendre une conception institutionnelle des peuples. Notre objectif était de montrer que l'identité des peuples s'incarne d'abord dans des institutions plutôt que dans des individus, et ce, même si l'on prend comme point de départ la théorie de Kymlicka. On peut ainsi comprendre pourquoi les rapports entre les peuples devraient être compris à l'aune des relations entre leurs structures de culture respectives. Dans la mesure où c'est au sein de ces institutions que leur identité collective s'incarne, ce sont les rapports entre ces agents collectifs qui devraient nous intéresser. Cela implique donc de prendre en compte les intérêts de ces institutions indépendamment des intérêts des individus qui la composent. La raison étant qu'ultimement, c'est sur la santé de ces institutions que repose l'existence du contexte de choix des individus, et donc, des conditions d'autonomisation des agents.

Section 4 : Les implications institutionnelles du concept de peuples et de non-domination

Maintenant que nous avons précisé le concept d'autodétermination pertinent pour comprendre les relations entre les peuples et que nous avons précisé la façon dont nous comprenons le concept de peuple, il est temps pour nous de dégager les implications de la combinaison de ces deux concepts. L'argument général de cette section est que l'idéal d'une fédération multinationale devrait nous conduire à adopter une conception plus extensive du concept d'autodétermination interne si l'on veut s'assurer de l'existence de relations égalitaires entre les peuples. Plus précisément, la pluralité nationale de ce type d'espaces politiques devrait autant se refléter dans la dimension externe de l'association que dans sa dimension interne. Pour ce faire, nous tenterons de défendre deux points. Premièrement, l'espace d'autonomie nécessaire à la préservation culturelle d'un groupe devrait impliquer un espace institutionnel plus vaste que ce qui est normalement proposé par les théoriciens du multiculturalisme libéral. En limitant la question de l'autorisation démocratique à une question interne aux groupes culturels, les théoriciens du multiculturalisme ne nous offrent pas les outils nécessaires pour penser les rapports extérieurs entre des entités collectives. Deuxièmement, en partant du concept de non-domination, nous montrerons qu'il est nécessaire de repenser les processus de décisions collectifs qui ont cours dans les institutions fédérales d'un espace comme le Canada. Il s'agira pour nous de remettre en question l'idée que les mécanismes classiques de prise de décisions dans les démocraties libérales puissent être réutilisés dans le contexte d'une démocratie multinationale.

Chapitre 7 : Quelles limites à l'autonomie interne d'une minorité nationale ou d'un groupe autochtone?⁵⁵⁸

Introduction

Au cours des derniers chapitres, nous avons porté une attention particulière à la façon dont les théoriciens du multiculturalisme construisaient le problème de la différence culturelle et comment cette théorisation prenait racine dans l'espace politique impériale. Nous avons notamment insisté sur l'idée que la référence à l'univers impérial permet d'expliquer la persistance de l'idée de hiérarchie entre les groupes conçus comme des entités culturelles. Ce constat, tiré des chapitres des trois dernières sections, nous permet de faire le lien avec le problème de la légitimité que nous avons mis en évidence au cours du deuxième chapitre. Nous avons montré que les problèmes interculturels ne devaient pas être compris comme des affrontements opposant des valeurs libérales et des valeurs non-libérales. Il est en effet tout à fait possible d'imaginer des groupes libéraux distincts, mais partageant les mêmes valeurs libérales de base, entrer en conflit l'un avec l'autre. Le conflit émerge plutôt du simple fait que chacun des groupes possède ses propres institutions permettant la production d'un ensemble de décisions politiques, sociales et économiques. La simple existence de ces processus politiques autonomes rend inévitable l'émergence de consensus distincts et pouvant potentiellement entrer en conflit. Il ne s'agit donc pas d'un problème culturel autant que d'un problème de légitimité politique : quelle structure aura le droit de faire prévaloir sa solution ? Quels principes devraient nous aider à réfléchir le type de cohabitation possible entre ces groupes libéraux ? Ces questions ont bien sûr déjà été explorées en partie dans la vaste littérature consacrée au fédéralisme comme régime politique.

Il existe un large consensus autour de l'idée que les minorités nationales et les peuples autochtones devraient se voir reconnaître une certaine forme d'autonomie à l'intérieur du système fédéral au sein duquel ils évoluent. En reconnaissant l'existence de plusieurs peuples, un

⁵⁵⁸ Une version retravaillée de ce chapitre a été acceptée pour publication à la revue *Dialogue* : Xavier Boileau, « L'égalité des peuples en contexte fédéral », *Dialogue*, vol. 62, (Accepté pour publication).

tel système permettrait d'assurer la cohabitation de plusieurs projets de construction nationale concurrents⁵⁵⁹. Dans les faits, le fédéralisme multinational permettrait à chaque collectivité nationale de posséder un domaine d'autorité exclusif en matière de construction nationale. Cette autonomie offrirait à chaque peuple un espace où sa culture pourrait perdurer sans courir le risque de voir certaines de ses initiatives être bloquées par le vote d'un peuple majoritaire qui serait hostile au projet mis de l'avant⁵⁶⁰. En plus d'assurer la cohabitation de différents projets de construction nationale au sein d'un même État, le fédéralisme multinational contient aussi une seconde promesse normative : celle d'une relation égalitaire entre les différentes composantes nationales cohabitant au sein de la fédération. Cet objectif est sous-jacent à des projets normatifs comme celui de Kymlicka, qui veut mettre en place une fédération qui évite de subordonner le destin d'un groupe à un autre⁵⁶¹, ou encore à un projet comme celui de Wayne Norman qui souhaite accorder à chaque nation les mêmes pouvoirs en matière de construction nationale au sein de l'État fédéral⁵⁶². On peut cependant se demander si le concept d'autodétermination interne implicitement défendu par les tenants de ces thèses est suffisant pour atteindre ces deux objectifs. Dit autrement, est-ce que l'attribution d'une sphère d'autonomie exclusive à certains groupes pourrait permettre de rééquilibrer à elle seule les rapports inégaux existant entre les nations cohabitant au sein d'un espace plurinational? Nous ne le croyons pas. Nous pensons au contraire que ces théoriciens ont trop rapidement considéré que la reconnaissance d'une plus grande autodétermination interne aux minorités nationales et aux peuples autochtones s'accompagnerait nécessairement d'une plus grande égalité entre les peuples cohabitant au sein d'un même État, nonobstant les valeurs mises de l'avant par l'État fédéral.

Nous souhaitons pour notre part démontrer que le concept d'autodétermination interne est insuffisant pour répondre aux objectifs d'une cohabitation juste et égale entre les peuples cohabitant au sein d'un même espace étatique. Deux raisons militent en ce sens. Tout d'abord, les assises théoriques du concept d'autodétermination interne que l'on retrouve chez les auteurs

⁵⁵⁹ Norman, *Negotiating Nationalism*; Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*; Tully, *Strange Multiplicity*; Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*; Patten, *Equal Recognition*.

⁵⁶⁰ Kymlicka, *Finding Our Way*, 138-140.

⁵⁶¹ Will Kymlicka, « Multicultural citizenship within multinational states », *Ethnicities*, vol. 11, no. 3 (2011): 286-287.

⁵⁶² Norman, *Negotiating Nationalism*, 166.

du multiculturalisme devraient nous pousser à adopter une conception beaucoup plus robuste de l'autodétermination interne que ces derniers ne semblent admettre. Notamment en l'étendant à davantage de sujets et de champs de compétence pouvant être traités par les nations composant les membres de l'État fédéral. Ensuite, même en adoptant une conception plus robuste de l'autodétermination interne, il apparaît peu probable que cela suffise à assurer l'égalité entre les peuples au sein de la fédération. Nous en voulons pour preuve le concept d'autodétermination interne défendu par un auteur comme Kymlicka qui ne permet pas de remettre en question la hiérarchisation des différentes souverainetés existantes au sein des fédérations multinationales. La raison est qu'il délaisse trop rapidement les enjeux liés aux rapports de force au sein des institutions communes, cantonnant chaque groupe à ses propres institutions. Ce faisant, ils ne prennent pas suffisamment en compte les rapports asymétriques existant dans les espaces décisionnels communs au sein d'une fédération multinationale et l'impact de cette asymétrie sur l'autonomie interne de ces groupes.

Pour défendre ces propositions, nous procéderons en cinq temps. Nous commencerons par revenir brièvement sur la stratégie de Kymlicka pour justifier le droit à l'autodétermination interne des peuples dans les espaces multinationaux. Nous montrerons ensuite que cette stratégie reste ambiguë au niveau de l'extension exacte de cette autodétermination interne. Cela nous amènera à démontrer que l'argumentaire de Kymlicka devrait impliquer une forme d'autodétermination interne beaucoup plus robuste que ce qu'il défend. Notamment par l'inclusion du pouvoir juridique dans les institutions constituant la structure de base d'une culture sociétale. C'est à cela que seront consacrées les sections deux et trois de ce chapitre. Ces éléments mis en place, nous argumenterons ensuite dans la section quatre que ce concept d'autodétermination interne plus robuste devrait impliquer que chaque peuple devrait posséder sa propre structure de révision interne de ses décisions. En l'absence d'une telle procédure indépendante, son autonomie restera limitée. Ensuite, la cinquième section montrera que même compris aussi largement, le concept d'autodétermination interne reste limité. La principale raison étant que les peuples minoritaires restent souvent en position de faiblesse dans les institutions centrales de la fédération. Finalement, dans la dernière section, nous répondrons à une objection

potentielle à notre approche, soit que cette dernière est trop exigeante pour certains peuples minoritaires.

1. Vers une conception robuste du concept d'autodétermination interne

Comme nous l'avons vu au chapitre cinq, les auteurs libéraux qui sont prêts à reconnaître le plurinationalisme des États adoptent une conception faible de l'autodétermination interne qui se limite plus ou moins aux questions culturelles et de représentations politiques⁵⁶³. En procédant ainsi, on construit donc une sphère d'exclusivité culturelle qui n'entre pas en conflit avec les autres fonctions de l'État et les décisions du peuple majoritaire. De plus, chaque peuple ou nation de l'espace plurinational a accès aux outils qui lui permettent de procéder à son propre projet de construction nationale. En compartimentant ainsi les décisions relevant de la culture, il devient plus facile de la détacher des autres sphères de la vie collective. C'est en ce sens que l'on doit comprendre le concept d'autodétermination interne mis de l'avant par Kymlicka. Celui-ci souhaite réconcilier plusieurs autonomies au sein d'un même État en distinguant une forme d'autodétermination interne d'une forme d'autodétermination externe. La première se rapporte aux pouvoirs concernant la vie interne d'une communauté (sa culture, son économie, sa politique, etc.), alors que la seconde relève des fonctions plus régaliennes de l'autorité (la défense, la politique internationale, les traités, etc.)⁵⁶⁴. Autrement dit, chaque culture sociétale au sein de l'État pourrait posséder un domaine de pouvoir exclusif en matière culturelle qui n'entrerait pas en concurrence directe avec celui des autres cultures sociétales. De la même façon, les institutions relevant de l'autodétermination externe ne concernant pas les questions culturelles, elles peuvent être pensées sur le même mode que n'importe quel autre État-nation. C'est en ce sens que l'on peut décrire la stratégie de Kymlicka comme une stratégie de « compartimentalisation ».

⁵⁶³ Il n'est ainsi que très peu question de pouvoirs juridiques, économiques ou sociales plus étendues pour les groupes minoritaires. Voir chapitre cinq, section 1, 178-183.

⁵⁶⁴ Kymlicka, *Finding Our Way*, 135 et 138-141.

Des auteurs comme Will Kymlicka ou Alan Patten restent cependant silencieux sur des enjeux comme le droit d'une minorité à posséder une constitution interne ou le degré de divergences structurelles qu'un tel groupe peut posséder face à l'État englobant. Par exemple, le Québec pourrait-il se doter d'une constitution interne qui aurait pour effet de créer un espace confédératif avec les peuples autochtones sur son territoire ? Peut-il adopter un régime économique alternatif à celui de l'État englobant ? Ces questions ne sont pas anodines et entrent en lien avec l'introduction du concept d'autonomie comme non-domination introduit par Young. On se rappelle, Young désirait concevoir l'autodétermination de la façon suivante :

[...] self-determination for peoples means that they have a right to their own governance institutions through which they decide on their goals and interpret their way of life. Other people ought not to constrain, dominate, or interfere with those decisions and interpretations for the sake of their own ends, or according to their judgement of what way of life is best, or in order to subordinate a people to a larger "national" unit.⁵⁶⁵

Young désirait introduire ce concept afin de rendre compte des relations de pouvoir indirectes qui existent entre les groupes, tout en rompant avec une conception autarcique et totalisante du concept d'autodétermination interne. Elle désirait ainsi mettre en place un concept d'autodétermination qui faisait appel au concept d'autonomie relationnelle. Même si le schéma fédéral défendu par Young rencontre un nombre important de problèmes, les principes introduits par Young, ainsi que par Tully et Allard-Tremblay sont d'une importance capitale pour la suite de notre propos. Notamment, le concept de domination nous permet de faire ressortir le caractère minimaliste du concept d'autonomie collective défendue par Kymlicka. Son concept d'autodétermination interne touche surtout les questions culturelles. Il reste ainsi silencieux sur la question des rapports de force entre les groupes ou les enjeux économiques entre eux-ci⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ Young, *Global Challenges*, 50-51.

⁵⁶⁶ Boucher, « Multinational Federalism and Fiscal Autonomy », 173-178; Même un penseur comme Wayne Norman, qui souligne le fait que n'importe quelle politique peut devenir au final une politique de construction nationale, se concentre au final sur des politiques très similaires à celles que l'on retrouve dans la liste de Kymlicka. Wayne Norman identifie ainsi 9 outils de construction nationale : 1) les politiques linguistiques ; 2) les règles d'immigration et de naturalisation ; 3) le curriculum scolaire ; 4) le service militaire obligatoire ; 5) faire et mythifier des guerres patriotiques ; 6) adopter des fêtes ou des symboles nationaux ; 7) renommer les rues ; 8) contrôle et réglementation des médias ; 9) promotion du sport, surtout à l'échelle internationale. (Norman, *Negotiating Nationalism*, 46-47).

À l'inverse, la question de la domination nous permet d'introduire une perspective beaucoup plus large sur la question du rapport entre les groupes.

On se rappelle que la domination se distingue de la liberté positive et négative dans la mesure où elle suppose une dimension relative qui n'est pas présente dans les deux autres façons de concevoir la liberté. C'est-à-dire que la liberté comme non-domination attire notre regard au-delà de la simple distribution des droits, mais se demande aussi quelles sont les possibilités d'actions réelles qu'a un individu ou un groupe dans un contexte donné. En ce sens, même une personne qui possède des droits très étendus et vit dans une situation matérielle plus qu'envieuse peut malgré tout se trouver dans une situation de domination si les relations dans lequel elle se trouve conduisent à lui attribuer un pouvoir relatif inférieur aux autres membres d'une même association. Le concept de domination nous permet aussi de prendre en compte les différents moyens indirects qu'un groupe peut utiliser pour en contraindre un autre dans ses choix et ses décisions. Comme le montre Tully, l'un de ces moyens est l'imposition d'une constitution commune qui impose les mêmes normes de fonctionnement à toutes les unités de l'espace fédéral⁵⁶⁷. Pour cette raison, Tully propose de réintroduire une conception pluraliste de la constitution. Faisant référence aux réflexions de Loranger, un politicien canadien-français du XIX^e siècle, il propose de réintroduire l'idée que le pouvoir souverain n'est pas détenu par une seule autorité, mais plutôt par plusieurs autorités au sein d'un même État⁵⁶⁸. La critique de Tully et Young nous invite donc à introduire une conception plus robuste du droit à l'autodétermination interne et qui prend notamment comme point de départ l'idée que la structure globale repose sur une diversité de peuples.

Cependant leur traitement des identités collectives ne permet pas de donner toute la force nécessaire au concept d'autodétermination comme non-domination. On peut répondre à cette lacune en partant du concept de peuples développé au chapitre précédent. De plus, on peut aussi trouver des ressources théoriques importantes pour penser l'autodétermination dans les

⁵⁶⁷ Tully, *Strange Multiplicity*, 83 et 96.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 145.

travaux de deux autres philosophes qui tentent aussi de défendre une conception pluraliste de la souveraineté politique, soit Michel Seymour et Ferran Requejo. Comme le souligne le philosophe Ferran Requejo, les différents modèles fédéralistes, surtout lorsqu'ils s'appuyaient sur des *a priori* individualistes, ont historiquement eu des difficultés à reconnaître à la fois l'existence de plusieurs « *demoi* » et l'égalité de ceux-ci⁵⁶⁹. Pour reprendre la terminologie de Seymour, les fédérations ont donc des difficultés à reconnaître un droit à l'autodétermination interne « robuste », soit qui reconnaît l'existence de plusieurs sociétés qui cohabitent tout en fonctionnant à partir de règles distinctes⁵⁷⁰. Les intuitions de Requejo et de Seymour nous offrent un terrain qui nous permet de répondre au problème soulevé par les auteurs précédents sans pour autant retomber dans les travers du multiculturalisme de Kymlicka et cie. Mais en quoi consiste plus exactement le concept d'autodétermination interne qui prend comme point de départ l'idée que le groupe minoritaire forme un *demoi* distinct du groupe majoritaire ? C'est à cette question que nous allons répondre au cours des prochaines sections.

2. Une compréhension extensive de la structure de culture

Un premier problème que l'on peut identifier avec la stratégie de la « compartimentalisation » a trait au concept de structure de culture. À la vue des exemples donnés par Kymlicka, on comprend que ce dernier s'appuie sur la situation canadienne, et plus particulièrement de la situation québécoise, pour élaborer son concept de structure de culture. Ainsi, en plus de la langue et de l'histoire, les institutions de base de la société comprennent les institutions éducatives, sociales et le processus de décisions politiques d'un peuple⁵⁷¹. On pourrait cependant être tenté de se demander ce qui justifie que l'autodétermination interne d'un groupe ne s'étende pas à d'autres sphères de décisions politiques que celles qu'il énumère. Pourquoi, par exemple, les affaires internationales ne devraient-elles pas faire partie des institutions de base d'une culture sociétale? Il est évident que Kymlicka cherche à défendre la division des pouvoirs

⁵⁶⁹ Ferran Requejo, « Three Theories of Liberalism for the Three Theories of Federalism : A Hegelian Turn », dans *Multinational Federalism : Problems and Perspectives*, Michel Seymour et Alain-G. Gagnon dir. (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 58.

⁵⁷⁰ Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance*, 612.

⁵⁷¹ Chambers, « Nation-building, neutrality and ethnocultural justice: Kymlicka's "liberal pluralism" », 310-312.

existant entre les provinces et le gouvernement fédéral au Canada, tel qu'elle existe depuis 1867⁵⁷². Cependant, cette défense formulée, il est difficile d'expliquer pourquoi la préservation de la culture d'un groupe passe uniquement par ces institutions et non par d'autres. Kymlicka ne fournit aucun outil pour distinguer les institutions qui sont essentielles à la préservation d'une culture sociétale et celles qui ne le sont pas. Cela peut être potentiellement problématique, car, comme le souligne déjà Wayne Norman, n'importe quelle politique publique peut rapidement devenir un sujet de mobilisation culturelle. Pour illustrer son propos, Norman donne l'exemple de l'assurance maladie au Canada ou d'Hydro-Québec pour les Québécois. Tout aussi étrange que cela puisse paraître pour un observateur externe, ces politiques sont devenues de puissants outils d'identification culturelle pour leurs peuples respectifs⁵⁷³.

Cette situation est particulièrement évidente si l'on considère l'espace juridique. De prime abord, il ne semble pas absurde de vouloir considérer l'espace juridique comme une institution constitutive d'une culture sociétale. Au Québec, par exemple, le régime de droits civils repose sur la tradition civiliste française et non sur la *common law* britannique. Cette diversité juridique est reconnue dans l'espace fédéral canadien. On peut aussi rappeler que la restructuration du régime juridique a longtemps été l'une des demandes centrales du gouvernement québécois⁵⁷⁴. De la même façon, plusieurs peuples autochtones demandent que leur propre régime de lois soit reconnu et serve de base de référence en matière juridique. C'est d'ailleurs bien ce qu'affirme le juriste Anishinaabe John Borrows :

It is significant to note how each of these categories alludes to indigenous legal traditions. It could be said that:

- Indigenous culture is partially created, preserved, and adapted through legal tradition.
- Indigenous identity is partially developed and passed on through Indigenous law.
- Indigenous language is an important medium through which Indigenous peoples create and interpret their law; it uniquely structures thought concerning norms and relationships.
- Indigenous institutions are held together by Indigenous laws.

⁵⁷² Voir chapitre quatre, section 4, 165-171

⁵⁷³ Norman, *Negotiating Nationalism*, 47-48.

⁵⁷⁴ Eugénie Brouillet et Yves Tanguay, « La légitimité de l'arbitrage constitutionnel en régime fédératif multinational : le cas de la Cour suprême du Canada », dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, Michel Seymour et Guy Laforest dir. (Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011), 150-152.

Indigenous peoples' special relationships with their lands and resources are best defined through their own legal traditions⁵⁷⁵.

Borrows n'est pas le seul à penser que le droit est l'une des institutions importantes au niveau culturel. Reprenant les intuitions initiales de Kymlicka, notamment son concept de structure de culture, Michel Seymour considère que les institutions de base que l'on retrouve dans la structure de culture devraient comprendre une constitution interne. Rompant avec ce qu'il considère être une conception faible du droit à l'autodétermination interne, Seymour est d'avis qu'une constitution interne permettrait aux différents peuples minoritaires de définir leurs règles de fonctionnement de base indépendamment de celles mises de l'avant par le peuple majoritaire⁵⁷⁶. Seymour va même jusqu'à proposer que cette constitution interne ait une force interprétative dans les décisions des juges constitutionnels⁵⁷⁷. Autrement dit, sur l'interprétation plus large des règles de la société englobante, soit celles de l'État fédéral. Dans le cadre canadien, cela impliquerait que les juges de la Cour Suprême prennent en compte les principes d'une hypothétique constitution québécoise dans les interprétations qu'ils font de la constitution canadienne. Le penseur catalan Ferran Requejo partage le point de vue de Seymour et de Borrows lorsqu'il propose de considérer l'autodétermination interne comme la relation entre plusieurs *demos* égaux et tous capables de produire leurs propres règles de fonctionnement interne⁵⁷⁸. Aux yeux de Requejo, l'espace juridique possède bien un caractère particulier pour les peuples minoritaires puisque c'est là qu'y sont réglées les disputes entre les peuples, la structure de cet espace juridique étant l'un des points clés pour garantir l'autonomie des peuples minoritaires dans l'espace fédéral⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution* (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 188-189.

⁵⁷⁶ Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 9.

⁵⁷⁷ Seymour, « Repenser l'autodétermination interne », 15-17.

⁵⁷⁸ Requejo, « Three Theories of Liberalism for the Three Theories of Federalism : A Hegelian Turn », 56-61. Nous utilisons le terme de *demos* pour faire référence à une communauté politique distincte qui se conçoit comme légitime et suffisamment capable pour déterminer ses propres normes et institutions politiques.

⁵⁷⁹ Ferran Requejo et al., *Liberal Democracies and protection of Self-government: How to protect territorial minorities from the decisions of the majority*, (Barcelone: Institute of Self-Government Studies, Government of Catalonia, 2020), 77.

De telles prises de position de la part de ces spécialistes quant au statut de l'espace juridique peuvent surprendre au premier abord et nous amener à nous demander pourquoi l'espace juridique est si important. Si l'on suit Seymour et Requejo, on doit comprendre qu'un peuple minoritaire est dans une entreprise constante de construction culturelle. De façon régulière, le groupe doit faire des choix par rapport à ses institutions, ses normes ou ses caractéristiques qu'il désire conserver ou non. Pour ces raisons, la culture a une dimension performative qui dépasse son simple caractère identitaire. Le processus de mise en place d'une culture est à bien des égards un processus involontaire. Le simple fait de prendre une décision politique ou de débattre d'un sujet depuis une histoire ou un contexte différent d'un autre groupe, fait en sorte qu'un groupe peut arriver à des conclusions distinctes de celles d'un autre groupe. En ce sens, on peut concevoir l'espace juridique comme l'un des espaces principaux où cette discussion entre lois, normes, décisions politiques et conventions prend place. C'est un endroit où de nouvelles normes peuvent naître, où les décisions de la majorité peuvent être remises en question et où certains principes constitutifs du groupe peuvent être réaffirmés. De plus, si on prend au sérieux l'idée qu'il existe une pluralité de contextes humains, environnementaux, historiques et, qu'en plus, il existe au sein de ces contextes une pluralité d'êtres humains autonomes faisant des choix quant à leur manière de vivre; il n'est pas étonnant que cette pluralité conduise à autant de consensus distincts qui prennent pourtant appui sur des valeurs identiques ou très similaires⁵⁸⁰.

A priori, considérer la sphère juridique comme faisant partie des institutions composant la structure de culture n'entre pas directement en conflit avec la proposition de Kymlicka. Bien que la conception institutionnelle défendue par Kymlicka conduise ce dernier à faire une lecture

⁵⁸⁰ Burke Hendrix explique que cette différence a été utilisée pour justifier plusieurs mouvements d'autodétermination : « We do not need to have a commitment to a strong notion of moral pluralism to believe that such balances are difficult to make in a fully principled way and that there is room for reasonable disagreement about what the most appropriate balances are. Because different ways of valuing (say) liberty in comparison to safety are likely to be distributed in part according to different historical and cultural experiences or different social characteristics (e.g., primary rural societies versus primarily urban), it seems plausible that such disparate rankings should also, where possible, be reflected in structures of political authority. » (Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination*, 128).

limitée des enjeux culturels, rien dans sa théorie ne nous oblige à en faire autant⁵⁸¹. De plus, si on considère l'idée qu'une structure de culture est l'espace au sein duquel se trouve un contexte de choix particulier, il semble logique de vouloir considérer l'institution juridique comme étant l'un des éléments structurant les choix des individus au sein d'une culture sociétale particulière. Comme le rappelle Seymour, toute institution est porteuse d'un régime de contraintes qui structure les droits et libertés des citoyens⁵⁸². En ce sens, les institutions juridiques semblent être le véhicule idéal pour exprimer les contraintes particulières qui permettent de soutenir l'existence d'un contexte de choix particulier en lui donnant une réalité institutionnelle précise. On pourrait même ajouter que prendre en compte les institutions juridiques offre l'avantage d'inclure un espace de contestation interne à une culture sociétale. Les membres de cette culture possèdent ainsi une institution leur permettant de remettre en question les normes de leur culture. Autant d'éléments qui semblent être en accord avec les intuitions libérales de Kymlicka, voire venir les renforcer.

Bien sûr, Kymlicka pourrait nous répondre que son modèle permet d'accommoder cet accroissement du champ de compétences d'une minorité (indépendamment du fait qu'un tel accroissement soit souhaitable ou non), mais une telle réponse passerait à côté du problème que nous tentons de soulever. En étendant potentiellement le concept de culture à l'ensemble des règles dont se dote une communauté, ceux-ci font plus que simplement augmenter le domaine de compétences exclusives des sous-unités nationales. Ils ouvrent aussi la porte à une modification des institutions qui structurent les rapports entre les différents peuples au sein d'un même État. Plus le nombre d'institutions inclus dans la structure de culture sera grand, plus la possibilité qu'il existe des systèmes de règles concurrents et contradictoires au sein d'une même fédération sera importante. Si on ajoute à cette diversité institutionnelle l'idée que chaque culture sociétale devrait être considérée sur un pied d'égalité, la stratégie de la « compartimentalisation » ouvre la porte au fait qu'il existe des divergences importantes entre les droits des citoyens au sein d'un même espace fédéral. Bien sûr, cette diversité n'est pas un

⁵⁸¹ Boucher, « Multinational Federalism and Fiscal Autonomy », 173-178.

⁵⁸² Seymour, *A Liberal Theory of Collective Rights*, 34-35.

problème en soi, mais elle a des implications sur la façon dont doivent être structurés les rapports de force au sein des espaces communs d'une société plurinationale et plus précisément l'espace juridique. Ce qui précède nous amène à analyser de plus près les conséquences qu'a une telle compréhension de la structure de culture sur l'édifice fédéral plurinational.

3. Distinguer entre contenus et procédures

L'extension de la structure de culture à la sphère juridique aura bien sûr un impact sur la manière dont les tribunaux interpréteront les droits au sein de la fédération, et plus particulièrement ceux reconnus aux minorités nationales et aux peuples autochtones. Cet enjeu relatif à une lecture extensive de la structure de culture est ainsi au cœur de la tension entre droits culturels et libéralisme, telle qu'elle fut thématifiée par de nombreux auteurs. Si les libéraux sont ouverts à l'idée de répondre aux injustices culturelles et historiques, ils restent néanmoins soucieux de conserver des pouvoirs leur permettant d'assurer le caractère libéral des décisions qui seront prises par les peuples minoritaires. L'idée étant que tous les citoyens, peu importe le peuple auquel ils appartiennent, devraient avoir accès aux mêmes droits minimaux. Surtout, tous les citoyens devraient pouvoir être protégés des décisions d'une majorité oppressive. Cette exigence place cependant les peuples minoritaires dans une position inconfortable, leurs décisions restant sujettes à l'approbation des institutions de la majorité. Comme nous l'avons vu au chapitre quatre, la loi reste cependant l'un des principaux moyens d'interférence dans les décisions des minorités nationales et des peuples autochtones⁵⁸³. Ainsi, peu importe l'espace d'autonomie qui est accordé à ces groupes, celle-ci reste toujours clairement délimitée par les normes juridiques de l'État englobant⁵⁸⁴. Allard-Tremblay déplore d'ailleurs cette propension à l'interférence dans les relations entre l'État colonisateur et les peuples autochtones :

Despite contemporary talk of reconciliation and of a nation-to-nation relationship and despite recognizing that Indigenous peoples have their own ship, settlers often assumed that they

⁵⁸³ Chapitre quatre, section 4, 165-171

⁵⁸⁴ Seymour, « Repenser l'autodétermination interne », 16 ; Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 159-177.

had the sovereign authority to jump ship, change the crew and to set course for Indigenous peoples.⁵⁸⁵

L'utilisation du processus de révision judiciaire est l'une des principales façons qui fut utilisée pour contrôler les décisions des peuples minoritaires. Aussi autonome soit-il, le groupe doit ultimement recevoir l'approbation des institutions majoritaires pour que sa décision soit prise en considération. L'autonomie accordée aux minorités culturelles est donc toujours conditionnelle et encadrée. Cela est problématique dans la mesure où la majorité risque de se prononcer spécialement sur des décisions qu'elle juge controversées, alors même que c'est justement dans ces situations où l'autonomie devait permettre aux peuples minoritaires de prendre de telles décisions⁵⁸⁶.

Aux yeux de plusieurs libéraux, ces interventions restent cependant justifiées dans la mesure où elles permettent d'éviter qu'un groupe restreigne les libertés de ses membres au nom de la préservation culturelle. Tout le monde ne partage cependant pas un tel avis ni une telle inquiétude. Ainsi, en partant des travaux de Cindy Holder⁵⁸⁷, nous aimerions montrer que cette inquiétude perd de sa force à partir du moment où un groupe possède un éventail d'institutions politiques, juridiques ou communautaires lui permettant de se prémunir contre de telles dérives. Holder soutient en effet qu'il existe un problème dans la façon dont les penseurs libéraux réfléchissent le pouvoir de révision juridique qui est habituellement attribué aux institutions du groupe majoritaire. Pour Holder, même en prenant au sérieux la crainte qu'une minorité puisse dominer ses propres minorités internes, nous devrions arriver à une conclusion distincte de celle qui attribue au seul groupe majoritaire le pouvoir de réviser les décisions.

⁵⁸⁵ Yann Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum: Decolonizing And Indigenizing Democratic Autonomy », *Polity*, vol. 54, no. 2 (2022): 239.

⁵⁸⁶ Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », 93-94. C'est d'ailleurs très exactement la situation qui est dénoncée par un auteur comme Glen S. Coulthard dans sa critique de l'État colonial canadien (Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 172-173). Voir aussi à ce sujet Day, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, 222-223.

⁵⁸⁷ Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », 86-102.

Pour ce faire, Holder distingue deux catégories d'arguments soutenant que cet encadrement est justifié et montre pourquoi elles échouent toutes deux à justifier le recours à une procédure de révision externe aux institutions des peuples minoritaires. La première catégorie d'arguments consiste à justifier le pouvoir de révision attribué aux institutions de la majorité à l'endroit des décisions prises par un peuple minoritaire sur la base du contenu de celles-ci. Selon cet argument, une décision formulée par les institutions du peuple minoritaire pourrait être jugée comme moralement ou politiquement inacceptable par les institutions du peuple majoritaire et ainsi être infirmée par les cours de justice. Dans le même ordre d'idées, ces cours de justice pourraient aussi vouloir considérer les conséquences découlant d'une décision des institutions du groupe minoritaire afin de s'assurer que ces conséquences ne soient pas inacceptables ou négatives sur le long terme⁵⁸⁸. De tels arguments reposent généralement sur l'idée que certains peuples minoritaires possèdent des caractéristiques ou des attributs spécifiques qui les rendraient plus susceptibles que le groupe majoritaire de prendre de mauvaises décisions. En effet, si c'était la simple possibilité que le groupe minoritaire prenne une mauvaise décision qui justifiait le recours à une intervention externe, l'argument perdrait toute sa force. Après tout, le groupe majoritaire est lui aussi susceptible de prendre de mauvaises décisions au cours de son existence⁵⁸⁹. Les deux groupes étant aussi faillibles, il n'y aurait aucune raison d'accorder une plus grande sagesse aux institutions du peuple majoritaire qu'à celles de la minorité. Le point central de l'argument est donc plutôt que le groupe minoritaire posséderait des attributs qui font en sorte qu'il prend systématiquement ou majoritairement des décisions moralement inacceptables. Ce sont ces attributs qui justifient la tutelle juridique qu'il subit. Cependant, outre le fait qu'il est difficile d'identifier empiriquement de tels attributs chez ces groupes, ce type d'attribution peut aussi rapidement en venir à renforcer une vision essentialiste d'un groupe, et ce, d'autant plus lorsqu'il existe des rapports de force entre les différents peuples au sein d'un même État⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », 88-89.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 98.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 92.

Le deuxième type d'arguments en faveur d'un contrôle sur les décisions des minorités recouvre les arguments de types procéduraux. Contrairement aux arguments portant sur le contenu des décisions, ce second type d'arguments s'intéresse aux procédures conduisant aux décisions problématiques des groupes minoritaires. Par exemple, un groupe qui prend ses décisions sur la base d'une procédure théocratique et antidémocratique. L'argument consiste alors à dire que si les décisions prises par le groupe minoritaire sont acceptables au niveau du contenu, elles sont néanmoins inacceptables au niveau des procédures ayant mené à leur adoption⁵⁹¹. L'avantage de ce type d'arguments est qu'il évite de définir un ensemble de normes *a priori* qui devraient être respectées par les décisions du groupe minoritaire. Peu importe le contenu de la décision, l'illégitimité de celle-ci reposerait sur un appareillage institutionnel déficient. En se penchant sur les normes institutionnelles qui devraient être présentes pour garantir aux décisions de la minorité une qualité démocratique similaire à celles du groupe majoritaire, ce type d'arguments offre l'avantage d'éviter de placer le fardeau de la preuve sur les groupes minoritaires⁵⁹². Cette stratégie permet aussi d'identifier des éléments plus concrets que les caractéristiques d'un groupe pour expliquer ce qui conduit le groupe minoritaire à prendre de mauvaises décisions. Malgré son intérêt pour les motifs que nous venons d'évoquer, cette stratégie argumentative reste néanmoins problématique pour au moins une raison.

Si notre souci est de mettre en place des procédures de décision juste, notre intérêt devrait se limiter à identifier les frontières et les institutions pertinentes pour la prise de décision d'un groupe et s'assurer que tous ses membres puissent participer à ces institutions de manière à ce que personne ne se trouve sous la domination d'une faction particulière lors de la prise de décision⁵⁹³. En ce sens, une fois les frontières et les procédures clairement identifiées, il ne devrait rester aucune raison pour vouloir encadrer les prises de décision du groupe minoritaire ainsi défini. Les institutions démocratiques pertinentes mises en place, la procédure de révision judiciaire externe perdrait alors de sa pertinence. En effet, celle-ci ne pourrait plus qu'être fondée sur la possibilité que le groupe se trompe. Cependant, nous avons vu que la simple possibilité de

⁵⁹¹ Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », 89.

⁵⁹² *Ibid.*, 96-97.

⁵⁹³ *Ibid.*, 98-99.

se tromper n'est pas un argument suffisant pour justifier une procédure de révision judiciaire qui soumet les décisions d'un peuple à l'approbation d'un autre peuple. Ce type d'arguments permet donc d'introduire des conditions à la dévolution de pouvoir particulier à un groupe, sans pour autant permettre de justifier un pouvoir de contrôle judiciaire sur les décisions futures du groupe ⁵⁹⁴. Une fois que le groupe possède les procédures pertinentes, rien ne justifie qu'il soit mis sous tutelle juridique.

4. Une procédure de révision interne

4.1. L'autodétermination de la révision juridique

Cet argument d'Holder nous permet à nouveau d'insister sur le caractère institutionnel de l'autonomie d'un peuple. Dans la mesure où nous sommes face à une société institutionnellement complète au niveau des procédures de décision, il n'existe pas d'arguments forts en faveur d'un pouvoir d'intervention du groupe majoritaire. En effet, à partir du moment où un peuple minoritaire possède les structures de décision adéquates, il n'existe aucune raison d'imposer une tutelle juridique à ce peuple. Nous rappelons cet argument d'Holder dans la mesure où celui-ci permet de compléter l'argument que nous avons commencé à développer dans la section précédente. À partir du moment où l'on considère la sphère juridique comme un espace de production culturelle, notre principal souci devrait consister à nous assurer que ce processus de production culturelle soit juste. C'est ce que nous rappelle ici Holder. Dans un espace plurinational, l'intervention externe du peuple majoritaire pour venir « corriger » l'erreur du peuple minoritaire devient par conséquent illégitime à partir du moment où le processus qui a conduit à la décision est raisonnablement juste et inclusif.

L'argument d'Holder offre donc une première réponse aux inquiétudes des libéraux à l'endroit du concept d'autodétermination interne. Cela devrait maintenant nous inciter à reporter notre attention sur l'arbitrage des décisions internes. Il s'agit alors simplement de s'assurer qu'il existe un processus de décision interne permettant de contester celles qui sont prises par le groupe, tout comme cela existe pour les décisions du groupe majoritaire. L'intérêt de l'argument

⁵⁹⁴ Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », 100.

d'Holder est qu'il offre une justification normative en faveur de l'autonomie des structures de décision d'un peuple minoritaire. Une telle procédure de révision a aussi l'avantage de placer l'évaluateur des contenus culturels d'un groupe à la bonne place : au sein même des procédures de décision du groupe. Comme l'ont souligné d'autres auteurs⁵⁹⁵, un des problèmes que pose la révision externe est qu'il n'est pas évident que nous soyons capables d'identifier qui est en position de juger de la validité des demandes ou des normes d'un groupe. De plus, un évaluateur externe peut interpréter de façon très différente les mêmes points de droit selon la culture juridique à laquelle il appartient⁵⁹⁶.

Outre le problème que permet de résoudre la réponse d'Holder, on pourrait aussi identifier un second problème à l'utilisation de la révision externe des décisions d'un peuple minoritaire dans un espace plurinational. Nous avons vu que l'autodétermination interne impliquait un droit d'accès égal aux outils de construction nationale, c'est-à-dire à la protection de la structure de culture d'un groupe. Comme nous l'avons souligné à la section deux, on peut considérer que l'espace juridique fait partie de la structure de culture d'un groupe puisque la justice est l'un des principaux espaces où sont produites les normes, les règles et les contraintes qui structurent la vie collective d'un peuple. Le dialogue qui existe entre le peuple, les institutions politiques et les institutions juridiques est justement ce qui permet à un peuple de s'approprier des normes particulières et de les mettre en pratique dans des situations particulières. À partir du moment où l'on accepte cette idée, une intervention juridique externe peut difficilement être perçue autrement que comme une remise en question de l'autonomie culturelle d'un peuple. Cette intervention sera en effet perçue comme l'imposition par le peuple majoritaire de ses propres normes culturelles au peuple minoritaire, et ce, même si le peuple minoritaire en serait

⁵⁹⁵ Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination*, 134; Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 169.

⁵⁹⁶ Éric Poirier fournit un exemple intéressant de cette réalité dans le cadre de son analyse des contestations juridiques autour de la loi 101 au Québec et au Canada. Il y montre que deux conceptions juridiques se sont opposées, autant au niveau du rôle du juge dans l'espace démocratique que de l'interprétation des principes de justice en eux-mêmes. Bien évidemment, c'est l'interprétation des juges de la Cour Suprême qui a fini par prévaloir (Éric Poirier, *La Charte de la langue française : ce qu'il reste de la loi 101 quarante ans après son adoption* (Québec : Les Éditions du Septentrion, 2016), 24-25 et 216-220 et Nadia Verrelli, « L'ombre de la Charte canadienne des droits et libertés », dans *Le nouvel ordre constitutionnel canadien : le rapatriement de 1982 à nos jours*, François Rocher et Benoit Pelletier dir. (Québec : Presses de l'Université du Québec, 2013), 235-264). Pour une perspective autochtone sur les enjeux d'interprétations juridiques, voir Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, 177-218.

arrivé à soutenir la même option. En effet, comme le souligne lui-même Kymlicka, la provenance d'une proposition est d'une importance capitale⁵⁹⁷. Une proposition perçue comme provenant de l'extérieur du groupe, surtout si elle provient d'un groupe majoritaire jugé suspect, sera rapidement rejetée. En instituant ces procédures de contestation, on donne une légitimité institutionnelle aux différentes voix à l'intérieur du groupe qui pourrait avoir des avis différents sur les valeurs et les normes qui sont centrales à la vie culturelle du groupe⁵⁹⁸. En procédant ainsi, on diminue alors le risque que le recours à la contestation judiciaire soit perçu comme une anomalie démocratique, ou pire comme une trahison, en créant une procédure qui permet au groupe de s'approprier le processus de contestation.

Bien qu'il puisse donner l'impression de conduire à un dédoublement superficiel des institutions juridiques, ce déplacement des procédures démocratiques à l'interne n'est pas inutile. En plus de répondre aux exigences précédemment énoncées, elles offrent l'avantage d'internaliser les procédures de contestation des décisions du peuple minoritaire et d'ainsi réduire la distance entre démocratie et justice. En donnant aux différents peuples le pouvoir de mettre en place un ensemble institutionnel juridique complet (des cours inférieures jusqu'à la Cour suprême), on s'assure que les procédures de contestation juridique ne sont pas vues comme un ensemble concurrent au processus de décision du peuple minoritaire, mais plutôt comme une partie constitutive de ce processus de décision⁵⁹⁹. En instituant ces procédures de contestation, on donne en d'autres mots une légitimité institutionnelle aux différentes voix à l'intérieur du groupe minoritaire qui pourrait avoir des avis différents sur les valeurs et les normes qui sont centrales à la vie culturelle d'un peuple. Enfin, en procédant ainsi, on diminue non seulement le

⁵⁹⁷ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 151-153 et 239-240.

⁵⁹⁸ En ce sens, il nous semble que notre approche rejoint les préoccupations de théoriciens comme Allard-Tremblay (Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum : Decolonizing and Indigenizing Democratic Autonomy », 245-249) et Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 296-298).

⁵⁹⁹ On peut rappeler ainsi que même si le Québec possède une représentation assurée à la Cour Suprême du Canada, c'est le gouvernement fédéral qui y nomme les juges ainsi que les juges des cours supérieures québécoises. En ce sens, même si le Québec possède ses propres lois coutumières, il ne possède pas la pleine maîtrise de l'interprétation qui en est faite puisque c'est le gouvernement fédéral qui en choisit les interprètes (voir Eugénie Brouillet, « La légitimité fédérative du processus de nominations des juges à la Cour suprême du Canada », dans *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational?*, Félix Mathieu et Dave Guénette dir. (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2019), 55-59).

risque que le recours à la contestation judiciaire soit perçu comme une anomalie démocratique, mais on s'assure aussi de réduire la possibilité que l'autonomie accordée aux peuples minoritaires soit utilisée de façon abusive par ce dernier. En plaçant les mécanismes de révision à l'intérieur du processus de décision du peuple minoritaire, on s'assure de réduire au maximum la possibilité d'une domination des minorités vivant à l'intérieur même du peuple minoritaire.

4.2. Un droit à sa propre conversation juridique

En tournant notre attention à la question de la diversité institutionnelle, entendue comme l'existence de plusieurs *demoi* prenant chacun des décisions propres, cela nous permet de comprendre la rupture introduite par une conception institutionnelle de l'autonomie. Cette dernière rompt définitivement avec l'idée qu'il devrait exister une autorité hiérarchiquement supérieure qui est capable d'imposer sa volonté aux autres groupes. Cette compréhension institutionnelle de l'autonomie des groupes permet aussi d'enrichir le concept de culture et les enjeux qu'il soulève dans le contexte de la philosophie politique. Depuis cette perspective, la culture ne se définit pas depuis un ensemble de caractéristiques, mais plutôt dans un ensemble d'institutions décisionnelles qui se conçoivent comme distinctes des autres ensembles institutionnels. Compris ainsi, la culture est toujours vécue à la fois au passé, au présent et au futur, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

Ce point est important car il nous permet d'insister sur l'idée qu'un ensemble d'individus partant avec des valeurs très similaires, voire identiques, peut néanmoins en arriver à faire des choix radicalement différents selon le contexte particulier dans lequel il se trouve. Une culture est tout simplement le résultat d'un ensemble de choix et d'adaptation à un contexte particulier. Il n'y a donc pas de sens à se demander si les individus d'un groupe ont les mêmes valeurs que ceux d'un autre⁶⁰⁰. Là n'est pas l'enjeu des désaccords culturels. L'enjeu se trouve plutôt dans le fait que ces valeurs ne seront pas mises en relation les unes avec les autres de la même façon.

⁶⁰⁰ Wayne Norman, « The Ideology of Shared Values: A Myopic vision of Unity in the Multi-Nation State », dans *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Joseph H. Carens dir. (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1995), 137-159.

Même si à l'échelle planétaire, tous les citoyens avaient les mêmes valeurs libérales, cela ne diminuerait en rien la diversité du monde puisque les mêmes valeurs libérales peuvent conduire à une diversité de conclusions concurrentes dans des sphères aussi diverses que l'économie, l'occupation du territoire, la politique ou la coopération sociale.

Accepter ce constat implique l'introduction d'un troisième argument à l'encontre du contrôle judiciaire des groupes majoritaires sur les groupes minoritaires : une telle intervention ne permet pas de prendre au sérieux l'idée d'un espace plurinational tel que défendu par les penseurs du multiculturalisme et qui respecterait le principe de non-interférence. On le rappelle, les théoriciens de multiculturalisme désirent généralement faire en sorte que des pays comme le Canada reconnaissent l'existence de leur diversité profonde⁶⁰¹. Cette reconnaissance implique généralement d'accorder une certaine forme d'autodétermination interne aux groupes composant la diversité profonde, soit généralement les minorités nationales et les groupes autochtones. Cette autodétermination prend cependant généralement la forme de concessions se rattachant directement au domaine de la culture (langue, immigration, éducation, arts, etc.) et rarement aux autres domaines⁶⁰². À cette dévolution, on rattache cependant souvent la condition d'un certain respect des normes du libéralisme.

Comme nous l'avons déjà vu, le respect de ces normes libérales peut introduire toutes sortes de formes de domination. Ce n'est cependant pas là le problème que nous voulons souligner. Nous voulons plutôt insister sur l'idée qu'une compréhension trop forte du respect de ces normes peut entrer en contradiction avec l'idéal plurinational tel que défendu par les auteurs du multiculturalisme. On le rappelle, la thèse du plurinationalisme soutient qu'il peut exister plusieurs nations au sein d'un même État. Chacune de ces nations posséderait sa propre identité

⁶⁰¹ C'est à tout le moins ainsi que nous comprenons des auteurs comme Taylor, Kymlicka, Norman ou Patten.

⁶⁰² On pourrait nous reprocher de passer sous silence le domaine de la santé, mais deux choses : 1) ce sujet est très rarement abordé par les auteurs multiculturels eux-mêmes et 2) ce domaine n'a jamais été concédé aux minorités nationales et a plutôt été accordé indifféremment à toutes les provinces lors de la création du Canada. ; Glen S. Coulthard fait une critique similaire lorsqu'il critique les négociations entourant les droits de la nation Déné au Canada en montrant que le gouvernement du Canada a cherché à distinguer entre les droits culturels et les droits politiques de la nation Déné (voir Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 126-127). En ce sens, le terrain de la culture est réduit à son maximum.

et pourrait gérer ses affaires internes tout en respectant les normes du libéralisme. Dans une telle perspective, le degré de pluralisme interne accepté est d'une importance capitale. S'il est trop réduit, l'autonomie culturelle accordée aux différends sera tout au plus cosmétique. En effet, on pourra accepter qu'un groupe possède une langue distincte, des pratiques culinaires différentes, des arts qui lui sont propres, voire une vision du monde particulière, mais ces différences ne pourront pas justifier l'adoption de lois différentes des normes définies à partir d'un canon libéral quelconque. Au mieux, on acceptera qu'un groupe soit du même libéralisme que celui de la majorité, mais dans une autre langue. À l'inverse, une application trop laxiste des normes fera en sorte que celles-ci n'auront plus aucune force. Être libéral impliquera tout au plus à accepter une forme de relativisme extrême ou seule une forme appauvrie de liberté individuelle subsiste.

Il ne s'agit pas pour nous de réintroduire le débat libéral entre les valeurs de tolérance et d'autonomie⁶⁰³. Ces deux valeurs sont aussi constitutives l'une que l'autre du libéralisme. Le problème est que s'entendre sur ces valeurs ne permet pas de résoudre le problème de la diversité profonde. Nous voulons plutôt montrer que ce problème ne se pose pas de la même façon lorsqu'il est question de la diversité profonde et qu'il est possible d'y apporter une solution à partir des éléments que nous avons précédemment introduits dans ce chapitre. L'idée est la suivante : en s'assurant que chaque *demos* interne à l'État possède ses propres outils de révision des décisions internes des procédures politiques, on peut réconcilier autonomie et tolérance sans exposer les minorités internes au problème de la domination. Si on veut donner un sens à l'idée d'une diversité de *demos*, il faut accepter que cette diversité implique la cohabitation de plusieurs *demos* possédant des ensembles de règles distincts (possédant des équilibres différents notamment au sujet de la diversité et du jeu de la reconnaissance) et qui puisent leur source dans des autorités souveraines distinctes. Accepter cette diversité c'est donc accepter une pluralité de résultats et non accepter uniquement une pluralité initiale.

⁶⁰³ Voir chapitre deux. Voir aussi à ce sujet William A. Galston, « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, vol. 105, no. 3 (1995) : 516-534.

Comme on l'aura maintenant compris, la diversité des *demoi* implique davantage que la simple possession d'une constitution ou de règles internes de fonctionnement. Il est aussi nécessaire que 1) ces règles ne puissent pas faire l'objet d'un contrôle externe et 2) qu'elles puissent être remises en question au travers d'un processus de contestation interne. Ce deuxième point implique donc que le groupe possède un appareillage institutionnel qui permet aux membres du groupe de faire appel des décisions de la majorité et ainsi permettre la naissance d'un dialogue politique interne entre société civile, espace judiciaire et espace politique.

En internalisant le processus de contrôle judiciaire, on donne un sens plus complet au concept d'autodétermination interne que nous avons tenté de développer jusqu'ici. La culture d'un groupe n'est rien d'autre que le résultat des choix qu'il fait. En ce sens, parler d'autonomie culturelle comme de quelque chose pouvant être circonscrit à quelques aspects de la vie d'un groupe c'est mal comprendre le concept de culture et ce qu'il implique, soit les demandes des groupes minoritaires. Ainsi, l'espace judiciaire, l'économie, la planification du territoire, les partis politiques ou les associations civiles sont des espaces culturels au même titre que la musique, la langue ou l'éducation. Choisir un modèle de développement économique ou favoriser un système de diffusion de l'information plutôt qu'un autre sont autant de politiques qui créent des normes et affectent les conditions d'existence culturelle d'un groupe. Par conséquent, prendre des décisions dans ces demandes permet à un groupe d'actualiser de façon autonome sa culture dans le monde qui l'entoure. En comprenant la culture à ce niveau, on évite ainsi d'ossifier son contenu en le limitant à quelques sphères de décision qui ont été décidées à une époque antérieure. On fournit plutôt aux institutions du groupe les moyens de redéployer sa culture au gré des circonstances et de définir lui-même ce qui constitue son « essence ». De plus, en évitant de rendre l'accès au droit à l'autodétermination dépendant de caractéristiques culturelles précises, on évite de mettre en place des incitatifs au maintien d'éléments culturels « folkloriques ». Une telle conception de l'autodétermination interne ouvre donc la porte à une conception plus créatrice de la culture et ne se cantonne pas uniquement à des politiques de préservation culturelle comme le font Kymlicka et Patten.

5. L'importance des institutions centrales : où s'arrête l'autodétermination interne?

Jusqu'ici, nous nous sommes concentrés sur la dimension interne du droit à l'autodétermination. Nous avons montré que la stratégie de la « compartimentalisation », pour être cohérente avec ses objectifs, devrait impliquer l'existence d'un espace d'autonomie potentiellement plus important que ce qui est généralement envisagé par des auteurs comme Kymlicka. Cela dit, là n'est pas le problème le plus important de la stratégie de la « compartimentalisation ». À notre avis, cette stratégie sous-estime aussi l'exigence des conditions nécessaires à la viabilité de l'autodétermination interne. En l'absence d'une distribution équitable du pouvoir central entre les différents peuples, l'accès à une autonomie interne risque de s'avérer insuffisant pour faire contrepoids aux désirs de la majorité.

Pour démontrer notre argument, on doit d'abord souligner que les espaces d'autonomie laissés aux peuples minoritaires sont moins hermétiques que ce qui nous est souvent présenté par les théoriciens. Ainsi, les frontières entre l'espace de compétence de l'État central et celui de ses sous-unités appartenant aux peuples minoritaires sont souvent plus poreuses que l'on ne le pense. Au Canada par exemple, l'utilisation du pouvoir de dépenser par le gouvernement fédéral, l'existence d'enclaves juridiques fédérales sur le territoire des provinces ou l'enchevêtrement de certains pouvoirs et compétences sont autant de facteurs qui font en sorte que, aussi importante que soit l'autonomie des peuples minoritaires, celle-ci reste considérablement affectée par les décisions prises par le gouvernement de l'État fédéral.

Les réflexions d'Iris Marion Young sur les espaces fédéraux peuvent nous être utiles pour bien comprendre les enjeux sous-jacents à cette situation. Celle-ci nous rappelle que comprendre l'autonomie comme une non-interférence a tendance à nous pousser à ne pas prendre en compte les dimensions relationnelles de l'autonomie, soit le fait que les décisions d'un peuple ont souvent des impacts, directs ou indirects, sur les autres peuples⁶⁰⁴. En ce sens, l'autonomie d'un peuple peut être affectée par les décisions prises par les autres peuples au sein de la fédération, même dans les situations où le peuple affecté possède tous les pouvoirs, les compétences ou les droits

⁶⁰⁴ Young, *Global Challenges*, 65-69.

rattachés à ses sphères d'autonomie propres. Il suffit pour cela que le peuple majoritaire contrôle des outils qui lui permettent de mettre une pression indirecte sur le ou les peuples minoritaires, et ce, afin de passer outre à l'autonomie du groupe. Ainsi, bien qu'une décentralisation plus importante puisse remettre en question certains pouvoirs de l'État central et la distribution des pouvoirs au sein de la fédération, elle ne permet pas nécessairement de rompre avec les rapports de force asymétriques existant au sein de la fédération. On pourrait ajouter que cette question est d'autant plus importante lorsque nous sommes dans un espace plurinational où il existe différents peuples n'ayant pas tous le même rapport de force à l'égard du pouvoir central⁶⁰⁵.

Le meilleur exemple d'une telle situation est très certainement la question linguistique dans l'espace canadien. Loin de posséder une autonomie exclusive en matière linguistique, le peuple québécois doit composer avec la législation et les normes légales fédérales en matière de langue. Les institutions du peuple majoritaire peuvent ainsi s'ingérer dans les questions linguistiques, alors même que cette question devrait relever uniquement des institutions du peuple minoritaire aux yeux des théoriciens du multiculturalisme libéral. C'est ainsi au nom de cette logique fédérale que les lois linguistiques québécoises sont soumises à l'approbation des institutions juridiques du gouvernement central. Ces institutions étant contrôlées par les représentants du gouvernement fédéral, elles véhiculent ultimement les biais des institutions du peuple majoritaire⁶⁰⁶. À l'inverse, les peuples minoritaires ne participent pas en propre, c'est-à-dire comme entités collectives, au processus de décision dans les institutions centrales. Ils ne possèdent pas non plus de droit de veto sur de telles décisions. Ainsi, ils se voient donc généralement écartés des espaces décisionnels qui relèvent des compétences du pouvoir central.

⁶⁰⁵ Déjà au XIX^e siècle, les théoriciens politiques notaient l'importance d'une certaine égalité entre les parties contractantes d'une fédération. John Stuart Mill en fait une condition nécessaire au bon fonctionnement d'un espace fédéral (Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, 326-327).

⁶⁰⁶ Pour le cas canadien, on pourrait ici nous répondre que la Cour suprême du Canada doit comporter au moins trois juges provenant de la magistrature québécoise, notamment afin d'assurer que soient prises en compte les spécificités juridiques du Québec. Le problème est que le gouvernement fédéral est le seul partenaire fédéral à pouvoir nommer les juges de la Cour supérieure (ainsi que de l'ensemble des cours qui relèvent du fédéral). Cela fait en sorte qu'il est libre de nommer des juges qui s'accordent avec sa conception de la fédération. Le processus de nomination unilatérale rend caduque la surreprésentation dont bénéficie le Québec puisque le gouvernement québécois ne fait pas partie du processus de décision. On pourrait bien sûr ajouter que les peuples autochtones ne bénéficient tout simplement pas d'une telle représentation juridique. Voir (Brouillet et Tanguay, « La légitimité de l'arbitrage constitutionnel en régime fédératif multinational : le cas de la Cour suprême du Canada », 144-146).

Ils ne participent par conséquent que de façon indirecte aux prises de décision en matière internationale, par exemple les accords économiques.

Loin d'être le fruit d'institutions bien réfléchies, lorsque vient le temps de prendre des décisions dans ces domaines, les peuples minoritaires ne peuvent que compter sur leur capacité à créer un rapport de force avec l'État fédéral pour espérer pouvoir imposer leurs décisions, ou à tout le moins s'assurer de la prise en compte de leurs valeurs et de leurs préoccupations dans la prise de décision finale. Bien sûr, ce rapport de force sera toujours à reconstruire. Leur surplus d'autonomie ne permet tout simplement pas de compenser leur plus faible poids politique dans de telles instances⁶⁰⁷. On peut ajouter que, peu importe la précision avec laquelle les compétences de chacun seront réparties entre les peuples d'une fédération, celles-ci en viendront nécessairement à se chevaucher dans certaines situations. Prenons le cas des politiques linguistiques pour illustrer ces inévitables chevauchements. On voit en effet très mal comment celles-ci pourraient être limitées à une sphère spécifique puisque la question linguistique touche à tous les espaces de la société : transport, justice, économie, éducation, art, politique, etc. Ce caractère englobant de la langue implique qu'il faudra nécessairement une structure pour arbitrer les relations entre chacun des peuples dans l'espace fédéral.

Cet aspect est cependant souvent laissé de côté par un théoricien comme Kymlicka. En fait, ce dernier considère même qu'une décentralisation asymétrique, correspondant au principe d'autodétermination interne, devrait aussi être accompagnée d'une diminution des pouvoirs des peuples minoritaires dans les instances centrales. Pour Kymlicka, plus un peuple profite d'une décentralisation importante et plus sa représentation dans les institutions centrales devrait diminuer. L'argument étant que le peuple minoritaire ne devrait pas pouvoir se prononcer sur des décisions qui affectent le peuple majoritaire⁶⁰⁸. Par exemple, un peuple qui bénéficierait de plus de pouvoir en matière d'immigration que les autres peuples ne devrait pas être en mesure

⁶⁰⁷ Geneviève Nootens, « Nationalism, Pluralism, and the Democratic Governance of Diversity », dans *The Multiculturalism Question : Debating Identity in 21st-Century Canada*, Jack Jedwab dir. (Montréal: McGill-Queen's University Press, 2014), 177; Chevrier, *L'Empire en marche*, 576-578.

⁶⁰⁸ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, 108-109; Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 204-206.

de se prononcer sur ces mêmes sujets dans les institutions centrales. Toute intervention de sa part apparaîtrait comme de l'ingérence dans les affaires des autres peuples.

Ce constat est cependant moins évident qu'il n'y paraît. On pourrait en effet plutôt être tenté de suivre Michael Jewkes en soutenant que, pour assurer une réelle autonomie interne aux différents peuples minoritaires, il faut plutôt s'assurer que ceux-ci soient surreprésentés dans les instances centrales⁶⁰⁹. Comment en arrive-t-on à une telle conclusion? On peut tout d'abord considérer que peu importe le degré de décentralisation qui prendra place, un certain nombre de questions communes continueront à se poser. Autrement, nous serions face à des entités pleinement indépendantes et non plus à une fédération. Ces questions communes ayant de fortes chances d'affecter les peuples minoritaires autant que le peuple majoritaire, il semble logique de vouloir éviter que le peuple majoritaire puisse imposer sa solution aux peuples minoritaires par le seul poids du nombre. On voudrait plutôt s'assurer que les peuples minoritaires ne se trouvent pas systématiquement mis en minorité sur toutes les questions qui touchent la vie commune de la fédération. Par exemple, les décisions macroéconomiques auront nécessairement des impacts sur tous les membres d'une fédération multinationale, et notamment sur la culture des peuples minoritaires. Ces ententes impliquent souvent des clauses contraignantes qui limitent le pouvoir d'action des peuples minoritaires. Cependant, on peut se demander dans quelle mesure les institutions du peuple majoritaire ont la légitimité pour imposer des décisions qui auront un impact sur l'autodétermination interne du peuple minoritaire. Cela admis, on comprend mal pourquoi on ne devrait pas s'assurer que chaque peuple possède un poids similaire pour ce type de décisions collectives. Pourquoi le concept de plusieurs peuples devrait-il cesser d'opérer juste au moment où l'on prend des décisions en commun?

La raison semble provenir du fait que les théoriciens du fédéralisme multinational comme Kymlicka restent attachés à l'idée qu'il devrait exister une identité panfédérale qui constitue elle-même un peuple où chaque citoyen de l'État englobant doit avoir une voix *en tant que citoyen*. Helder de Schutter soutient ainsi que l'un des avantages du fédéralisme multinational est qu'il permet de répondre aux différentes préférences identitaires des membres d'un État, sans en

⁶⁰⁹ Michael Jewkes, « Self-determination without Secession », *Public Affairs Quarterly*, vol. 28, no. 2 (2014): 159-160.

prioriser une sur l'autre⁶¹⁰. Autrement dit, une personne vivant au Québec, mais se considérant uniquement comme Canadienne peut être représentée dans les institutions fédérales. De la même façon, une personne vivant au Québec et se considérant uniquement comme Québécoise peut être représentée par ses institutions nationales à l'échelle provinciale. En créant des espaces d'autonomie entre lesquels les citoyens peuvent se déplacer, on permet à chaque peuple de se doter d'un espace politique lui permettant de développer sa culture, tout en maximisant les préférences identitaires des individus. C'est aussi pour cette raison que le problème de Kymlicka surgit. Dans le modèle de Kymlicka, les institutions centrales ne sont pas perçues comme le point de rencontre de plusieurs peuples, mais plutôt comme l'espace d'expression d'un peuple, ou d'une identité commune, en particulier. Et avec une telle posture, ce peuple possède des pouvoirs englobants qui ne sont possédés par aucun des autres peuples présents au sein de l'espace fédéral. Kymlicka est bien conscient des problèmes créés par cette situation, mais il s'en tient malgré tout uniquement à la solution de la décentralisation en faveur des peuples minoritaires⁶¹¹. Cependant, en se concentrant sur la maximisation des préférences identitaires des individus, on laisse de côté la question des rapports de force existant entre les peuples. Du même coup, l'idéal d'une considération égale de chacun des peuples s'en voit affecté.

On peut résoudre ce problème si on accepte que chaque peuple, incluant le peuple majoritaire, possède les mêmes pouvoirs en matière d'autodétermination interne et que les institutions centrales ont pour objectif de surreprésenter les différents peuples minoritaires. En attribuant au peuple majoritaire un espace d'autodétermination interne, on évite que les autres peuples puissent interférer dans les compétences qui lui sont propres et ainsi la bloquer arbitrairement dans ses décisions. Du même souffle, en attribuant un espace d'autonomie propre au groupe majoritaire, il devient plus facile de justifier l'existence d'un forum commun où les différents peuples se rencontrent comme des peuples distincts et ayant un poids politique similaire. Évidemment, une telle solution en vient à frustrer les préférences identitaires de certains citoyens qui se retrouveraient dans le mauvais sous-ensemble. Il nous semble cependant

⁶¹⁰ De Schutter, « Federalism as Fairness in Ethiopia », 829; Kymlicka, « Multicultural citizenship within multinational states », 288-289.

⁶¹¹ Kymlicka, *Finding Our Way*, 160-164.

que c'est une conséquence inévitable d'une fédération multinationale qui n'est pas uniquement intéressée aux sorts des individus, mais qui cherche aussi à assurer l'autonomie et l'égalité entre ses différents peuples. Pour répondre à cet objectif, il ne nous semble pas suffisant de limiter l'action du peuple majoritaire dans certains secteurs d'activités. Il faut aussi limiter sa capacité d'imposer ses préférences lors des prises de décisions communes. Autrement dit, il faut rompre avec l'idée que chaque peuple devrait posséder une représentation proportionnelle à son poids dans la fédération. On pourrait par exemple imaginer que la position internationale de la fédération canadienne serait différente en matière de droits autochtones si ces derniers avaient un poids plus important au sein des institutions centrales. Par exemple, les accords économiques ne seraient pas de même nature s'ils devaient obtenir l'aval des différents peuples au sein du Canada.

Notre objectif n'est pas ici de défendre une forme particulière de représentation dans les institutions centrales, mais plutôt de remettre en question l'idée que la reconnaissance de la diversité nationale s'arrête à l'identification d'un certain nombre de compétences à octroyer aux peuples minoritaires, de façon asymétrique ou non. Tout en étant un pas dans la bonne direction, cette décentralisation est insuffisante et ne parvient pas à limiter réellement les pouvoirs possédés par le groupe majoritaire. Ce pouvoir s'exerçant généralement par le biais des institutions centrales, c'est au sein de celles-ci qu'il faut s'assurer que les avantages du peuple majoritaire soient limités. Pour le dire autrement, à partir du moment où on accepte qu'il n'est pas possible de compartimenter l'espace culturel d'un peuple, il semble logique de vouloir s'assurer qu'aucun peuple ne possède plus de pouvoirs que les autres lors de prise de décisions communes. Ne serait-ce que pour rendre explicite que les institutions communes appartiennent à plusieurs peuples et non à un seul peuple.

6. L'imposition d'une forme étatique ?

Cela dit, si notre réflexion correspond bien aux conditions d'existence des minorités nationales comme la Catalogne, le Québec ou l'Écosse, on pourrait reprocher à notre conception institutionnelle de l'autodétermination interne d'être trop exigeante pour plusieurs minorités nationales ou peuples autochtones. Les structures institutionnelles nécessaires à un tel type

d'autodétermination pourraient être impossibles à mettre en place pour plusieurs groupes autochtones et ainsi rendre inutile un tel idéal d'autodétermination. Plus précisément, on pourrait nous reprocher de défendre une conception trop étatique de l'autonomie culturelle alors même que plusieurs penseurs, notamment autochtones, tentent justement de se dégager d'une conception étatique de l'autonomie politique. Cette conception étant à leurs yeux nécessairement liée au projet de colonisation des États comme le Canada. Par exemple, un auteur comme Coulthard serait très certainement sceptique face à la solution que nous avançons si l'on se fie à la critique qu'il fait de la forme étatique comme emblème de la colonisation⁶¹². On pourrait aussi se demander si la mise en place de normes institutionnelles ne réintroduit pas, sous une autre forme, un contrôle des décisions des groupes minoritaires par le groupe majoritaire. Après tout, mettre en place des exigences au niveau des institutions introduit sous une autre forme la possibilité d'une mise sous tutelle des peuples minoritaires par le peuple majoritaire.

On peut répondre à cette dernière inquiétude en soulignant que faire passer notre attention du contenu aux procédures modifie au moins de deux façons le rapport existant entre les communautés. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà évoqué, concentrer notre attention sur la question des procédures nous permet de rester agnostiques quant aux décisions prises par le peuple. En ce sens, l'espace potentiel de diversité autorisé devient en théorie beaucoup plus grand puisqu'il n'y a aucun horizon d'attentes particulières exigé de la part d'un ou l'autre des peuples minoritaires et majoritaires. Le contenu des décisions du peuple n'a pas à se conformer à un *télos* libéral quelconque. Dans un second temps, faire porter notre attention sur les procédures mises en place par un peuple modifie aussi l'attitude que le peuple majoritaire doit avoir lorsqu'il identifie des lacunes procédurales. Comme le souligne Holder, l'identification de telles lacunes permet tout au plus de justifier le fait d'aider le peuple minoritaire à corriger les défauts de telles institutions⁶¹³. Enfin, les institutions de contestation interne n'ont pas nécessairement à être modélisées depuis les institutions des démocraties occidentales. Il existe une pluralité de formes institutionnelles de révision interne, la division classique que l'on retrouve

⁶¹² Glen S. Coulthard, « Place Against Empire : The Dene Nation, Land Claims, and the Politics of Recognition in the North », dans *Recognition versus Self-Determination*, Avigail Eisenberg et al. dir. (Vancouver : UBC Press, 2014), 160.

⁶¹³ Holder, « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries », 100.

dans les démocraties libérales n'est pas par conséquent la seule forme possible. Au-delà de la forme précise que pourrait prendre cette procédure, ce qui nous intéresse est de s'assurer qu'il existe des outils de diffusion et de partage du pouvoir au sein du groupe minoritaire et que ces outils ne puissent pas être utilisés pour justifier une intervention externe. Il existe au sein de ces groupes des procédures démocratiques parfois mêmes plus rigoureuses et inclusives que celles des États colonisateurs⁶¹⁴. Bref, le groupe majoritaire a ainsi la légitimité requise pour aider les différents peuples en son sein à s'autonomiser, sans pour autant que cela implique une demande quelconque au niveau des contenus.

Le deuxième élément de réponse que l'on peut fournir est à trouver dans la dernière section de notre propos. En s'assurant que le peuple majoritaire ne se trouve pas dans une position dominante au sein des institutions centrales, on s'assure que, peu importe le type de pouvoir de révision que ces institutions possèdent, ce pouvoir de révision passe obligatoirement par la médiation des représentants de chaque peuple. À partir du moment où les institutions centrales sont réellement entérinées et reconnues par chacun des peuples de la fédération, leur intervention gagne en légitimité aux yeux de chaque groupe⁶¹⁵. Bien sûr, dans un tel schéma, le peuple majoritaire se voit amputé d'une bonne partie de son pouvoir institutionnel traditionnel puisque son action doit passer par le consentement des autres peuples.

Cela dit, la première inquiétude persiste : l'ensemble institutionnel que nous exigeons n'est-il pas trop près d'une structure étatique classique? À cet égard, on ne peut que plaider coupable. Nous partageons le scepticisme de Burke Hendrix à l'endroit des formes de gouvernance qui appellent à se dispenser d'un État. Pour Hendrix, la forme « étatique » reste la forme la plus apte à offrir les biens sociaux minimaux à tous les citoyens, notamment en offrant des solutions à plusieurs des problèmes de la vie collective au sein de toutes les communautés

⁶¹⁴ Allard-Tremblay, « The Two Row Wampum: Decolonizing And Indigenizing Democratic Autonomy », 245-249; Thierry Rodon, « La quête d'autonomie des Autochtones du Québec: les projets de gouvernement des Innus, d'Eeyou Istchee et du Nunavik », dans *Les autochtones au Québec: des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu, Stéphane Gervais et Martin Papillon dir. (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), 385-403.

⁶¹⁵ Eugénie Brouillet, « La légitimité fédérative du processus de nominations des juges à la Cour suprême du Canada », 59-63.

humaines. Pour ce faire, Hendrix compare la forme étatique avec les alternatives les plus souvent évoquées dans la littérature : la libre-association et l'anarchisme communautaire⁶¹⁶. C'est surtout le second modèle qui nous intéresse puisqu'il correspond mieux aux modèles défendus par un auteur comme Coulthard. Hendrix comprend l'idéal anarcho-communautaire comme tout régime qui refuse l'existence d'une autorité coercitive. Un tel régime se distingue donc par une approche participative fondée sur des relations directes entre les individus. L'une des principales conditions de viabilité de telles communautés est l'existence de rapports directs et prolongés entre la majorité des individus de la communauté. Bien entendu, comme le souligne Hendrix, nous ne vivons plus dans de telles sociétés depuis longtemps. La mobilité du monde moderne et la facilité avec laquelle un individu peut entrer et sortir d'une communauté font en sorte que les outils de régulation informelle nécessaires au bon fonctionnement de ces sociétés anarcho-communautariennes ne sont plus aussi efficaces que dans le passé⁶¹⁷. Cela fait dire à Hendrix que la forme étatique reste, pour le meilleur et pour le pire, la forme institutionnelle la plus apte à répondre aux besoins des individus dans le monde actuel. On peut aussi ajouter que si l'objectif est de mettre en place les conditions nécessaires à la diminution des rapports de force entre les groupes, la mise en place d'institutions se rapprochant des formes étatiques nous semble être une condition nécessaire à ce projet. Ce faisant, tout en acceptant le projet de reconfigurer radicalement les institutions existantes, il nous semble préférable de viser l'obtention d'espaces institutionnels robustes et qui ressembleront, même à une échelle plus réduite, très probablement à une forme ou une autre d'États.

Conclusion

Notre objectif était de montrer que, pour remplir sa fonction, le concept d'autodétermination interne implique qu'un peuple contrôle tous les outils nécessaires à la protection et à la production de sa culture. Plus précisément, nous avons voulu montrer que le concept d'autodétermination interne peut être compris de façon beaucoup plus extensive et moins compartimentée que ce qui est souvent suggéré par des auteurs comme Kymlicka. De

⁶¹⁶ Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination*, 104.

⁶¹⁷ *Ibid.*, 108-113.

façon plus indirecte, nous voulions aussi montrer qu'il est possible de comprendre différemment les implications de l'autodétermination interne et les rapports de force qui y sont liés. Le concept de culture sociétale utilisé par Kymlicka étant par nature un concept englobant, cela implique qu'un peuple doit avoir accès à un ensemble d'outils juridiques, économiques, sociaux et politiques étendus pour arriver à déployer les institutions et les règles qui fonderont sa culture. Bien entendu, une telle autonomie entre nécessairement en conflit avec l'idée que les institutions centrales d'une fédération constituent une autorité souveraine finale. Au contraire, si on pousse la logique du plurinationalisme à sa limite, il nous semble qu'il faille accepter l'idée que plusieurs autonomies politiques devront apprendre à cohabiter les unes avec les autres, de manière horizontale. Si l'on veut donner un sens réel à l'idée qu'il existe plusieurs peuples au sein d'un même État tout en évitant les pièges de l'essentialisme culturel, il nous semble qu'il faille accepter de fournir à chaque peuple les moyens de créer son identité de la façon la plus critique possible. Nous avons soutenu que la réponse à cette question passait par la mise en place d'institutions de contestation interne qui permettent au groupe de donner une voix aux différentes compréhensions possibles de son identité collective qui existent en son sein.

Cette approche aux accents confédéraux nous permet aussi de donner un sens plus fort au concept de culture que l'on retrouve chez les théoriciens du multiculturalisme. Notre façon de construire le concept de culture rend celui-ci moins facilement isolable que chez ces auteurs. D'une certaine façon, notre approche permet de « dépacifier » les enjeux culturels en introduisant un type de diversité plus exigeant que ceux des enjeux culturels classiques. Notre compréhension institutionnelle des enjeux culturels permet d'introduire un devoir particulier du groupe majoritaire à l'endroit des groupes minoritaires, soit celui de les autonomiser et non de les libéraliser. En effet, la mise en place d'un espace plurinational devrait conduire le groupe majoritaire à fournir aux minorités nationales et aux peuples autochtones les moyens de mettre en place des institutions inclusives et démocratiques leur permettant de prendre des décisions qui correspondent à leur façon de se projeter dans le monde. C'est à tout le moins ce que nous avons défendu au cours de ce chapitre.

Cette « dépacification » des demandes culturelles a aussi un autre avantage à nos yeux, soit celui de remettre en question la « sécurité » du choix fédéral. Plusieurs auteurs dans la littérature ont tendance à percevoir le fédéralisme multinational comme la seule solution viable aux problèmes des minorités nationales. Ces dernières étant tellement nombreuses, dispersées ou entremêlées qu'il n'est pas réellement envisageable de leur attribuer à toutes un État où elles pourraient déployer leur autonomie. Cependant, la majorité des problèmes de frontières, d'attribution des ressources et d'attribution des citoyens à la « bonne autorité » se posent aussi à l'intérieur d'une fédération. Qui aura le dernier mot sur les normes qui encadreront les politiques linguistiques ? Sur un régime de laïcité ? Sur qui s'exerce l'autorité des gouvernements fédérés ? Qui peut être désigné comme une minorité nationale ou un peuple autochtone ? À chacune de ces questions, les réponses ne sont pas moins évidentes que dans le cas de multiples séparations des territoires. La principale différence semble plutôt que le régime fédéral les résout en passant par une autorité souveraine unique. Autrement dit, en n'affrontant pas le problème directement.

Chapitre 8 : quel critère de décisions collectif pour les institutions centrales?

Introduction

Comme nous l'avons vu aux chapitres précédents, la mise en place d'une conception classique de la non-interférence n'est pas suffisante pour assurer des relations entre les peuples qui ne soient pas empreintes de domination. Nous avons montré que les conditions nécessaires à une égalité réelle entre les peuples passent par deux éléments : 1) un rapport direct entre les groupes, ou une relation de nation à nation, et 2) une égalité des groupes qui se traduit par une participation au sein des institutions centrales. Notre argument était le suivant : dans la mesure où les minorités nationales et les peuples autochtones ne désirent pas uniquement préserver leur culture, mais veulent aussi la posséder de manière active, ils doivent posséder une autonomie politique leur permettant de créer de nouvelles formes culturelles. Cette création culturelle n'est cependant pas possible si les institutions d'un peuple se trouvent placées en situation de subordination des institutions d'un autre peuple. Placés dans une situation de domination, les peuples minoritaires se trouvent dans une position où leurs décisions se retrouvent systématiquement encadrées par les normes des institutions du peuple majoritaire.

Historiquement, la réponse à ce problème a été d'accorder une forme d'autodétermination interne aux peuples minoritaires au sein de l'espace fédéral. C'est cette approche que Young a critiquée dans ses travaux. Young nous rappelait qu'une application stricte du principe de non-interférence peut conduire à des situations de domination encore plus problématique que lorsqu'aucune autonomie n'est accordée à un groupe. Nous avons cependant vu que l'approche de Young produit plus de problèmes qu'elle n'en résolvait. À tout le moins, dans le cadre du modèle défendue par Young. Comme le soulignait Levy, l'abandon d'une division juridictionnelle au profit d'une division des pouvoirs plus indéterminée risquait de réduire les interactions entre les groupes à de pures relations de pouvoir. En ce sens, l'utilisation d'un concept d'autonomie comme non-interférence, malgré ses limites, met les droits des groupes à

l'abri des abus potentiels du groupe majoritaire. Cela dit, pour tous ces problèmes, l'intuition initiale de Young, soit l'idée que l'autonomie passe par l'existence de relations particulières entre les groupes, permet d'éclairer un angle mort important des théories de l'autodétermination interne classique. Comme nous avons cherché à le montrer dans le cadre du chapitre sept, les théoriciens du fédéralisme multinational ont porté une attention trop importante au concept d'autodétermination interne et à ses implications au niveau des institutions locales. Ce faisant, ils ont délaissé la question des relations de pouvoirs qui persistent au sein des institutions centrales d'une fédération multinationale. Ces relations de pouvoir s'expriment d'au moins deux façons. Premièrement, comme nous l'avons vu dans le chapitre six, elles s'expriment au niveau des questions de représentation des groupes dans l'espace fédéral et de la concurrence des espaces institutionnels. Deuxièmement, et c'est cet aspect qui nous intéressera ici, ces relations de pouvoir s'expriment au niveau du processus de décisions collectives au sein des institutions centrales de la fédération. Plus précisément, nous voulons soutenir que le critère de décision utilisée par les institutions centrales est aussi important pour les peuples minoritaires que l'accès à une forme ou une autre d'autodétermination interne.

Tout d'abord, ils ne peuvent pas prendre des décisions qui vont à l'encontre de la volonté du peuple majoritaire puisque celui-ci contrôle les institutions centrales qui régissent l'utilisation des droits au sein de la fédération. On pourrait ici rappeler l'exemple déjà mentionné de la loi 101 dont la portée fut considérablement limitée par les institutions fédérales canadiennes. Autrement dit, les institutions centrales définissent les normes et les limites à partir desquelles les droits des peuples minoritaires seront compris. Ensuite, même si ces institutions n'interviennent pas directement dans les décisions des peuples minoritaires, ceux-ci se retrouvent dans une situation où ils doivent agir en prenant en compte le potentiel d'intrusion des institutions centrales et le cadre que celles-ci définissent. En effet, même si le peuple majoritaire ne cherche pas à intervenir directement, rien n'empêche les membres dissidents du peuple minoritaire de passer par ces institutions centrales pour contester les décisions qui ont été prises par leur collectivité, comme nous l'avons vu avec Chevrier. Dans une telle situation, on peut identifier les critères d'une situation de domination telle que définie par Pettit dans ses travaux. Un agent, ici le groupe

majoritaire, se trouve dans une situation où il peut interférer dans les décisions des peuples minoritaires sans prendre en compte les intérêts ou la volonté de ces derniers. Il peut donc interférer de manière arbitraire dans les choix des peuples minoritaires. Rappelons-le, il n'est pas nécessaire que l'agent dominateur utilise effectivement son pouvoir d'interférence pour que la domination existe. Aux yeux de Pettit, il suffit que ce pouvoir existe pour qu'on puisse parler d'une relation de domination.

C'est pour répondre au problème de la domination entre les peuples qu'il est important de repenser les institutions centrales en contexte fédéral. Plus précisément, nous montrerons que pour résoudre le problème de la domination, les institutions centrales d'une fédération correspondant au contexte canadien devraient abandonner le principe de majorité comme critère de décision au sein des institutions centrales de l'association politique. Précisons immédiatement que nous ne soutenons pas que le principe de majorité ne devrait jamais être employé dans les fédérations multinationales, mais plutôt que les conditions qui rendent ce principe attrayant dans un contexte d'égalité démocratique ne sont pas présentes dans le contexte multinational canadien. Dans la mesure où nous cherchons à établir une procédure de décision commune juste dans le cadre de la fédération canadienne, utiliser le principe de décision majoritaire renforce la domination d'un peuple sur les autres. Ce principe rejeté, nous soutiendrons que les concepts de non-domination et d'autonomie relationnelle devraient nous conduire à soutenir que le critère de décision des institutions centrales devrait être celui de l'unanimité.

1. Peuples, impérialisme et domination

1.1 . Impérialisme et légitimité

Dans le cadre des deux derniers chapitres, nous avons longtemps insisté sur l'importance de comprendre les peuples comme des entités institutionnelles qui possédaient un *télos* propre. De plus, ce *télos* institutionnel ne peut pas être réduit au bien-être des individus eux-mêmes. C'est en ce sens que l'on peut dire, tout comme Requejo, que les peuples doivent d'abord être compris comme des *demoi* et non comme des groupes culturels. Outre les raisons évoquées dans

les chapitres précédents, cette façon de comprendre les peuples nous permet de mieux cerner l'intérêt du vocabulaire de l'impérialisme.

Jusqu'ici, exception faite des références aux travaux de Coulthard et Simpson, nous avons surtout utilisé les termes d'empire et d'impérialisme de façon principalement descriptive. Bien sûr, nous avons identifié des limites importantes à ce type d'espaces politiques, mais il est temps pour nous de systématiser celles-ci en revenant sur le concept d'impérialisme. Effectivement, on est en droit de se demander quelle est l'injustice particulière à la colonisation. Léa Ypi pose directement la question dans son article « What's Wrong With Colonialism ». La thèse d'Ypi est qu'il existe une injustice intrinsèque au colonialisme qui dépasse les simples effets négatifs liés à sa pratique. Bien sûr, Ypi a conscience que le colonialisme est la source d'un ensemble d'injustices économiques, humaines, culturelles et sociales, mais elle veut montrer qu'au-delà de ces externalités bien réelles, il existe un problème plus fondamental et propre au colonialisme⁶¹⁸. À ses yeux, ce problème est que le colonialisme introduit une forme d'association politique problématique, et ce, parce qu'elle viole deux idéaux. Elle enfreint l'idéal d'égalité de traitement et l'idéal de réciprocité qui devraient être à la base de toute association politique⁶¹⁹. Se fondant sur les principes cosmopolites de Kant, Ypi soutient que des communautés qui entrent en contact l'une avec l'autre ont le devoir de nouer des relations qui respectent les deux principes précédents⁶²⁰. Bien entendu, le colonisateur ne respecte pas un tel devoir lorsqu'il soumet une autre association politique à sa volonté par la contrainte (militaire, économique ou politique). En ne respectant pas le consentement de l'un des deux groupes, les idéaux d'égalité de traitement et de réciprocité ne sont pas respectés.

Cependant, comme le soulignent Margaret Moore et Anna Stilz, le problème de l'approche de Ypi est que cette dernière est hésitante quand vient le temps d'identifier le sujet de l'injustice. Par moment, Ypi semble suggérer qu'il s'agit d'un sujet individuel, alors qu'à d'autres moments elle semble suggérer que le sujet est une collectivité. Si le sujet est individuel, alors le problème

⁶¹⁸ Ypi, « What's Wrong With Colonialism », 162.

⁶¹⁹ *Ibid.*, 186.

⁶²⁰ *Ibid.*, 176.

de la colonisation se réduit à un problème d'inclusion démocratique. On voit cependant mal en quoi le colonialisme se distingue alors d'autres injustices qui concernent l'exclusion de certains membres de la procédure démocratique à d'autres époques (les femmes, les ouvriers, les pauvres, les immigrants, etc.). À l'inverse, si le sujet est une collectivité, Ypi ne nous fournit aucune raison pour justifier l'importance de ces agents collectifs⁶²¹. Ainsi, si Ypi parvient à expliquer le problème de la relation coloniale, elle ne parvient pas à saisir le type d'agents qui sont impliqués dans cette relation.

Pour répondre à ce problème, Anna Stilz propose elle aussi de situer l'injustice du colonialisme dans une relation politique inadéquate. L'argument de Stilz se distingue cependant de celui d'Ypi dans la mesure où elle estime que le problème du colonialisme est à trouver dans l'impossibilité des citoyens à entrer dans des relations de coopérations dont ils sont la source. Pour Stilz, la colonisation impose aux colonisés des institutions qui leurs sont étrangères. Le problème est qu'indépendamment de la valeur objective de ces institutions, cette imposition crée une situation où les citoyens ne sont compris que comme des bénéficiaires des institutions politiques, mais on laisse de côté leur rôle de créateur de ses institutions⁶²². L'argument de Stilz consiste à soutenir que le problème de la colonisation est qu'elle empêche les individus de jouer le rôle de création institutionnelle qui rend ces institutions légitimes à leurs yeux. Stilz considère qu'en plus des critères objectifs, il existe aussi un critère subjectif qui permet d'affirmer la légitimité des institutions⁶²³. Ce critère subjectif serait à trouver dans l'impression qu'ont les citoyens d'être les créateurs de l'espace institutionnel dans lequel ils se trouvent. En introduisant ce critère subjectif, Stilz veut expliquer pourquoi les citoyens ne sont pas indifférents à l'espace politique dans lequel ils habitent. Les individus ne veulent pas uniquement vivre dans un espace politique qui est juste, mais ils veulent aussi vivre dans un espace politique qui est le leur. C'est donc à ce niveau que se situerait le problème de la colonisation, celui-ci empêcherait les individus de réaliser le type de coopérations politiques qu'ils ont choisi.

⁶²¹ Margaret Moore, « Justice and Colonialism », *Philosophy Compass*, vol. 11, no. 8 (2016): 452-453; Stilz, A. (2015), « Decolonization and Self-determination », *Social Philosophy & Policy Foundation*, vol. 32, no. 1 (2015): 9-10.

⁶²² Stilz, « Decolonization and Self-determination », 3.

⁶²³ *Ibid.*, 12-15.

Comme le souligne bien Margaret Moore, l'approche de Stilz souffre cependant des mêmes problèmes que la majorité des approches libérales. En voulant éviter d'introduire clairement un sujet collectif et en faisant reposer la valeur de la collectivité sur ses liens avec les libertés individuelles, Stilz ne parvient pas à rendre compte de la dimension collective de l'enjeu de la colonisation. Pour Moore, le problème de la colonisation est qu'elle empêche un groupe de manifester son identité collective dans des institutions étatiques. Moore écrit :

Alien rule, which is an integral aspect of colonialism, is by its very nature a form of disrespect for these collective identities, because it suggests that the individuals qua members of these groups are not fit, or their groups are not of the right kind, to exercise collective self-government.⁶²⁴

Autrement dit, ce ne sont pas les libertés individuelles ou la capacité des individus à être les créateurs de leurs institutions qui sont mises en cause par le colonialisme. C'est plutôt l'identité collective de ces groupes qui est remise en question. Le colonialisme refuse à une collectivité le pouvoir de déterminer elle-même l'univers politique, social, économique ou culturel dans lequel ses membres vont évoluer. Ce sont justement ces éléments que nous avons tenté de mettre en évidence au cours des chapitres précédents. Cet élément est important à comprendre pour parvenir à saisir les biais du multiculturalisme libéral. En tentant de réduire la question de la colonisation ou de l'impérialisme aux individus, on finit par perdre de vue que la colonisation met en jeu des agents collectifs institutionnels et non des agents individuels. En ce sens, la particularité de l'injustice coloniale n'est pas uniquement à chercher dans le tort qui est fait, mais aussi dans le type d'agents qui entrent en relation l'un avec l'autre. Ce type d'injustice n'implique pas uniquement des agents individuels, mais aussi des agents collectifs. Bien entendu, pour soutenir ce point, il faut parvenir à défendre une conception de l'agent collectif minimalement plausible, comme nous l'avons fait au chapitre six.

⁶²⁴ Moore, « Justice and Colonialism », 455.

1.2. Multinational ou multi-démoi?

L'enjeu mis en évidence par ces auteures est celui de la coordination de plusieurs volontés collectives. Chacune à leur façon, ces auteures tentent de montrer que le colonialisme crée une relation politique où une entité collective se trouve dans une situation où elle ne peut pas consentir librement à l'association politique dans laquelle elle se trouve. On lui nie le droit de choisir la forme d'association qui devrait exister. Cette convergence sur l'idée d'une négation de l'autonomie collective rejoint la façon dont nous avons tenté de cadrer le problème de la légitimité politique jusqu'ici. Elle permet aussi de rappeler que ce problème concerne la dimension politique, et non uniquement culturelle, de ces identités.

Ce dernier point est important puisqu'il nous permet de rappeler que la particularité principale d'un espace plurinational n'est pas uniquement l'existence de plusieurs structures de culture, mais d'abord le fait que les collectivités possédant ces structures de culture se conçoivent comme des pouvoirs constituants. Ce sont des *démoi* distincts avant d'être des cultures distinctes. On peut illustrer la distinction entre ces deux types de pluralité en utilisant le cas de la Suisse. Comme le souligne François Grin, pour un œil extérieur, la Suisse est un pays qui possède tous les attributs d'une fédération multinationale : arrangement fédératif, existence de plusieurs partenaires fédéraux (les cantons), pluralisme linguistique, identités fédérales et cantonales, etc. Pourtant, ce pays ne se conçoit pas comme un espace plurinational au sens où des théoriciens comme Kymlicka l'entendent. Grin identifie trois raisons pour soutenir sa position. Tout d'abord, il n'y aurait pas une norme linguistique dominante auxquels les autres groupes linguistiques devraient s'adapter. Ainsi, bien que l'Allemand soit la langue la plus parlée au sein de la fédération, elle ne jouit d'aucun privilège particulier par rapport aux autres langues. Pour Grin, la diversité linguistique est une composante de base de la construction nationale suisse. Ensuite, les différentes identités linguistiques ne sont pas associées aux identités nationales des peuples environnants. Le Suisse français ne se conçoit pas comme un membre de la nation française, tout comme une Suisse italienne ne se voit pas comme un membre de la nation italienne. Finalement, aucun de ces groupes n'est porteur d'un projet national frustré. En ce sens qu'ils n'ont jamais tenté de former leur propre État indépendant. Le seul État duquel ils n'ont jamais cherché à faire

partie est l'État suisse⁶²⁵. Le point de Grin est que s'il existe bien des enjeux liés au pluralisme linguistique en Suisse, ceux-ci ne doivent pas être confondus avec l'idée qu'il existe plusieurs nations s'opposant les unes aux autres, comme c'est le cas au Canada ou en Espagne par exemple. Il n'y a qu'un peuple suisse.

À l'inverse, un espace plurinational comme le Canada se distingue par le fait qu'il existe plusieurs espaces institutionnels qui tentent d'affirmer leur identité politique. La structure des institutions fédérales crée généralement une situation où il existe une autorité centrale qui est capable de s'imposer aux autres alors même que l'enjeu particulier des sociétés plurinationales est que plusieurs identités font des demandes concurrentes quant au déploiement de l'autorité politique. Le problème ne se situe donc pas au niveau individuel. Pour le constater, il suffit de penser à l'espace international. Dans ce contexte, peu de personnes considèreraient aujourd'hui que le fait de posséder plusieurs nationalités pose un problème politique majeur. Un individu peut très bien avoir la nationalité canadienne et algérienne sans que cela soit problématique sur le plan politique. La principale raison qui explique ce relatif confort en matière de double citoyenneté est que celle-ci ne remet généralement pas en question le pouvoir respectif de chacun des États sur ses concitoyens et sur son territoire. Chacun reconnaît l'autorité politique de l'autre. Cette situation ne nourrit donc pas la concurrence entre ces deux identités et les structures institutionnelles qui les supportent. À l'inverse, le problème est tout autre dans le cadre d'un espace plurinational où plusieurs espaces institutionnels sont en concurrence les uns avec les autres.

Ainsi, lorsque les institutions centrales représentent une identité qui englobe l'ensemble des autres identités, on crée une situation de concurrence entre les institutions qui est autrement absente dans d'autres situations d'identité multiple. Il ne s'agit pas ici de soutenir la thèse nationaliste classique selon laquelle une identité nationale requiert une loyauté exclusive à la nation⁶²⁶. Nous voulons plutôt souligner que, lorsqu'une identité politique englobe d'autres,

⁶²⁵ François Grin, « La Suisse comme non-multination », dans *États-Nations, multinationales et organisations supranationales*, Michel Seymour dir. (Montréal :Éditions Liber, 2002), 273-275.

⁶²⁶ Levy, *The Multiculturalism of Fear*, 76-78.

elle n'affirme pas uniquement l'existence d'une identité commune entre plusieurs sujets⁶²⁷. Elle affirme aussi l'existence d'une relation politique particulière avec ces sujets. Par exemple, dans le contexte espagnol ou canadien, reconnaître l'identité englobante de ces espaces n'équivaut pas uniquement à reconnaître une affiliation culturelle, mais revient à accepter un certain type de relation politique. On peut retrouver des situations similaires à l'internationale. C'est particulièrement évident dans des cas comme l'Ukraine ou Taiwan lorsque Moscou ou Pékin affirment que ces peuples sont englobés par les identités russes ou chinoises. Une telle affirmation n'est pas uniquement symbolique, mais implique aussi que les membres de ces peuples sont des membres des peuples chinois et russes. Par conséquent, la prétention à une identité commune implique aussi l'affirmation d'une autorité légitime sur les individus faisant partie de l'Ukraine ou de Taiwan. En ce sens, un Ukrainien qui se dira aussi « Russe » implique une chose fort différente d'un Canadien qui se dit aussi Irlandais. Dans le premier cas, l'identité commune implique une hiérarchie entre des identités qui sous-entend un rapport de domination.

1.3. Une domination politique?

Si le vocabulaire de la non-domination rend compte de façon plus adéquate des enjeux de relation entre les peuples, et notamment du problème de l'impérialisme, il reste que le concept de non-domination introduit par Young manque un peu de précision pour identifier précisément une situation de domination. On peut cependant se tourner vers les travaux d'Amandine Catala sur la sécession pour affiner un peu ce concept. Catala propose de comprendre la non-domination de façon plus ciblée que ne le font Pettit ou Young en liant plus spécifiquement ce concept à la question de la dépendance et de l'arbitraire. Pour Catala, l'existence d'un important déséquilibre dans la distribution des ressources entre deux agents peut créer une situation de dépendance qui conduit à une situation de domination. Il suffit d'imaginer la situation suivante. Deux entités se trouvent dans une situation de coopération. Cependant, chaque entité possède des ressources très différentes, de telle façon que seule l'une d'elles a absolument besoin de la coopération de l'autre pour atteindre ses objectifs. De plus, le coût de sortie de l'association est trop important

⁶²⁷ Une telle identité renverrait à l'idée d'identité sociale défendue par Appiah et que nous avons écarté au chapitre six, section 1, 222-230.

pour être réellement envisagé par le parti en position de faiblesse. Dans une telle situation, Catala estime que la plus faible des entités est dans une situation de dépendance. Sa capacité à réaliser ses objectifs est dépendante de la coopération de l'entité la plus forte, sans pour autant que cette dépendance soit réciproque. Seul l'un des deux partis a besoin de l'autre. Une telle situation de dépendance devient problématique à partir du moment où il n'existe pas d'organisme ou d'institution tierce qui permettent de forcer le partenaire le plus puissant à prendre en compte les intérêts du partenaire dépendant. C'est en l'absence d'un tel tiers, ou d'une autre forme de contraintes externes, qu'il devient possible de parler de domination aux yeux de Catala⁶²⁸.

Pour illustrer le propos de Catala, on peut penser à la situation des peuples autochtones au Canada qui correspond bien à une telle situation de domination par la dépendance. Ces peuples dépendent des institutions de l'État canadien d'une façon qui rend presque inenvisageable toute velléité de séparation⁶²⁹. Pour ces peuples, se couper des ressources de l'État canadien en viendrait à réduire d'autant plus les ressources qu'ils possèdent déjà. Dans le même ordre d'idée, une séparation du Canada d'avec les peuples autochtones impliquerait une importante perte de ressources pour ces derniers en l'état actuel des choses. Pour le dire autrement, l'État canadien ne dépend pas des peuples autochtones pour déployer ses programmes sociaux et n'a donc pas à prendre en compte les intérêts de ces peuples lorsque vient le temps de prendre ses décisions. Seuls les peuples autochtones ont besoin des ressources de l'État canadien pour assurer leur bien-être⁶³⁰. Ce déséquilibre important fait en sorte que l'État canadien n'est pas affecté négativement lorsqu'il ne prend pas en compte les intérêts des peuples autochtones. Rien ne le force à prendre en compte les intérêts de ces collectivités.

⁶²⁸ Amandine Catala, «Secession and distributive justice», *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 174, no. 2 (2017): 540.

⁶²⁹ Martin Papillon, « Vers un fédéralisme postcolonial? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones », 471-472.

⁶³⁰ On pourrait nous répondre que l'État canadien est lui aussi dépendant des peuples autochtones, et ce, dans la mesure où il dépend de l'exploitation des territoires autochtones qu'il s'est injustement appropriés. Si cette précision est juste, elle nous semble déformer le sens que nous attribuons à la dépendance dans le contexte qui nous intéresse. Dans l'état actuel du système de droit international et des moyens dont l'État canadien dispose pour imposer sa volonté politique, le Canada peut forcer les peuples autochtones à agir en fonction de ses intérêts, ce que ne peuvent pas faire ces derniers à son endroit. Autrement dit, le type de dépendance qui affecte les deux partis n'est pas du même ordre puisque la dépendance du Canada à l'endroit des peuples autochtones n'est pas suffisante pour le forcer à agir à l'encontre de ses intérêts, à tout le moins dans l'état actuel du monde.

Si Catala utilise cette conception modifiée de la domination pour penser les enjeux de redistribution économique en cas de sécession, il est possible de transposer l'idée de la domination par dépendance à d'autres situations. Plus précisément, il existe des relations d'interdépendances qui ne sont pas uniquement d'ordre économique et qui peuvent malgré tout conduire à une forme de domination de la part d'un groupe sur un autre. Bien que la situation soit moins dramatique, on peut identifier une telle situation dans la relation qui lie le Québec au Canada. Précisons immédiatement que le Québec n'est pas dans la même situation de dépendance économique à l'endroit du Canada que ne peuvent l'être les peuples autochtones. Catala utilise d'ailleurs le Québec comme un exemple potentiel de sécession économique et un auteur comme Alain Deneault souligne justement que l'émancipation économique du Québec s'est faite au travers de procédés économiques qui ne sont pas sans rappeler l'impérialisme économique d'autres États⁶³¹. Malgré cela, le cas du Québec permet d'illustrer une forme de dépendance politique et économique dans le cadre de sa relation avec le Canada à l'aune des modifications introduites par Catala. Au plan économique, plusieurs services sociaux québécois reposent sur une participation financière du fédéral qui peut être retiré à tout moment et sans consultation des provinces. On peut ici penser aux secteurs de la santé ou de l'éducation postsecondaire qui sont tous deux en partie financés par des fonds fédéraux. Dans le cadre de la fédération, le gouvernement central canadien peut utiliser cette manne financière pour forcer le Québec à adopter certaines politiques qui ne correspondent pas nécessairement à ses propres objectifs⁶³². C'est cependant au niveau politico-juridique que cette dépendance se ressent davantage. Comme le montre le rapatriement de la Constitution en 1982 et les développements politiques canadiens depuis cet événement, le Canada n'a pas besoin de considérer les intérêts du Québec lorsque vient le temps de déterminer le contour des institutions politiques et de choisir les normes qui structureront les relations au sein de l'association politique. On le rappelle, le Canada a rapatrié et modifié sa constitution sans qu'il lui ait été nécessaire d'obtenir le

⁶³¹ Catala, «Secession and distributive justice », 530 ; Deneault, *Bande de colon : une mauvaise conscience de classe*, 73-74.

⁶³² Jacob T. Levy envisage d'ailleurs la possibilité plus générale qu'un gouvernement central utilise sa position dans une fédération pour infléchir les politiques fédérales en sa faveur (Jacob T. Levy, « The Constitutional Entrenchment of Federalism », *Nomos*, vol. 55 (2014): 351).

consentement du Québec⁶³³. L'accord de ce dernier est donc purement accessoire dans la mise en place des normes politiques qui régissent l'association dans laquelle il se trouve.

Plus spécifiquement, le fonctionnement de la Constitution canadienne passe autant par l'entremise de règles strictes, comme la division des pouvoirs entre les ordres de gouvernement, que de conventions et d'accords plus ou moins formels. Le problème est que plusieurs des éléments qui permettent ou qui permettraient au Québec de profiter d'une forme d'autonomie asymétrique au sein du Canada relèvent de ces conventions politiques qui ont émergé au fil du temps⁶³⁴. L'ennui est que de telles conventions ne sont garanties d'aucune façon et reposent généralement sur la coopération et la bonne volonté des différents partenaires qui participent à l'association politique. En l'absence de telles attitudes, il est tout à fait possible pour le peuple en position de force, bien souvent le peuple majoritaire, de ne pas respecter ces conventions quand elles lui sont défavorables ou d'en instituer de nouvelles qui sont plus à son avantage⁶³⁵. C'est par exemple ce qui s'est produit lors du rapatriement de la constitution en 1982. Alors qu'il existait une convention politique qui accordait une forme de veto constitutionnel au Québec, la constitution canadienne fut rapatriée sans l'accord de cette province. De plus, il fut ajouté à cette constitution une charte des droits et libertés qui introduisaient de nouvelles normes de fonctionnement à l'intérieur de la fédération. Dans cette situation, non seulement le peuple majoritaire n'a pas respecté une convention qui devenait pour lui gênante, mais il a ensuite modifié de façon unilatérale les normes de l'association politique sans prendre en compte les demandes du Québec⁶³⁶.

⁶³³ Frédéric Bastien, *La bataille de Londres*, (Montréal: Les Éditions du Boréal, 2013), 398-419.

⁶³⁴ Raffaele Iacovino, « Partial Asymmetry and Federal Construction: Accommodating Diversity in the Canadian Constitution », dans *Asymmetric Autonomy and the Settlement of Ethnic Conflicts*, Marc Weller et Katherine Nobbs dir. (Philadelphia & Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010), 81-83 et 87; Alain-G. Gagnon, « Le fédéralisme asymétrique au Canada. », dans *Le fédéralisme canadien contemporain : Fondements, traditions, institutions*, Alain-G. Gagnon dir. (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2006), 291-292.

⁶³⁵ On peut ici penser à la métaphore constitutionnelle de « l'arbre vivant » qui a permis aux institutions juridiques canadiennes d'interpréter plus ou moins librement certaines conventions constitutionnelles (voir Brouillet et Gagnon, « The Canadian Constitution and the Metaphor of the Living Tree », 129-135).

⁶³⁶ Tiernay, *Constitutional Law and National pluralism*, 138-148; Stéphane Courtois, « La question du statut politique et constitutionnel du Québec au Canada est-elle devenue anachronique? », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, no. 1 (2014) : 225-266.

Notre point est qu'on peut identifier ici une forme de domination où un agent possède un monopole sur les processus politiques qui lui permet d'imposer sa volonté à ses partenaires qui dépendent de lui. Au niveau politique, la situation majoritaire du peuple canadien lui permet d'utiliser les institutions politiques pour modifier les normes de l'association sans avoir à prendre en compte les intérêts des autres peuples constituant l'association. Outre l'inégalité entre les partenaires, l'une des raisons qui expliquent cette situation est à trouver dans ce que Norman appelle la « no-agreement 'default' position »⁶³⁷, soit la situation telle qu'elle existera en cas de désaccord ou d'échec dans la négociation entre les peuples. En contexte fédéral, cette position sera bien souvent celle qui est adoptée par les institutions du peuple majoritaire et non une hypothétique séparation des peuples. Cela est d'autant plus vrai quand ce groupe possède une majorité significative. C'est une autre façon de souligner un problème que Coulthard avait déjà identifié. Celui-ci rappelait en effet que les théoriciens de la reconnaissance oublient souvent que seul l'un des partis a besoin de la reconnaissance de l'autre⁶³⁸. Ce déséquilibre entre les partis place donc les partenaires les plus faibles dans une situation de dépendance politique qui n'est pas sans rappeler la situation de dépendance introduite par Catala. En ce sens, il y a bien une situation de domination puisqu'un groupe possède un pouvoir politique unilatéral sur un autre groupe.

Cette façon de comprendre la domination sous l'angle de la dépendance politique permet de mieux comprendre en quel sens un peuple peut se trouver dans une relation politique à laquelle il n'a pas consenti. Le problème n'est pas seulement qu'il existe des limites à son autonomie interne, mais surtout qu'il se trouve dans une situation où son consentement collectif n'est pas nécessaire pour le bon fonctionnement de l'association. Pour corriger cette situation, il faut donc trouver une façon de s'assurer que le consentement de tous les partis concernés soit pris en compte et nécessaire au processus de décisions politiques. En l'absence d'un tel consentement, la légitimité de l'association politique s'en voit affectée.

⁶³⁷ Norman, *Negotiating Nationalism*, 155-156.

⁶³⁸ Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, 77-78.

2. Deux obstacles à l'application du principe de majorité au Canada

Une fois explicité le sens que nous donnons à la notion de domination politique entre les groupes, il devient maintenant possible de nous pencher sur ces relations problématiques. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, accorder une forme d'autodétermination interne aux peuples minoritaires s'avère généralement insuffisant pour diminuer la domination d'un peuple sur un autre. La raison que nous avons avancée pour soutenir cette position est relativement simple : l'autodétermination interne ne permet pas de résoudre les rapports de force qui se jouent dans les institutions centrales. Posséder un espace d'autodétermination n'est pas suffisant pour corriger les rapports de force entre les peuples qui persistent lorsque vient le temps de prendre des décisions qui engagent tous les peuples en même temps. Cela est particulièrement vrai lorsque les institutions centrales d'une fédération multinationale utilisent la règle de majorité comme critère pour la prise de décision collective. On peut le montrer en rappelant rapidement les intuitions normatives derrière le principe de majorité.

Il est banal de rappeler que la démocratie ne se limite pas à la simple règle de majorité, mais implique aussi une structure de droits qui permet de protéger les individus contre les abus potentiels des décisions de la majorité. En ce sens, la démocratie se définit d'abord par une procédure de décision reposant sur l'égalité des participants à une étape substantielle du processus de décisions⁶³⁹. Le principe de majorité possède une valeur particulière uniquement dans la mesure où il fournit un critère de décisions dans un processus qui lie des égaux. En effet, peu de personnes accepteraient ce critère de décisions si certains participants avaient plus de poids au moment du vote. Par exemple, si le vote d'une personne comptait autant que celle de cinquante autres personnes dans le cadre d'un vote. Il va de soi qu'une telle situation serait jugée injuste autant au niveau procédural qu'au niveau des principes substantiels⁶⁴⁰. On peut bien sûr penser à d'autres situations qui violeraient l'égalité entre les participants, mais il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples pour comprendre que leur égalité est nécessaire à la

⁶³⁹ Tom Christiano et Sameer Bajaj, « Democracy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta dir., (édition du printemps 2022). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/democracy/>.

⁶⁴⁰ Harry Hobbs, « Democratic Theory and Constitutional Design », *International Journal of Minority and Groups Rights*, vol, 24 (2017): 379.

légitimité de la règle de majorité. Cependant, on peut aussi penser autrement le principe de majorité en considérant sa dimension procédurale. En effet, le principe de majorité peut lui-même être utilisé pour égaliser les rapports entre les participants. Ainsi, dans un espace politique où certains ont plus de ressources (politiques, économiques, sociales, etc.) que d'autres, le principe de majorité permet de s'assurer que tous les citoyens ont une voix égale lors de la prise de décision. Elle permet ainsi de niveler le terrain politique de façon à éviter qu'une minorité de puissants puisse imposer ses vues à une majorité ayant moins de moyens. Autrement dit, l'utilisation du poids du nombre permet d'introduire une égalité bien que des inégalités réelles persistent entre les participants. Ces deux façons de comprendre le principe de majorité ne s'opposent pas autant qu'elles nous permettent de comprendre sa double utilité. Le principe de majorité suppose en même temps qu'il permet l'égalité entre les participants lors de la procédure de décision. Son utilisation a aussi l'avantage de remplir ces objectifs tout en assurant une certaine efficacité dans la procédure de décisions. Contrairement à une approche qui requiert l'unanimité par exemple, elle permet de prendre des décisions sans risquer le blocage systématique du processus lors de désaccords profonds dans la communauté.

Cette brève description du principe de majorité amène à identifier les deux éléments qui permettent de justifier l'adoption du principe de majorité comme critère de décisions : 1) l'égalité initiale des participants et 2) l'égalisation des rapports de force entre les participants. En leur absence, l'utilisation du principe de majorité risque de renforcer une situation de domination plus que de la résoudre. La règle de majorité ne permet donc pas de s'assurer que les décisions impliquant tous les peuples d'une association reflètent les intérêts de chacun. Dans le contexte canadien, on peut constater l'absence de ces deux éléments lorsqu'il est question des relations entre les communautés politiques.

2.1. L'inégalité des partenaires fédéraux canadiens dans les institutions centrales

Pour arriver à ce constat, il faut d'abord bien identifier les partenaires qui participent aux institutions communes. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les théoriciens du multiculturalisme libéral soutiennent généralement que les partenaires fédéraux ne devraient

pas être les provinces canadiennes. Si on veut que le terme de fédéralisme multinational ait un sens, il faut alors considérer que les principaux partenaires fédéraux sont les peuples qui se trouvent dans cet espace fédéral⁶⁴¹. Les peuples canadiens, québécois et autochtones représenteraient donc les partenaires de base de la fédération. Lors d'une prise de décision commune, ce sont donc les rapports entre ces partenaires qu'il faudrait s'assurer d'égaliser. En l'état actuel des choses, il n'est pas très controversé d'avancer qu'il existe d'importantes inégalités entre ces différents peuples dans l'espace canadien. Après tout, ce sont justement à ces inégalités auxquelles tentent de répondre les théoriciens du multiculturalisme libéral et des fédérations multinationales que nous avons vu jusqu'à présent. Bien entendu ces inégalités se traduisent au niveau des décisions des institutions centrales. Le peuple canadien étant largement majoritaire au niveau démographique, il peut imposer ses décisions par le simple poids du vote. Que ce soit au niveau des élections générales ou lors des votes au sein de la Chambre des communes, le peuple majoritaire profite d'un plus grand nombre de votants qui lui permet d'imposer ses préférences et sa conception de l'association aux autres partenaires de la fédération. Cela est d'autant plus problématique pour les peuples autochtones qui, en plus d'être beaucoup moins nombreux, ne profitent pas de subdivisions électorales où ils sont majoritaires comme c'est le cas pour les Québécois. Les peuples autochtones ne peuvent donc pas s'assurer l'envoi d'un bloc de représentants à la Chambre des communes. En outre, même si une telle éventualité était possible, le nombre de députés qu'ils pourraient envoyer resterait toujours inférieur à la représentation politique de la majorité.

Ce déséquilibre démographique important pose une première limite à l'utilisation du principe de majorité pour la prise de décision commune au sein de la fédération. S'il est compris comme la simple agrégation des préférences individuelles des membres de la fédération, l'application du principe ne permettrait pas de rendre compte de la diversité nationale que l'on retrouve au sein de la fédération. Mathématiquement, les préférences du peuple majoritaire s'imposeront par le simple poids du nombre⁶⁴². Bien que cela ne soit pas un problème en toutes

⁶⁴¹ Kymlicka, *Finding Our Way*, 164-166; Tully, *Public Philosophy in a new key I*, 187-188.

⁶⁴² Jewkes, « Self-determination without secessions », 151.

circonstances, ça l'est si notre objectif est de diminuer la domination entre les peuples. En appliquant le principe de majorité aux individus, on ne parvient pas à assurer la prise en compte des intérêts des peuples minoritaires comme peuple. Jusqu'ici, ce constat n'a rien de bien novateur et relève de l'évidence pour qui s'intéresse aux enjeux liés aux groupes minoritaires.

Cependant, le problème de la fédération canadienne n'est pas uniquement que les peuples qui la composent sont dans une situation initiale profondément inégale, mais c'est l'importance de cette inégalité qui vient fragiliser le principe de majorité. Ce dernier point est important pour notre analyse. Il existe en effet des situations où le principe majoritaire pourrait fonctionner comme critère de décisions dans les institutions centrales d'une fédération même si les partenaires étaient inégaux et qu'on se contentait de procéder par l'agrégation des préférences individuelles. On pourrait ainsi imaginer une fédération qui réunit une dizaine de peuples différents. Sans être égal, aucun des partenaires hypothétiques de cette fédération n'aurait un avantage suffisant pour imposer ses préférences aux autres, que ce soit par le poids du nombre ou par la force. Les partenaires plus petits pourraient s'associer pour bloquer les initiatives du partenaire plus puissant en mobilisant leurs membres respectifs et constituer une majorité. On se retrouverait dans un scénario madisonien où la multiplication des factions permet de neutraliser chacune d'elle. Aucun partenaire ne pourrait constituer une majorité à lui seul. C'est une telle situation que semble avoir en tête un penseur comme Lord Acton lorsqu'il défend les espaces plurinationaux ou plus récemment Jacob T. Levy⁶⁴³. Cependant, telle n'est pas la situation au Canada. Le poids démographique des peuples autochtones et du Québec étant largement inférieur au poids démographique du reste du Canada, il est mathématiquement impossible pour ceux-ci d'empêcher le Canada de prendre des décisions unilatérales dans l'arène politique si tel est son désir. Même si tous les membres de ces deux groupes votaient systématiquement en bloc, ils resteraient en minorité⁶⁴⁴. À cela s'ajoute le fait que les partenaires

⁶⁴³ Lord Acton, *On Nationality*, 22-23; Levy, « Federalism, Liberalism and the division of Loyalties », 467-470.

⁶⁴⁴ D'une certaine façon, cette situation s'est d'ailleurs en partie produite à la suite de l'échec de l'accord du Lac Meech. Au cours des années 1990 et au début des années 2000, le Bloc québécois, un parti souverainiste qui avait comme vocation de représenter les intérêts du Québec au Parlement fédéral, avait entre une quarantaine et une cinquantaine de sièges sur les 75 sièges représentant le Québec. Malgré ce puissant bloc de représentants spécifiquement dédié aux intérêts du Québec, le parti restait cantonné à une posture d'opposition qui le maintenait

de la fédération, dans le contexte juridique canadien, sont les 10 provinces qui composent les unités administratives du pays. Parmi celles-ci, 9 d'entre elles sont majoritairement anglophone. La majorité canadienne y forme donc encore une majorité⁶⁴⁵.

Notre argument est relativement simple, la situation canadienne fait en sorte que le principe de majorité ne permet pas de jouer son rôle démocratique lors de la prise de décisions communes. Non seulement les partenaires ne sont pas égaux, mais l'inégalité est telle que le principe de majorité ne permet pas non plus d'atténuer cette inégalité. Au contraire, elle vient la renforcer.

2.2. Des alternatives peu convaincantes?

On pourrait vouloir sauver le principe de majorité de deux façons différentes. Une première solution serait de considérer chacun de ces peuples comme un bloc et de lui accorder un vote. Cette solution radicale permettrait de s'assurer que le peuple majoritaire ne puisse pas imposer ses décisions aux autres groupes. Chaque groupe possédant le même poids, cette égalité des voix permettrait de réintroduire le principe de majorité comme critère de décision, en l'appliquant cette fois-ci aux relations entre les peuples eux-mêmes. Les décisions communes deviendraient le choix de tous les peuples. Aussi élégante soit cette solution, elle ne nous semble pas non plus envisageable dans le contexte canadien, et ce, pour une raison bien simple : le nombre important de peuples autochtones vivant au sein de la fédération. En effet, bien qu'ils ne représentent qu'environ 5 % de la population canadienne⁶⁴⁶, on compte plus de 634 bandes au Canada et plus d'une cinquantaine de nations et de langues différentes⁶⁴⁷. Peu importe comment on voudrait définir chacun de ces peuples, si on leur accorde à chacun le même poids dans les

loin du pouvoir (Martine Tremblay, *La rébellion tranquille : une histoire du Bloc québécois (1990-2011)* (Montréal : Québec Amérique, 2015), 586-595).

⁶⁴⁵ Tiernay, *Constitutional Law and National Pluralism*, 138-147.

⁶⁴⁶ Statistique Canada, Les peuples autochtones au Canada : faits saillants du Recensement de 2016 (consulté le 21 avril 2022), <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm?indid=14430-1&indgeo=0>.

⁶⁴⁷ Assemblée des Premières Nations, « À propos de l'APN », 21 avril 2022, <https://www.afn.ca/fr/a-propos-de-lapn/>, et cela est sans compter les nations métis et Inuits qui se trouvent aussi dans l'espace canadien.

décisions que les peuples canadiens et québécois (selon le principe un peuple, un vote), cela nous conduirait à une situation où 5 % de la population pourrait imposer sa volonté politique à tous les autres dans le cadre d'un processus de décisions commun. Une telle situation serait bien entendu problématique puisqu'elle nous conduirait à faire bien plus que simplement égaliser les rapports entre les peuples. On reproduirait à l'inverse la situation initiale où le vote des minorités était dilué par le poids du nombre et on passerait ainsi d'une tyrannie de la majorité à une « tyrannie des minorités »⁶⁴⁸.

Une seconde solution serait de réunir les peuples autochtones au sein d'un seul bloc et de leur accorder un poids politique identique à celui d'un bloc politique canadien et d'un bloc politique québécois. Nous retrouverions ainsi trois blocs ayant chacun le même poids politique lorsque viendrait le temps de prendre une décision commune. Le principe de majorité pourrait s'appliquer et permettrait d'éviter les situations de blocage. Cette solution reste cependant problématique pour au moins deux raisons. Tout d'abord, il est douteux de vouloir considérer les peuples autochtones comme un seul bloc (on pourrait aussi être réfractaire à l'idée d'un « bloc canadien »). Bien qu'il soit vrai que ces peuples partagent une relation similaire face aux institutions coloniales canadiennes, ils n'en restent pas moins des peuples distincts les uns des autres. Par conséquent, il est faux de penser que leurs intérêts et leurs identités sont identiques au point de pouvoir les réunir au sein d'un même bloc politique. Une telle solution reviendrait à considérer que tous les pays occidentaux sont une même identité collective. Nous serions dans une situation de « mauvaise reconnaissance » (*misrecognition*) de l'autre pour reprendre les termes de Tully⁶⁴⁹. Nous forcerions une identité sur autrui. Ensuite, même si elle était acceptée, cette solution les laisserait toujours à la merci des décisions prises par les peuples colonisateurs. Québécois et Canadiens pouvant s'unir pour mettre en échec les demandes de ces groupes. Simplement, en introduisant le principe de majorité comme principe de décision dans un espace regroupant trois partenaires, on expose l'un de ces partenaires à être systématiquement défait par les deux autres.

⁶⁴⁸ Jewkes, « Self-determination without secessions », 152.

⁶⁴⁹ Tully, *Public philosophy in a new key I*, 201.

Nous pourrions continuer à multiplier les exemples, mais ceux que nous avons fournis jusqu'à présent sont suffisants pour illustrer les limites que rencontre le principe de majorité comme critère de décision dans les institutions politiques communes de la fédération canadienne. Le contexte sociodémographique du Canada fait en sorte qu'il est difficile de penser à une procédure juste pour rendre acceptable aux yeux de tous les partenaires l'utilisation du principe de majorité. Les inégalités entre les peuples cohabitant dans cet espace politique sont trop importantes pour être surmontées par ce principe. Par conséquent, si on veut s'assurer que les institutions communes canadiennes soient légitimes aux yeux de tous les peuples qui vivent au sein de cet espace, il faut envisager la mise en place d'une autre procédure de décisions communes.

Avant d'aller plus loin, il vaut la peine d'apporter une précision importante à notre propos. La remise en question du principe de majorité comme critère de décision n'est pas une idée particulièrement nouvelle. À certains égards, c'est même le point de départ de la réflexion de penseurs comme Kymlicka sur les minorités culturelles. Abordant spécifiquement la question du Québec, ce dernier écrit : « [...] federalism involves renouncing the model of 'majority versus minority', or superior versus subordinate', and replacing it with a model of co-equal sovereigns. Many Quebecers doubt that English-speaking Canadians have really renounced their ultimate power of majority rule and accepted the principle that Quebec's sovereignty cannot be infringed in areas of provincial jurisdiction »⁶⁵⁰. Conformément à ce que nous avons vu dans la section précédente, Kymlicka endosse donc l'idée que le Québec devrait être considéré comme l'égal d'une hypothétique nation canadienne-anglaise dans le cadre de l'association politique qu'est l'État canadien. Cela dit, les implications de ce modèle de souveraineté entre égaux sont immédiatement tempérées par la seconde partie du propos de Kymlicka. Celui-ci précise que cette égalité implique uniquement que la souveraineté du Québec, telle que définie par les limites de sa juridiction provinciale, ne doit pas être enfreinte par la souveraineté canadienne. À cet égard, il ne considère pas que les institutions centrales devraient être modifiées.

⁶⁵⁰ Kymlicka, *Finding Our Way*, 179.

Kymlicka ne remet donc pas en cause globalement le principe de décision majoritaire, mais veut plutôt limiter son domaine d'application en créant des majorités différentes pour des espaces de décisions distincts. Cela est tout à fait cohérent avec la stratégie de la compartimentalisation que nous avons mise en évidence dans les chapitres précédents. C'est cependant une critique beaucoup moins large que celle que nous avons développée jusqu'ici. Notre argument n'est pas que le principe de majorité ne devrait pas opérer dans les sphères de juridiction propre aux peuples minoritaires, mais plutôt qu'un tel principe ne peut pas opérer comme critère de décision au sein des institutions centrales où ce sont les peuples qui entrent en relation les uns avec les autres. Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, s'il nous semble logique de vouloir s'assurer de l'existence de sphères de décisions propres à chaque peuple, il ne semble pas y avoir de raisons pour justifier que les espaces de décisions communs restants soient soumis au principe de majorité. Une première raison est tout simplement que, même si ces décisions ont un lien plus distant avec la culture, ils n'en affectent pas moins celle-ci. Il est ainsi moins évident que ne semblent le penser les auteurs du multiculturalisme qu'on puisse séparer la culture d'autres espaces de décisions.

On pourrait aussi ajouter que cela fait maintenant plusieurs années que des théoriciens ont endossé l'idée de l'approche par traité pour penser la relation entre les peuples autochtones et les états coloniaux comme le Canada ou le Québec⁶⁵¹. Sans entrer dans les détails, ce type d'approche rompt résolument avec l'idée que le principe de majorité peut être utilisé pour structurer le processus de décision mettent en relation deux peuples. Cependant, cette approche est généralement limitée à des ententes qui touchent aux enjeux internes de l'espace politique. De notre côté, l'objectif est de trouver un critère de décision qui s'applique au processus de décisions touchant à des enjeux communs de l'espace fédéral, comme sa politique économique

⁶⁵¹ Papillon, « Vers un fédéralisme postcolonial? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones », 468-469; Martin Papillon et Audrey Lord, « Les traités modernes: vers une nouvelle relation? », *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, dir. Alain Beaulieu, Stéphane Gervais et Martin Papillon, (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), 345-348; Tully, *Public philosophy in a new key I*, 232-238; Allard-Tremblay, «The Two Row Wampum: Decolonizing And Indigenizing Democratic Autonomy», 225-249.

ou internationale. D'une certaine façon, il s'agit donc d'aller un peu plus loin que l'approche par traité en l'appliquant à davantage de secteurs de décisions.

3. Quels critères de décisions?

Le but de la précédente section était de revenir sur les raisons qui devraient nous enjoindre à rejeter l'utilisation du principe de majorité comme critère de décision dans un contexte fédéral semblable à celui du Canada. Dans un contexte marqué par une aussi grande inégalité entre les peuples qui le composent, le principe de majorité ne permet pas de remplir le rôle qui devrait être le sien, soit assurer une procédure de décision démocratique permettant d'égaliser les rapports entre les partenaires. La raison est double. Premièrement, les partenaires étant inégaux, le principe de majorité vient renforcer cette inégalité au lieu de l'atténuer. Deuxièmement, l'importance de l'inégalité existant entre les partenaires est telle qu'elle fait en sorte que le principe de majorité ne parvient pas non plus à neutraliser le partenaire le plus puissant. À partir du moment où on accepte qu'une procédure démocratique se définit au moins en partie par l'égalité des partenaires, nous avons donc ici une raison de vouloir rejeter le principe de majorité comme critère de décision.

Ce principe écarté, on est en droit de se demander quels critères de décisions communs peuvent-être légitimement utilisés en contexte plurinational? Pour répondre à cette question, il vaut la peine de rappeler les principaux éléments de notre cadre théorique qui constituent du même coup les critères à l'aune desquels nous pourrions évaluer les procédures de décisions alternatives. On peut dégager quatre principaux éléments qui constituent jusqu'ici les bases normatives de notre approche : 1) les partenaires sont des *demoi*, 2) qui possèdent une autorité constituante et dont les relations doivent se structurer autour du principe de 3) non-domination qui permet de soutenir 4) des relations égalitaires.

3.1. Unanimité et consentement

Le principe de majorité abandonné au niveau central, il semble que nous n'ayons d'autres choix que d'accepter l'adoption d'un critère d'unanimité lors de la prise de décisions communes. Ce constat découle des éléments que nous avons mis en place dans les chapitres et les sections précédentes. Comme nous l'avons établi à partir des travaux de Tully, Young, Allard-Tremblay et Catala, bien plus qu'aux droits, nous devrions porter une attention particulière aux relations entre les partenaires. Plus précisément, nous devrions nous assurer que ces relations ne sont pas marquées par la domination. Malheureusement, dans le contexte canadien, le principe de majorité, peu importe comment il est appliqué, crée une situation de domination au niveau des décisions dans les institutions centrales. En effet, nous nous retrouvons systématiquement dans une situation où une décision peut être prise sans prendre en considération les intérêts d'au moins un des partenaires. Pour le dire autrement, il semble difficile d'aboutir à une application du principe de majorité à deux niveaux sans en venir à nier la souveraineté d'un des *demos* de l'association.

Entendons-nous le problème ici n'est pas que cette double application du principe de majorité, dans les institutions centrales et au sein de chaque *demos*, ne permet pas de prendre en compte les intérêts individuels de tous les citoyens. En un sens, l'existence d'un système juridique indépendant permet de s'assurer que, peu importe le niveau de décision, les intérêts individuels de chaque citoyen sont bien pris en compte. Plus précisément, les institutions juridiques canadiennes s'assurent que la majorité ne peut pas prendre des décisions qui contreviennent aux droits individuels de chacun (qu'ils fassent partie d'une minorité ou non). Cependant, en un second sens, ces institutions juridiques ne permettent pas d'assurer la prise en compte de l'autonomie de tous les citoyens si les intérêts de ceux-ci impliquent aussi de prendre en compte leur appartenance à une communauté politique distincte de celle de la majorité⁶⁵².

⁶⁵² Harry Hobbs illustre bien la distinction entre la participation des minorités et un traitement égal de celles-ci (voir Hobbs, « Democratic Theory and Constitutional Design », 357-258).

Plus précisément, lorsque le Parlement canadien légifère, d'un point de vue légal, il doit s'assurer de répondre aux intérêts des citoyens qu'il représente, c'est-à-dire aux intérêts des citoyens canadiens. Les mécanismes institutionnels comme la *Charte canadienne des droits et libertés* servent à garantir que la majorité au pouvoir ne puisse pas mettre en place des politiques qui contreviennent aux intérêts communs de tous les citoyens, comme leur liberté de conscience par exemple⁶⁵³. Cependant, il n'existe pas de mécanismes qui ont pour fonction de s'assurer que le Parlement canadien doit prendre en compte les intérêts des autres communautés politiques existant au sein du Canada. Il existe bien des éléments qui contraignent partiellement l'action des gouvernements provinciaux et fédéral en certaines matières, on peut penser à la loi sur les langues officielles ou aux droits et aux obligations à l'endroit des peuples autochtones inscrits dans la *Charte canadienne des droits et libertés* et dans des traités internationaux⁶⁵⁴, mais ces éléments laissent place à l'interprétation. Interprétation qui, encore une fois, est faite par l'entremise des institutions de la majorité. Le Parlement canadien n'a donc aucune obligation de prendre en compte la volonté des autres communautés politiques avec lesquelles il partage le territoire qu'il occupe institutionnellement. C'est la Cour Suprême qui est censée réaliser cet équilibre entre les *demoi* canadiens, mais pour les raisons que nous avons vues aux chapitres précédents, celle-ci n'est pas placée dans une position lui permettant de faire un tel travail. Au contraire, elle contribue plutôt à la négation de cette diversité des *demoi*⁶⁵⁵.

⁶⁵³ Article 2 de la *Charte canadienne des droits et libertés* : voir *Charte canadienne des droits et libertés*, art 2, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R-U), 1982, c11. <https://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/dlc-rfc/ccdl-ccrf/pdf/charte-poster.pdf>, ; Rocher, « La dynamique Québec-Canada ou le refus de l'idéal fédéral », 132-134.

⁶⁵⁴ On peut notamment penser aux articles 23 et 24 de la *Charte canadienne des droits et libertés* pour les minorités linguistiques et l'article 35 de la même charte pour les peuples autochtones (*Charte canadienne des droits et libertés*, art 23 et 24, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R-U), 1982, c11. <https://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/dlc-rfc/ccdl-ccrf/pdf/charte-poster.pdf>). Au niveau international, on peut penser à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* pour laquelle le Canada a adopté une loi en 2021 (*Loi sur la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, L.C. 2021, ch. 14 <https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/U-2.2.pdf>). Il existe aussi d'autres mécanismes de prise en compte des intérêts des membres des peuples autochtones dans d'autres lois, comme certaines lois d'aménagement du territoire, mais ceux-ci laissent généralement une grande latitude aux gouvernements (Geneviève Motard, « Regards croisés entre le droit innu et le droit québécois : territorialités en conflit », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 65, no. 3 (2020) : 444-446).

⁶⁵⁵ Nooten, « Démocratie et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales », 121-122.

Bien entendu, il est possible pour les institutions canadiennes de laisser une place à l'autonomie des autres peuples, ne serait-ce que pour des raisons symboliques ou parce que son électorat est sensible à certains enjeux liés à ces autres communautés politiques, mais il n'existe aucun mécanisme qui le force à agir en ce sens. La prise en compte des intérêts des autres collectivités est donc dépendante du bon vouloir des représentants du gouvernement central. En ce sens, on peut dire que leurs intérêts sont pris en compte de façon « accidentelle ». À l'échelle canadienne, cela veut dire que le parlement représentant le groupe majoritaire n'est forcé d'aucune façon à prendre en compte les intérêts des groupes minoritaires. Loin d'être uniquement une lacune des institutions centrales, cette situation est reproduite à l'identique à l'échelle provinciale où il n'existe pas de mécanisme pour forcer les institutions à prendre en compte les intérêts collectifs des autres peuples vivant sur ces territoires.

C'est en ce sens que l'on peut dire que les intérêts des *demoi* minoritaires ne sont pas pris en compte et se trouvent sous la domination du *demos* majoritaire. Ce sont leurs intérêts formulés en tant que volonté collective qui ne sont pas enregistrés par les institutions politiques fédérales. Comme nous l'avons déjà dit, cette distinction entre intérêts collectifs et intérêts individuels est essentielle si l'on veut que le terme de multinational renvoie à autre chose qu'à une simple diversité identitaire. Il vaut aussi la peine de préciser que ce problème survient même si l'on accepte que ces différentes communautés politiques ne soient pas des entités closes. Par exemple, on peut tout à fait imaginer que les individus puissent passer d'une collectivité à une autre, à l'image du modèle belge, sans que cela ne nous permette de résoudre le problème des rapports entre les collectivités politiques.

La question se pose donc, comment pouvons-nous penser un critère de décision collective qui ne conduise pas à la disparition de la diversité à l'échelle centrale? Pour le formuler autrement, comment peut-on traduire la diversité nationale dans l'existence externe de l'État et non pas uniquement dans sa réalité interne? Comme nous le disions précédemment, il nous semble que le critère d'unanimité est le meilleur critère qui soit disponible puisqu'il permet de

remplir deux objectifs, soit : 1) assurer la participation de tous les *demoi* à la construction nationale et 2) empêcher le peuple majoritaire d'imposer sa volonté aux autres *demoi*.

Ces deux critères correspondent au concept de citoyenneté proposé par Tully et Allard-Tremblay dans leurs travaux respectif⁶⁵⁶. Ceux-ci comprenaient la citoyenneté comme une forme de liberté particulière où les citoyens n'étaient pas uniquement des sujets de la loi, mais participaient aussi à sa formation. L'idée d'adopter l'unanimité comme critère de décisions collectives nous semble prometteuse dans la mesure où il nous permet d'insister sur les dimensions positives (point 1) et négatives (point 2) des relations politiques qui devraient exister dans un espace plurinational dénué de domination.

Commençons par la dimension négative, soit s'assurer que le processus de décision collectif ne permet pas au peuple majoritaire d'imposer sa volonté aux autres peuples. Le critère d'unanimité permet de répondre de façon évidente à cette dimension de la non-domination. L'unanimité, dans sa version négative, implique que l'accord de chacun des partis est nécessaire lors de la prise de décision. En l'absence du consentement de tous les partis, la décision ne peut pas être adoptée. Conçu ainsi, chaque membre possède un droit de veto sur les décisions collectives de la fédération dans lesquelles il se trouve impliqué. Historiquement, c'est d'ailleurs un droit qu'une minorité nationale comme le Québec a revendiqué au niveau de la fédération⁶⁵⁷. La possession d'un droit de veto est certainement la solution la plus évidente pour s'assurer que les intérêts d'un groupe ou d'un individu soient nécessairement pris en compte par les autres partis d'un processus décisionnel⁶⁵⁸. De façon très concrète, un tel droit est un mécanisme institutionnel qui oblige les institutions à prendre en compte les intérêts du groupe possédant le

⁶⁵⁶ Tully, *Public Philosophy in a New Key I*, 162-163 et Allard-Tremblay, «The differentiation of citizenship; from negotiated differences to corrupted liability», 6-7.

⁶⁵⁷ Tiernay, *Constitutional Law and National Pluralism*, 100-107; Courtois, «La question du statut politique et constitutionnel du Québec au Canada est-elle devenue anachronique?», 215-223.

⁶⁵⁸ C'est une solution qui avait notamment été envisagée par Young dans ses écrits, Young, *Justice and the Politics of Differences*, 184.

veto⁶⁵⁹. Dans une perspective de non-domination, on réduit ainsi la possibilité qu'une décision conduisant à une interférence arbitraire soit prise à l'encontre du groupe.

3.2. La peur de l'unanimité : un veto permanent

Pourtant, le droit de veto est souvent perçu avec une certaine réticence de la part des théoriciens politiques. Les réticences à comprendre le devoir de consultation des peuples autochtones comme un droit de veto semble provenir du fait qu'un droit de veto systématique est perçu comme un outil trop puissant à accorder à un peuple particulier⁶⁶⁰. L'intuition est qu'un tel pouvoir peut conduire à un blocage systématique des décisions en plus de fournir un outil de marchandage surpuissant au groupe possédant ce droit. Le peuple possédant le droit de veto serait donc dans une position lui permettant de faire chanter les autres peuples. Plus problématique pour nous, lorsque le droit de veto est largement distribué, cela peut conduire à une situation de blocage systématique⁶⁶¹. Une approche comme la nôtre, qui reviendrait à concéder un droit de veto effectif à tous les peuples sur les décisions communes semble s'exposer particulièrement à une telle critique, et ce, encore plus dans le contexte canadien.

On peut cependant répondre en trois temps à cette objection. Tout d'abord, il n'est pas évident que le droit de veto soit un critère trop exigeant dans le cadre d'un processus de décision commun. À ce niveau, il est important de rappeler que nous nous intéressons à un processus de décision collectif qui regroupe des peuples et non des individus. Si nous étions dans le second cas, le droit de veto serait effectivement un outil excessif pour s'assurer que les intérêts de tous soient pris en compte. Il est en effet tout à fait irréaliste de vouloir obtenir le consentement unanime de chaque individu lors des prises de décisions collectives. Une telle exigence serait tout simplement

⁶⁵⁹ Dominique Leydet, « La mise en œuvre du principe de consentement et ses contextes », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49, no. 2 (2019) : 18-20.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ Joanne McEvoy, « We Forbid! The Mutual Veto and Power-Sharing Democracy », dans *Power Sharing in Deeply Divided Places*, Joanne McEvoy et Brendan O'Leary dir. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 263-264.

inapplicable⁶⁶². Encore plus si on considère que le principe de majorité est opérant dans ces situations. Cependant, la situation n'est pas la même lorsqu'il est question des relations entre des peuples.

Quand il est question des rapports entre des collectivités, le nombre de participants est beaucoup plus réduit ce qui rend plus probable l'atteinte d'un accord. Il semble en effet plus facile de trouver un point d'entente entre quelques partis représentant plusieurs communautés que de vouloir faire l'unanimité entre toutes les individualités de chaque association politique. Il est aussi plus facile d'identifier les espaces de prises de décisions et les membres de chaque groupe dans le cas des peuples que cela ne peut l'être dans le cas de groupes sociaux aux frontières changeantes. S'il est excessif de vouloir obtenir le consentement de chaque individu de la société pour toutes décisions communes, il semble raisonnable de vouloir s'assurer d'obtenir le consentement de chaque communauté politique qu'on y retrouve. Cette demande est moins exigeante, car elle implique uniquement que chaque communauté fournisse son accord en s'appuyant sur son propre mode de décision. Il n'est donc pas nécessaire d'obtenir l'accord de tous les individus, mais uniquement de leur communauté. Tout en étant plus exigeant que la simple consultation, l'obligation de consentement semble nécessaire pour donner un sens à l'idée que les partenaires se trouvent dans une relation égalitaire. L'assentiment de chacun étant nécessaire à la prise de décision collective. Le constat inverse serait d'accepter que la majorité doit s'imposer pour des raisons d'efficacité auxquelles on doit sacrifier la justice. On pourrait aussi ajouter que l'existence d'un veto crée un incitatif à la recherche d'un compromis entre les groupes⁶⁶³.

Cela dit, on pourrait toujours nous rétorquer qu'aussi souhaitable soit cet idéal, celui-ci n'est tout simplement pas praticable pour les raisons avancées précédemment. La multiplication des veto risque de conduire à une situation de blocage. Cela est peut-être juste dans la situation institutionnelle actuelle du Canada, mais on peut tout à fait penser à des alternatives où le risque

⁶⁶² Ronald Beiner, « Multiculturalism and Citizenship: A critical response to Iris Marion Young », *Educational Philosophy and Theory*, vol. 38, no. 1 (2006): 28.

⁶⁶³ McEvoy, « We Forbid! The Mutual Veto and Power-Sharing Democracy », 257.

de blocage serait réduit. Par exemple, une plus grande décentralisation des pouvoirs et une réduction du rôle du gouvernement central aux seules décisions communes devraient réduire les enjeux sur lesquels des blocages politiques seraient possibles. Ainsi, les champs de compétences qui n'affecteraient que les membres d'une collectivité ne nécessiteraient pas l'accord des autres peuples. On peut aussi imaginer que plusieurs décisions n'engageront que quelques peuples à la fois et pourront donc être résolues au travers d'accords bilatéraux ou multilatéraux entre ceux-ci. De telles ententes ne sont pas bien différentes de celles qui sont actuellement mises en place dans l'espace fédéral. La principale différence serait d'aplanir les rapports de force entre les groupes par l'emploi d'un veto. Seules les décisions communes, comme la politique internationale ou la défense, feraient appel au principe d'unanimité. Cependant, même appliqué à un nombre réduit de décisions, ce critère peut être considéré comme trop exigeant.

On le rappelle, il y a plus de soixante nations autochtones (et encore plus de bandes) et deux autres nations d'origines européennes qui se partagent l'espace canadien. Obtenir l'assentiment de l'ensemble de ces entités pour toutes décisions communes semble être une tâche titanesque, surtout pour quelqu'un qui a en tête les difficultés de coordination de l'Union européenne. Entité qui n'a, après tout, que 27 membres. On pourrait aussi penser aux multiples échecs constitutionnels canadiens et les déceptions auxquels ils ont conduit. Autrement dit, le Canada ne contient-il pas simplement trop de peuples distincts pour fonctionner à partir du principe d'unanimité? À partir de combien de membres le principe de consentement unanime devient-il trop exigeant? La réponse à cette question est de nature empirique et nous n'avons malheureusement pas les données qui nous permettraient d'y répondre. On pourrait même être tenté de répondre qu'il pourrait être souhaitable de reconfigurer le Canada de telle façon à ce qu'il devienne gérable dans une perspective plurinationale. On peut cependant ajouter que le problème du blocage se présente, peu importe le mécanisme que l'on utilisera pour réduire la domination entre les groupes. En ce sens, favoriser la justice d'un processus risque de se faire nécessairement au détriment d'une certaine efficacité. Ce sacrifice est cependant nécessaire dans un contexte où le droit de sortie n'est pas un outil viable pour diminuer la domination et où le blocage institutionnel est la seule option qui lui reste. Du point de vue normatif, on peut en effet

trouver douteux de considérer comme facultatif le consentement des peuples lorsque celui-ci crée des problèmes d'efficacité.

Finalement, on peut offrir une troisième réponse à l'objection du blocage, soit que la possibilité même d'un tel blocage permet de réintroduire le pouvoir d'égalisation du processus de décisions collectives. Dans le contexte canadien, il existe d'importantes inégalités de ressources entre les différents peuples et tous n'ont pas les mêmes capacités d'actions institutionnelles et politiques que les autres. Cependant, l'octroi d'un droit de veto, ou d'une obligation de consentement, à chacun des peuples permet d'atténuer en partie ces disparités puisqu'il offre aux peuples minoritaires un moyen de faire pression sur les peuples majoritaires. Le nombre important de communautés permet de coordonner les veto pour mettre en place une pression politique sur le groupe majoritaire et permet donc l'usage du nombre pour contrebalancer les inégalités dans les moyens. Par exemple, le peuple ayant le plus de ressources ne pourra simplement pas utiliser celles-ci pour faire pression sur un peuple minoritaire. Le ou les peuples minoritaires qui subiraient cette pression pourraient répondre en employant des mesures de blocages politiques qui permettraient de faire pression sur le peuple majoritaire. Cela nous conduit à une situation où le pouvoir du peuple majoritaire sur les instances centrales se voit réduit de façon substantielle. En ce sens, la situation est similaire à l'utilisation du principe de majorité à l'échelle démocratique. Le poids du nombre permettait de diminuer le pouvoir des citoyens les plus riches ou les plus puissants. Ceux-ci étant moins nombreux, ils devenaient plus difficiles pour eux d'imposer leur volonté au plus grand nombre. L'introduction du principe d'unanimité permet de réintroduire une mécanique similaire à l'échelle des décisions collectives de l'espace plurinational. Il devient plus difficile pour le peuple le plus puissant de sacrifier les intérêts des autres peuples. Pour le dire autrement, on réintroduit ici l'idée qu'une procédure de décision démocratique permet d'atténuer en partie les rapports de domination entre les participants.

Le principe d'unanimité n'a cependant pas uniquement une fonction négative. Il possède aussi un pendant positif. En effet, même si le pendant négatif du principe d'unanimité est la

possession d'un droit de veto, cela ne veut pas dire que le principe se réduit à ce simple droit. Avant tout, ce principe a plutôt pour objectif de traduire dans un critère de décision l'idéal de citoyenneté et de non-domination que nous avons présenté. L'objectif n'est pas uniquement que les intérêts de tous soient pris en compte, mais aussi que chaque peuple puisse participer à la mise en place des normes et des institutions communes qui existent au sein de l'association politique. Le critère de l'unanimité permet ainsi de s'assurer que toutes les communautés possèdent un pouvoir au moment de la prise de décision collective. En ce sens, chaque peuple occupe une même position créative au sein de l'association politique et se trouve dans une position qui lui permet d'accepter les normes collectives auxquels il se soumet. Cependant, dans le monde contemporain, ces normes et institutions politiques ne se construisent pas uniquement à l'intérieur de l'association. Au contraire, une large part des limites aux actions gouvernementales sont décidées dans des instances extranationales. Cet élément est important si l'on veut se donner les moyens de penser le concept d'espace plurinational comme une alternative réelle au concept d'État-nation. Il faut que la pluralité nationale soit reflétée dans les décisions communes. On doit retrouver cette pluralité de *demoi* dans la personnalité extérieure de l'association politique. Le principe d'unanimité permet donc de s'assurer non seulement de limiter la domination entre les peuples, mais aussi que ce ne soit pas uniquement un seul de ces peuples qui puisse construire les normes globales qui s'imposeront à tous. Les peuples ne sont pas uniquement cantonnés à un rôle réactif, mais ils jouent aussi un rôle actif dans le cadre du processus de décision politique commun.

Ce rôle positif nous permet aussi de mieux comprendre pourquoi un simple contre-pouvoir juridique n'est pas suffisant pour assurer une relation de non-domination entre les peuples. Le problème qui nous intéresse ne concerne pas uniquement la question de la protection des droits d'un peuple au sein d'une association politique. Nous nous intéressons aussi à la production de ce droit dans un espace plurinational. Comme nous l'avons soutenu, cela implique dans un premier temps une plus grande décentralisation de la sphère juridique afin que chaque peuple puisse réellement produire son droit (au niveau législatif et interprétatif). Dans un deuxième temps, cela implique que l'espace législatif au niveau central ne peut pas être occupé

par un seul peuple. À partir du moment où les lois qui seront votées s'appliquent à l'ensemble des peuples de l'association, il importe que chaque peuple ait donné son consentement à l'application de ces lois.

On peut finir en concluant qu'une des conséquences de l'adoption d'un tel critère de décisions est une réduction drastique du pouvoir du peuple majoritaire sur les autres peuples. Plus généralement, cela implique une perte de pouvoir important pour les institutions du peuple majoritaire dans la direction des affaires de l'association politique. Bien que cette conséquence risque d'être peu plaisante aux membres de ce peuple, cela nous semble être une conséquence inévitable de n'importe quelle proposition qui cherche à diminuer les inégalités entre les peuples au sein d'un espace plurinational. Le problème central n'étant pas l'absence de droits, mais que ces droits dépendent de l'autorité d'un peuple, il va de soi que réduire cette dépendance conduit à diminuer le pouvoir qu'un peuple a sur un autre et sur l'ensemble des institutions de la société. Dans le même ordre d'idée, il est difficile de donner une consistance concrète au concept de consentement ou de cohabitation entre les peuples s'il n'est pas possible pour le peuple minoritaire de s'opposer aux décisions qu'on veut lui imposer.

3.3. Le principe mis en pratique

Avant de conclure, il vaut la peine d'illustrer de façon un peu plus précise le type de fédération vers lequel devraient nous conduire les principes que nous avons identifiés. Sans proposer des institutions précises, on peut néanmoins illustrer les différences que l'adoption de notre principe introduirait au niveau de l'interaction entre les peuples. Tout d'abord, à partir du moment où une fédération multinationale implique l'existence de plusieurs *demos* et que les relations entre ceux-ci doivent éviter la subordination de chaque *demos*, il n'est pas possible de justifier l'existence d'un *demos* englobant tous les autres. De la même façon, à partir du moment où le processus de décisions des institutions centrales doit mettre en relation des agents collectifs et non pas des agents individuels, il est inévitable que l'identité des institutions centrales soit plus mince. En ce sens, les institutions centrales de la fédération doivent davantage être comprises comme un espace de coordination des différents agents collectifs que comme un agent collectif

plus large. Ainsi, on peut dire que le gouvernement central ne possède que des pouvoirs qui lui sont délégués par les États membres et non l'inverse⁶⁶⁴. Ce constat nous éloigne déjà en partie des approches de Kymlicka, De Schutter, Patten ou Norman qui conçoivent tous l'espace fédéral comme impliquant un *demos* englobant lors des prises de décisions collectives. Si une telle approche répond aux besoins d'un espace fédéral comme la Suisse, nous avons vu qu'elle ne permet pas de rendre compte de la réalité institutionnelle canadienne.

Ensuite, comme nous l'avons vu au chapitre sept, nous considérons que le concept d'autodétermination interne doit englober une sphère comme celle de la justice. La raison est qu'il n'est pas suffisant pour un peuple de pouvoir formuler et adopter soit même ses lois pour pouvoir actualiser ses normes dans le temps. Pour ce faire, un peuple doit aussi participer à l'interprétation et l'application des lois. Il doit avoir la capacité de trouver lui-même l'équilibre entre l'application de divers principes, normes et lois qui peuvent entrer en conflit. Il s'agit ici d'aller plus loin que de la mise en place d'une forme de pluralisme juridique. Dans la mesure où il ne s'agit pas de soutenir que les mêmes institutions appliquent des lois différentes selon les groupes. Il s'agit à l'inverse de penser qu'il existe plusieurs espaces institutionnels parallèles qui supervisent chacun leur propre processus d'adoption des normes.

On peut illustrer les différences qui sont introduites par ces deux éléments à l'aide d'un premier exemple, soit celui des politiques linguistiques. Dans le modèle multiculturaliste typique, chaque peuple se voit attribuer un espace d'autonomie qui correspond plus ou moins à l'espace nécessaire à sa préservation culturelle. Cela fait, le gouvernement central se voit attribuer la gestion des compétences qui relèvent des intérêts collectifs de tous les citoyens, et ce, peu importe leurs allégeances culturelles. Il existe donc une division claire entre différents niveaux de compétence où la responsabilité de légiférer ne revient qu'à une seule autorité. C'est en ce sens qu'on peut parler de droits différenciés. Cela dit, ce pluralisme juridique n'implique pas l'existence de plusieurs appareils institutionnels. Ce sont toujours les mêmes instances qui

⁶⁶⁴ Nootens, « Democracy and Legitimacy in Plurinational societies », 287-288; Rocher, « La dynamique Québec-Canada ou le refus de l'idéal fédéral », p. 104-105.

supervisent l'application des droits. Lorsqu'une collectivité légifère sur un sujet, elle doit respecter un ensemble de normes communes qui sont déterminées par une institution centrale qui lui est extérieure. C'est cette institution centrale qui possède l'autorité de déterminer si les normes ont été respectées ou non. Elle a aussi l'autorité de régler les conflits de législation potentielle entre cette loi et les règles fédérales⁶⁶⁵. Par exemple, comme nous l'avons vu dans le cas des politiques linguistiques, c'est la Cour Suprême du Canada, et plus généralement le système judiciaire sous contrôle fédéral, qui avait pour rôle de déterminer si la loi 101 respectait les normes des chartes canadiennes et québécoises.

Si les auteurs multiculturalistes soutiennent qu'il est possible de faire une interprétation généreuse des normes canadiennes pour faire une place aux politiques linguistiques québécoises, notre approche va plus loin en soutenant que les institutions centrales n'ont tout simplement pas l'autorité pour statuer si les lois linguistiques sont conformes ou non aux chartes liant tous les peuples. Ce devrait plutôt être les cours de justice québécoise, dont les magistrats auraient été désignés par les institutions québécoises, qui s'assureraient que les principes communs liant tous les groupes ont été respectés. Il en serait de même dans le cas où les peuples autochtones adopteraient des lois au sein de leurs communautés. En ce sens, chaque peuple possède la responsabilité de trouver un langage adéquat pour appliquer les normes collectives auxquelles il a consenti. Ainsi, lorsque ces différents espaces entrent en relation les uns avec les autres, l'objectif n'est pas de trouver une formulation universelle des normes s'appliquant à chacun des groupes. Il s'agit plutôt de définir des principes communs généraux qui sont ensuite articulés par chacun des peuples à partir de ses propres institutions. Pour revenir à la loi 101, cela impliquerait que la gestion des contestations à l'endroit de cette loi serait du ressort des institutions québécoises et non des institutions canadiennes. Une telle structure est donc moins rigide que la structure canadienne puisqu'il n'existe pas un organisme central qui est responsable de l'application des principes pour tous les peuples.

⁶⁶⁵ Marc Verdussen, « The Role of the Judiciary in Federal States: Comparing the Belgian and Canadian Experiences », dans *Canadian Federalism and Its Future: Actors and Institutions*, Alain-G. Gagnon et Johanne Poirier dir. (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2020), 141-142 et 148.

En plus de ce premier élément, notre approche introduit un second changement procédural. Dans le modèle multiculturaliste, l'existence de droits culturels implique surtout une responsabilité de la part des différents niveaux de gouvernements de prendre en compte les intérêts culturels des différents peuples au sein de l'association. Par exemple, lorsque le gouvernement fédéral met en place des lois et des normes au niveau des pêches, s'il doit bien prendre en compte les droits et les perspectives des peuples autochtones, c'est uniquement l'autorité du Parlement fédéral qui fournit sa légitimité à la loi qui sera adoptée. Autrement dit, le parlement insère des exceptions à la loi qui permettent de prendre en compte les droits des peuples autochtones dans son application. Ce sont ensuite les institutions centrales qui sont responsables d'assurer l'application de l'entente. De notre côté, une telle loi qui appliquerait des normes à plusieurs communautés ne pourrait être légitimes que si chacune des communautés y apportait son consentement. En l'absence d'un tel consentement, la loi n'aurait tout simplement pas force de loi. L'idée est donc que chaque peuple possède le même statut politique lorsque vient le temps de mettre en place des normes qui affectent plusieurs peuples. Tous les peuples devraient participer aux étapes de la formulation, de l'adoption et de l'application de la loi. Si cette différence peut sembler minime, elle implique des changements substantiels au niveau externe. Par exemple, au niveau des accords internationaux qui engagent la fédération, cela implique que l'accord de chacune des communautés de la fédération soit obtenu. Dans la mesure où de tels accords imposent des normes auxquelles tous les peuples de la fédération doivent se conformer (qu'il soit question de normes de justices, économiques ou environnementales), l'accord de chacun des peuples est nécessaire à sa légitimité. C'est en ce sens qu'on peut parler des institutions centrales comme d'un espace de coordination où plusieurs volontés collectives se retrouvent.

Pour le dire autrement, les auteurs multiculturalistes libéraux considèrent qu'il est suffisant d'accorder un espace d'autonomie aux peuples minoritaires pour les protéger de la majorité. Nous pensons plutôt de notre côté qu'il faut aussi limiter l'espace d'autonomie propre à la majorité pour corriger les inégalités entre les peuples. Dans notre modèle, les institutions centrales ont pour fonction d'offrir un espace de négociation où les représentants des peuples

pourront formuler des normes communes qu'ils ont ensuite la responsabilité d'appliquer par l'entremise de leurs institutions et non au travers d'une seule institution centrale. Le rôle des institutions centrales est autant de coordonner les activités des peuples que de limiter le pouvoir de domination du peuple majoritaire sur les autres peuples.

Cela dit, il est important pour nous d'apporter une dernière précision à notre propos. Nous avons jusqu'ici principalement alterné entre les termes de lois, principes et normes dans la présentation de notre alternative. Cette ambiguïté n'est pas le fruit du hasard puisque nous tenons à laisser la porte ouverte à une pluralité de formes d'organisations institutionnelles. Ainsi, si le point de départ de notre réflexion est un espace institutionnel fonctionnant selon une division classique (législatif, exécutif, judiciaire), il est tout à fait possible que les différents peuples de la fédération aient des institutions politiques différentes. Cela est tout à fait cohérent avec l'idée que chaque peuple est responsable de la gestion de son espace institutionnel. Cela a aussi pour conséquence que la forme de gestion interne adoptée par chacune des communautés n'a pas à emprunter nécessairement au langage de la loi, mais peut s'assurer de l'application des contraintes collectives par d'autres mécanismes.

Conclusion

Le but de ce dernier chapitre n'était pas de suggérer une structure institutionnelle particulière, mais consistait à pousser l'État multinational à sa conclusion logique. Comme l'indique François Rocher, le fédéralisme multinational se caractérise autant par un idéal d'autonomie des membres que par celui d'une coopération entre ceux-ci⁶⁶⁶. Là où plusieurs auteurs ont voulu traiter ces deux éléments de façon séparée, nous avons plutôt voulu montrer qu'il n'est pas possible de penser l'un sans l'autre. Les liens d'interdépendances existant entre les membres d'une association fédérale multinationale sont tels que l'autonomie des peuples ne peut être pensée de façon séparée des institutions centrales. De la même façon, les institutions centrales ne peuvent pas non plus être pensées comme l'espace de décision d'un *demos* distinct

⁶⁶⁶ Rocher, « La dynamique Québec-Canada ou le refus de l'idéal fédéral », 101-106.

des autres. Au contraire, le fédéralisme multinational, s'il veut réellement se distinguer des autres formes politiques, doit penser ses institutions communes comme l'expression de plusieurs autonomies politiques coordonnant leur activité. Pour le dire de façon peut-être un peu trop abstraite, un tel espace doit parvenir à coordonner, et non subsumer, les volontés divergentes de chacune des communautés politiques qui la composent.

L'enjeu principal qui nous occupait initialement était la question de la légitimité politique. Nous avons montré que le problème des peuples autochtones et des minorités nationales au Canada ne pouvait pas être réduit à un problème de différences culturelles. À plusieurs égards, prendre la question culturelle comme point de départ revient à inverser l'ordre de priorité entre les éléments du problème. L'enjeu particulier posé par ces groupes n'est pas qu'ils défendent d'autres modes de vie, mais plutôt qu'ils remettent en question la légitimité de la structure politique dans laquelle ils se trouvent. Plus spécifiquement, ceux-ci contestent le fait que les institutions politiques canadiennes aient un droit de priorité sur les décisions qu'ils prennent dans leurs propres espaces de décisions. L'enjeu n'est donc pas uniquement une question de différences culturelles ou d'autodétermination interne, mais aussi d'une question de hiérarchisation des autonomies au sein d'un même espace politique. Au cours de notre analyse, nous avons tenté de montrer que les théories du multiculturalisme ne sont jamais parvenues à répondre adéquatement à ce problème de hiérarchisation.

Conclusion

1. Intuition de départ et problématique

Nous voici maintenant à la fin de notre analyse des liens entre multiculturalisme, impérialisme et décolonisation. L'intuition initiale derrière notre démarche était que les théories du multiculturalisme passaient trop rapidement sur les origines impériales et coloniales d'une société comme le Canada. Le contexte politique, les arrangements institutionnels et la division des pouvoirs sont le résultat de compromis issus d'une histoire de domination particulière. Prendre en compte ce passé ne relève pas simplement du devoir de mémoire. Pas plus qu'il ne s'agit d'utiliser le passé pour justifier la réparation d'injustice actuelle. L'importance de ce passé institutionnel est plutôt de nous rappeler que ces institutions avaient certaines fonctions et représentent des tentatives antérieures pour résoudre les problèmes propres à un espace particulier. En ce sens, le passé impérial et colonial canadien nous a intéressés dans la mesure où il nous aide à comprendre les solutions qui ont été tentées et les institutions dans lesquelles ces solutions théoriques se sont incarnées.

Cette intuition étayée, nous avons tenté de répondre à deux questions : (1) existe-t-il un biais impérial dans les théories du multiculturalisme et, si oui, (2) comment peut-on le corriger? Ces questions nous ont semblé pertinentes pour plusieurs raisons. Tout d'abord, plusieurs auteurs du multiculturalisme libéral sont issus du Canada et ont souvent pris cette société comme point de départ à leur réflexion. Il était donc intéressant de s'interroger sur les influences qu'a pu avoir ce contexte de réflexion sur leur cadre théorique. Notamment, dans quelles mesures certaines institutions ou solutions canadiennes ont-elles pu leur paraître paradigmatiques? Comment ce contexte a-t-il pu orienter leur façon de conceptualiser les problèmes et les enjeux de la diversité culturelle?

La pertinence de ce questionnement nous a semblé d'autant plus d'actualité au fil de notre travail. Au cours des dernières années, la réflexion sur la diversité culturelle s'est déplacée de la

question de la culture à celle de l'autorité politique. Des auteurs comme Yann Allard-Tremblay, Avigail Eisenberg, Geneviève Nootens, Glen C. Coulthard, Alain-G. Gagnon, Richard J.F. Day ou Marc Chevrier ont tous soulevé de différentes façons la question de la légitimité et de l'autorité politique en contexte plurinational. Chacun à leur manière, ces auteurs relèvent que l'enjeu de la diversité culturelle soulève des questions par rapport à notre façon de comprendre la souveraineté dans le contexte d'une association politique entre plusieurs peuples. Comment devrait-on comprendre des concepts généralement considérés comme indivisibles, tels que la souveraineté ou l'autorité politique, dans des contextes où l'on cherche à assurer une forme d'égalité entre les peuples?

C'est ici que le langage de la colonisation et de l'impérialisme devient pertinent. La référence à l'univers impérial n'avait pas pour objectif premier de faire référence aux différents courants utilisant ce vocabulaire (postcolonialisme, décolonisation ou colonisation de peuplement). Il nous offrait plutôt un cadre dans lequel l'enjeu de la souveraineté, de l'autorité politique et de la légitimité devenait central. La question de la colonisation et de l'impérialisme a ceci de particulier qu'elle met en jeu des collectivités humaines et non des individus. C'est cette dimension collective qui rend tout de suite évident le problème de la légitimité politique. En la présence de plusieurs peuples réclamant une même capacité à se déterminer, comment décider quelle volonté aura la priorité sur celle des autres? Ou plutôt, comment coordonner ces volontés distinctes de façon équitable? D'autant plus lorsque la distance entre normes culturelles et normes politiques n'est plus aussi évidente⁶⁶⁷. Poser cette question, c'est rendre évident que si les théories du multiculturalisme libéral sont parvenues à remettre en question l'idée qu'un État devait être homogène sur le plan culturel pour persister, elles n'ont pas pour autant remises en question l'idée qu'il n'existe qu'une seule autorité qui impose sa volonté à tous. Autrement dit, elles ont remis en question les bases de l'État-nation, sans pour autant faire de même pour celles de l'empire. C'est cette articulation entre politique et culture que le vocabulaire de l'impérialisme nous a permis de préciser et c'est dans cette difficulté à articuler le culturel et le politique qu'on peut retrouver des traces d'un héritage colonial et impérial.

⁶⁶⁷ Rocher, « La dynamique Québec-Canada ou le refus de l'idéal fédéral », 107-108

En réfléchissant conjointement le multiculturalisme et l'espace impérial, nous avons voulu montrer que les théoriciens du multiculturalisme libéral reproduisent un biais impérial en tenant la légitimité de l'État canadien pour acquise. En accordant une attention trop importante au concept de culture, il laisse de côté la question : qui possède le pouvoir sur qui? Ensuite, les concepts d'autonomie relationnelle et de non-domination permettent de mieux réaliser le principe d'égalité entre les peuples que les conceptions classiques de l'autodétermination. Ce sont ces deux points que nous avons voulu défendre au cours de notre analyse.

2. Argumentaires

Pour soutenir les deux volets de cette thèse, nous avons naturellement décidé de procéder en deux étapes. La première partie de notre argumentaire avait pour objectif de comprendre en quel sens il était possible de parler d'un biais impérial au sein des théories du multiculturalisme. Afin d'identifier ce biais, nous avons choisi de procéder autant à partir d'une critique philosophique que d'une critique historique. Du point de vue philosophique, nous avons présenté les analyses critiques de quatre auteurs (Walzer, Dilhac, Coulthard et Simpson) qui identifiaient tous une dimension impériale dans la réponse du multiculturalisme au problème de la diversité culturelle. Malgré des différences théoriques importantes entre ces auteurs, nous avons voulu montrer que leur analyse nous permettrait d'identifier une absence théorique précise dans les écrits des théoriciens du multiculturalisme libéral : le problème de la légitimité politique. Loin d'être une question relevant uniquement de la sécession, nous avons montré que cette question était une question centrale de la vie politique interne d'une communauté.

Ce point établi, nous avons ensuite mis en place une analyse historique qui avait pour but de montrer que le multiculturalisme libéral de Kymlicka hérite de certains *a priori* libéraux issus de l'époque impériale. Tout en voulant faire une place à la culture dans la théorie libérale, Kymlicka reconduit une conception téléologique de la légitimité politique. De plus, en ne prenant pas suffisamment en compte la nature des arrangements institutionnels canadiens, il ne parvient pas à identifier la persistance de rapport de force entre ces institutions. Plus précisément, il ne

diagnostique pas convenablement les problèmes institutionnels qui sont identifiés par les groupes minoritaires tels que les peuples autochtones et les minorités nationales.

Ces éléments mis en évidence, il a ensuite été possible de passer à la deuxième étape de notre argumentation. N'ayant pas identifié le problème de la légitimité politique, les solutions proposées au problème des minorités nationales et des peuples autochtones ne permettent pas de répondre aux demandes de ces groupes. En partant des critiques d'Iris Marion Young et de Yann Allard-Tremblay, nous avons montré que le concept d'autodétermination interne mis de l'avant par les théoriciens du multiculturalisme libéral est insuffisant pour répondre au problème de la légitimité, et ce pour deux raisons : 1) il limite de façon trop importante l'autonomie collective des peuples minoritaires et 2) il ne rend pas compte des relations de pouvoir qui persistent entre les peuples. Bien que l'alternative proposée par Young soit insatisfaisante sous plusieurs aspects, notamment qu'elle adopte une conception trop lâche des peuples, l'introduction d'une conception de l'autonomie construite depuis les concepts de non-domination et d'autonomie relationnelle nous a permis de comprendre l'autodétermination de façon plus extensive. En partant du concept de non-domination, il est notamment plus facile d'expliquer l'importance des institutions centrales pour l'autodétermination d'un peuple. C'est en effet au sein de ces institutions que s'effectue l'arbitrage entre les différentes collectivités politiques. C'est aussi dans cet espace que l'on retrouve plusieurs pouvoirs importants qui permettent de construire, préserver et déployer la « culture » d'un peuple.

L'importance d'une conception plus large de l'autodétermination apparaît aussi lorsqu'on tire toutes les conséquences logiques du concept de structure de culture. Sans remettre en question les intuitions de base de Kymlicka, nous avons voulu montrer que le concept d'institutions culturelles devrait nous conduire à endosser l'idée que les agents principaux des questions culturelles sont des agents collectifs : soit les peuples. En accordant toute notre attention aux individus, on finit par perdre de vue que ce ne sont pas les individus eux-mêmes qui entrent en conflit, mais les structures institutionnelles qui soutiennent leur autonomie. Conséquemment, de la même façon que l'on cherche à coordonner l'autonomie des individus à

l'intérieur d'une société, le problème d'une association politique est celui de la coordination de l'autonomie de plusieurs entités collectives. En utilisant le vocabulaire introduit par Young, il devient évident qu'il peut exister des associations politiques où la volonté d'un partenaire domine celle des autres. Il est donc nécessaire de penser autrement que par l'entremise du concept d'autodétermination interne les rapports entre les peuples majoritaires et minoritaires. La principale raison est que ce concept ne remet pas en question l'idée d'une hiérarchie entre les différents peuples.

Ces éléments nous permettent ultimement de rappeler l'importance du recours au langage de la colonisation et de l'impérialisme. L'utilisation de ces concepts n'est pas rhétorique. Il ne s'agit pas non plus de niveler les réalités fort différentes de collectivités comme les peuples autochtones et les minorités nationales. Néanmoins, malgré ces différences, il nous semble que ces deux types de groupes partagent un problème commun que l'on a trop souvent tendance à écarter rapidement justement par peur de nivellement. Ce problème, c'est la question de la légitimité politique et de la subordination de leur autonomie à celle d'autres groupes. Pour comprendre le problème moral propre au colonialisme, il est donc nécessaire de penser des agents collectifs. En l'absence de tels agents, la particularité du problème moral de l'impérialisme s'estompe. On voit mal en quoi il se distingue d'autres formes d'exploitation et de domination des individus. Autrement dit, le langage de l'impérialisme nous donne un point de départ légèrement différent que celui des théories du multiculturalisme libéral. Au lieu de prendre comme point de départ l'existence d'individus ayant des cultures distinctes, on suppose plutôt l'existence de différentes collectivités politiques légitimes. Construit ainsi, le langage de l'impérialisme nous permet de brouiller les lignes entre ce qui relève de la politique interne d'un État et de ce qui relève de la politique internationale.

L'autre avantage du langage de l'impérialisme et de la colonisation est qu'il nous écarte subtilement du langage de la culture. En insistant sur l'idée que l'enjeu principal est le rapport entre des communautés politiques, on est conduit à modifier notre compréhension de la culture. Là où celle-ci est souvent perçue comme un bagage accumulé par les théoriciens du

multiculturalisme, le vocabulaire de la colonisation nous invite plutôt à percevoir celle-ci de façon prospective. En effet, si l'enjeu est savoir si une communauté possède ou non le pouvoir de s'autodéterminer, la question de la culture devient secondaire. Que le groupe possède ou non des caractéristiques culturelles n'est pas l'élément le plus important. Ce qui nous intéresse est de savoir si le groupe aura la possibilité de devenir distinct. Autrement dit, est-ce qu'une communauté pourra devenir culturellement autre? En posant la question de cette façon, on rappelle l'enjeu derrière les demandes des peuples autochtones et des minorités nationales. Ceux-ci ne veulent pas uniquement protéger ou préserver une culture particulière, autant qu'ils désirent pouvoir définir leur rapport au monde par l'entremise de leurs propres décisions. Ils veulent donc pouvoir créer leur réalité culturelle et leur contexte de choix de demain, et ce, qu'il s'appuie ou non sur leur passé.

3. Quelques limites

Un tel travail d'analyse comporte toujours un certain nombre de limites et notre travail ne fait pas exception à la règle. Une première de ces limites est le fait que notre analyse s'est concentrée sur les travaux de quelques théoriciens du multiculturalisme libéral, notamment Will Kymlicka. Nous avons tenté de pallier cette limite en faisant intervenir de façon critique des auteurs d'autres traditions du multiculturalisme, mais il n'en reste pas moins que ceux-ci restent périphériques à notre analyse. Cependant, nous avons l'intuition que le problème de la légitimité telle que nous l'avons posé affecterait aussi la majorité de ces autres traditions. La raison en est relativement simple, ces auteurs critiques prennent généralement aussi pour acquis la légitimité des institutions politiques au sein desquels les débats sur les droits culturels ont lieu.

Ensuite, tout en faisant appel à des travaux extérieurs au Canada, il n'en reste pas moins que notre analyse reste principalement axée sur cet espace politique particulier. Cela s'explique en partie par la nature de notre argumentation. Nous avons en effet tenté de montrer que les théories du multiculturalisme libéral reprennent un ensemble de catégories et de réflexes de pensée issus d'un contexte politique et historique précis. Une des intuitions méthodologiques qui a guidé ce travail est qu'aussi théorique soit un argument philosophique, celui-ci s'inscrit dans un

contexte d'énonciation précis. En séparant ces arguments de leur contexte, on perd une partie du sens de la proposition qui est faite. Néanmoins, cela fait en sorte que les conclusions auxquelles nous arrivons ne sont pas nécessairement valables pour d'autres espaces ou, à tout le moins, nous ne pouvons en être certains sans recherches supplémentaires.

Finalement, nous ne traitons pas de tous les types de groupes culturels inclus dans les théories du multiculturalisme et plus spécifiquement des groupes issus de l'immigration. Notre analyse se concentre en effet sur les minorités nationales et les peuples autochtones. En ce sens, notre analyse n'est pas aussi générale que celles qui sont proposées par Kymlicka ou Patten par exemple. Cette limite est cependant moins problématique qu'elle ne peut sembler l'être au premier abord. En fait, elle est une conséquence presque inévitable de notre démarche. Nous avons souligné au cours de notre premier chapitre que ce sont par les problèmes qu'ils font surgir que les groupes apparaissent. On peut cependant modifier légèrement cette affirmation pour rendre compte de notre argumentation : c'est par les questions qu'on pose que l'on crée des groupes. En posant la question des droits culturels, les théoriciens font surgir un ensemble de groupes particuliers. À l'inverse, la question de la légitimité fait ressortir un ensemble de groupes légèrement différents dont les groupes issus de l'immigration ne font pas partie. Loin d'être un impensé, ces autres groupes culturels sont donc écartés, car ils ne posent tout simplement pas cette question.

4. Contributions à la recherche

Notre démarche a la particularité d'introduire quelques éléments de nouveautés qui nous semblent importants pour la suite de la réflexion sur la question de la diversité culturelle. Dans un premier temps, lier la question du multiculturalisme à la réflexion sur l'impérialisme ouvre la porte à un nouvel argument en faveur de l'idée que les rapports entre les peuples ne peuvent pas être pensés uniquement à l'aune des libertés individuelles. Comme le souligne Moore⁶⁶⁸, les libéraux sont historiquement réfractaires à l'idée d'accepter la pertinence d'entités autres que

⁶⁶⁸ Moore, « Justice and Colonialism », 459

les individus. Cependant, le problème moral au centre de l'impérialisme peut difficilement être expliqué autrement qu'en passant par de telles entités. Le problème de l'impérialisme ne peut pas être réglé uniquement par l'attribution de droits à des individus, et ce, que ces droits soient différenciés ou non. Au contraire, le problème moral de l'impérialisme est la subordination d'une volonté collective à une autre. Pour reprendre nos termes, l'enjeu est donc de trouver une façon de penser les rapports entre des espaces institutionnels, représentant chacune des volontés collectives distinctes, de façon à ce que ceux-ci se retrouvent dans une situation de coopération égalitaire.

L'introduction de l'histoire impériale dans la réflexion sur le multiculturalisme permet aussi de remettre en question l'idée que l'État-nation est le modèle prépondérant au sein duquel la diversité culturelle s'est développée et a été pensée. L'idée qu'un espace politique peut être habité par plusieurs langues, cultures et traditions traverse la réflexion libérale. On la retrouve notamment dans les écrits de Lord Acton et des libéraux au tournant du XIX^e siècle. Cependant, ce que ces libéraux refusaient de penser était bien l'idée d'une structure politique accueillant plusieurs autorités politiques égales. C'est l'absence de diversité politique, bien plus que culturelle, qui fait défaut à la théorie libérale, comme le soulignent des penseurs aussi divers que James Tully, Ferran Requejo ou Yann Allard-Tremblay. En considérant la question de la diversité culturelle uniquement dans des espaces où la question de la légitimité est réglée, les théoriciens du multiculturalisme libéral laissent nécessairement de côté une partie des demandes des peuples minoritaires. À l'inverse, la question de l'impérialisme relègue au second plan la question de la culture pour ramener à l'avant-plan la question des relations entre les peuples. Ce faisant, elle remet au centre de la réflexion la question de la légitimité qui est constitutive des demandes culturelles des peuples.

Ce point nous conduit à une particularité de notre travail. Là où la question de la légitimité politique est généralement considérée comme une étape antérieure à la réflexion sur les enjeux de justice (c'est-à-dire que ces enjeux sont généralement pensés au sein d'espace qui sont considérés comme légitimes), nous avons tenté de montrer pourquoi la légitimité est l'un des

enjeux constitutifs de la réflexion sur le multiculturalisme. Plus important pour nous, cette question ne relève pas uniquement de la réflexion sur la sécession, mais soulève des enjeux politiques internes. Contrairement à la sécession qui voit l'enjeu de la légitimité comme relevant de la création d'un nouvel État, nous avons voulu montrer que la question de la légitimité se posait aussi à l'intérieur d'une association politique et devrait nous conduire à repenser notre façon de penser l'autorité politique en contexte plurinational.

Finalement, la dernière particularité de notre réflexion est d'introduire l'idée que la culture devrait être réfléchie de façon plus prospective que les théoriciens ne le font généralement. Bien sûr, les théoriciens du multiculturalisme libéral ont généralement conscience que la culture est une chose qui évolue au fil du temps. Une communauté culturelle est une entité historique et possède donc une identité diachronique. C'est pour cette raison que ces auteurs introduisent des conceptions de l'identité culturelle, que ce soit les cultures sociétales ou le linéage social, qui rendent compte de ce fait. Cela dit, ces auteurs explorent peu les situations où les groupes culturels s'inventent en introduisant de nouvelles normes qui divergent de celles de la majorité. Autrement dit, ils nous disent relativement peu de choses des situations où l'autonomie culturelle d'un groupe n'est pas utilisée pour défendre des pratiques culturelles déjà implantées, mais plutôt pour introduire de nouvelles normes culturelles pour le groupe. Comme nous l'avons montré, de telles situations peuvent poser problème pour les théoriciens du multiculturalisme puisque la question de savoir si de tels projets sont culturels ou non n'est pas toujours évidente. Du même souffle, on pourrait se demander si cette séparation devrait être pertinente. Après tout, pourquoi l'ancienneté d'une norme devrait-elle rendre celle-ci plus valide sur le plan culturel? Bien sûr, on peut comprendre pourquoi une cour de justice voudrait utiliser un tel critère historique, mais cela ne nous aide pas beaucoup pour comprendre comment une culture peut changer dans le temps à partir de maintenant ou pourquoi ces innovations culturelles seraient moins justifiables.

En amenant la réflexion sur les transformations culturelles futures, la frontière entre le politique et la culture semblent s'amenuiser. Il s'agit de rappeler que c'est ce type de changement

volontaire qui crée des conflits politiques et non la culture en elle-même. Ces changements culturels « au présent » nous rappellent que les problèmes culturels impliquent la majorité du temps l'affrontement de différentes volontés politiques et différents processus de formulation de ces volontés, c'est-à-dire de différents pouvoirs constituants dans un même espace politique. En ce sens, en portant toute son attention aux questions de culture, le multiculturalisme libéral nous éloigne probablement plus qu'il ne nous rapproche de l'enjeu central derrière des conflits mettant en scène des peuples.

5. Axes de recherche futurs

Bien entendu, notre travail ne clôt pas la discussion sur le sujet et ouvre la porte à plusieurs axes de recherche futurs. L'un de ses axes est la réflexion sur la notion d'autorité politique et de légitimité politique dans les espaces plurinationaux. On se joint ici à une réflexion qui a pris de l'ampleur au cours des dernières années, notamment dans les travaux d'Avigail Eisenberg, Yann Allard-Tremblay ou ceux de Geneviève Nootens que nous avons fréquentés au cours de notre thèse. La particularité de ces travaux est de chercher à dépasser la réflexion classique où les concepts de souveraineté et d'autorité politique étaient toujours compris depuis la perspective de l'État unitaire. Là où les auteurs précédents tentaient de séparer culture et État, Eisenberg, Allard-Tremblay et Nootens tentent plutôt d'affronter directement le problème de la pluralité des autorités politiques au sein d'un même espace politique. Il n'est donc pas ici uniquement question de penser la diversité culturelle, mais plutôt de penser la diversité des autorités potentielles qui peuvent arbitrer ces différentes réalités culturelles. Cette nouvelle façon de poser le problème permet de se dégager de l'idée trop souvent avancée qu'il existerait une différence entre des communautés visant des fins collectives et celles visant des fins individuelles. Cette division devient superficielle si l'on accepte l'idée que l'autorité est l'enjeu central et que les peuples sont des ensembles institutionnels. Ces deux idées mises ensemble, on comprend aisément que tous les peuples poursuivent des fins collectives. Même deux sociétés libérales endossant exactement les mêmes principes ne poursuivront pas nécessairement les mêmes fins. C'est après tout l'idée même derrière le concept d'autonomie : la divergence des finalités poursuivies. En ce sens, le vocabulaire impérial tel que nous l'avons utilisé au cours de cette thèse permet de nourrir cette

réflexion en insistant sur les normes relationnelles entre différentes volontés politiques collectives qui devraient être mises en place afin d'éviter une conception hiérarchique de l'autorité.

Bibliographie

- Allard-Tremblay, Yann. « The Two Row Wampum: Decolonizing And Indigenizing Democratic Autonomy ». *Polity*, vol. 54, no. 2 (2022): 225-249.
- Allard-Tremblay, Yann. « The Modern and the Political Perspectives on Political Authorities », *The Review of Politics*, vol. 80, no. 4 (2018): 675-700
- Allard-Tremblay, Yann. « The differentiation of citizenship; from negotiated differences to corrupted liability ». *Politics, Groups and Identities*, vol. 6, no. 1 (2018): 3-19
- d'Allemagne, André. *Le colonialisme au Québec*. Montréal : Lux Éditeur, 2009.
- Alfred, Taiaiake. *Wasàse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough: Broadview Press Ltd, 2005.
- Anderson, Benedict. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : La Découverte/Poche, 2002.
- Appiah, Kwame Anthony. *Lines of Descent : W.E.B. du Bois and the Emergence of Identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014.
- Audard, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*. Paris : Gallimard, 2006.
- Austin, David. *Nègres Noirs, Nègres Blancs*. Traduit par Collette St-Hilaire. Montréal : Lux Éditeur, 2015.
- Banting, Keith et Kymlicka, Will. « Is There Really a Retreat From Multiculturalism Policies? New Evidence From the Multiculturalism Policy Index ». *Comparative European Politics*, vol. 11, no. 5 (2013): 577-598
- Barry, Brian. *Culture and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Bastien, Frédéric. *La bataille de Londres*. Montréal: Les Éditions du Boréal, 2013.
- Bauböck, Reiner. « Autonomy, Power-sharing and Common Citizenship : Principles for Accommodating National Minorities in Europe ». Dans *European Integration and the Nationalities Question*, sous la direction de John McGarry et Michael Keating, 85-102. Londres et New York : Routledge, 2006.
- Beiner, Ronald. « Multiculturalism and Citizenship: A critical response to Iris Marion Young ». *Educational Philosophy and Theory*, vol. 38, no. 1 (2006): 25-37.

- Benhabib, Seyla. *The Claim of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London: SAGE publication Ltd, 1995.
- Boileau, Xavier. « Le multiculturalisme et la question de la légitimité politique », *Les Cahiers d'Ithaque*, (2022) :105-133
- Boileau, Xavier. « L'égalité des peuples en contexte fédéral », *Dialogue*, vol. 62, (Accepté pour publication).
- Borrows, John. *Canada's Indigenous Constitution*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- Bouchard, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2001.
- Boucher, François. « Multinational Federalism and Fiscal Autonomy ». Dans *Fiscal Federalism in Multinational States : Autonomy, Equality, and Diversity*, sous la direction de François Boucher et Alain Noël, 165-198. Montréal : McGill-Queen's University Press, 2021.
- Boucher, François. « Le multiculturalisme dans les sociétés plurinationales ». Dans *Repenser l'autodétermination interne*, sous la direction de Michel Seymour, 19-52. Montréal, Les Éditions Thémis, 2016.
- Brock, Gillian. « Can Kymlicka Help Us Mediate Cultural Claims? ». *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 12, no. 2/3 (2005): 269-296.
- Motard, Geneviève. « Regards croisés entre le droit innu et le droit québécois : territorialités en conflit ». *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 65, no. 3 (2020) : 421-465.
- Brouillet, Eugénie. « La légitimité fédérative du processus de nominations des juges à la Cour suprême du Canada ». Dans, *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational?*, sous la direction de Félix Mathieu et Dave Guénette, 49-63. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2019.
- Brouillet, Eugénie et Tanguay, Yves. « La légitimité de l'arbitrage constitutionnel en régime fédératif multinational : le cas de la Cour suprême du Canada ». Dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, sous la direction de Michel Seymour et Guy Laforest, 133-153. Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2011.
- Brouillet, Eugénie et Gagnon, Alain-G. « The Canadian Constitution and the Metaphor of the Living Tree ». Dans *Revisiting Unity and Diversity in Federal Countries*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon et Michael Burgess, 116-140. Leiden (Netherland): Brill, 2018.

- Brouillet, Eugénie. « The Supreme Court of Canada: The Concept of Cooperative Federalism and Its Effect on the Balance of Power ». Dans *Courts in Federal Countries: Federalists or Unitarists*, sous la direction de Nicholas Aroney et John Kincaid, 135-164. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Buchanan, Allen. « Political Legitimacy and Democracy », *Ethics*, vol. 112 (2002): 689-719.
- Buckner, Phillip. « Canada and the End of Empire, 1939-1982 ». Dans *Canada and the British Empire*, sous la direction de Phillip Buckner, 107-126. Oxford History of the British Empire Companion Series, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Burbank, Jane et Cooper, Frederick. *Empires in World History*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Cardinal, Linda. « Fédéralisme et langue : L'incidence du fédéralisme d'ouverture sur les régimes linguistiques canadien et québécois ». Dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, sous la direction de Michel Seymour et Guy Laforest, 247-267. Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2011.
- Catala, Amandine. « Secession and distributive justice ». *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 174, no. 2 (2017): 529-552.
- Chambers, Clare. « Nation-building, Neutrality and Ethnocultural Justice: Kymlicka's 'Liberal pluralism' ». *Ethnicities*, vol. 3, no. 3 (2003): 295-319
- Charney, Evan. « Identity and Liberal Nationalism ». *The American Political Science Review*, vol. 97, no. 2 (2003): 295-310.
- Chevrier, Marc. *L'empire en marche : des peuples sans qualités, de Vienne à Ottawa*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2019.
- Chevrier, Marc. « Par-delà le fédéralisme multinational, l'empire ». Dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, sous la direction de Michel Seymour et Guy Laforest, 73-95. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011.
- Chevrier, Marc. et al., dir. *De la république en Amérique française : Anthologie pédagogique des discours républicains au Québec, 1703-1967*. Québec : Les Éditions du Septentrion, 2013.
- Chin, Rita. *The Crisis of Multiculturalism in Europe: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

- Christiano, Tom and Sameer Bajaj. « Democracy ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction d'Edward N. Zalta (édition du printemps 2022). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/democracy/>.
- Cohen, Joshua, Howard, Matthew. et Nussbaum, Martha., dir. *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Cooper, Frederick. *Colonialism in Question*. US: University of California Press, 2005.
- Coulthard, Glen S. *Peau Rouge, Masques Blancs: contre la politique coloniale de la reconnaissance*. Traduit par Ariane Des Rochers et Alex Gauthier. Montréal : Lux Éditeur, 2018.
- Coulthard, Glen S. « Place Against Empire : The Dene Nation, Land Claims, and the Politics of Recognition in the North ». Dans *Recognition versus Self-Determination : Dilemmas of Emancipatory Politics*, sous la direction d'Avigail Eisenberg et al., 147-173. Vancouver : UBC Press, 2014.
- Courtois, Stéphane. « La question du statut politique et constitutionnel du Québec au Canada est-elle devenue anachronique? ». *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, no. 1 (2014) :215-231.
- Couture, Claude. « Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones », *Francophonies d'Amérique*, no. 26 (2008) : 41-62.
- Couture, Jocelyne. « Nationalisme et démocratie mondiale. Entre les mythes de la communauté et le mirage du village globale ». Dans *États-Nations, multinations et organisations supranationales*, sous la direction de Michel Seymour, 205-226. Montréal : Liber, 2002.
- Daniel, Dominique. « Une autre nation d'immigrants. La politique d'immigration du Canada au 20^e siècle ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 77 (2003) : 33-46.
- Day, Richard J.F. « (Never) Coming Out to Be Met? Liberal Multiculturalism and Its Radicals Others ». Dans *The Multiculturalism Question : Debating Identity in 21st-Century Canada*, sous la direction de Jack Jedwab, 127-147. Kingston: School of Policy Studies, 2014.
- Day, Richard J.F. *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Deneault, Alain. *Bande de colons : une mauvaise conscience de classe*. Montréal : Lux Éditeur, 2020.
- Descombes, Vincent. *Les embarras de l'identité*. Paris, Éditions Gallimard, 2013.

- Descombes, Vincent. « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives ». *Raisons politiques*, vol. 2, no. 66 (2017) : 13-28.
- Dilhac, Marc-Antoine. *La tolérance, un risque pour la démocratie? Théorie d'un impératif politique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.
- Dilhac, Marc-Antoine. *Fondements d'une théorie démocratique de la tolérance*. Thèse, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2009.
- Eisenberg, Avigail. « Decolonizing Authority : The Conflict on Wet'suwet'en Territory », *Canadian Journal of Political Sciences*, vol. 55, no. 1 (2022): 40-58
- Eisenberg, Avigail. « Multiculturalism in a Context of Minority Nationalism and Indigenous Rights: The Canadian Case ». Dans *Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice*, sous la direction de Richard T. Ashcroft et Mark Bevir, 67-82. Oakland: University of California Press, 2019.
- Ferro, Marc, dir. *Le livre noir du colonialisme : XVI^e-XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris : Éditions Robert Laffont, 2003
- Gagnon, Alain-G. *Le choc des légitimités*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2021.
- Gagnon, Alain-G. « 9. Le fédéralisme asymétrique au Canada. ». Dans *Le fédéralisme canadien contemporain : Fondements, traditions, institutions*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon, 287-304 Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2006.
- Gagnon, Bernard. « Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor ». *Politique et Sociétés*, vol 31, no. 1 (2012) : 127-147.
- Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism ». *Ethics*, vol. 105, no. 3 (1995): 516-534.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press, 1983.
- Gibbon, John Murray. *Canadian Mosaic : The Making of a Northern Nation*. London: J.M. Dent & Sons Ltd, 1939.
- Giroux, Dalie. *L'œil du maître : figures de l'imaginaire colonial québécois*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2020.
- Grégoire, Jean-François. « Beyond the Liberal Route to Federalism ». *Theoria : A Journal of Social and Political Theory*, vol. 61, no. 138 (2014) : 18-36.

- Grin, François. « La Suisse comme non-multination ». Dans *États-Nations, multinations et organisations supranationales*, sous la direction de Michel Seymour, 265-281. Montréal :Éditions Liber, 2002.
- Guérard de Latour, Sophie. *Vers la république des différences*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- Gunew, Sneja. *Haunted Nations : The Colonial Dimensions of Multiculturalisms*. New York, Routledge, 2004.
- Hansen, Randall. « Assimilation by Stealth : Why Canada’s Multicultural Policy Is Really a Repackaged Integration Policy ». Dans *The Multiculturalism Question : Debating Identity in 21st-Century Canada*, sous la direction de Jack Jedwab, 73-87. Kingston: School of Policy Studies, 2014.
- Helly, Denise. « The Canadian Multiculturalism Programme: A Critique ». Dans *Multiculturalism : public policy and problem areas in Canada and India*, sous la direction de Christopher Sam Raj et Marie McAndrew, 32-50. New Delhi: Manak Publications, 2009.
- Hendrix, Burke. *Ownership, Authority, and Self-Determination: Moral Principles and Indigenous Rights Claims*. USA: Pennsylvania State University Press, 2008.
- Henshaw, Peter. « Chapter 9 : John Buchan and the British Imperial Origins of Canadian Multiculturalism ». Dans *Canadas of the Mind : The Making and Unmaking of Canadian Nationalisms in the Twentieth Century*, sous la direction de Norman Hillmer et Adam Chapnick, 191-213. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2007.
- Herr, Ranjoo Seodu. « Politics of Difference and Nationalism: On Iris Young’s Global Vision ». *Hypatia*, vol. 23, no. 3 (2008): 39-59.
- Hobsbawm, Eric. *Nations et Nationalisme depuis 1780*. Traduit par Dominique Peters. Paris : Gallimard, 1992.
- Hobbs, Harry. « Democratic Theory and Constitutional Design ». *International Journal of Minority and Groups Rights*, vol, 24 (2017): 341-389.
- Hodgson, Geoffrey M. « What Are Institutions? », *Journal of Economic Issues*, vol. 40, no. 1 (2006): 1-25.
- Holder, Cindy. « Devolving Power to Sub-State Groups: Some Worries About the Worries ». *The Monist*, vol. 95, no. 1 (2012): 86-102.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit par Pierre Rusch. Paris : Gallimard, 2000.

Humboldt, Wilhelm Von. *Limites de l'action de l'État*. Traduit par Henri Chrétien. Paris : German Baillière Libraire-Éditeur, 1867.

Iacovino, Raffaele. « Partial Asymmetry and Federal Construction: Accommodating Diversity in the Canadian Constitution ». Dans *Asymmetric Autonomy and the Settlement of Ethnic Conflicts*, sous la direction de Marc Weller et Katherine Nobbs, 75-96. Philadelphia & Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010.

Ipperciel, Donald. « Britannicité et multiculturalisme canadien ». *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, no. 45-46 (2012) : 277-306.

Jewkes, Michael. « Diversity, federalism and the nineteenth-century liberals ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 19, no. 2 (2016): 184-205

Jewkes, Michael. « Self-determination without secessions ». *Public Affairs Quarterly*, vol. 28, no. 2 (2014): 147-167.

John Emerich Edward Dalberg-Acton, « Nationality ». Dans *The Home and Foreign Review*, 1862, <https://archive.org/details/ra634742501londuoft/page/n9/mode/2up?view=theater>.

Kelly, Stéphane. *Les fins du Canada*. Montréal, Les Éditions du Boréal, 2001.

Kymlicka, Will. « Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State-Minority Relations ». *Political Theory*, vol. 46, no. 1 (2018): 81-91.

Kymlicka, Will. « The Three Lives of Multiculturalism », dans *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, sous la direction de Shibao Guo et Lloyd Wong, 17-35. Rotterdam(NL) et Boston: Sense Pub, 2015.

Kymlicka, Will. « The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theories, Policies, Ethos ». *Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper*, No. RSCAS 2014/59, 2014.

Kymlicka, Will. « Multicultural citizenship within multination states ». *Ethnicities*, vol. 11, no. 3 (2011): 281-302.

Kymlicka, Will. « The new debate on minority rights (and postscript) », dans *Multiculturalism and Political Theory*, sous la direction de Anthony Simon Laden et David Owen, 25-59. Cambridge (UK.): Cambridge University Press, 2007.

Kymlicka, Will. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction (Second Edition)*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Kymlicka, Will. *Politics in the vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka, Will. *La citoyenneté culturelle : une théorie libérale du droit des minorités*. Traduit par Patrick Savidan. Montréal : Éditions du Boréal, 2001.
- Kymlicka, Will. *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kukathas, Chandran. *The Liberal Archipelago*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kumar, Krishan. *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Lajoie, Andrée. «The Federal Spending Power and Fiscal Imbalance in Canada ». Dans *Dilemmas of Solidarity: Rethinking Distribution in the Canadian Federation*, sous la direction de Sujit Choudhry, Jean-François Gaudreault-DesBiens et Lorne Sossin, 145-166. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Lajoie, Andrée. « Le fédéralisme canadien : Science Politique fiction pour l'Europe? ». *Lex Electronica*, vol. 10 n°1 (2005) : 1-23.
- Lang, Timothy. « Lord Acton and "The Insanity of Nationality" ». *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, no. 1 (2002): 129-149.
- Leiter, Brian. *Why Tolerate Religion?*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Leydet, Dominique. « La mise en œuvre du principe de consentement et ses contextes », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49, no. 2 (2019) : 15-24.
- Levy, Jacob T. «The Constitutional Entrenchment of Federalism ». *Nomos*, vol. 55 (2014): 332-360.
- Levy, Jacob T. « Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties ». *The American Political Science Review*, vol. 101, no. 3 (2007): 459-477.
- Levy, Jacob T. « Self-determination, Non-domination and Federalism ». *Hypatia*, vol. 23, no. 3 (2008): 60-78.
- Levy, Jacob T. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Liebich, Andre. « Minority as inferiority : minority rights in historical perspective ». *Review of International Studies*, vol. 34 (2008): 243-263.
- Lovett, Frank. « Cultural Accommodation and Domination ». *Political Theory*, vol. 38, no. 2 (2010): 243-267.
- Lowe-Walker, R.E. *Intercultural Deliberation and the Politics of Minority Rights*. Vancouver: UBC Press, 2018.
- Maclure, Jocelyn et Taylor, Charles. *Laïcité et liberté de conscience*. Paris : La Découverte, 2010
- Martel, Marcel et Paquêt, Martin. « L'enjeu linguistique au Québec : relations de domination et prise de parole citoyenne depuis les années 1960 ». *Revue Vingtième siècle : revue d'histoire*, vol. 1, n. 129 (2016) : 75-89.
- Martin, Eric. *Un pays en commun : socialisme et indépendance au Québec*. Montréal : Les Éditions Écosociétés, 2017.
- May, Paul. *Les philosophies du multiculturalisme*. Paris : Les Presses de Sciences Po, 2016.
- Mazower, Mark. « Alfred Zimmern and the Empire of Freedom ». dans *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*, Mark Mazower, 66-103. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- McEvoy, Joanne. « We Forbid! The Mutual Veto and Power-Sharing Democracy». Dans *Power Sharing in Deeply Divided Places*, sous la direction de Joanne McEvoy et Brendan O'Leary, 253-277. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Meer, Nasar et Modood, Tariq. « How Does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, no. 2 (2012): 175-196.
- Mehta, Pratap Bhanu. « Liberalism, Nations, and Empire : The Case of J.S. Mill ». Dans *Empire and Modern Political Thought*, sous la direction de Sankar Muthu, 232-260. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Mehta, Uday Singh. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Mill, John Stuart. *Considérations sur le gouvernement représentatif*. Traduit par Malik Bozzo-Rey, Jean-Pierre Cléro et Claire Wrobel Paris : Éditions Hermann, 2014.
- Mill, John Stuart. *De la liberté*. Traduit par Laurence Lenglet. Paris : Éditions Gallimard, 1990.
- Mill, John Stuart. *L'utilitarisme*. Traduit Georges Tanesse. Paris: Éditions Flammarion, 1988.

- Mill, John Stuart. « Bentham (1838) ». Dans *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, sous la direction de John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1985. https://oll.libertyfund.org/title/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-x-essays-on-ethics-religion-and-society#Mill_0223-10_620
- Mill, John Stuart. « Remarks on Bentham's Philosophy ». Dans *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, sous la direction de John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1985. https://oll.libertyfund.org/title/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-x-essays-on-ethics-religion-and-society#lf0223-10_head_029
- Mills, Sean. *Contester l'Empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal (1963-1972)*. Traduit par Hélène Paré. Montréal : Les Éditions Hurtubises, 2011.
- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Modood, Tariq. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Moffitt, Benjamin. « The Populisme/Anti-Populism Divide in Western Europe », *Democratic Theory*, vol. 5, no. 2 (2018): 1-16.
- Moore, Margaret. « Justice and Colonialism ». *Philosophy Compass*, vo. 11, no. 8 (2016): 447-461.
- Moore, Margaret. « Liberal nationalism and the challenge of essentialism ». Dans *Liberalism Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, sous la direction de Gina Gustavsson et David Miller, 188-202. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Moore, Margaret. « Beyond the Cultural Argument ». Dans *The Ethics of Nationalism*, Margaret Moore, 53-73. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Michel Morin, « Choosing between French and English Law: The Legal Origins of the Quebec Act », dans *Entangling the Quebec Act: Transnational Contexts, Meanings, and Legacies in North America and the British Empire*, dir. Olivier Hubert et François Furstenberg (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2020), 101-130.
- Müller, Jan-Werner. *Qu'est-ce que le populisme? Définir enfin la menace*. Paris : Premier Parallèle, 2016.
- Muthu, Sankar. *Enlightenment Against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Nieguth, Tim. « Beyond dichotomy : concepts of the nation and the distribution of membership ». *Nations and Nationalism*, vol. 5, no. 2 (1999): 155-173.

- Nimni, Ephraim, dir. *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*. London: Routledge, 2005.
- Nootens, Geneviève. « Démocraties et pouvoirs constituants dans les sociétés plurinationales : quelques problèmes de théorie ». Dans *Ré-imaginer le Canada : vers un État multinational?*, sous la direction de Félix Mathieu et Dave Guénette, 119-140. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2019.
- Nootens, Geneviève. « Nationalism, Pluralism, and the Democratic Governance of Diversity ». Dans *The Multiculturalism Question : Debating Identity in 21st-Century Canada*, sous la direction de Jack Jedwab, 173-186. Kingston: School of Policy Studies, 2014.
- Nootens, Geneviève. « Liberal nationalism and the sovereign territorial ideal ». *Nations and Nationalism*, vol. 12, no.1 (2006): 35-50.
- Nootens, Geneviève. « Democracy and Legitimacy in Plurinational societies ». *Contemporary Political Theory*, vol. 8, no. 3 (2009): 276-294.
- Norman, Wayne. *Negotiating Nationalism : Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Norman, Wayne. « The Ideology of Shared Values: A Myopic vision of Unity in the Multi-Nation State ». Dans *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, sous la direction de Joseph H. Carens, 137-159. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1995.
- Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions ». *Ethics*, vol. 108, no. 4 (1998): 661-684.
- Orgad, Liav. *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Otis, Ghislain et Laurent, Aurélie. « L'indépendance du Québec et le choix de la continuité canadienne ». *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 66, no. 2 (2020) : 253-302.
- Papillon, Martin. « Vers un fédéralisme postcolonial? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones ». Dans *Le fédéralisme canadien contemporain – fondements, traditions institutions,*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon, 461-485. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2006.
- Papillon, Martin et Lord, Audrey. « Les traités modernes: vers une nouvelle relation? ». Dans *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, sous la direction d'Alain Beaulieu, de Stéphane Gervais et de Martin Papillon, 343-362. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013.

- Parekh, Bhikhu. *Ethnocentric Political Theory*. Oxford: Palgrave Macmillan, 2019.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Parekh, Bhikhu. « Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship ». *Constellations*, vol. 4, no. 1 (1997): 54-62.
- Patten, Allen. *Equal Recognition : The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton, Princeton University Press, 2014.
- Patten, Allen. « Populist multiculturalism : Are there majority cultural rights? ». *Philosophy and Social Criticism*, vol. 46, no. 5 (2020): 539-552.
- Pélopidas, Benoît. « Tout empire ou comment ce concept a perdu sa spécificité et comment la restaurer ». *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49, no. 1 (2011) : 111-133.
- Pettit, Philip. *A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Phillips, Anne. *Multiculturalism Without Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Pitts, Jennifer. « Political Theory of Empire and Imperialism: An Appendix ». Dans *Empire and Modern Political Thought*, sous la direction de Sankar Muthu, 351-387. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Pitts, Jennifer. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Poirier, Éric. *La Charte de la langue française : ce qu'il reste de la loi 101 quarante ans après son adoption*. Québec : Les Éditions du Septentrion, 2016.
- Porte, Jacques. *Histoire des États-Unis : De 1776 à nos jours*. Paris : Armand Collin, 2017.
- Povinelli, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham & London: Duke University Press, 2002.
- Ravi, Srilata et Couture, Claude. « En Filigrane : l'Empire britannique comme toile de fond de la commission Laurendeau-Dunton et des années 1960 ». *Mens/Revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. 14-15, no. 2-1 (2014) : 175-201.
- Rawls, John. *Libéralisme politique*. Traduit par Catherine Audard. Paris : Presses Universitaires de France, 2016.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*. Traduit par Catherine Audard. Paris : Éditions Points, 2009.

Requejo, Ferran et al. *Liberal Democracies and protection of Self-government: How to protect territorial minorities from the decisions of the majority*. Barcelone: Institute of Self-Government Studies, Government of Catalonia, 2020.

Requejo, Ferran. « Three Theories of Liberalism for the Three Theories of Federalism : A Hegelian Turn », dans *Multinational Federalism : Problems and Perspectives*, sous la direction de Michel Seymour et Alain-G. Gagnon, 45-68. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Robichaud, David. « Language Ethics : Keeping Linguistic Freedom from Becoming Linguistic Free Riding ». Dans *Language Ethics*, sous la direction de Yael Peled et Daniel M. Weinstock, 90-116. Montréal: McGill — Queen's University Press, 2020.

Robichaud, David. « La Langue au service de l'État providence ». Dans *Penser les institutions. Les défis contemporains de la philosophie politique*, sous la direction de Dave Anctil, David Robichaud et Patrick Turmel, 79-106. Québec : Presses de l'Université Laval, 2013.

Rocher, François et Parker, Sébastien Martin. « Autodétermination et constitution québécoise interne : "on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres" ». Dans *Repenser l'autodétermination interne*, sous la direction de Michel Seymour, 297-319. Montréal, Les Éditions Thémis, 2016.

Rocher, François. « La dynamique Québec-Canada ou le refus de l'idéal fédéral ». Dans *Le fédéralisme canadien contemporain – fondements, traditions institutions*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon, 93-146. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2006.

Rodon, Thierry. « La quête d'autonomie des Autochtones du Québec: les projets de gouvernement des Innus, d'Eeyou Istchee et du Nunavik ». Dans *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, sous la direction d'Alain Beaulieu, de Stéphane Gervais et de Martin Papillon, 385-403. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013.

Roussin, Juliette. « Deux conditions à la légitimité démocratique ». *Philosophiques*, vol. 46, no. 1 (2019) : 45-66.

Roy, Fernande. *Histoire des idéologies au Québec : aux XIX^e et XX^e siècles*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 1993.

Roy, Jean-Olivier. « Primordialisme et construction nationale chez les nations autochtones contemporaines ». *Philosophiques*, vol. 39, no. 2 (2012) : 367-378.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York, Knopf: Distributed by Random House, 1993.

Sandel, Michael. *Le libéralisme et les limites de la justice*. Traduit par Jean-Fabien Spitz. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

- de Schutter, Helder. « Federalism as Fairness in Ethiopia ». *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 28. (2021): 811-844
- de Schutter, Helder. « The Liberal Linguistic Turn : Kymlicka Freedom Account Revisited ». *Dve Domovini/Two Homelands*, vol. 44. (2016): 51-65.
- de Schutter, Helder. « Non-territorial Jurisdictional Authority: A Radical Possibility in Need of a Critique ». Dans *Recognition and Redistribution in Multinational Federations*, sous la direction de Jean-François Grégoire et Michael Jewkes, 35-56. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2015.
- Seymour, Michel. *A Liberal Theory of Collective Rights*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2017.
- Seymour, Michel. « Repenser l'autodétermination interne ». Dans *Repenser l'autodétermination interne*, sous la direction de Michel Seymour, 1-18. Montréal : Les Éditions Thémis, 2016.
- Seymour, Michel. « L'autodétermination interne du Québec dans la fédération canadienne ». Dans *Le fédéralisme multinational : un modèle viable?*, sous la direction de Michel Seymour et Guy Laforest, 295-317. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011.
- Seymour, Michel. *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2008.
- Shanahan, Theresa. « The role of the Federal Government in Postsecondary education ». Dans *The Handbook of Canadian Higher Education*, sous la direction de Theresa Shanahan, Michelle Nilson et Li-Jeen Broshko, 17-36. Kingston: McGill-Queen's University Press, 2015.
- Simpson, Audra. *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Border of Settler States*. Durham and London: Duke University Press, 2014.
- Smits, Katherine. « John Stuart Mill and Social Construction of Identity ». *History of Political Thought*, vol. 25, no. 2 (2004): 298-324.
- Sosoe, Lukas K. « Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine ». Dans *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, sous la direction de Lukas K. Sosoe, 423-439. Saint-Nicolas (Québec) et Paris (France) : L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- Stjernfelt, Frederik. « Liberal Multiculturalism as Political Philosophy : Will Kymlicka ». *The Monist*, vol. 95, no.1 (2012): 49-71.
- Stilz, Anna. « Decolonization and Self-determination ». *Social Philosophy & Policy Foundation*, vol. 32, no. 1 (2015): 1-24

- Taylor, Charles. « Le pluralisme et le dualisme ». Dans *Québec : État et Société tome I*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon, 61-84. Montréal : Les Éditions Québec/Amérique, 1994.
- Taylor, Charles. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Traduit par Denis-Armand Canal. Paris : Aubiers, 1994.
- Taylor, Charles. *Les enjeux [sic] de la réforme constitutionnelle – mémoire soumis à la Commission sur l'avenir politique et constitutionnelle du Québec*, 1990.
- Telford, Hamish. « The Federal Spending Power in Canada: Nation-Building or Nation Destroying? ». *Publius*, vol. 33, no. 1 (2003): 23-44.
- Thiesse, Anne-Marie. *Ils apprenaient la France : l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.
- Tiernay, Stephen. *Constitutional Law and National Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Tremblay, Martine. *La rébellion tranquille : une histoire du bloc québécois (1990-2011)*. Montréal : Québec Amérique, 2015.
- Tully, James. *Public Philosophy in a New Key vol. I Democracy and Civic Freedom*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2008.
- Tully, James. « Reconnaissance et dialogue. Émergence d'un nouveau champ d'études et de pratiques ». *Négociations*, vol. 2, no. 8 (2007) : 33-54.
- Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Tunick, Mark. « Tolerant Imperialism : John Stuart Mill's Defense of British Rule in India ». *The Review of Politics*, vol. 68, no. 4 (2006): 586-611.
- Uberoi, Varun. « The 'Parekh Report' – National identities without nations and nationalism », *Ethnicities*, vol. 15, no. 4 (2015): 509-526.
- Valls, Andrew. « Self-Development and the Liberal States: The Case of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt ». *The Review of Politics*, vol. 61, no. 2 (1999): 251-274.
- Vallière, Pierre. *Nègres Blancs d'Amérique*. Montréal : Éditions TYPO, 1994.
- Van Parijs, Philippe. *Linguistic Justice for Europe and the World*. Oxford : Oxford University Press, 2011.

- Verdussen, Marc. « The Role of the Judiciary in Federal States: Comparing the Belgian and Canadian Experiences ». Dans *Canadian Federalism and Its Future: Actors and Institutions*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon et Johanne Poirier, 135-167. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2020.
- Verrelli, Nadia. « L'ombre de la Charte canadienne des droits et libertés ». Dans *Le nouvel ordre constitutionnel canadien : le rapatriement de 1982 à nos jours*, sous la direction de François Rocher et Benoît Pelletier, 235-264. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2013.
- Vick, Brian. « Of Basques, Greeks, and Germans : Liberal Nationalism, and the Ancient Republican Tradition in the Thought of Wilhelm von Humboldt ». *Central European History*, vol. 40 (2007): 653-681.
- Viger, Denis-Benjamin, « Considérations sur les effets qu'ont produit en Canada, la Conservation des établissements du pays, les mœurs, l'éducation, etc. De ses habitants; et les conséquences qu'entraîneroient leur décadence par rapport aux intérêts de la Grande Bretagne ». Dans *Œuvres politiques*, Denis-Benjamin Viger. Montréal : Réédition-Québec, 1970.
- Walker, Brian. « Plural Cultures, Contested Territories : A Critique of Kymlicka ». *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de science politique*, vol. 30, no. 2 (1997) : 211-234.
- Walzer, Michael. *On Toleration*. New Haven (Conn.) et London: Yale University Press, 1997.
- Walzer, Michael. *Sphères de Justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*. Traduit par Pascal Engel. Paris : Éditions du Seuil, 1997.
- Walzer, Michael. « Commentaire ». Dans *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Charles Taylor, traduit par Denis-Armand Canal, p. XXX. Paris : Aubiers, 1994.
- Weinstock, Daniel. « La paradoxe du multiculturalisme libéral ». Dans *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, sous la direction de Sophie Guérard de Latour, 77-104. Paris : Hermann Éditeurs, 2013.
- Wellman, Christopher H. « A Defense of Secession and Political Self-Determination ». *Philosophy & Public Affairs*, vol. 24, no. 2 (1995): 142-171.
- Wenar, Leif. « John Rawls ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction d'Edward N. Zalta, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>
- Williams, Melissa S. « Introduction ». Dans *Recognition versus Self-Determination : Dilemmas of Emancipatory Politics*, sous la direction d'Avigail Eisenberg et al., 3-18. Vancouver : UBC Press, 2014.

Winter, Elke. « Les logiques du multiculturalisme dans les sociétés multinationales : une analyse des discours canadiens ». *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n °3 (2008) : 7-29

Young, Iris Marion. « Structural Injustice and the Politics of Difference », dans *Multiculturalism and Political Theory*, sous la direction de Anthony Simon Laden et David Owen, 60-88. Cambridge (UK.): Cambridge University Press, 2007.

Young, Iris Marion. *Global Challenges : War, Self-determination and Responsibility for Justice*. Cambridge (UK.): Polity Press, 2007.

Young, Iris Marion. « Self-Determination and Global democracy: A critique of Liberal Nationalism ». *Nomos*, vol 42 (2000): 147-183.

Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Young, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Ypi, Léa. « What's Wrong With Colonialism ». *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, no. 2 (2013): 158-191.

Zimmern, Alfred E.. *Nationality and Government*. Londres: Chatto and Windus, 1918.

Documents gouvernementaux, lois et autres

Assemblée des premières nations, « À propos de l'APN », 21 avril 2022, <https://www.afn.ca/fr/a-propos-de-lapn/>

Bouchard, Gérard et Taylor, Charles Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. Québec (QC) : Gouvernement du Québec, 2008.

Canada, Lois constitutionnels de 1867 à 1982. Chapitre VI. Distribution des pouvoirs législatifs à jour du 1^{er} janvier 2021 (2021). Site web de la législation (Justice). https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/CONST_TRD.pdf.

Charte canadienne des droits et libertés, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R-U), 1982, c11. <https://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/dlc-rfc/ccdl-ccrf/pdf/charte-poster.pdf>

Cour suprême du Canada, *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 R.C.S., <https://www.canlii.org/fr/ca/csc/doc/1998/1998canlii793/1998canlii793.html>

Cour suprême du Canada, *Renvoi sur l'opposition du Québec à une résolution pour modifier la Constitution*, 1982] 2 RCS 793, <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/5530/index.do>

Loi sur la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, L.C. 2021, ch. 14. <https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/U-2.2.pdf>.

Mollie Dunsmuir (division du droit et du gouvernement) et Brian O'Neal (division des affaires politiques et sociales), *Le droit de veto du Québec en matière constitutionnelle : le contexte juridique et historique*, BP-295F, 1992, <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp295-f.htm>

Multiculturalism Policy Index, *Multiculturalism policies for National Minorities*, <https://www.queensu.ca/mcp/sites/webpublish.queensu.ca.mcpwww/files/files/national%20minorities/evidence/National%20Minorities%20Index%20Evidence%202021%20WEB.pdf>, 13-17.

Multiculturalism Policy Index, *Multiculturalism policies for Indigenous Peoples* <https://www.queensu.ca/mcp/sites/webpublish.queensu.ca.mcpwww/files/files/indigeno%20uspeoples/evidence/Indigenous%20Peoples%20Index%20Evidence%202021-WEB.pdf>, 16-23.

Office of the Prime Minister, *Statement by the Prime Minister on the 50th anniversary of Canada's multiculturalism policy* (Ottawa: Office of the Prime Minister, 2021), <https://pm.gc.ca/en/news/statements/2021/10/08/statement-prime-minister-50th-anniversary-canadas-multiculturalism>.

Parekh, Bhikhu (président). *The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. The Runnymede Trust. London: Profile Books Ltd, 2000 (2002).

Québec, *Charte de la langue française*. Chapitre C-11 à jour au 1^{er} juin 2022 (2022), LégisQuébec. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/C-11>

Québec, *Loi sur la laïcité de l'État*. Chapitre L-0.3 à jour au 1^{er} avril 2022 (2022), LégisQuébec. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/L-0.3>

Statistique Canada, *Les peuples autochtones au Canada : faits saillants du Recensement de 2016* (consulté le 21 avril 2022), <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm?indid=14430-1&indgeo=0>

Taylor, Charles. « Le temps de la réconciliation », *La Presse*, 14 février 2017, <https://plus.lapresse.ca/screens/36c5c72e-28b9-49df-ba29-514fc56d647a%7CpUtyV30bPPsb.html>.