

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Libéralisme, républicanisme et minorités

Par Xavier Landes

Thèse de doctorat effectuée

au

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Université de Montréal

Thèse présentée à la faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.) en philosophie

Juillet 2008



© Xavier Landes, 2008

Page d'identification du jury

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Libéralisme, républicanisme et minorités

présentée par

Xavier Landes

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur

PETER DIETSCH

Directeur de recherche

Daniel Marc Weinstock

Membre du jury

RYON CHUNG

Examineur externe

CHARLES LAMORE

Représentant du doyen de la FES

CHARLES BHATTBERG

Résumé

Depuis la fin des années 1980, la thématique minoritaire s'est peu à peu imposée comme incontournable dans la théorie politique. Conformément à cette évolution récente, l'enjeu serait désormais d'intégrer l'appartenance et l'identité au sein des théories de la justice. L'argument sous-jacent est qu'une large part des injustices et inégalités subies par les individus découlerait de leur appartenance à des groupes minoritaires.

L'intention de cette thèse est double. Tout d'abord, elle tient dans une remise en question des approches densifiées du fait minoritaire, c'est-à-dire des théories qui placent au cœur du statut de minorité la possession de caractéristiques substantielles. Ensuite, elle étend ce refus de la calcification aux politiques publiques par un rejet de l'imposition de morales de surplomb. Dans une perspective libérale, il s'agit de prouver que des solutions égalitariennes « classiques », tenant à une meilleure redistribution des ressources, sont préférables à de telles démarches. Ce but est atteint au travers d'une étude comparée des discours libéraux et républicains sur la question.

Cinq étapes scandent le déroulement de ce travail de recherche. Premièrement, la notion même de « minorité » est problématisée. Il est démontré que cette dernière soulève des difficultés puisqu'elle tend à fixer les différences entre individus. Deuxièmement, les approches *culturalistes* sont discutées. Celles-ci ayant la particularité de faire de la culture un critère à la fois de définition et de justification, elles permettent d'illustrer les travers de la densification. Troisièmement, la réponse républicaine française est alors évaluée. À cette occasion, il est montré que cette tradition de pensée se caractérise par une densification morale du rôle de l'État tout aussi problématique que celle des minorités. Quatrièmement, l'étude des thèmes de la neutralité et de la tolérance permet de dégager les grandes lignes d'un libéralisme égalitaire et neutraliste. Cinquièmement, ce dernier est alors confronté au néo-républicanisme. L'objectif est de raffermir un positionnement égalitaire et neutraliste à l'encontre d'approches plus denses des minorités et des institutions. La conclusion revient alors sur les deux axes de la thèse : la défense d'un libéralisme critique ainsi que le plaidoyer pour des politiques de redistribution.

Mots-clés : culture; multiculturalisme; liberté; égalité; diversité; communautés; justice; néo-républicanisme; politiques publiques

Abstract

Since the end of 1980's, the topic of minority has been increasingly becoming unavoidable in the political thought. According to this recent evolution, membership and identity should be integrated within theories of justice. The underlying argument is that a broad part of injustices and inequalities, from which individuals suffer, would come from their minority membership.

The intention of this thesis is twofold. First of all, it challenges densified approaches of the fact of minority, i.e. theories that place the possession of substantial characteristics at the core of minority status. Then, it extends this refusal of densification to public policy through rejection of the process of imposing moral doctrines to people. In a liberal perspective, the goal is to prove that classical egalitarian solutions, which target better distribution of resources, are preferable to densified approaches. This goal is reached through a comparative study of liberal and republican traditions.

Five steps are taken in this work. First, the very notion of 'minority' is tackled. It is shown that this notion raises difficulties due to the fact that it fixes differences among individuals. Second, *culturalist* approaches are discussed. Due to their tendency to turn culture into a criterion of definition and moral justification, they illustrate the densification bias. Third, the French republican answer to minorities is then evaluated. It is the occasion to show that this tradition of thought is based on a moral densification of the role of the state as problematic than the densified understanding of minorities. Forth, the study of neutrality and tolerance draws rough lines of an egalitarian and neutralist liberalism. Fifth, this kind of liberalism is confronted to neo-republicanism. The objective is to strengthen the egalitarian and neutralist ground against more densified approaches of minorities and institutions. The conclusion recaps the two axes of the thesis: the defense of a critical liberalism and the advocacy for equality.

Keywords : culture; multiculturalism; freedom; equality; diversity; communities; justice; neo-republicanism; public policy

Tables des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières	v
Remerciements	x
Liste des abréviations	xiii
Introduction	3
Chapitre I – Le concept de minorité	14
1. Nombre et inégalités	15
<i>Le nombre : un facteur d'inégalités insuffisant</i>	19
<i>Premières réticences égalitariennes</i>	23
2. Minorités efficientes	27
3. Minorités dominantes	34
4. Identification et substantialisation	44
<i>Construction de groupes, reconstruction de la réalité</i>	45
<i>Groupes sociaux et réification</i>	49
<i>Le réel souci avec la réification</i>	58
<i>Métissage et autonomie</i>	62
Chapitre II – Minorités et culture	62
1. La valeur intrinsèque de la culture	74
<i>Reconnaissance et survivance</i>	74
<i>La culture a-t-elle en soi une valeur?</i>	87
2. La valeur instrumentale de la culture	94
<i>Achever le projet libéral</i>	96
<i>Autonomie et appartenance culturelle</i>	102
<i>Une réponse individualiste au défi multiculturaliste</i>	106

3. Libéralisme, culture et minorités	111
<i>La faiblesse des arguments contextuels</i>	111
<i>Culture et égalité</i>	115
<i>Culture et autonomie</i>	123
Chapitre III – Républicanisme, autonomie et laïcité	133
1. Républicanisme et multiculturalisme	137
<i>Une opposition unanime</i>	138
<i>D'un rejet conséquentialiste...</i>	142
<i>...à une remise en cause morale</i>	152
2. Autonomie et laïcité	157
<i>L'autonomie, la liberté républicaine</i>	158
<i>Deux conceptions de l'autonomie</i>	163
<i>Éducation et autonomie substantielle</i>	166
<i>La laïcité, de la mystique à la neutralité impossible</i>	172
3. Neutralité inachevée, minorités et pluralisme	177
<i>Neutralité religieuse et sphère publique</i>	178
<i>La dimension morale du projet républicain</i>	185
<i>Autonomie et culture : la neutralité inachevée</i>	190
Chapitre IV – Neutralité libérale	200
1. Neutralité et autonomie	202
<i>Neutraliser les effets</i>	204
<i>Neutraliser les raisons</i>	208
<i>Le fondement moral du libéralisme politique</i>	213
<i>Autonomie et tolérance</i>	217
2. Tolérance et liberté de conscience	223
<i>Libéralisme de la tolérance contre libéralisme de l'autonomie</i>	224
<i>S'agit-il toujours de liberté ?</i>	231
<i>La liberté d'association en partage</i>	234
<i>Association et justice</i>	238
3. Libéralisme égalitarien et neutraliste	242

<i>Présomption millienne et pluralisme</i>	243
<i>Neutralité et égalité</i>	247
<i>Enjeux minoritaires</i>	249
<i>Principe de subsidiarité et clause de sauvegarde</i>	254
<i>Neutralité et moralité</i>	255
<i>Éducation civique et stabilité des institutions</i>	258
Chapitre V – L’alternative néo-républicaine	266
1. La liberté néo-républicaine	268
<i>La non-domination</i>	269
<i>Interférence et domination</i>	272
<i>L’opposition morale au libéralisme</i>	275
2. Néo-républicanisme moral et éducation civique	279
<i>Factions et pluralisme axiologique</i>	279
<i>Éduquer des républicains</i>	282
<i>Autochtones et chrétiens dans un monde républicain</i>	287
3. Égalitarisme néo-républicain	293
<i>Déculturaliser les minorités</i>	294
<i>Les deux domaines de l’égalité</i>	297
<i>Critiques égalitariennes</i>	300
4. « Avec encore moins de regrets » : néo-républicanisme et densification	306
<i>Circularité et cinétique</i>	306
<i>Délibération et contestation : la démocratie bidimensionnelle</i>	309
<i>Minorités : la réification contre la domination</i>	313
<i>Trois enseignements généraux</i>	318
Conclusion	322
<i>Libéralisme critique et rôle du philosophe</i>	324
<i>Nationalisme et culturalisme : des alliés objectifs</i>	326
<i>L’égalité, principe premier</i>	328
Bibliographie	332

À la mémoire de R.M. et P.M.

À Anne-Marie et Francis

Remerciements

À l'Université de Montréal et au département de philosophie, j'ai bénéficié d'échanges intellectuels d'une rare richesse ainsi que d'un soutien de tous les instants, ce qui est une denrée rare. Je remercie les deux directeurs successifs du département Claude Piché et Daniel Dumouchel qui m'ont fait l'honneur de me confier trois années de suite le cours PHI1968O. Tout étudiant qui évolue dans de telles conditions ne peut que se sentir infiniment redevable vis-à-vis de l'équipe académique et administrative du département. Je tiens à exprimer ma gratitude à Jean-Pierre Marquis qui a appuyé ma demande de bourse de formation professionnelle auprès du bureau du personnel enseignant de l'Université de Montréal.

Des remerciements ainsi que tout mon respect sont destinés à Daniel Weinstock qui m'a appuyé, a dirigé cette thèse exactement comme il convenait et m'a offert l'environnement de recherche rêvé. Parmi les professeurs, je tiens à saluer plus particulièrement Ryoa Chung qui, à maintes reprises, a enrichi, voire éclairci, mon horizon au travers du séminaire que j'ai suivi ainsi que de discussions menées à bâtons rompus sur le palier de son bureau. Je tiens également à exprimer ma gratitude à Wayne Norman avec qui j'ai eu le plaisir de travailler et qui m'a appris plus que ce qu'il veut bien l'admettre. Des remerciements spéciaux méritent également d'être adressés à Christian Nadeau, Michel Seymour et Peter Dietsch. Que Martin Blanchard, directeur adjoint du Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM), soit assuré de ma reconnaissance et de mon amitié.

Le personnel du département de philosophie fut pour moi une seconde famille. Ce qui est loin d'être négligeable lorsqu'on est immigré. Des dizaines de lignes pourraient leur être consacrées. Je tiens à exprimer ma profonde amitié ainsi que ma dette à Jocelyne Doyon, Lucille Gendron, Josée Carignan et Diane Bergeron. Les étudiants, chercheurs et collègues que j'ai pu fréquenter ont alimenté un plaisir constant et jamais démenti : Caroline Allard, Ludovic Chevalier, Radu Dobrescu, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, Paul Lebas, Martin Leblanc, Virginie Maris, Dominic Martin, Pierre-Yves Néron et Karine Wurtz.

Hors du département, mes pensées vont également en direction du Centre d'Études Ethniques des Universités Montréalaises (CEETUM) et de son équipe dynamique. Sans eux, nombre de mes projets ainsi que la rédaction de ma thèse auraient été beaucoup plus compliqués. En m'accordant, entre autres, une bourse de rédaction, ils m'ont offert le luxe d'envisager avec sérénité la dernière ligne droite. Tous mes plus sincères remerciements sont destinés à Chantale Simard, David Koussens, et Josefina Rossell. Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à Isabelle Petit et à l'Institut d'Études Européennes pour le soutien dont j'ai pu bénéficier lors de mon premier séjour en Lettonie. L'aide financière du Centre Canadien d'Études Allemandes et Européennes fut également déterminante pour ce séjour. Concernant mon second séjour en 2007, je tiens à remercier le réseau EMILIE piloté par Tariq Modood de l'Université de Bristol, le Latvian Centre for Human Rights, le Ministère québécois de l'Éducation ainsi que l'Université de Montréal qui m'ont permis de réaliser de séjour dans des conditions matérielles plus que satisfaisantes.

Cette thèse doit beaucoup à deux villes, deux pays et deux continents : l'Amérique du Nord avec Montréal, mais aussi l'Europe avec Riga. Nombre de mes idées et convictions se sont forgées peu à peu au cours des multiples allers et retours entre le Canada et la Lettonie. Je tiens à remercier tout spécialement Ilze Brands Kehris, directrice du Latvian Centre for Human Rights (*Latvijas Cilvēktiesību Centrs*), pour son accueil, sa présence intellectuelle et son amitié. Mes meilleurs sentiments vont à Jekaterina Kirjuhina, Sigita Zankovska-Odiņa, Svetlana Djačkova, Anhelita Kamenska et Ilvija Pūce.

Je tiens à remercier l'Ambassade du Canada pour les pays baltes et, tout particulièrement, son Ambassadeure, Claire Poulin, qui a cru au projet de conférence en éthique qui s'est déroulée en novembre 2007. La seconde personne qui a rendu ce projet possible fut Gaston Lacombe à qui je tiens à exprimer ma considération et mon amitié. Mes remerciements sont également destinés à toute l'équipe de l'ambassade et à Hélène Picard. À propos de l'organisation de cette conférence, je tiens à exprimer ma gratitude au Ministère canadien des Affaires étrangères et du Commerce international ainsi qu'au Bureau de l'Ombudsman letton des droits de l'Homme (*Tiesībsarga Birojs*) pour son soutien et, plus particulièrement, à Sabīne Viļumsone. Du côté du CRÉUM, Roseline Lemire-Cadieux a grandement contribué à la gestion de cet événement.

Il m'est impossible de ne pas mentionner le Centre Culturel français de Riga et son équipe dynamique. Le précédent directeur, Luc Levy, m'a donné la chance de participer au Printemps français en 2007. Son adjoint, Mikaël Mohamed, a été, à la fois, une personne

avec qui j'ai pris du plaisir de travailler et un ami, au même titre que Bruno Gomes et Delphine Lebard. Des salutations particulières vont également à Sandra Urtane pour sa constante bonne humeur et Zane Gaile pour son aide précieuse.

Je tiens également à remercier les professeurs rencontrés là-bas, au premier rang desquels se trouve Sergeï Kruk de l'Université Stradins. Mes meilleurs sentiments vont également à Ilze Norvele, Nils Muižnieks et Juris Rozenvalds de l'Université de Lettonie. D'autres remerciements sont destinés à Liesma Ose de la Fondation Soros Latvija ainsi qu'à Rita Ruduša, rédactrice en chef du site d'information *Politika*.

Le travail intellectuel qui fut le mien n'aurait pas été possible sans les personnes qui m'entourent constamment. Tout d'abord ma famille qui, dans les bons comme dans les mauvais moments, m'offre présence et soutien : mes parents, Anne-Marie et Francis Landes, sans qui je n'en serais pas là ainsi que Christel, François et Quentin Haschard qui m'accompagnent tous les jours. Je tiens à exprimer mon émerveillement, et bien plus encore qu'elle ne peut l'imaginer, à Anete Erdmane pour tout ce qu'elle m'apporte sans jamais compter. Nombre d'amis ont joué un rôle au-delà de ce qu'ils pensent. Je pourrais aisément dire quelle partie de mon travail, quelles idées leur ont été empruntées. Il n'en demeure pas moins que je reste le seul responsable de ce qui suit. Toute mon amitié et ma reconnaissance à Olivier Abbe, Amélie Dugué, Cyrille Aubergier, Stéphanie Oglietti, George Zarife, Roshan Soomarchun, Simon Gayadeen, Géraud Blanchard de la Brosse, Stéphane Diamantakiou, Dace Lukumiete, Eva Ikauniece, Ingvars Reigo, Ieva Leimane-Veldmeijere, Aldis Kaufmanis. Je tiens également à remercier Laura Ozoliņa et Reinis Varakalns pour leur gentillesse durant l'écriture de cette thèse.

En m'excusant par avance auprès de toutes celles et tous ceux que j'aurais malencontreusement oubliés. À tous, mes sentiments les meilleurs.

Liste des abréviations

CS : culture sociétale

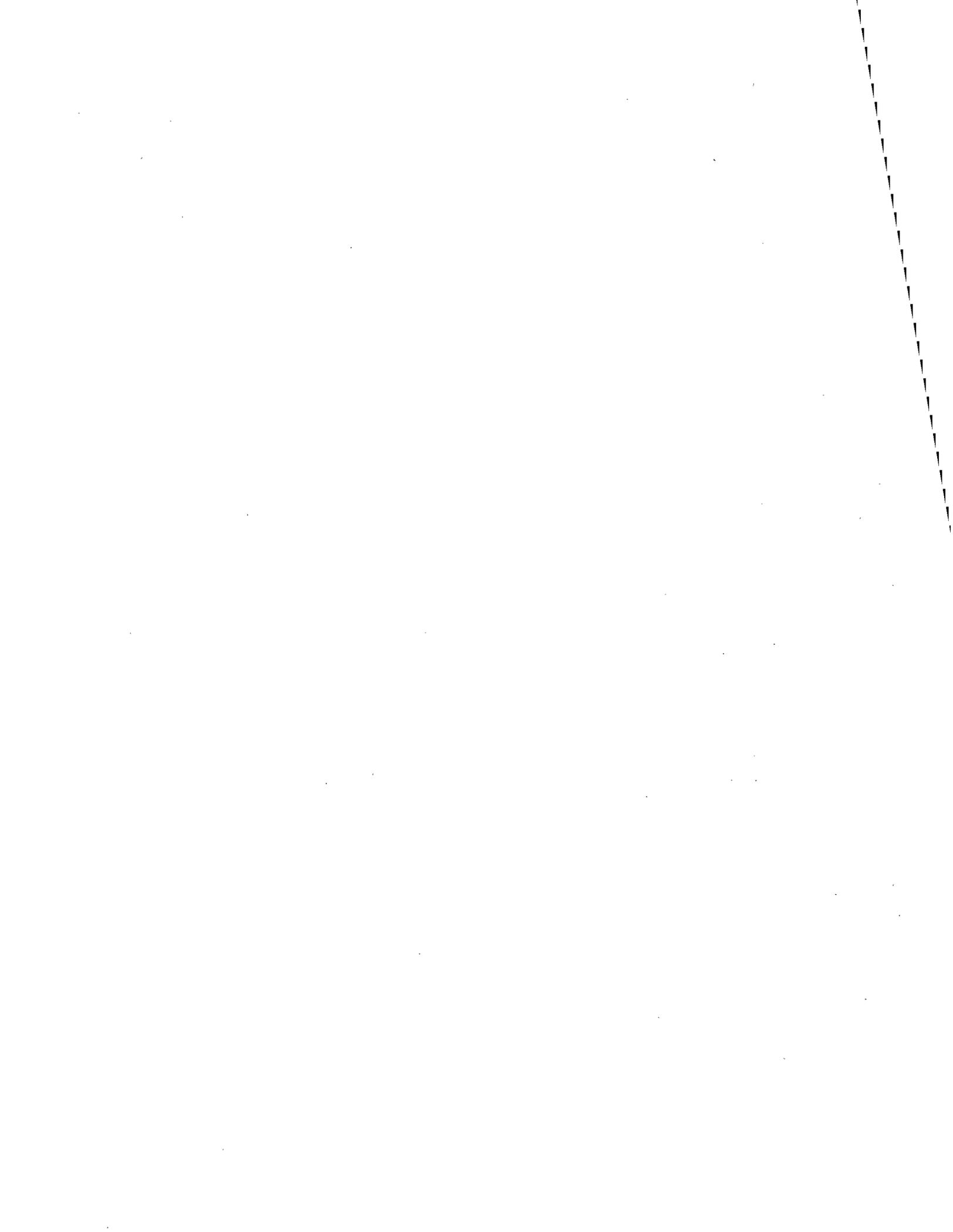
LND : liberté comme non-domination

LNI : liberté comme non-interférence

ONU : Organisation des Nations Unies

UNHRC : United Nations Human Rights Council

Libéralisme, républicanisme et minorités



Introduction

Depuis une vingtaine d'années, un thème est peu à peu devenu incontournable en théorie politique, il s'agit de celui des minorités. Objet d'une abondante littérature, il se présente sous de multiples formes. Son caractère protéiforme explique pourquoi il est aussi difficile à saisir au premier abord. De manière intuitive, il renvoie à des thèmes tels la diversité, le pluralisme ou le multiculturalisme. Dans ces trois cas, l'idée latente est qu'il se-rait question de la richesse des êtres humains sur le plan culturel, national, linguistique, racial, religieux, ethnique... Là où cette diversité relèverait de la philosophie politique est qu'elle placerait des individus et groupes en situation de profonde inégalité. En raison de leur appartenance, des personnes subiraient des injustices que le reste de la population n'aurait pas à supporter. Dans les pays occidentaux de tradition chrétienne, les musulmans seraient contraints d'adopter des codes de conduite, des normes qui iraient à l'encontre de leurs traditions et convictions. Historiquement dominés, les Autochtones se verraient forcés de vivre dans une société issue d'un processus de colonisation et dont le mode de vie serait aux antipodes du leur. Sur toute la surface du globe, des personnes seraient incorporées de force dans un État dont la langue d'usage n'est pas la leur.

À première vue, le phénomène minoritaire relève de la justice. Les inégalités, asymétries de statut et discriminations dont certains individus feraient l'expérience découleraient directement de leur appartenance à un ou plusieurs groupes ou catégories. En parallèle, une « majorité » imposerait ses règles, lois, normes sociales, parfois sans même s'en rendre compte. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre, par exemple, la sécularisation de l'espace public et des institutions. L'obligation faite à l'État, et souvent aux individus, de ne pas manifester leurs appartenances ou convictions dans des domaines bien identifiés (école, administration, hôpital) handicaperait l'ensemble des individus qui possèdent des convictions, croyances, conceptions du bien divergentes de celles de la « majorité ». Une telle

obligation serait d'autant plus injuste que les institutions ne seraient, en matière identitaire, nullement impartiales. Elles connaîtraient une forte coloration morale.

Si l'on se penche sur le phénomène lui-même, c'est-à-dire sur l'existence de minorités, le point d'importance à relever est que la diversité est une constante des sociétés humaines. Parfois, le fait, pour le dire le plus simplement possible, du multiculturalisme est présenté comme d'émergence récente. Ce qui est complètement faux¹. Il suffit de se reporter, par exemple, aux descriptions des grandes villes de l'Antiquité : Athènes, Rome, Alexandrie, Babylone, pour se rendre compte qu'elles étaient multiconfessionnelles, multiethniques, multinationales, multi- tout ce que l'on veut. Il existait déjà, à l'époque, des quartiers communautaires. Ce qui a changé n'est donc pas le phénomène en lui-même, mais deux dimensions : sa visibilité publique et son traitement politique.

Concernant l'exposition publique, la cause noire aux États-Unis en est un exemple emblématique. Partie de revendications quant à l'égalité des droits civils et politiques (fin de la ségrégation), elle s'est progressivement orientée, pour une partie du mouvement, vers des demandes différentialistes de reconnaissance d'une spécificité culturalo-ethno-raciale². Un autre exemple est celui des indigènes. Après des siècles d'oppression, de vexation, d'injustices et de ségrégation, ils ont pris leur destin en main, à peu près à la même époque que les Afro-américains³. Ce qui est demandé par les Autochtones (en fait les organisations qui les représentent) est souvent interprété comme étant de nature identitaire. Les Autochtones demanderaient une reconnaissance de leur spécificité culturelle, ethnique ou autre. Afin de ne pas prolonger outre mesure les injustices du processus impérialiste de colonisation, il conviendrait de reconnaître leur statut de minorité et de se livrer à un certain nombre d'aménagements (droits ancestraux, propriété de territoires, autonomie gouvernementale...) de la société « majoritaire ». Ce serait une question de justice, selon les termes de Will Kymlicka, de « justice ethnoculturelle ».

Tous les pays ont donc connu un sursaut de la conscience identitaire avec, dans son sillage, des revendications qui touchent à la reconnaissance. La plus grande visibilité des thèmes reliés à la figure des minorités doit certainement beaucoup au développement des médias, au premier rang desquels la télévision à laquelle est venu s'ajouter Internet. Le ci-

¹ Comme, par ailleurs, le présenter comme résultant des mouvements de décolonisation, comme tendent à le faire les études post-coloniales.

² Skrentny (2002), Ford (2004).

³ Rostkowski (1986).

néma a contribué pour beaucoup également à favoriser les causes minoritaires. Pour se limiter au seul exemple de la cause autochtone, celle-ci a bénéficié d'une bonne couverture cinématographique. Que l'on pense à des box-offices ou des films plus modestes comme *Dances with Wolves*, *Thunderheart*, *Smoke Signals*, *The Last of Mohicans* ou, plus anciennement, *Soldier Blue*.

Concernant le traitement politique, les États mettent, de plus en plus, en place des arrangements institutionnels (bilinguisme), mesures d'exception (droits différenciés) ou offrent une reconnaissance, parfois constitutionnelle, à certains groupes (Constitution canadienne de 1982)⁴. Depuis l'antécédent du multiculturalisme de Pierre Elliott Trudeau, ce genre de politiques n'a cessé de se développer. Dans le sillage de l'expérience, entre autres, canadienne, la théorie politique a (ré)investi le champ des minorités et du traitement à leur accorder. Même si on peut en dater les prolégomènes à la critique communautarienne de Rawls⁵, le tournant minoritaire est apparu à la fin des années 1980 et au début des années 1990 avec les travaux d'auteurs comme Will Kymlicka, Charles Taylor, Marion Iris Young⁶. Depuis la source ne s'est guère tarie, chaque année écoulée payant sa contribution aux minorités. La question qui revient sans cesse est celle du traitement politique juste qui doit leur être réservé. En d'autres termes, *quels sont les aménagements juridiques et politiques que la diversité de nos sociétés commande ?*

Voici exposé en quelques lignes, le tableau général au sein duquel s'est déployé ce travail de recherche. Ce dernier se caractérise par une intention et une méthodologie étroitement imbriquées. L'intention s'exprime au travers d'une problématique qui a quelque peu évolué entre l'amorce des recherches et la rédaction de cette thèse. Je souhaiterais dire quelques mots à ce propos. Mes recherches se sont construites autour d'un questionnement qui est celui de la plupart des ouvrages sur le sujet : *quel est le traitement juste à réserver aux minorités ?* Dit autrement, *à quelles conditions, une société qui contient des minorités de tout ordre peut-elle être considérée comme juste ?*

Cependant, chemin faisant, cette caractérisation du champ de questionnement a évolué de manière notable. Le mûrissement a été particulièrement significatif lors de la rédaction. En effet, il m'est de plus en plus apparu questionnable d'entrer dans l'élaboration d'un

⁴ Certains pays résistent comme la France à propos des statistiques ethniques.

⁵ MacIntyre (1981), Walzer (1984), Sandel (1999), Taylor (2003).

⁶ Kymlicka (1989), Young (1990), Taylor (1994).

schème général de traitement des minorités sans s'interroger, en premier lieu, sur ce qu'est une minorité. En effet, la littérature abondante sur le sujet embrasse un horizon de réalités si vaste (minorités religieuses, nationales, ethniques, migrantes, culturelles, linguistiques, sexuelles...) qu'il est nécessaire d'initier la réflexion sur le concept même de « minorité ». De plus, il y avait quelque chose de fortement dérangeant. Il s'agissait de la nature du phénomène que je m'apprêtais à étudier et sur lequel j'allais appliquer des jugements normatifs. *Qu'est-ce qui fonde l'unité du fait minoritaire ? Qu'est-ce que les Autochtones, les femmes, les Afro-Américains, les sikhs, les amish, les Québécois partagent et qui font d'eux des « minorités » ?*

Suite à cela, deux chemins s'ouvraient alors à moi. Le premier aurait consisté à proposer depuis les fondations une autre théorie des minorités. Toutefois, je ne l'ai pas retenu pour deux raisons. La première est que j'ai l'intime conviction que tout, ou presque, de ce qui est intéressant a déjà été dit sur le sujet. Y compris en comparant les débats autour, pour simplifier, du multiculturalisme avec ceux qui ont accompagné le développement du communautarisme, le caractère novateur des premiers peine à émerger. Sans que cela soit insultant pour qui que ce soit puisque, au final, nous passons une grande partie de notre carrière à répéter, reformuler et adapter des idées en général anciennes, il n'en demeure pas moins que les thématiques et lignes de fracture individualisme/holisme, nature et valeur de l'autonomie individuelle) ont été exposées, il y a de cela plus d'une vingtaine d'années. Ce qui s'est déroulé depuis tient dans une normalisation de certaines thèses (l'importance de l'enracinement individuel dans une culture) ainsi que le développement de positions intermédiaires, chacun faisant une partie du chemin sur un spectre borné à chacune des deux extrémités par le communautarisme et le libéralisme. Quoi qu'il en soit, si mon objectif fut, à un moment donné, de contribuer à ce travail collectif de reformulation, il m'est rapidement apparu peu fécond et secondaire.

La deuxième raison est que, plus j'ai avancé dans mes réflexions, plus j'ai été frappé de constater que le thème des minorités ainsi que toutes les idées, notions et réalités qu'il chapeaute constituent une sorte d'auberge espagnole. On a souvent le sentiment d'être dans un immense libre-service de la pensée où l'on se voit proposer des concepts tous plus attrayants les uns que les autres. En effet, de prime abord, qui ne trouve pas l'idée d'une société diverse séduisante ? Qui ne lie pas de manière intuitive tolérance avec promotion de ce que l'humanité a de plus spécifique : sa pluralité ? Néanmoins, derrière ce foisonnement,

quelque chose de fondamental me semblait être obscurci : les conditions matérielles des individus qui sont inclus dans les catégories minoritaires. L'inconfort n'a cessé de croître au fur et à mesure que je me suis rendu compte que la plupart des demandes minoritaires relevaient, non pas de la reconnaissance, mais de la redistribution et l'accès à des ressources matérielles. À ce moment-là, j'ai décidé d'emprunter la seconde voie.

La seconde voie qui s'ouvrait à moi était quelque peu différente. Au lieu de chercher à tout refonder, elle visait à clarifier la manière dont le thème des minorités avait travaillé et continuait à travailler en interne la philosophie politique. Toutefois, il n'était pas question d'étudier toute la discipline, mais de se limiter au libéralisme et au républicanisme. Concernant celui-là, la raison est que la thématique minoritaire a été interprétée comme un défi à son adresse. L'argument est courant : les thèmes du multiculturalisme et de la diversité matérialiseraient les limites de la pensée libérale. De ce point de vue, ces thèmes représentent, aux yeux de certains auteurs, de puissants instruments de contestation de la supposée domination de cette tradition philosophique et de l'individualisme dans lequel elle s'enracine.

Par ailleurs, si l'irruption de la thématique minoritaire est un des événements les plus marquants de la philosophie politique des deux décennies écoulées, une autre tendance se confirme. Il s'agit de la montée en puissance du néo-républicanisme tel que refondé par Philip Pettit⁷. Celui-ci vise explicitement à remettre en question, également, la domination du libéralisme en proposant un modèle de liberté alternatif. Ce n'est pas tant que le républicanisme appréhendé comme tradition ait, à un moment donné ou à un autre, disparu du radar politique, mais il a repris de la vigueur, sous des formes diverses. Ce sursaut de vitalité, il le doit principalement à la chute du bloc soviétique ainsi qu'à la dépréciation de l'idéal communiste qui s'en est suivie. C'est particulièrement visible depuis le début des années 2000. On assiste à un développement de positions radicales qui s'inspirent explicitement du néo-républicanisme.

Outre le renouveau républicain, il y a une raison plus fondamentale de l'intégrer dans une étude relative aux minorités. Sous deux de ces formes – française et néo-républicaine –, il entre directement en dialogue avec les thèmes et enjeux minoritaires. Le républicanisme français, par exemple, est censé incarner la démarche neutraliste par excellence. Ce qu'il n'est pas, comme je vais m'employer à le démontrer. Par ailleurs, le néo-républicanisme, de

⁷ Pettit (2004).

par son emphase sur le concept de non-domination, semble naturellement équipé pour offrir un cadre d'analyse fécond à des individus et groupes dont le statut découlerait précisément de cela : d'une domination constante infligée par une « majorité ». Dès lors, il est intéressant, en vertu du retour en grâce du républicanisme français et de la montée en puissance dans les milieux académiques du néo-républicanisme, d'intégrer la tradition républicaine dans une étude critique de la thématique minoritaire.

Dans ce contexte, l'objectif de cette thèse est double. D'une part, il s'agit de dégager les tensions internes que la thématique fait surgir au cœur des traditions libérale et républicaine. D'autre part, ce faisant, je m'emploie à démontrer que le libéralisme égalitarien et neutraliste figure la meilleure réponse aux défis que soulèvent les minorités. Ma conviction est que, au final, il n'est, ou ne devrait être question, que d'une redistribution plus juste des ressources. Ces deux points confèrent une dynamique particulière à la thèse en ce que la problématique est construite par étapes. Quelque part, je tente de présenter les tensions et contradictions internes que provoque la figure de la minorité au sein de chaque courant afin d'en extraire, par contraste, un libéralisme égalitarien et neutraliste. Ce but est recherché par l'entremise d'une avancée elliptique, dans laquelle les conclusions de chaque chapitre forment le soubassement du chapitre suivant.

Ainsi, le premier chapitre s'attache à tirer au clair ce que l'on entend par « minorité ». À cette occasion, je montre que l'appréhension intuitive sous la forme d'une asymétrie numérique entre deux « groupes » n'est pas satisfaisante afin de comprendre pour quelles raisons les membres des minorités subiraient des inégalités et injustices. L'étude d'Amy Chua⁸ sur les minorités dominantes permet d'illustrer que toute minorité n'est pas forcément désavantagée. Cette insuffisance dans la caractérisation donne alors naissance à un processus de calcification, un déplacement vers des compréhensions plus substantielles, les minorités étant censées renvoyer à des entités aux contours clairement délimités et dotées d'une consistance pertinente sur le pan moral. Les injustices et inégalités subies le seraient en vertu de caractéristiques portées par les individus, voire les groupes.

Une première volée de critiques est adressée à cette compréhension densifiée dans le sens où, en appréhendant toute minorité comme un groupe aux limites et à la nature fixées,

⁸ Chua (2007).

on bloque le libre développement d'une diversité d'origine individuelle. Résumée en une phrase, ma conclusion intermédiaire est que *toute compréhension densifiée des minorités représente une simplification abusive de la réalité tout en portant en germe un danger du point de vue de l'épanouissement des individus qui en font partie*. Le premier chapitre se clôt donc sur cet avertissement.

Le deuxième chapitre illustre cette idée au travers d'une étude de la notion de culture. C'est que cette dernière constitue le facteur de prédilection, dans la littérature, afin d'appréhender les minorités. Ces dernières seraient donc des entités culturelles distinctes, dont les membres seraient placés dans des positions inégalitaires ou asymétriques en raison directe de leur appartenance. La réponse qui est offerte est alors de faire de la culture un objet de justice. Deux stratégies sont disponibles : lui attribuer une valeur intrinsèque (Charles Taylor, Albert Musschenga) ou instrumentale (Will Kymlicka). Même si, dans le second cas, l'appartenance culturelle ne tire sa valeur que de ce qu'elle permet, j'ai à cœur de démontrer que les deux approches aboutissent à des travers similaires qui tiennent dans l'inévitable densification du concept.

Pour ce faire, l'étude de Kymlicka est un peu plus poussée. J'y accorde une attention particulière en raison de sa tentative de fonder des droits différenciés à destination des minorités sur l'autonomie qui seraient compatibles avec la tradition libérale. Plus précisément, il s'emploie à faire de la *culture sociétale* le cadre naturel de déploiement de la liberté individuelle. Je montre alors que sa démarche est sujette à deux critiques majeures. La première est qu'elle contient, en germe, des positions de type anti-égalitaire, ce qui est problématique pour une théorie qui prétend s'inspirer de l'égalitarisme libéral de Rawls ou de Dworkin. De plus, du fait de sa focalisation excessive sur les différences culturelles comme variable explicative de la justice, elle tend à occulter toute la dimension, la plus importante à mon avis, matérielle des injustices et inégalités. La seconde s'emploie à démontrer que, même en rapport avec l'intention de sa démarche – la sécurisation d'une autonomie effective – l'approche de Kymlicka va à l'encontre du libre épanouissement des individus. Donc, *en raison des travers induits par l'inévitable densification du concept de culture appliqué aux minorités, il me paraît nécessaire de rejeter toute démarche culturaliste*.

Dans les deux premiers chapitres, je mets en exergue les risques charriés par des appréhensions denses du phénomène minoritaire, c'est-à-dire par tout un ensemble de théories qui s'évertuent à donner une grande consistance et de la matérialité au concept de minorité.

D'une telle critique générique semble se dégager une solution : la neutralisation des velléités de calcification du fait minoritaire. Cela illustre la méthodologie qui est la mienne : *par l'entremise de l'étude des tensions internes que connaissent les théories à l'étude, parvenir à extraire des problématiques ainsi que des solutions afférentes.*

Le troisième chapitre se penche donc sur le républicanisme français pour deux raisons. Tout d'abord, il paraît, à première vue, offrir une réponse neutraliste aux dérives de la densification. Ensuite, il est souvent présenté, notamment sous la plume de Kymlicka, comme l'archétype des approches neutralistes hostiles à la différence. L'étude de la tradition républicaine française montre que si, effectivement, elle se présente parfois sous un jour neutraliste, la réalité est un peu plus complexe. Il s'agit d'une neutralité incomplète. Elle se limite au domaine religieux et, de manière superficielle, culturelle. De plus, c'est une approche dense, sur le plan moral cette fois, de la société et de l'homme. La promotion de l'autonomie comme arrachement aux croyances et appartenances forme le cœur de la démarche républicaine, ce qui explique son raidissement face aux expressions trop marquées d'appartenance, comme dans le cas du voile musulman, qui traduit la crainte d'une implosion sociale.

C'est qu'il y a cette intention, jamais abandonnée ni démentie depuis la Révolution française, de créer d'authentiques républicains. L'autonomie n'est pas promue pour rendre la vie des citoyens meilleure. Elle n'est pas offerte aux individus en les laissant libres de décider s'ils souhaitent mettre leurs convictions et appartenances à distance. Elle est imposée à tous, car elle figure la vie bonne, sans concurrence possible. Au terme de ce chapitre, ma thèse est que *le républicanisme français est insatisfaisant en ce qu'il impose une conception de la vie bonne à laquelle on peut avoir de bonnes raisons de s'opposer, surtout lorsqu'elle est exprimée sur le mode impératif dans une société pluraliste.*

Dans le prolongement du troisième chapitre, le quatrième se penche sur la notion de neutralité, notamment celle de justification développée par le libéralisme politique à la suite des travaux de Rawls⁹. Puisque le double problème identifié auparavant tient dans la densification à la fois du contenu du concept de minorité et de l'approche de surplomb qui inspire les institutions, la question se pose de savoir si une réelle neutralité est possible et désirable. À cette occasion, j'évoque la solution offerte par le libéralisme politique de ne recourir qu'à des arguments neutres pour justifier les politiques publiques. En tant que réponse

⁹ Rawls (1997a).

au phénomène minoritaire ramené à une question de pluralisme moral, pareil recours est de toute première importance, car il symboliserait une tension à l'œuvre au sein de la tradition libérale.

Face au libéralisme de l'autonomie qui, sous certains aspects, est très proche du républicanisme français, se dresserait le libéralisme de la tolérance représenté par Chandran Kukathas. Le principal reproche que le second adresse au premier est que, au travers du recours à des arguments neutres appréhendés par la raison, le libéralisme politique favoriserait le libéralisme éthique. En effet, il serait alors demandé aux individus d'être capables, de manière effective, de dépouiller les raisons qu'ils donnent dans tout débat public de leur contenu substantiel, particulier, traditionnel, etc. Plus que cela, le développement de telles facultés par l'entremise de l'éducation civique serait considéré par les libéraux politiques comme la condition *sine qua non* au maintien et au fonctionnement des institutions libérales.

En dépit du caractère juste de cette critique, je ne pense pas que la voie minimaliste offerte par le libéralisme de la tolérance soit acceptable. On pourrait certes lui objecter le contrôle qu'il redonne ainsi aux groupes sur les individus au travers d'une conception de la liberté si restreinte – la liberté de conscience – qu'elle n'a plus de liberté que le nom. Toutefois, un biais plus important me semble se situer du côté d'une neutralisation excessive de l'État. Par sa volonté de supprimer toute imposition d'un schème culturel de surplomb, en vertu d'arguments qui rejoignent ceux évoqués lors des deux premiers chapitres, ou moral, à l'instar du républicanisme français, Kukathas en arrive à retirer toute légitimité à l'État. Le problème ne serait pas si grave si cela ne conduisait pas sa théorie à une sérieuse impasse lorsque la dimension interactive réciproque de la société est prise en compte. En d'autres termes, la démarche déflationniste de Kukathas le conduirait à évacuer toute réflexion sur la nature de la coopération humaine au sein de la société ainsi que sur la manière de l'encadrer, ce que figurent les principes de justice.

Au final, la mise à nu de l'opposition, largement exagérée, entre ces deux formes de libéralisme, offre l'occasion de dessiner les contours d'un libéralisme égalitarier et neutraliste. C'est que le débat est largement faussé par le postulat de pluralisme axiologique radical qui sous-tend la position libérale politique et que Kukathas reprend à son compte. Dans la lignée de la position que je m'emploie à dégager depuis le début de cette thèse, je montre que tout libéral devrait se concentrer sur ce qui compte réellement : les conditions matériel-

les d'existence des individus ainsi que les opportunités dont ils bénéficient afin de mener une existence qui puisse leur paraître bonne. Dans cette optique, je défends l'idée que *la neutralité se comprend ainsi, comme un recentrage du rôle de l'État sur ces fonctions de régulateur de la coopération sociale et d'instance de redistribution de ressources et d'opportunités.*

Enfin, le cinquième chapitre porte sur le néo-républicanisme en tant que théorie concurrente du libéralisme. Le principal point de dissension réside dans la compréhension de la liberté. À la liberté comme non-interférence libérale, le néo-républicanisme oppose la liberté comme non-domination. Dès l'entame de la formulation, j'estime qu'un auteur comme Philip Pettit opère des réductions et raccourcis assez notables lorsqu'il rend compte de la position que défendraient les libéraux. En bref, il s'emploierait à construire de toutes pièces un épouvantail qui lui permettrait de mettre d'autant plus en valeur les positions néo-républicaines que ce dernier serait caricatural.

Concernant la théorie néo-républicaine elle-même, il est possible d'en dégager trois formes ou facettes qui, toutes les trois, se révèlent déficientes s'agissant des minorités. La première est de nature morale. Partant du constat qu'il y avait effectivement une tension au sein du libéralisme politique entre la non-imposition d'une conception de la vie bonne (la neutralité pour faire simple) et les prescriptions en matière d'éducation civique, Maynor fait le choix inverse au mien dans le chapitre précédent. Il assume complètement la dimension morale de sa démarche théorique en faisant de la non-domination un idéal de vie que l'éducation a pour fonction de promouvoir. Un tel choix le conduit néanmoins à une position des plus inconfortable en ce qu'il n'est pas disposé, pour de bonnes raisons, à endosser ce que son idéal commande. Le résultat est une théorie tiraillée entre deux extrêmes qui avance au jugé sur le sujet éducatif.

La seconde est de nature égalitarienne en se concentrant sur une répartition juste des pouvoirs dont disposent les individus. Toutefois, je montre que la priorité qu'elle offre à ce genre d'égalité sur celle matérielle condamne l'ensemble de la démarche à être inefficace. La raison tient dans ce que la domination est très souvent une question d'accès aux ressources, et non pas une dimension indépendante et prioritaire. Par ailleurs, garantir aux individus des pouvoirs sans les ressources qui vont avec peut conduire à l'accentuation des tensions identitaires, comme l'exemple des minorités dominantes tend à le démontrer.

Enfin, la troisième forme néo-républicaine à l'étude, de nature délibérative, se fonde sur une conception bidimensionnelle de la démocratie au travers de l'emphase sur la participation et la contestation. Quelque part, il s'agit de la dimension la plus originale du néo-républicanisme en ce qu'elle s'extrait d'un certain statisme qui caractérise à peu près toutes les théories concurrentes, afin de développer une démarche proprement dynamique de la démocratie. Toutefois, outre sa forte tendance à la circularité, le néo-républicanisme cinétique en vient, selon la formulation que lui donne Pettit, à défendre des aménagements – droits minoritaires – qui peuvent miner la poursuite de son idéal, voire le fonctionnement des institutions de délibération et de contestation. Au final, de très bonnes raisons existent de douter de la capacité du néo-républicanisme à figurer une alternative viable au libéralisme.

Cette thèse se veut une critique de deux tendances à l'œuvre dans la philosophie politique : la *réification* des minorités et la *densification morale* des discours de surplomb. Elle s'explique par une forte méfiance à l'égard de toute volonté d'imposer aux individus des appartenances ou conceptions du bien. Elle se fonde sur une manière particulière de comprendre le libéralisme. De mon opinion, la philosophie libérale est avant tout un formidable outil critique au service de la liberté individuelle. Elle possède de précieuses ressources afin de traquer toute tentation constructiviste ou moralisatrice, toute imposition d'un schéma moral ou culturel de surplomb. Peut-être que son tort est de le faire avec une seule certitude, celle que la seule chose qui compte est de garantir à chacun les moyens concrets et effectifs de mener sa vie comme il l'entend. Au regard de l'étendue des inégalités matérielles dans le monde contemporain et de leurs effets tragiques sur des millions d'existences, la conviction est tenace que le principal enjeu d'une théorie de la justice réside là et pas ailleurs. Au final, si un message devait être retenu, il s'agirait du suivant : *tout égalitarien devrait se soucier plus des moyens de réduire les fléaux sociaux reliés au manque de ressources (illettrisme, mortalité précoce, esclavage moderne, misère, prostitution forcée, guerres, révoltes...) que de se concentrer sur des théories sophistiquées de l'identité, de la reconnaissance ou de chercher à contraindre les individus à vivre en accord avec un idéal quel qu'il soit.*

Le concept de minorité

N'est-ce pas le propre de notre époque que d'avoir fait de tous les hommes, en quelque sorte, des migrants et des minoritaires ? Nous sommes tous contraints de vivre dans un univers qui ne ressemble guère à notre terroir d'origine ; nous devons tous apprendre d'autres langues, d'autres langages, d'autres codes ; et nous avons tous l'impression que notre identité, telle que nous l'imaginions depuis l'enfance, est menacée.¹

S'interroger sur la question des minorités soulève une première volée d'interrogations qui portent sur la définition de l'objet de notre étude. *Qu'est-ce qu'une minorité ? Comment la définir ? En vertu de quels critères ?* Afin de répondre à ces préoccupations, il m'a semblé essentiel d'analyser, de manière dynamique, la notion de minorité en prenant comme point de départ la compréhension la plus neutre possible – le nombre – afin de montrer en quoi ces déficiences ouvraient la voie à des compréhensions plus denses du concept. Même si le terme de « minorité » réfère de prime abord à un rapport numérique asymétrique, il n'en demeure pas moins que l'idée plane au-dessus des têtes qu'une minorité serait quelque chose de « plus », qu'une minorité serait un « groupe » doté de caractéristiques distinctives et que celles-ci seraient à l'origine des injustices qu'il subit. Le caractère insatisfaisant du nombre, pour cerner les « groupes » souffrant d'inégalités, couplé justement à cette idée que les minorités sont des « groupes » explique pourquoi un tel processus de calcification des minorités, de leur identité ainsi que de leurs caractéristiques est à l'œuvre. Au final, la nature des débats entourant la notion de minorité se distord. Peu à peu, l'objet de discussion migre des inégalités et injustices subies vers le déterminant de la nature de la minorité,

¹ Maalouf (1998:47).

comme si la substance des groupes avait une importance autre que celle de révéler les situations asymétriques.

Afin de répondre à cette ambition, le présent chapitre est structuré autour de quatre axes. Tout d'abord, le critère numérique sera abordé au travers d'une formulation stylisée de l'argument que Joseph Heath tire de Will Kymlicka. À cette occasion, une première série d'objections égalitariennes sera évoquée (1). Ensuite, je me pencherai sur les deux types de remise en cause du critère numérique, l'un théorique et l'autre pratique, que sont les *minorités efficientes* (2) et les *minorités dominantes* (3). Le but est de suggérer cette idée que la notion même de « minorité » se prête mal à une approche neutre et objective. Ce qui expliquerait, au final, pourquoi les approches différentialistes tendent à s'imposer, justifiant, dans leur sillage, l'appréhension des minorités en tant qu'entités collectives rigides. Celles-ci n'existent, souvent, que dans l'esprit de ceux qui les mentionnent. De plus, elles contiennent en germe le risque de fixer les identités et rapports sociaux. La dernière partie de ce chapitre sera donc dévolue à la substantialisation des différences (4). En dernière instance, qu'on le désire ou non, appréhender les minorités en tant que groupes dotés d'une densité quelconque (ethnique, raciale, culturelle, morale ou religieuse, nationale...) fait émerger des considérations quant à la nature des groupes qui n'ont, souvent, qu'un rapport lointain ou indirect avec les thématiques de l'injustice et de l'inégalité.

1. Nombre et inégalités

Le poids relatif d'un groupe au sein d'une population est un critère qui a deux mérites. Le premier est qu'il correspond à la compréhension intuitive que nous avons tous du phénomène minoritaire. Elle se résume ainsi : *constitue une minorité tout groupe dont le poids relatif au sein d'une population l'expose à des désavantages*². Le second est qu'un tel critère se pare des vertus de l'objectivité. Il suffirait en effet de se livrer à un décompte méticuleux afin de pouvoir attribuer le statut de minorité en conséquence. C'est d'ailleurs pour ces raisons que, même si le critère numérique vient rarement seul, de nombreuses organisations internationales en font tout de même le premier critère d'identification. Il apparaît dès

² Fiss (1976:152) place le nombre en tête des trois critères de la définition du statut de minorité suivi des désavantages économiques et du statut de « minorité discrète et insulaire » (*discret and insular minority*).

lors important, avant de se livrer à une critique détaillée des constituants plus substantiels, d'évaluer la force argumentative intrinsèque du nombre. Pour preuve de cette popularité, un extrait du rapport commandé au professeur Francesco Capotorti par la Sous-commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités de l'Organisation des Nations Unies afin de clarifier l'article 27 du *Pacte international sur les droits civils et politiques* définit une minorité ainsi :

A group numerically inferior to the rest of the population of a state, in a non-dominant position, whose members – being nationals of the state – possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion and language.³

Donc dès que le terme de « minorité » est lâché le premier réflexe est d'estimer qu'il est question d'un groupe numériquement inférieur dans des proportions notables à une « majorité » qui lui ferait face. Le second temps est de penser que du fait de ce rapport numérique défavorable, la minorité se retrouverait à la merci des desiderata de la majorité. Il devient alors intéressant de se pencher sur l'articulation entre ces deux moments. En effet, que le critère numérique ne vienne pas seul n'est pas très important à cet instant de l'exposé puisque ce qu'il convient d'évaluer tient dans la préséance du nombre. En d'autres termes, il convient de cerner si l'*origine* du statut de minorité découle du nombre et si ce critère confère une quelconque légitimité morale aux demandes en provenance de « groupes ». D'autant que cette interprétation a été retenue par le Comité des droits de l'Homme de l'ONU (actuel Conseil des droits de l'Homme de l'ONU) comme le rappelle Fernand de Varenes : « the UNHRC has clearly opted for a strictly numerical categorisation, consistently disregarding the social and political aspects of the definition of a minority⁴ ». À tel point que « it has now become clear that the existence of a minority lies in the strictly objective criterion of whether or not an ethnic, religious or linguistic group represents less than 50 percent of the state's population⁵ ». Le critère numérique fut appliqué, par exemple, dans le cas de Lovelace pour savoir si elle appartenait à une minorité ou non⁶. Les Amérindiens malécites représentant moins de 50 % de la population, Lovelace fut considérée

³ Cité dans de Varenes (1996:136-137).

⁴ De Varenes (1996:140-141).

⁵ De Varenes (1996:141).

⁶ *Lovelace v. Canada*, Communication 24/1977, UN Document A/36/40. De Varenes (1996:141). Lovelace remettait en cause une disposition de la *Loi sur les Indiens* qui retirait aux Amérindiennes mariées à des non-Amérindiens leur statut autochtone.

comme membre d'une minorité. Le Conseil de l'Europe retient également le critère numérique dans sa définition des minorités linguistiques⁷.

Quoi qu'il en soit, le critère numérique n'apparaît pas simplement au niveau du droit international public. Chandran Kukathas, par exemple, rejoint cette compréhension lorsqu'il affirme que :

Viewing the matter in the most simple terms suggests some obvious problems for the pursuit of equality between groups. Perhaps the most obvious is the problem posed by differences of size. In any political society, small groups are usually going to be politically and economically weaker as groups.⁸

Il s'agit ici d'une adaptation de l'idée selon laquelle « le nombre fait la force ». Immédiatement, Kukathas détaille un peu plus le mécanisme qu'il a en tête lorsqu'il fait d'un rapport numérique asymétrique la source d'inégalités.

Often, this is due simply to the fact that small groups, even of wealthy individuals, cannot compete with large groups of poorer ones, since the large group needs to demand only a small sacrifice from each individual to gather significant political resources. In democratic societies, in which votes are a political resource, group size is even more important.⁹

La même idée est présente en arrière-fonds chez Kymlicka même si elle n'est pas explicitement exprimée telle quelle :

(...) the effect of market and political decisions made by the majority may well be that aboriginal groups are outbid or outvoted on matters crucial to their survival as a cultural community. They may be outbid for important resources (e.g. the land or means of production on which their community depends), or outvoted on crucial policy decisions (e.g. on what language will be used, or whether public works programmes will support or conflict with aboriginal work patterns.¹⁰

Dans cet extrait, il est suggéré que les Autochtones en tant que minorités sont désavantagés par les règles de décision majoritaire. Du fait de leur faible poids relativement à la « majorité », cette dernière peut leur imposer ses choix et ne pas prendre en compte leurs intérêts spécifiques. Une solution évoquée par Kymlicka serait de répartir les droits de vote avant une série de décisions politiques afin de laisser la possibilité aux indigènes

⁷ La *Charte des langues ou minoritaires* stipule que « par l'expression « langues régionales ou minoritaires », on entend les langues pratiquées traditionnellement sur un territoire d'un État par des ressortissants de cet État qui constituent un groupe numériquement inférieur au reste de la population de l'État ».

⁸ Kukathas (2002a:199).

⁹ Kukathas (2002a:199).

¹⁰ Kymlicka (1989a:183).

d'économiser leurs voix sur certains sujets pour permettre un report sur les thèmes qui leur paraissent importants. De l'avis de Kymlicka, une telle solution serait toutefois insatisfaisante, car le principe libéral d'égal respect et considération ne serait pas respecté. Rien n'est dit de la raison pour laquelle il en serait ainsi¹¹. La question du déséquilibre numérique est ouverte pour être immédiatement refermée. Pourtant, Kymlicka y revient quelques pages plus loin¹² avant de présenter l'expérience de pensée du naufrage. Pour tirer au clair la force du critère numérique, il est nécessaire de l'étudier séparément, c'est-à-dire de l'évaluer pour lui-même, sans l'ajout d'une quelconque dimension substantielle.

Ce qui est approché au travers du nombre est en fait un rapport asymétrique qui met face-à-face des groupes de tailles diverses, la dimension pouvant alors constituer un handicap ou, au contraire, un avantage. Il est important d'insister : *le nombre en termes absolus ne peut constituer un désavantage, hormis pour les groupes qui n'atteignent pas le seuil de reproduction*¹³. En général, il ne le peut que d'un point de vue relatif, lorsque l'on met en présence deux groupes avec un différentiel numérique suffisamment important pour générer des inégalités. La base de l'argument revient à dire que c'est la taille relative des groupes les uns par rapport aux autres qui détermine les relations asymétriques de pouvoir, domination, etc. entre eux. Une fois ceci dit, l'essentiel du travail de justification reste à fournir. Il convient en effet d'expliquer ce qui, dans ce rapport numérique déséquilibré, est source d'inégalités ou de cerner la mécanique qui fait la jonction entre le nombre et les injustices que subirait un groupe donné d'individus.

¹¹ Kymlicka (1989a:184).

¹² Kymlicka (1989a:187).

¹³ De nombreux peuples indigènes sont dans cette situation, et pas seulement dans le Nouveau Monde. Par exemple, les LIVES ou Livoniens en Lettonie. Groupe linguistique finno-ougrien (tout comme les Finlandais et les Estoniens), son histoire est assez tragique. Son aire de peuplement le long de la Baltique fut dévastée dès les croisades nordiques (Christiansen, 1997) puis il fut l'objet d'une pression constante de la part des tribus baltes et des maîtres successifs de la région depuis le 13^e siècle. Ce qui a abouti au cours de l'histoire à des massacres et à des tentatives d'assimilation. En ce début de 21^e siècle, la situation des LIVES est problématique. Leur nombre fait débat. Il est admis qu'il se situe entre ceux enregistrés (un peu moins de 200) et certaines évaluations hautes (aux alentours de 2000). Quoi qu'il en soit, le live n'est parlé que par quelques dizaines de personnes dont moins d'une vingtaine en auraient une maîtrise complète. Il a été reconnu comme langue autochtone dans la Loi sur la langue officielle de la République de Lettonie (1999), section 4.

Le nombre : un facteur d'inégalités suffisant ?

Dans son article 'Culture: Choice or Circumstance', Heath offre une version stylisée de cet argument qu'il attribue à Kymlicka même s'il ne réduit pas la pensée de ce dernier à cette seule dimension.

He (Kymlicka) claims that agents should be held responsible for their own preference pattern, but they cannot be held responsible for how many others share the same pattern. In cases where having a certain culturally induced preference pattern results in disadvantage *by virtue of the fact that it is not widely shared*, agents have a legitimate claim for compensation.¹⁴

Même si, d'entrée de jeu, la rareté des préférences est interprétée comme rareté des préférences culturelles, il me semble possible et justifié de dépouiller la « structure particulière de préférences culturellement induites » (*a certain culturally induced preference pattern*) de leur dimension substantielle. La raison est que je souhaite évaluer la force morale de l'argument du déséquilibre numérique lorsqu'il est isolé et que, à ma connaissance, cette interprétation de Kymlicka est l'une de celles qui offrent la meilleure base argumentative à cette fin.

L'expérience de pensée du naufrage, que Kymlicka¹⁵ emprunte pour la modifier à Ronald Dworkin¹⁶, met en scène des naufragés qui se rendent compte, une fois débarqués sur une île déserte, qu'ils appartiennent à deux groupes nationaux distincts. Dans la version de Dworkin, un navire fait naufrage et chaque passager est doté du même volume de ressources afin d'acquérir les biens nécessaires à la réalisation de sa vie bonne. Les prix finaux sont justes s'ils passent le test d'envie, c'est-à-dire si personne ne désire le panier de biens d'autrui, étant entendu que chacun possède les mêmes capacités de négociation et qu'aucun ne souffre de handicap. Dans la version de Kymlicka, les naufragés sont à bord de deux navires de tailles différentes. Le processus est identique à celui de Dworkin sauf que lorsque les individus débarquent sur l'île déserte après répartition des biens, ils réalisent qu'ils se répartissent en deux groupes nationaux dont l'un est minoritaire. Dès lors, bien que la répartition ait passé le test d'envie, les membres de la minorité vont envier le fait d'être en majorité.

¹⁴ Heath (1998:184)

¹⁵ Kymlicka (1989a:187-8)

¹⁶ Dworkin R. (2002:65-73)

(...) the problem is not that minority members envy the bundle of social resources possessed by the majority members *qua* bundle of social resources. On the contrary, the bundle of resources they currently possess, *qua* resources, are the ones best suited to fulfilling their chosen lifestyle. What they envy is the fact that the majority members possess and utilize their resources within their own cultural community.¹⁷

Les membres de la minorité sont contraints de tenter de réaliser leurs choix de vie au coeur d'une société étrangère. Bref, le contexte d'existence leur serait franchement défavorable. Heath affirme donc que, du point de vue de Kymlicka, certaines préférences sont *intrinsèquement* dispendieuses tandis que d'autres ne le sont que de manière *accidentelle*. L'exemple canonique pour les premières est celui de l'amateur de champagne. Pour le second type, l'accident consiste en l'appartenance minoritaire : *c'est le fait même de voir la présence de son groupe diluée dans un groupe plus important qui rend les préférences dont on est porteur relativement plus coûteuses*. Confirmant cette interprétation, Heath précise que « (...) the disadvantage that the members of the minority cultural group experience is not due to the specific preferences that they have, but to the fact that they are not widely shared¹⁸ ».

Selon Heath, l'origine numérique des inégalités et injustices subies par certains groupes et, par conséquent, de leur statut de minorité fait appel à deux mécanismes économiques. Le premier peut être assimilé à des *effets d'échelle*. Ces derniers définissent les gains induits par l'accroissement de la taille des unités de production. Plus le nombre de personnes qui partage une culture (x) augmente, plus les coûts liés à la pratique de cette culture diminuent. Les porteurs de (x) sont les consommateurs d'un bien produit socialement – la culture – ainsi que des institutions qui l'accompagnent – bibliothèques, radios, chaînes de télévision, arts... Plus le nombre de personnes partageant leurs ressources afin de produire ces biens est grand, plus les coûts sont supportables pour chacune d'elles. Une manière de mimer ces effets vertueux pour une population moins nombreuse consiste dans des subventions massives.¹⁹

Le second mécanisme est moins évident. Dans son article, Heath parle d'*externalités*, *positives* pour les locuteurs d'une langue donnée, *negatives* pour les autres. Une externalité est un effet qui n'est pas pris en compte dans l'échange marchand d'un bien (*effet ex-*

¹⁷ Kymlicka (1989a:188).

¹⁸ Heath (1998:1990). La dernière remarque renforce une interprétation du concept de minorité dépouillée de tout attribut substantiel tel que je suis en train de m'y livrer.

¹⁹ Le Québec et la Lettonie offrent des exemples parfaits d'un subventionnement massif de la part de l'État.

terne²⁰). La pollution est un exemple canonique. Le problème ici est que l'on peut difficilement suivre Heath lorsqu'il dit que pratiquer une langue, par exemple, représente une externalité²¹. En effet, que cela figure une externalité négative pour les locuteurs d'autres idiomes, peut, à la limite, se comprendre par le fait que, bien que ne participant pas à la production de la langue concernée, leur capacité à vivre dans leur propre langue est affectée par la réussite des locuteurs d'autres idiomes, notamment de ceux de la langue dominante. Par contre, là où il est moins évident qu'il soit question d'externalités concerne les locuteurs de la langue concernée. Comme toute activité reliée à des pratiques linguistiques et culturelles relève du marché, c'est-à-dire de la production et de la consommation linguistique ou culturelle, les effets sur autrui ne me semblent pas avoir la forme d'externalités.

Les désavantages relatifs apparaissent dès que deux groupes de tailles différentes sont présents sur un même territoire, disons un groupe francophone minoritaire et un groupe anglophone majoritaire. Dans ce cas, les coûts de consommation des produits en langue française seront relativement plus élevés que les coûts de consommation des produits en langue anglaise puisqu'ils seront répartis sur un nombre moins élevé de personnes. Par ailleurs, le simple fait de partager un territoire avec un groupe plus important multiplie les occasions d'avoir à utiliser l'autre langue tout en augmentant la pression exercée en faveur de la langue la plus répandue.

La possession d'une « préférence » linguistique minoritaire représente un désavantage de marché. Dans l'exemple, le système anglais de préférences offre une gamme d'options à moindres coûts et constitue donc un redoutable concurrent pour le système français. Les porteurs du second sont tentés d'abandonner certaines de leurs préférences afin d'adopter celles du groupe numériquement dominant. Un tel mécanisme explique pourquoi, même en l'absence de politiques publiques dévouées à cet objectif, un processus d'assimilation tend à se mettre naturellement en place sur tout territoire caractérisé par une situation numérique

²⁰ « Un effet externe apparaît à chaque fois que la décision de production ou de consommation d'un individu a une influence directe sur la production ou la consommation d'autres individus autrement que par l'intermédiaire des prix du marché. » Begg, Fischer & Dornbusch (1996:334).

²¹ Il est intéressant de relever que l'un des domaines dans lesquels l'argument numérique est le plus fréquemment appliqué est la langue. Chez Jeff Spinner-Halev (1994:160-166), la survie d'une langue est directement rattachée au nombre ce qui justifie des politiques de protection comme celle mise en place par le Québec. Même si dans ce dernier cas, les francophones représentent une minorité numérique à l'échelle du Canada ou de l'Amérique du Nord, il n'en demeure pas moins qu'une telle entreprise relève en soi autant d'un processus de « construction nationale » que de mesures de protection d'une minorité.

asymétrique. La recherche de la minimisation des coûts linguistiques pousse les individus à abandonner leur langue maternelle ou, tout au moins, à lui ajouter la langue dominante²².

Donc, conformément à l'interprétation neutre que j'ai retenue, c'est-à-dire dépouillée de tout élément substantiel, l'argument revient à dire qu'en vertu du nombre restreint d'individus partageant leurs préférences, les membres des minorités évoluent dans un contexte de choix dont les options sont *relativement* plus dispendieuses que celles ouvertes aux membres de la majorité. Ce qui implique que, pour atteindre un niveau égal de réalisation, les membres d'une minorité doivent investir plus de ressources que ceux de la majorité. Les préférences rares forment alors la source directe d'inégalités. Mais pour autant, l'État est-il légitime à intervenir pour rectifier une telle situation ? Suivant en cela Dworkin, une manière de justifier l'intervention de l'État serait de faire appel à la distinction entre choix (*choice*) et circonstances (*circumstances/chance/luck*).

When and how far is it right that individuals bear the disadvantages or misfortunes of their own situation themselves, and when is it right, on the contrary, that others—the other members of the community in which they live for example—relieve them from or mitigate the consequences of these disadvantages? I used the choice/chance distinction in replying to these questions. In principle, I said, individuals should be relieved of consequential responsibility for those unfortunate features of their situation that are brute bad luck, but not from those that should be seen as flowing from their own choices.²³

Pour Dworkin, les *choix* reflètent la personnalité de ceux qui les posent. Plus précisément, les choix sont l'expression de l'*ambition* et du *caractère* de l'individu. L'*ambition* regroupe ses goûts, préférences, convictions ainsi que son plan de vie. Le *caractère* consiste dans ses traits de personnalité. De son côté, les *circonstances* font référence aux ressources *personnelles* et *impersonnelles* de l'individu. Les premières sont les capacités physiques et mentales tandis que les secondes sont celles pouvant être allouées à quelqu'un d'autre, c'est-à-dire ses richesses et propriétés²⁴.

Comme on ne choisit pas de naître handicapé, on ne choisirait pas plus de naître Autochtone ou francophone en Amérique du Nord. Venir au monde dans un groupe dont les préférences sont peu fréquentes est un fait brut qui ne dépendrait, à première vue, pas d'un

²² Toutefois, on pourrait remettre en question le postulat selon lequel que les préférences des différents groupes sont *simplement* en compétition les unes avec les autres, c'est-à-dire que les individus arbitrent entre elles en fonction d'un calcul gains/bénéfices.

²³ Dworkin R. (2002:287).

²⁴ Dworkin R. (2002:322-323)

acte de volonté de la personne qui le subit. Ainsi, n'étant pas à l'origine des inégalités qu'ils subissent les membres des minorités auraient à leur disposition un argument convaincant afin de demander le soutien de l'État et des transferts de *ressources impersonnelles* du groupe majoritaire vers le leur.

Bref, plus un groupe serait nombreux, plus il serait aisé pour ses membres d'avoir une existence satisfaisante qui ne s'accompagne pas de coûts prohibitifs. Une minorité serait donc un groupe qui ferait l'expérience de désavantages de marché récurrents. Dès lors, il serait nécessaire pour l'État de contrebalancer cette situation injuste par l'entremise d'une compensation des désavantages qui affectent un groupe donné en subventionnant, par exemple, des émissions radiotélévisées, des livres, etc. en langue minoritaire. Cela serait nécessaire afin d'éviter que, en butte à des coûts plus élevés pour vivre en fonction d'un statut minoritaire, un nombre croissant de membres du groupe défavorisé en viennent à abandonner tout ou partie de leurs préférences pour adopter celles de la majorité. C'est ce à quoi le processus d'assimilation fait référence.

Premières réticences égalitariennes

Avant d'entrer dans les détails d'une remise en cause théorique, deux réserves internes à la justification égalitarienne sont envisageables. Premièrement, *est-on réellement certain que la faible récurrence statistique d'une préférence constitue en soi un critère moral suffisant pour légitimer l'intervention de l'État ?* Rien n'est moins sûr. Il est difficile de fonder des traitements différenciés sur la possession de préférences rares. Afin de démontrer ce point, un détour par l'analyse économique est nécessaire.

En sciences économiques, les préférences n'ont de sens qu'en ce qu'elles sont des ordonnancements des différentes options ouvertes aux individus. Cela se retrouve intuitivement. Lorsqu'il est dit qu'un individu (x) possède la préférence d'utiliser la langue française au quotidien, cette préférence n'est pas brute, mais relative aux autres possibilités. L'individu ordonne les diverses options linguistiques qu'il considère comme accessibles en fonction de la langue ou des langues qu'il maîtrise. Dans une société bilingue, français/anglais, il exprime la préférence de recourir au français (a) plutôt qu'à l'anglais (b). Pour lui, (a) > (b). Cette structure des préférences éclaire les limites d'une approche pure-

ment objective du phénomène minoritaire qui ne se focaliserait que sur un déséquilibre numérique.

En guise d'illustration, Kymlicka et Heath évoquent la situation des Autochtones chasseurs dans le Grand Nord canadien²⁵. Ces derniers seraient désavantagés en raison de leur utilisation du territoire qui pèserait peu face aux intérêts économiques de la majorité. Du fait de la rareté de leurs préférences, les Autochtones connaîtraient une situation préjudiciable dans laquelle un mode de vie marginal – chasser, cueillir – serait menacé par le fait que la majorité aurait un intérêt opposé – exploiter économiquement ces vastes espaces. Toutefois, il existe des situations dans lesquelles les membres d'une minorité expriment le même ordonnancement d'options qu'une partie du groupe majoritaire. Si, intuitivement, offrir des droits spécifiques aux Autochtones basés sur cette utilisation du territoire peut nous sembler légitime, faire de même pour des membres de la majorité apparaît plus douteux. Pourquoi ne pas fonder notre jugement moral sur la rareté des préférences en question ? Pourquoi ne pas octroyer des droits territoriaux aux chasseurs non-Autochtones dont la structure des préférences est identique à celle des Autochtones ?

Si une telle perspective nous paraît dérangeante, c'est que nous jugeons qu'un ordonnancement identique des préférences n'a pas la même valeur pour les membres des deux groupes. Ce faisant, nous abandonnons une conception ordinale du classement préférentiel afin d'adhérer à une vision cardinale²⁶. En d'autres termes, nous estimons qu'un même classement n'a pas la même valeur selon l'individu qui en est le porteur. Dans le cas des Autochtones, cette différence de valeur fonderait la légitimité morale de droits territoriaux. C'est justement parce que les activités de chasse dans le Grand Nord sont liées à un usage du territoire central dans le mode de vie autochtone que de telles pratiques auraient une valeur supérieure pour les Autochtones que pour les non-Autochtones. On voit donc que le poids numérique n'est pas une raison suffisante pour fonder le statut de minorité et justifier un traitement différencié. Cela explique que la plupart des appréhensions du phénomène minoritaire tendent vers une substantialisation des caractéristiques individuelles et collectives.

²⁵ Kymlicka (1989a:201), Heath (1998:4).

²⁶ Les théories de l'utilité cardinale estiment qu'il est possible de mesurer avec précision la satisfaction procurée par la consommation d'un bien ou d'un service afin de pouvoir se livrer à des comparaisons. Bentham ou encore les marginalistes (Menger, Jevons et Walras) ont défendu cette approche. Pareto a initié la critique ordinale. Cette dernière estime qu'il est impossible de chiffrer la satisfaction et donc de se livrer à des comparaisons entre agents sur cette base. On ne peut que se livrer à des comparaisons d'ordonnement.

ves. Ces caractéristiques substantielles sont ainsi considérées comme étant au fondement même des inégalités subies, plus que le poids numérique en propre.

Une seconde critique porte sur l'adéquation, revendiquée par Kymlicka, entre cette vue et une position égalitarienne telle que défendue par Dworkin. En effet, le fondement à l'intervention de l'État réside dans la distinction entre choix et circonstances.

(1) *L'appartenance à un groupe numériquement minoritaire n'est pas un choix, mais le résultat d'une donnée brute de l'existence (une circonstance),*

(2) *Cette appartenance génère des inégalités,*

(3) *Les inégalités issues des circonstances doivent être compensées,*

(4) *Il est alors nécessaire de compenser les individus pour ces inégalités.*

Pourtant, sommes-nous certains que dans tous les cas les préférences rares du type de celles qui sont discutées ici relèvent des circonstances ? Pour faire simple, prenons à nouveau le cas de la langue. Les minorités linguistiques sont principalement de deux types sur un territoire : *importées* (migrants) et *locales* (minorités nationales et autochtones). Pour le premier type, il est clair que la préférence pour la langue d'origine au détriment de la langue du pays d'accueil est une circonstance. Par contre, la décision d'émigrer est un choix. Il devient alors moins évident que l'État ait une quelconque obligation morale à l'égard de ce groupe afin de le compenser pour l'utilisation d'une préférence linguistique rare. Le cas devient plus obscur encore pour les « immigrés de seconde génération » qui continueraient à user de la langue de leurs parents comme principal, voire unique, vecteur de communication, et qui souffriraient de désavantages de par ce fait. En effet, s'ils utilisent encore l'idiome concerné au milieu d'une société dont la langue d'usage est autre, ce pourrait être car leurs parents ont *choisi* de leur enseigner cette langue en connaissance de cause. En vertu du schéma égalitarien discuté, on pourrait légitimement leur dénier toute possibilité de compensation, de soutien ou de reconnaissance de la part de l'État.²⁷ De plus, si les parents ont décidé d'instruire leurs enfants dans leur propre langue maternelle, c'est en vertu de leur *conviction* que c'était meilleur pour eux. Là-dessus, Dworkin est clair, les *convictions*

²⁷ Un auteur comme Carl Knight aborde différemment la thématique des générations futures. En effet, pour lui, le fait que les « migrants de seconde génération » n'aient pas consenti à l'abandon d'une culture sociétale au travers d'une quelconque décision d'émigration leur ouvre des droits collectifs (contrairement à la première génération). En dépit de nos divergences de vues, Knight soulève le même point que moi (et d'autres), à savoir que la distinction entre choix et circonstances montre de sérieuses limites quand elle est appliquée aux questions culturelles courant sur plusieurs générations. Knight (2004:191).

font partie de l'ambition et donc des *choix* et non des *circonstances*. La situation est encore plus claire pour les membres des minorités linguistiques locales (grosso modo les minorités nationales). Les préférences des individus qui composent ces groupes ne sont pas issues des circonstances au sens propre du terme, mais des choix des générations qui les ont précédées. Que les résultats de ces choix soient injustes pour les *porteurs actuels* des préférences en question est indéniable, que cela le soit à l'échelle du groupe considéré comme une entité collective l'est beaucoup moins.

Que le point soit parfaitement clair. Des arrangements, accommodements, transferts de ressources peuvent être justifiés. En revanche, il apparaît difficile qu'un schéma égalitaire puisse fournir les justifications adéquates afin de légitimer de telles dispositions. Si l'on souhaite appuyer de la manière la plus convaincante possible de telles demandes, l'argument de la rareté des préférences ne représente pas la meilleure stratégie. Afin d'invalider définitivement ce genre de justifications, il est nécessaire d'aller un peu plus loin dans les objections qu'il soulève. La précédente partie visait à remettre en question le fondement numérique de la définition de la minorité ainsi que l'application de la dichotomie choix/circonstances à ce schéma. Si nous reprenons la justification suivante :

- (1) *l'appartenance à un groupe numériquement minoritaire n'est pas un choix, mais le résultat d'une donnée brute de l'existence (une circonstance),*
- (2) *cette appartenance génère des inégalités,*
- (3) *les inégalités issues des circonstances doivent être compensées,*
- (4) *il est alors nécessaire de compenser les individus pour ces inégalités.*

(1) a été contesté. Toutefois, il est utile de s'attaquer à (2) afin de présenter les arguments les plus convaincants pour tous ceux qui seraient encore attirés par la compréhension numérique de la minorité ainsi que par ses implications normatives. C'est la raison pour laquelle il me semble utile de remettre en question l'identification entre le nombre et les inégalités et injustices autant du point de vue théorique qu'empirique.

2. Minorités efficientes

L'objet de la précédente discussion était le suivant : *les groupes dominants sur le plan numérique bénéficieraient d'effets d'échelle rendant la réalisation des préférences individuelles moins coûteuse sur un plan tant individuel que collectif*. Or, une première remarque s'impose. Qu'il s'agisse de groupes, d'administrations, d'entreprises ou d'États, la force entropique croît avec la dimension de l'entité. Re transcrite dans un langage économique cette assertion revient à affirmer que *les coûts ne constituent pas une fonction inversement proportionnelle à la taille de la structure concernée*. Dans le cas contraire, il serait plus efficace de constituer des monopoles dans tous les secteurs économiques²⁸. Ce qui n'est pas le cas. Un seuil d'efficacité existe dans la gestion de tous les ensembles humains (famille, équipe de management, poste de production, entreprise, administration, communauté, État...) au-delà duquel ils deviennent de moins en moins efficaces, c'est-à-dire que les coûts marginaux générés par l'accroissement de taille dépassent les gains marginaux²⁹. Dans quelles mesures ce raisonnement s'applique-t-il aux minorités ? La question reste ouverte. Cependant, ce mécanisme entropique éveille des doutes quant à l'idée d'une connexion naturelle entre le nombre et la force, la puissance ou la domination d'un groupe.

À l'encontre de toutes les approches qui font du nombre le fondement certain du statut de minorité, une objection plus détaillée est envisageable. S'il est possible d'expliquer pourquoi, théoriquement, les membres des minorités souffrent de désavantages au vu de la faible fréquence de leurs préférences, il est tout aussi possible de défendre la vue, inverse, selon laquelle les minorités sont susceptibles de bénéficier d'avantages comparatifs sur les majorités dans des environnements caractérisés par de fortes imperfections d'information³⁰.

(...) minorities have a comparative advantage in a wide range of economic activities characterized by pervasive informational imperfections and, consequently, high transactions costs. Apparently, the advantages of minorities stem from their ability to enforce trust and to sanction

²⁸ Si on met de côté la question de la rente monopolistique que paient alors les consommateurs et qui est le principal argument contre la formation de trusts, ententes et monopoles. À noter que la rente monopolistique – ou rente de monopole – est le surplus engrangé par le producteur comparativement à une situation de concurrence pure et parfaite du fait de son pouvoir de fixer le prix et donc de faire payer aux consommateurs plus que ce qu'ils auraient payé pour la fourniture du bien ou service en situation concurrentielle.

²⁹ En fait, ces dimensions recourent les préoccupations soulevées par la *New Institutional Economics*. Coase (1937), Coase (1960), Williamson (1981) pour les textes fondateurs.

³⁰ Milieux qui sont la norme dans la vie quotidienne.

opportunistic behavior credibly, resulting in more cooperation within minorities than within majorities.³¹

Ce constat résulte de l'étude des performances de groupes de nature diverse : les protestants dans certains pays catholiques, les catholiques dans certains pays protestants, les musulmans en Inde, les Baltes en Italie du Nord, etc. Hillel Rapoport et Avi Weiss décomposent une explication en quatre temps afin de cerner l'origine de l'avantage compétitif de ces minorités numériques³². Le point d'intérêt de leur démarche est qu'ils ne posent aucun présupposé quant à la nature des groupes afin de dégager la mécanique brute en l'absence de toute différenciation substantielle entre groupes.

Premièrement, les préférences des membres de la minorité seraient différentes de celles des membres de la majorité. Des degrés supérieurs d'altruisme ou de « moralité » seraient à l'œuvre au sein des groupes minoritaires parce que les minorités en tant qu'institutions investiraient davantage dans le modelage des préférences et croyances de leurs membres que la majorité. Elles s'emploieraient à développer la dimension interdépendante positive des préférences à l'égard des autres membres du groupe³³. C'est particulièrement visible au sein du mouvement qualifié de « sectaire » dans lequel une double dynamique est présente. D'un côté, les liens entre membres du groupe sont raffermis de manière intense. Ce qui est recherché est l'accroissement de la cohésion entre individus. D'un autre côté, les relations avec l'extérieur sont réduites au maximum. Très souvent, le monde environnant est présenté comme impur ou le siège des forces négatives, ce qui exprime un fort penchant à la différenciation. Ce double processus de renforcement de la cohésion interne et de distinction externe passe donc par le modelage des préférences des membres sectaires.

Deuxièmement, les interactions à l'intérieur des minorités prendraient plus souvent la forme de jeux répétés tandis que, au sein de la majorité, les jeux à un coup seraient dominants, ce qui tendrait à favoriser la coopération dans le premier cas et à la défavoriser dans

³¹ Rapoport, Weiss (2003:27-28).

³² Rapoport, Weiss (2003:28).

³³ Des préférences sont interdépendantes lorsqu'elles intègrent celles d'autrui. Leur satisfaction dépend alors du niveau de performance d'autrui. Elles peuvent être de forme *positive* ou *negative*. Dans le premier cas, bien-être qu'autrui retire de la satisfaction de ces préférences possède un effet positif sur l'agent concerné. Ce type de préférences permet de rendre compte de l'altruisme et de la générosité sans avoir à sortir du schéma utilitariste. En revanche, dans le second cas, l'individu éprouve du plaisir à ce qu'autrui ne parvienne pas à satisfaire ses préférences ou du déplaisir à ce qu'il y parvienne. L'envie est un exemple de préférences interdépendantes négatives. Dès lors, on peut comprendre tout le travail de modelage des préférences par les institutions minoritaires dans le sens du développement de la forme positive parmi les membres du groupe et, trop souvent, de la forme négative vis-à-vis des individus externes au groupe ou, tout au moins, de certains d'entre eux. Pollak (1976), Postlewaite (1998), Reiter (2001), Sobel (2005), Zizzo (2005).

le second³⁴. En effet, la probabilité de faire face à un comportement coopératif entre deux individus est corrélée positivement avec la fréquence de leurs interactions, fréquence qui est plus élevée à mesure que la taille du groupe diminue. Cela s'explique par la corrélation entre la récurrence des contacts et la probabilité de faire face à une sanction en cas de non-coopération.

Troisièmement, les coûts d'information quant à la fiabilité d'un partenaire potentiel seraient plus faibles au sein des minorités qu'au sein de la majorité. Interprétant Rapoport et Weiss sur ce point, nous pourrions dire que les individus ont plus de chances de se connaître personnellement dans de petites entités, ce qui facilite les échanges ainsi que la coopération. Même s'ils ne se connaissent pas personnellement, il y a de fortes chances qu'un individu (A) puisse se renseigner à moindre coût sur un individu (B) au travers d'un tiers (C) ou, plus simplement, par l'entremise des réseaux officieux du groupe.

Quatrièmement, la probabilité de comportements de type "cavalier seul"³⁵ serait moindre au sein des minorités. Même si Rapoport et Weiss passent rapidement sur cette question, nous pouvons observer que les trois points qui précèdent se combinent afin de réduire la non-coopération. Le contrôle social serait plus rapproché et la probabilité de sanctions bien plus élevée en cas d'attitudes antisociales. De plus, lorsque d'importants gains coopératifs sont retirés par les individus de leur participation à un groupe restreint, les pertes associées à une cessation unilatérale de la coopération ainsi qu'aux sanctions associées (allant d'une diminution des interactions avec le « cavalier seul » jusqu'à son exclusion du groupe) apparaissent très clairement à chacun, ce qui est un puissant incitatif³⁶.

Ce qui précède prouve une chose : *être en situation de minorité numérique peut être une source d'avantages de marché. Il est même rationnel pour certains groupes de maintenir ce statut afin de continuer à bénéficier d'une position concurrentielle avantageuse.* Dès lors, il devient beaucoup moins évident que le poids relatif des différents groupes soit à l'origine ou, tout au moins, un indicateur fiable de l'existence d'inégalités, d'injustices ou

³⁴ Voir sur le sujet Axelrod (2006).

³⁵ Agir en cavalier seul consiste à se soustraire aux règles communes lorsqu'il est plus rationnel de ne pas respecter ses engagements car plus payant. Par exemple, sauter les portiques du métro pour ne pas s'acquitter du prix du ticket, ne pas payer ses impôts, circuler en automobile dans la voie des bus dans le but d'éviter les embouteillages...

³⁶ Pour une analyse similaire de la manière dont les « Églises strictes » parviennent à maîtriser ce problème en fixant un niveau adéquat de contrainte, lire l'article de Laurence Iannaccone (1994). L'auteur montre, entre autres choses, qu'il est dans l'intérêt de telles institutions religieuses de demeurer minoritaires afin d'éviter le délitement et de conserver leurs avantages compétitifs.

de domination. Des minorités peuvent se révéler beaucoup plus efficaces dans le secteur économique (diaspora chinoise en Indonésie...) ou dans la fourniture de services à leurs membres (congrégations religieuses...) que l'hypothétique majorité assimilée très souvent à l'État³⁷. En bref, *le nombre n'implique pas systématiquement l'existence de désavantages compétitifs nets*. Être numériquement minoritaire ne signifie pas automatiquement être défavorisé par rapport aux autres membres de la société ou être victime de domination. L'inverse est même envisageable.

Cela signifie-t-il pour autant que la compréhension en termes de préférences rares soit totalement invalidée par celle en termes d'efficience ? Ou sont-elles complètement irréciliables ? Je crois qu'on *pourrait* défendre l'idée selon laquelle elles forment deux parties d'une même histoire.

Que nous dit l'approche en termes de préférences rares ? Elle suggère qu'évaluer, pour un individu, dans un environnement, qui se caractérise par une certaine altérité, possède un coût. En fait, ce coût dépend de plusieurs facteurs. Les deux principaux sont le *degré de consistance* du groupe auquel l'individu appartient et la *taille* de ce dernier. De son côté, l'approche en termes d'efficience indique que les membres d'une minorité peuvent dégager des gains coopératifs tels qu'ils leur fournissent un avantage économique significatif sur les membres de la « majorité ». À nouveau, ces avantages dépendent de la *taille* de la minorité et de son *degré de consistance*. Dans les deux cas par *degré de consistance*, j'entends l'*existence réelle* du groupe, c'est-à-dire son *caractère identifiable, concret* et la *présence d'institutions* qui lui sont propres et sont légitimes afin de faire respecter un certain nombre de règles. Les deux approches partagent donc les mêmes facteurs explicatifs. Toutefois, ces facteurs tirent dans des sens différents, pour quelles raisons ?

Le facteur primaire est la *taille* et, de ce point de vue, il existerait deux seuils pour une minorité. Un *seuil plancher*, en deçà duquel, le groupe est trop réduit pour engranger des gains coopératifs significatifs afin de contrebalancer les désavantages de marché qu'il subit. Un *seuil plafond*, au-delà duquel, la cohésion de groupe se dilue, la coopération devient de plus en plus compliquée, les membres n'ont plus que des relations distendues les uns avec les autres... Bref, en ce sens, la minorité commence à ressembler de plus en plus à la majorité quant à la forme des interactions.

³⁷ Les difficultés de l'État dans ce domaine sont discutées par la littérature portant sur les problèmes d'action collective et la fourniture des biens publics, Olson (1971).

Le facteur secondaire est le *degré de consistance*. Il est le résultat de la sévérité des règles internes, de la légitimité des instances de régulation, voire des caractéristiques que les membres du groupe pensent partager. Le degré de consistance exerce une influence sur le niveau des deux seuils. Plus il sera fort, plus grande sera la probabilité que le seuil plafond soit élevé. Toutefois, ce dernier ne peut pas être repoussé de manière infinie. Le raisonnement est identique pour le seuil plancher. Un fort degré de consistance permet d'abaisser celui-ci. Un petit groupe extrêmement discipliné est capable de dégager des gains coopératifs importants. Toutefois, dans ce cas-ci, il existe également des limites à l'efficacité d'une forte cohésion interne de la minorité.

Pour certaines minorités, tout l'enjeu est alors d'atteindre et de stabiliser une taille optimale (point abordé par Rapoport et Weiss) en établissant un degré adéquat de rigueur (point que soulève Iannaccone) notamment du point de vue de sa différenciation vis-à-vis de la société environnante. Car une rigueur trop importante peut à la fois dissuader les individus d'adhérer au groupe ou d'y demeurer et exacerber les tensions avec la société environnante.

The notion of optimal strictness becomes especially important in a changing social environment. To remain strong, a group must maintain a certain distance or tension between itself and society. But maintaining this "optimal gap" means walking a very thin line in adjusting to social change so as not to become too deviant, but not embracing change so fully as to lose all distinctiveness.³⁸

Ceci explique pourquoi les églises et groupes rigoristes sont réticents à accroître outre mesure leur taille puisqu'ils augmentent ainsi le risque de délitement, en amoindrissant l'efficacité de la régulation interne. Dès lors, deux remarques et trois enseignements cruciaux peuvent être dégagés de ce qui précède.

(1) *La taille d'un groupe est une donnée neutre qui ne possède aucune implication per se pour une théorie de la justice.* Si l'on souhaite absolument en dériver une analyse normative et des prescriptions d'ordre politique, il est nécessaire de bénéficier d'un modèle global qui formaliserait strictement toutes les variables entrant en ligne de compte afin de déterminer la compétitivité d'un groupe donné³⁹.

³⁸ Iannaccone (1994:1203).

³⁹ Il est clair qu'un tel travail dépasse la prétention de mon actuel de thèse et s'éloigne quelque peu de la philosophie politique bien qu'il possède d'importantes implications pour la discipline.

Prenant cela en considération, se fonder sur une conception numérique de la minorité peut aboutir à de graves paradoxes, voire des situations inverses à celles qui étaient visées. La principale est qu'en rendant synonymes « minorité numérique » et « groupe victime d'inégalités » (sous la forme d'un surcroît de coûts dans la poursuite de leur conception de la vie bonne) on légitime des politiques (de redistribution de ressources, de transferts de droits...) qui peuvent exacerber le différentiel de compétitivité au profit de la minorité. Sans aller jusque-là, les minorités efficaces soulèvent la question de l'instrumentalisation de dispositions générales mal formulées. L'enseignement est alors le suivant : *l'identification des minorités ainsi que les politiques qui leur sont destinées possèdent une dimension stratégique souvent largement sous-estimée*⁴⁰.

(2) *Toutes les minorités ne sont pas égales face aux avantages coopératifs.* Le type de minorité qu'Iannaccone, Rapoport et Weiss ont en tête correspond à un groupe suffisamment intégré afin d'exercer un contrôle effectif sur ses membres, même si au début de leur article les deux derniers auteurs spécifient qu'ils ne font aucune hypothèse sur une identité propre à la minorité. En ce sens écrivent-ils, rien ne distingue en substance les membres de la minorité de ceux de la majorité. Ils souhaitent, avant tout, montrer comment, quels que soient le contexte et le type de groupe, des avantages compétitifs peuvent émerger.

La neutralité épistémologique n'est toutefois qu'apparente. Un élément, central dans leur analyse, est difficilement transposable à tous les types de groupe assimilés à des minorités : *la fréquence des interactions intragroupes au sein d'un espace délimité.* En d'autres termes, les contacts répétés engendrent des gains coopératifs, ce qui implique la possibilité de tracer une frontière entre la minorité et le monde extérieur. Au travers d'une telle condition, Rapoport et Weiss prédéterminent fortement le type de minorités auquel s'applique leur modèle. Des catégories comme les femmes, handicapés, Afro-canadiens ou les gays et lesbiennes correspondent peu, voire pas du tout, à cette description. Dans ces cas, les gains coopératifs sont quasi inexistantes, pour la bonne et simple raison qu'il n'y a pas de groupe en tant que tel. Ce qui est d'autant plus problématique que les individus appartenant à ces catégories n'en subissent pas moins des discriminations, inégalités et injustices. Je reviendrai dans la suite de mes propos sur cette question de la constitution des groupes.

⁴⁰ Jackson (1989), Roseberry (1992), Rorty (1994), Johnson J. (2000), Johnson J. (2002), Skrentny (2002a), Skrentny (2002b).

Le second enseignement est qu'*il est nécessaire d'être prudent à l'égard du modèle de groupe retenu pour discuter une théorie de la justice. Trop souvent, le modèle en question est celui d'un groupe fermé possédant des caractéristiques clairement identifiées et doté d'un système de régulation interne.* Cela confirme le fait qu'il ne suffit pas d'être en situation d'infériorité numérique pour former un groupe minoritaire. Des critères supplémentaires sont nécessaires. Par conséquent, le nombre est insuffisant en vue de fournir des indications sur la situation concrète des individus. Que des catégories de population partagent des caractéristiques comme leur poids relatif dans la société, la forte récurrence de discriminations et injustices à l'encontre des individus qui les composent, ne fait pas d'elles des groupes minoritaires, surtout sur le modèle de congrégations religieuses fermées. Là réside un des travers de la théorie politique contemporaine. En effet, lorsqu'il est question de minorités, diversité et pluralisme, la tendance est d'abuser d'exemples mettant en scène des groupes qui sont (ou sont perçus comme) fermés, homogènes, dotés de marqueurs visibles et, souvent, de puissantes règles de conduite et instances de régulation : les amish, les juifs orthodoxes, les sikhs, les chrétiens créationnistes, les Autochtones... Il convient de reconnaître que ce type de groupe n'est que peu représentatif du phénomène minoritaire lorsque ce dernier est censé inclure les problématiques des femmes, handicapés, Afro-américains...

Le troisième enseignement découle du second : *l'assimilation des minorités à des groupes est un postulat qui est partiellement erroné sur le plan empirique et problématique sur le plan moral.* Certains individus censés appartenir à une minorité ne forment pas un groupe social au sens d'une secte religieuse par exemple : femmes, gays et lesbiennes, handicapés, Québécois et Afro-américains. Pour défendre des intérêts qu'ils ont en commun, certains membres peuvent éventuellement s'associer, souvent de manière temporaire. Mais, même au travers de ce processus, leurs intérêts peuvent diverger fortement de ceux des personnes qui partagent certaines de leurs caractéristiques (couleur de peau, sexe, handicap, nationalité...), ce qui mine la possibilité pour eux de constituer et d'être considérés comme des groupes fermés. Ils ne forment pas de groupes *en tant que minorités* et ils ne peuvent être catégorisés comme tels. Un Québécois n'est pas forcément en faveur de la souveraineté du Québec. Une femme peut être en désaccord avec la plupart des thèses féministes. Un

Afro-américain peut être réticent à endosser ce qui est perçu comme constitutif de la culture noire et ainsi de suite⁴¹.

En dépit de ces réserves, l'efficiences dont peuvent faire preuve certaines minorités permet de comprendre nombre de réactions hostiles à leur rencontre⁴².

Our model provides economic foundations for the emergence of hostile attitudes and behavior towards minorities on the part of members of a majority. Providing that the minority alone cooperates, hostile attitudes emerge due to the ensuing decrease in the market payoff to majority members. Hostility will most probably not arise while the minority remains small, since the effect would be minute. However, when the size of the minority increases, the negative effect for the majority increases exponentially, potentially triggering hostility.⁴³

En effet, faisant face à des groupes perçus comme dotés d'une forte cohésion interne et qui génèreraient des gains coopératifs notables, la « majorité » (en fait des individus supposés y appartenir) peut être tentée de casser cette dynamique ou d'en limiter les effets. L'imposition de coûts supplémentaires aux membres réels ou supposés de ces groupes (discriminations...) et la libéralisation forcée de certains d'entre eux figurent parmi les moyens disponibles. Tout ceci a pour but de satisfaire l'envie, manifestée par les « perdants », de punir ceux qui réussissent en jouant, en tant que groupe, la carte du cavalier seul vis-à-vis du reste de la société. L'objectif est également de rétablir une situation plus avantageuse du point de vue de la « majorité ». Le phénomène des minorités dominantes illustre tout à fait une telle dynamique.

3. Minorités dominantes

Hormis le fait que l'appréhension numérique de la minorité n'est guère convaincante sur le plan théorique, elle peine à rendre compte de tout un pan de la réalité. Le souci avec l'argument numérique est qu'il tend à identifier de façon mécanique le poids relatif défavorable d'un groupe au sein d'une société donnée à une situation inégalitaire. Les choses sont beaucoup moins claires. Le nombre peut se voir annuler, en partie ou en totalité, par

⁴¹ Ce phénomène possède un nom, il s'agit du pluralisme social qui inclut les dimensions morale et culturelle et dont l'expression est profondément individualiste.

⁴² Comme les émeutes de mai 1998 à Jakarta qui, même si elles n'ont pas eu un caractère populaire spontané, ont traduit la position de bouc émissaire tenue par la minorité sino-indonésienne.

⁴³ Rapoport & Weiss (2003:43).

d'autres facteurs comme un accès privilégié aux ressources économiques ou aux leviers du pouvoir. Ce qui explique pourquoi assimiler le statut de minorité à un déséquilibre numérique peut difficilement rendre compte des *minorités dominantes*⁴⁴. Que l'on ne s'y trompe pas, le phénomène n'est ni mineur ni anodin, pas plus qu'il n'est neutre sur le plan moral. Pour bien s'en rendre compte, il est nécessaire de parcourir du regard la situation mondiale.

En Malaisie, la minorité chinoise qui représente un tiers de la population contrôle 70 % de la capitalisation boursière du pays⁴⁵. En Thaïlande, seuls trois des soixante-dix groupes industriels les plus importants sont contrôlés par des non-Chinois⁴⁶. Aux Philippines, les Chinois (1-2 % de la population) ont la main mise sur la distribution en gros, l'industrie textile, les produits pharmaceutiques, le fret, le bâtiment, l'immobilier, l'informatique, l'industrie, la bourse de Manille, les chaînes de restauration rapide (dont les franchises MacDonald) et les supermarchés. Au début des années 2000, ils possèdent en outre 6 des 10 quotidiens édités en langue anglaise de la capitale⁴⁷. En Indonésie, avant les émeutes de 1998, les Chinois, qui représentaient 3 % de la population, contrôlaient 70 % de l'économie privée. Les violences provoquèrent, selon les estimations, la fuite de 40 à 100 milliards de dollars⁴⁸. On pourrait également mentionner le poids disproportionné qui est le leur au Vietnam et au Laos ou encore la mainmise passée des Tamouls sur des pans de l'économie sri-lankaise.

Le tableau ne se limite pourtant pas là à l'Asie du Sud-est. En Amérique du Sud, les élites politiques, économiques et financières sont blanches, c'est-à-dire de descendance européenne ou immigrée. Les professions libérales sont dans de nombreux pays leur apanage. Les *latifundias* sont détenues, de manière quasi exclusive, par des blancs. Par exemple, au Brésil, 50 000 personnes (0,01 % de la population) monopolisent l'essentiel des terres⁴⁹. Les ex-présidents équatorien – Jamil Muhad – et argentin – Carlos Menem – étaient libanais⁵⁰. Six des sept oligarques russes qui ont connu une ascension fulgurante dans les années 1990 jusqu'au début des années 2000 étaient juifs⁵¹. En Namibie, 80 000 blancs sur 1,6 million d'habitants sont propriétaires de la plupart des terres arables du pays ainsi que

⁴⁴ Chua (2007). Tous les chiffres datent du début des années 2000.

⁴⁵ Chua (2007:54).

⁴⁶ Chua (2007:53).

⁴⁷ Chua (2007:54-55).

⁴⁸ Chua (2007:61-66).

⁴⁹ Chua (2007:88).

⁵⁰ Chua (2007:89).

⁵¹ Chua (2007:101-122).

des secteurs les plus florissants de l'économie. En 2000, la famille Oppenheimer, qui dirige le groupe De Beers, possédait toutes les mines de diamants dans ce pays et contrôlait 60 % du commerce mondial de diamants bruts⁵². À la même période, au Zimbabwe, 0,8 % de la population, blanche, possédait 70 % des terres du pays⁵³.

Les Ibos, minorité noire issue du Nigeria, se partagent le monopole du petit commerce dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest avec des représentants des ethnies Hausas et Yorubas, également nigérianes. Les Ibos sont présents jusqu'aux États-Unis où des communautés très riches résident désormais à l'année à Atlanta, Houston ou Los Angeles⁵⁴. D'autres minorités noires dominantes sont présentes en Afrique : les Bamilékés au Cameroun, les Kikuyus au Kenya qui se partagent les secteurs d'activité les plus rentables avec les Indiens⁵⁵, les Tutsis au Burundi (14 % de la population, 70 % des richesses du pays) et, auparavant, au Rwanda, les Erythréens en Éthiopie, les Éwé au Togo, les Susus en Guinée ou encore les Bagandas en Ouganda.

À côté de ces minorités, on retrouve les Indiens dans de nombreux pays (comme au Kenya) ou les Libanais (comme en la Sierra Leone). Pour ce dernier groupe (moins de 1 % de la population), à la veille de la guerre civile en 1990, ils avaient la main mise sur les secteurs les plus productifs du pays : or, diamants, bâtiment, finances, grande distribution et secteur immobilier⁵⁶. En Côte d'Ivoire, les Libanais et les multinationales françaises contrôlent l'essentiel de l'économie alors que 65 % de la population vit dans une « pauvreté extrême »⁵⁷. Les Libanais contrôlent également d'importants pans de l'économie au Ghana, Libéria et au Bénin. L'Europe connaît ou a connu également ce phénomène. Les exemples des Croates et Slovènes en ex-Yougoslavie, ou des Russes dans nombre d'ex-républiques soviétiques.

Cette succession d'exemples enjoint à demeurer méfiant à l'égard du critère numérique. Bien entendu, on pourrait toujours rétorquer que domination économique n'équivaut pas à domination politique et qu'un groupe qui contrôle une grande part des ressources d'un pays peut toujours rester à la merci des élites politiques locales. L'objection n'est que partiellement vraie. Effectivement, les minorités dominantes font parfois l'expérience de me-

⁵² Chua (2007:129).

⁵³ Chua (2007:131)

⁵⁴ Chua (2007:137).

⁵⁵ En 1924, les Indiens contrôlaient 80 à 90 % du commerce au Kenya.

⁵⁶ Chua (2007:146).

⁵⁷ Chua (2007:147-148).

sures sociales discriminatoires, ce qui est d'autant plus problématique qu'une part seulement des membres de ces groupes bénéficient des avantages économiques. Bref, il est difficile (comme nous le verrons plus tard en détail) de reprocher aux concepts de « minorité » et de « majorité » d'être trop englobants pour ensuite se livrer soi-même à de grossières généralisations. Quoi qu'il en soit, ce qui est digne d'intérêt ici est que le phénomène lui-même place au cœur de la réflexion l'articulation entre le nombre, les inégalités économiques et une dimension plus substantielle. En effet, il est courant de faire des Chinois, en dépit d'une domination outrageuse en Asie du Sud-est, une minorité à part entière en vertu des vexations ou des inégalités d'ordre culturel qu'ils subissent. Kymlicka épouse cette idée lorsqu'il affirme que :

But there are other groups that combine cultural and political exclusion with economic privilege. A striking example is Chinese minorities in South-East Asian countries such as Indonesia, Malaysia, Philippines, or Thailand. In each of these countries, the Chinese minority forms a small percentage of the population, yet often owns a large part—perhaps even the dominant part—of the economy. In Indonesia, for example, the Chinese minority forms around 3 per cent of the population, but it is estimated to control 70 per cent of the private economy. Yet despite their economic privileges, they have faced serious cultural exclusions.⁵⁸

Ce qui suit est assez surprenant. En effet, on se serait attendu à ce que Kymlicka rétorque qu'en fait le phénomène des minorités dominantes ne fait qu'ajouter un problème – la domination économique – à un autre – l'exclusion culturelle – et que les deux dimensions appellent chacune un traitement distinct, surtout lorsqu'elles vont dans des directions contraires. En guise d'illustration, la situation indonésienne nécessiterait à la fois des mesures afin de permettre à la minorité chinoise de vivre pleinement sa culture⁵⁹ et des dispositions afin de mettre fin à leur domination économique ou, dans une perspective rawlsienne, de faire en sorte que ces inégalités soient liées à des fonctions ouvertes à tous, que chacun ait une juste chance d'y accéder et que les inégalités bénéficient aux plus démunis. Une telle option aurait eu le mérite de traduire la préoccupation égalitarienne de Kymlicka que nous avons vue se manifester à propos des préférences rares, tout en maintenant son enga-

⁵⁸ Kymlicka (2007:81).

⁵⁹ Pour Kymlicka, l'exclusion culturelle de la minorité chinoise consistait, jusqu'à récemment, en une restriction quant aux possibilités d'éduquer sa population en langue chinoise, l'interdiction de publier en chinois ou de mettre des idéogrammes sur les enseignes commerciales. Il serait intéressant de savoir si on dénie aux Chinois toute capacité d'enseigner leur langue à leurs enfants, même dans des institutions privées. S'il est question d'enseignement public, il serait instructif de trouver des pays qui mettent en place une politique extensive de reconnaissance du droit à l'affichage, à l'éducation publique en langue maternelle, voire d'autres droits pour des populations représentant moins de 3 % du total.

gement pour la dimension ethnoculturelle de la justice. Cependant, Kymlicka fait un tout autre choix. Il évoque certes le problème soulevé par Amy Chua, mais brièvement.

The case of economically privileged but culturally stigmatized traders may seem like a peculiarity of the 'crony capitalism' found in authoritarian regime (...). But there are many cases within the established Western democracies of groups that are culturally stigmatized without suffering economic exclusion.⁶⁰

Kymlicka semble donc suggérer que le problème des « minorités dominantes » est un non-problème (2^e phrase) ou tout au moins un épiphénomène lié à des « marchands » dans des régimes autoritaires et népotiques (1^{re} phrase). En appui de ses propos, il cite des exemples de minorités non dominées économiquement, mais qui demandent des aménagements multiculturels : les Catalans en Espagne, les homosexuels, les Arabo-américains. Puis il conclut en affirmant que « so not all multiculturalist claims involve a demand for economic redistribution⁶¹. »

Outre le fait qu'il esquivé le fond du problème, il se livre à une distorsion significative. En effet, il semble suggérer que l'on ne peut pas réduire le débat à une question de répartition de ressources, sous-entendu de la majorité vers la minorité : *il existe des minorités bien loties du point de vue économique, mais qui présentent des demandes légitimes d'ordre culturel donc le multiculturalisme ne peut pas se limiter à une simple redistribution économique*. Cependant, ce n'est que partiellement la question ici. Le problème se découple en deux thématiques, d'une part, ethnoculturelle et, d'autre part, socioéconomique que Kymlicka escamote. On peut lui concéder que les accommodements identitaires en faveur d'une minorité peuvent trouver une justification morale indépendante de considérations matérielles, mais, dans le cas d'espèce, ces considérations sont présentes. Plus que cela, elles sont au cœur du problème ethnoculturel dans le sens où il est prouvé qu'elles alimentent l'hostilité ethnique, les réactions discriminatoires voire les récurrentes flambées de violence. En fait, la question n'est pas de savoir s'il est possible de répondre à la question des minorités dominantes par des transferts de ressources de la majorité vers la minorité, mais bien l'inverse. De la sorte, Kymlicka tend à privilégier la dimension ethnoculturelle de la justice sur la facette socioéconomique, confirmant les craintes de certains commentateurs qui voient une opposition frontale entre, dit grossièrement, l'égalité et la diversité⁶².

⁶⁰ Kymlicka (2007:82).

⁶¹ Kymlicka (2007:82).

⁶² Gitlin (1995), Barry (2001), Michaels (2006).

Si l'on considère le dernier ouvrage de Kymlicka, qui évoque pourtant les expériences multiculturalistes à travers le monde, le phénomène des minorités dominantes est à peu près absent. La consultation de l'index ne fait apparaître aucune entrée pour « minorité dominante ». Si l'on se penche sur quelques pays que Chua évoque⁶³, on remarque que le phénomène n'est mentionné qu'en passant concernant l'Afrique du Sud pour dénier à la minorité blanche toute légitimité quant à des demandes de droits différenciés et limiter, en apparence, le phénomène aux États postcoloniaux.

Claims for autonomy by certain minorities in post-colonial states, however, are often seen by the majority group as perpetuating an historic wrong, reinforcing a colonial-era injustice originally adopted precisely in order to suppress the majority group. Just as claims for 'minority rights' by white South Africans have little popular resonance, so too claims by other historically privileged minorities fall on deaf ears.⁶⁴

Quant à l'ex-Yougoslavie, l'enjeu est présenté très simplement comme celui de réactions nationalistes face à une majorité politique dominante (les Serbes).

Yugoslavia was not an 'empire' in the way that the Soviet Union, and so Serbia was not an 'imperial power' in the way that Russia was. But it was the dominant group within Yugoslavia, and nationalist leaders amongst Bosnians and Croats were constantly battling against what they perceived as attempts to turn (parts of) Yugoslavia into a 'Greater Serbia', using Serbian minorities in other republics as a tool.⁶⁵

Afin d'illustrer pourquoi la question est d'importance, imaginons un pays dans lequel il existe une « minorité dominante » de type ethnolinguistique (mD), que seuls certains de ses membres profitent de cette domination, que l'autre partie du groupe n'a pas une vie plus facile que la moyenne de la population et que les membres de (mD) sont victimes d'une discrimination rampante⁶⁶. L'affichage dans la langue de (mD) est impossible, les établissements publics d'enseignement ont l'interdiction d'offrir des cours dans cette langue, les membres de (mD) ne peuvent pas accéder aux plus hautes postes de la fonction publique et

⁶³ J'ai choisi les entrées « Indonésie » (14 occurrences), « Rwanda » (3 occurrences), « Lettonie » (4 occurrences), « Thaïlande » (4 occurrences), « Yougoslavie » (4 occurrences), « Philippines » (4 occurrences), « Malaisie » (3 occurrences) et « Afrique du Sud » (2 occurrences). Les entrées « Zimbabwe » et « Namibie » sont absentes.

⁶⁴ Kymlicka (2007:262-263).

⁶⁵ Kymlicka (2007:186n.1)

⁶⁶ Discrimination que j'établis à mi-distance de la persécution et d'une tolérance bienveillante pour ne pas faire de l'expérience de pensée un cas trop particulier. Pour les conditions, j'ai mélangé la situation chinoise avec celles des minorités dominantes d'Amérique du Sud. On pourrait enlever le critère de discrimination à l'égard de la (mD) et on se retrouverait d'ailleurs dans la situation sud-américaine. C'est bien pour cela que l'image que je donne du phénomène est beaucoup plus modérée et balancée que bien d'autres qui peuvent se rencontrer dans de nombreux pays.

de l'armée. En dépit des stéréotypes propagés dans les médias, ils bénéficient quand même de toutes les libertés de base parmi lesquelles celle de culte, de mouvement... Ils représentent 10 % de la population et contrôlent 60 % de l'économie, dont tous les secteurs à forte valeur ajoutée. Par ailleurs, d'éminents membres de cette minorité jouent le rôle de conseillers économiques, banquiers, mécènes de la classe politique dirigeante. Aucune interdiction ne leur fermant les universités, ils peuvent suivre une éducation supérieure. D'ailleurs, ils forment une part importante des professions libérales, hormis pour le métier d'avocats qu'ils ne peuvent pas exercer. Enfin, ils contrôlent la majorité de la presse écrite et la moitié des radios et chaînes de télévision. Dans le secteur industriel, ils exploitent les forêts de bois précieux ainsi que le pétrole au travers de consortiums montés avec des compagnies occidentales.

De son côté, la majorité de la population vit dans des conditions de vie précaires. Plus de 60 % d'entre elles n'a pas accès à l'eau courante, l'électricité. L'espérance de vie est de 45 ans. La pandémie du SIDA y fait d'immenses ravages ainsi que la consommation de stupéfiants. De nombreux bidonvilles entourent les quartiers résidentiels de luxe dans lesquels vivent, notamment, les plus éminents représentants de (mD). L'illettrisme ainsi que l'analphabétisme sont monnaie courante. Parfois, des violences sporadiques éclatent et les membres de (mD) sont pris pour cible, surtout depuis que des prêcheurs appellent à s'en prendre aux « non-indigènes ».

Quelle est la nature du problème ? Imaginons que les dirigeants prennent des mesures politiques d'ordre ethnoculturel afin de permettre l'usage public de la langue (mD) dans les radios, télévisions, presse écrite, affichage public que des mesures constitutionnelles soient prises afin de reconnaître ce groupe comme constitutif de la nation, qu'une représentation politique spéciale lui soit offerte, qu'une campagne active de communication contre les discriminations soit lancée... Quelle pourrait être la réaction de la majorité ? Nous pouvons imaginer qu'elle oscillera entre le désabusement et la franche insurrection en passant par des actes violents localisés ou la constitution de mouvements sociaux et politiques maniant une rhétorique aux relents ethniques.

L'histoire contemporaine regorge d'exemples de ce type : Indonésie, Rwanda, Yougoslavie, Kenya, Indonésie, Malaisie, Vietnam, mouvements indigénistes extrémistes en Amérique du Sud, Zimbabwe, Côte d'Ivoire... Le problème est qu'une question principalement socioéconomique (redistribution des ressources) et politique (égalité des droits entre

majorité et minorité) est transformée en problématique ethnoculturelle. Dans ce contexte, parler de droits des minorités occulte les réelles difficultés de la population, entretient les haines et finit par rendre le problème encore plus complexe que ce qu'il n'était à la base.

Un dernier exemple tiré de l'actualité récente est fascinant. Il s'agit du Tibet et des émeutes qui ont eu lieu au mois de mars 2008. Certes, le Tibet est un pays occupé et qui, jusqu'à la fin des années 1980, n'a recueilli que peu de soutien international hormis celui de l'Inde. Quoi qu'il en soit, sa situation présente de nombreuses similarités avec la précédente expérience de pensée. L'économie est aux mains d'une minorité urbaine composée de Hans (ethnie dominante chinoise) et de Tibétains. Ces derniers occupent 70 % des postes de direction et de travailleurs dans les entreprises d'État⁶⁷. D'intenses passes d'armes ont lieu entre les autorités chinoises qui, selon ses statistiques, estiment que les Tibétains demeurent majoritaires dans les villes. Le gouvernement en exil reproche à ces chiffres de ne pas inclure les membres des forces armées ainsi que les migrants économiques au motif que la présence de ces derniers ne serait que temporaire. Selon certaines estimations, la majorité des revenus irait toutefois à la minorité Han et celle-ci serait plus avantagée que les indigènes. En effet, même en l'absence de données discriminées en fonction de l'ethnie, il serait possible d'approximer les différences de revenus en comparant les campagnes et les villes. Ainsi, en 1995 le revenu moyen par tête des paysans et éleveurs (supposés être en majorité des Tibétains) était de 878 yuan pour un revenu urbain moyen par tête de 7 382 yuan (dont la population est majoritairement Han)⁶⁸. Deviner la nature de l'écart une dizaine d'années après est assez compliqué, mais on peut imaginer que le fossé est resté important entre les deux populations⁶⁹.

Quoi qu'il en soit, on le voit bien, une minorité – les Hans – assistée d'une minorité des Tibétains⁷⁰ contrôle les leviers de l'économie tandis que la région est sous la tutelle po-

⁶⁷ Fischer fait de la libéralisation de l'économie tibétaine la source première du développement des inégalités. Cette analyse tendrait à renforcer celle de Chua qui attribue l'accroissement des inégalités puis la propagation des violences ethniques dans les pays qu'elle étudie à la dérégulation, souvent imposée par l'Occident, d'économies déjà fortement inégalitaires. Les récentes émeutes à Lhassa et le fait que des Hans peu aisés aient été pris pour cible par une partie de la foule tendent à offrir une image similaire, bien que beaucoup moins grave, de ce qui a pu se passer ailleurs. Fischer (2005), Schwartz (2005:989).

⁶⁸ Dryer (2003:429-430).

⁶⁹ Le problème est que Dryer cite sa source comme étant le livre blanc sur le Tibet de la République populaire de Chine paru en 2001 sous le titre *Tibet's March Toward Modernization*. Mais la lecture du texte ne fournit aucun renseignement supplémentaire sur la nature des revenus. Voir même Dryer semble avoir inversé les taux d'accroissement des revenus des populations urbaines et rurales entre 1999 et 2001.

⁷⁰ Une classe moyenne tibétaine est apparue au cours des dernières décennies du fait, essentiellement, des investissements publics massifs dans la région autonome.

litique de Pékin⁷¹. Nous sommes donc face à une situation où une minorité domine une majorité. Ce qui est intéressant ici est qu'un problème d'ordre politique (une occupation puis une annexion indues) et économique (un partage très inégalitaire des ressources) tend à prendre la forme d'une haine ethnique à l'égard de la minorité han⁷². La menace de démission du Dalaï-lama a été interprétée comme destinée à la Chine alors qu'elle était en fait un message à l'intention des franges extrémistes tibétaines qui ont attaqué des Hans au seul motif de leur appartenance ethnique. Cela ne signifie en aucun cas que la majorité des manifestants avait une motivation ethnique lorsqu'ils s'en sont pris aux biens et personnes han, mais que la haine ethnique, de ce qu'est l'autre intrinsèquement, vient se superposer à la haine que peuvent éprouver les plus défavorisés vis-à-vis de ceux qui le sont beaucoup trop dans des sociétés très inégalitaires.

Quelles conclusions peut-on tirer du phénomène des « minorités dominantes » dans le cadre de ce chapitre ?

Le phénomène illustre parfaitement le biais multiculturaliste qui consiste à faire de toute minorité un problème d'ordre culturel. À l'extrême, on en arrive à assimiler tout problème politique à un problème de reconnaissance, de droit à la différence⁷³. Au vu des violences dont certains groupes sont victimes, il est effectivement très tentant de considérer que des dispositions politiques doivent être prises afin de les protéger sur la base des spécificités qui seraient les leurs (culture, langue, religion, ethnie), c'est-à-dire de protéger leur nature, voire leur survie en tant que groupe. Ces dispositions pourraient prendre la forme de droits différenciés, d'une représentation politique, etc. Cependant, ces minorités sont souvent fortement liées au pouvoir politique « indigène » en place. Plus que cela, les solutions préconisées ne sont pas du même ordre que le mal que l'on désire traiter. Si de tels groupes sont victimes de violence, ce n'est pas parce qu'ils appartiennent à une culture différente, pratiquent une autre langue ou religion, mais parce qu'ils monopolisent une part disproportionnée des ressources.

⁷¹ Selon le gouvernement tibétain en exil, en 1996, à Lhassa, sur près de 13 000 magasins et restaurants, seulement 300 seraient la propriété de Tibétains. Tibet (1996).

⁷² Cette dimension a pris du temps à émerger, car seul un journaliste était présent à Lhassa lors des émeutes. Les médias occidentaux ont été informés des lynchages ethniques au travers des blogs de touristes étrangers (<http://parceque.over-blog.com/article-17722093.html>). Voir l'émission en ligne *Arrêts sur images* qui fut l'une des premières à rapporter cette dimension de l'événement et à complexifier un peu l'analyse <http://www.arretsurimages.net/contenu.php?id=563>. Philip (2008). Surprises par ces réactions, les autorités de Pékin ont même tardé à exploiter politiquement ces événements.

⁷³ Comme, par exemple, lors de la crise des banlieues françaises à la fin 2005.

Qu'ils soient identifiés comme appartenant à un groupe ethnique – comme les Chinois du Sud-Est asiatique – est incontestable. Qu'une telle identification serve de base aux traitements qu'ils subissent est tout aussi évident. Que l'origine du problème soit ethnique est plus douteux. En fait, ces groupes sont victimes de violences du fait de la combinaison d'un fort népotisme (Indonésie, Amérique du Sud, Philippines, Malaisie...) et d'une déréglementation sauvage des marchés qui leur ont principalement bénéficié et de l'explosion des inégalités socio-économiques. Je le répète, l'origine des violences n'est pas ethnique, raciale, religieuse ou culturelle, elle est socio-économique⁷⁴. L'Indonésien insurgé n'en avait pas après le Chinois, mais après le monopole des ressources et la réussite économique insolente qu'il lui attribuait. Que, après coup, les violences aient été motivées par la haine ethnique, cela ne fait guère de doute. Mais le rejet ethnique est le symptôme d'un mal plus profond qui surfe sur une xénophobie dont, malheureusement, aucune société ne peut se prétendre à l'abri. Maintenant, que la solution du problème des minorités dominantes repose dans un traitement différencié substantiel, là est le biais il me semble.

Appréhender le problème ainsi constitue non seulement une erreur d'appréciation, mais peut également aboutir au contraire de ce qui est visé. Si pour préserver ces minorités des violences dont elles sont victimes, un gouvernement décide de leur octroyer des droits spéciaux, il y a fort à parier que l'exaspération au sein du reste de la population sera exacerbée, ce qui conduira à de nouvelles atrocités. Protéger les membres de ces groupes ne déroge en rien au régime commun des droits individuels à la sécurité par exemple. Comme tout citoyen, ils doivent être protégés contre les discriminations, les injustices et les atteintes à leur propriété et personne. Par contre, une réelle politique de redistribution des res-

⁷⁴ Une telle affirmation rejoint, en partie, un égalitarisme « traditionnel » tel que défendu, notamment, par Gitlin (1995), Barry (2001) ou encore Michaels (2006). Leur thèse commune est que les politiques de diversité ou de différence entrent en conflit avec les préoccupations de justice socioéconomique et traduisent un abandon par la gauche américaine de son idéal universaliste. Cette position tend parfois à se superposer à celle des conservateurs comme Schlesinger (1992) ou Bernstein (1995) qui, de leur côté, sont beaucoup plus préoccupés par la fragmentation de l'unité nationale et de l'identité qui accompagnerait la justice ethnoculturelle. Les discours peuvent parfois prendre des accents similaires, mais les deux positions ne sont pas réductibles l'une à l'autre.

The impact of ethnic and racial pressures on our public schools is more troubling. The bonds of national cohesion are sufficiently fragile already. Public education should aim to strengthen those bounds, not to weaken them. If separatist tendencies go on unchecked, the result can only be the fragmentation, resegregation, and tribalization of American life. Schlesinger (1992:18)

Between Left and Right there has taken place a curious reversal. [...] The main line of the Left stood for the equality of all persons; the main line of the Right for distinctions and privileges of birth, position, nationality. [...] Today it is the Right that speaks a language of commonalities. [...] For two centuries in the West, if there was no conviction that deliverance for all was at hand, there was at least a conviction that commonality of mankind was a noble and imaginable project. Whether the common bond was inalienable rights, reason, man's creative nature, or membership in the working class, the premise was that human capacities were the foundation of an improvable society. Gitlin (1995:84-85)

sources doit voir le jour. L'enjeu est politique (dans le sens de l'affirmation de la puissance publique) et socio-économique (dans le sens d'une plus juste répartition des ressources), mais pas ethnoculturel.

En conclusion, les multiples exemples de minorités dominantes prouvent que le nombre est un piètre indicateur de possibles positions asymétriques. Certes, il reflète la situation réelle de la composition d'une population en fonction de catégories plus ou moins réelles et pertinentes, mais il ne dit rien des conséquences sociales, économiques, politiques et juridiques de cette composition. De plus, il soulève la question de ce que l'on prend en considération. Quels critères retenir ? Au terme de plusieurs années de recherche, une chose apparaît clairement : *même si le critère numérique est rarement invoqué tel quel, il demeure toujours présent dans la plupart des théories et discussions relatives aux minorités. C'est la raison pour laquelle j'ai voulu être le plus clair possible à son propos en dégagant les difficultés qui hypothèquent la pertinence de son usage.*

4. Identification et substantialisation

Le problème plus profond qu'a permis de soulever la définition de la minorité comme étant avant toute chose une affaire de nombre tient au choix des critères afin d'identifier un groupe et de lui attribuer le statut de minorité. Et lors de ce processus, il existe un risque élevé d'aboutir à des reconstructions artificielles de la réalité, tout dépendant des marqueurs utilisés pour définir le groupe en question : genre, âge, orientation sexuelle, race, etc. Si, en arrière-plan, l'idée va rester que le groupe minoritaire est avant tout un groupe numériquement inférieur, le poids de la justification se déplace en fait du nombre vers la possession de caractéristiques données. En effet, ce n'est plus le nombre en tant que tel — comme dans une partie de l'interprétation de Kymlicka par Heath — qui par un effet mécanique défavorise les membres de la minorité, mais la possession de certains traits. Le déséquilibre numérique ne vient alors qu'accentuer une situation déjà précaire par ailleurs. Il ne fait que favoriser l'injustice ou la domination que subissent des individus. La définition de la minorité se densifie, gagne en consistance. Le glissement, vers des constituants plus substantiels, évoqué en introduction de ce chapitre apparaît alors pleinement.

Construction de groupes, reconstruction de la réalité

Avant toute chose, lorsqu'on évoque des « minorités », il est nécessaire de savoir si on a réellement affaire à des groupes. En guise de rappel, par *groupe*, j'entends un ensemble *structuré* d'individus animés par des *buts communs*. Par exemple, les femmes, les Afro-américains, les Juifs, les homosexuels et lesbiennes ne forment pas des groupes, mais des catégories de population qui sont, *en partie*, des constructions sociologiques basées sur le genre, la religion, l'orientation sexuelle. Ils n'ont ni la structure, ni les buts d'un groupe. Il leur manque de la cohésion et de la résilience. En revanche, les *Black Panthers* aux États-Unis en sont un, tout comme *Act Up* ou *les chiennes de garde* en France. Nous avons tendance à les considérer comme tels parce qu'ils partagent ou partageraient nombre de caractéristiques qui sont directement liées au but du groupe, à son orientation et aux intérêts défendus. En ce sens, leur pouvoir explicatif est limité au champ dans lequel ils interviennent. Vouloir appréhender l'ensemble de la réalité sociale au travers des groupes et des appartenances des individus engendre d'importantes difficultés dont la principale est le *sociologisme*.

Ce dernier émerge lorsque, confronté à une réalité sociale que l'on tente d'interpréter, l'usage d'instruments quantitatifs (statistiques...) ou qualitatifs (entretiens) fait apparaître des récurrences dans les attitudes ou conceptions du monde des individus étudiés. Le travers consiste alors à vouloir en déduire l'existence d'un *groupe* et de transformer les récurrences en preuves de l'existence de caractéristiques *substantielles* propres aux membres des *groupes* ainsi identifiés. Il peut arriver que les statistiques révèlent que les personnes supposées appartenir à un groupe (X) sont, en moyenne, moins bien loties que les autres membres de la société. Immédiatement, une double tentation surgit : inférer que ces individus forment effectivement un groupe et considérer que leur situation est telle en vertu même de leur appartenance, de la possession de certains traits distinctifs. Un tel constat pousse alors naturellement à tenter d'y répondre en établissant des politiques qui se focalisent sur les traits en question. Le biais du sociologisme enclenche automatiquement un processus de réification par lequel on essentialise les différences.

Inversement, parler d'une « majorité » me paraît être également une erreur épistémologique et morale⁷⁵. Épistémologique, car, s'il est difficile de parler de « groupes » et *a fortiori* de « minorités » pour des ensembles d'individus dotés de caractéristiques données (couleur de peau, sexe...), la tâche relève de la gageure pour ce qui concerne la « majorité ». Celle-ci est d'ailleurs souvent comprise et présentée comme l'« ensemble de la population moins la minorité ». Par exemple, on dira que les « Arabes » sont opprimés en France par la majorité. Mais cette majorité n'a de majorité que le nom. Elle inclut des Français blancs, présents depuis plusieurs générations sur le sol français, mais également des Français ou des migrants noirs (Comoriens, Ivoiriens, Gabonais, Guinéens, Togolais, Camerounais, Maliens, Mauritaniens, Haïtiens...), mais aussi des Français provenant plus ou moins lointainement d'Italie, d'Espagne, du Portugal, de Pologne, de Russie, d'Allemagne, du Vietnam, du Cambodge, du Laos, de Chine, du Japon ou encore des Bretons, Corses, Occitans, Basques, Alsaciens. Peut-on raisonnablement dire qu'une majorité existe ? Peut-on affirmer qu'en tant que groupe structuré et doté d'une intention commune il opprime une minorité ? N'est-on pas plutôt face à une galaxie d'appartenances qui figure une réalité à degrés ? Ne devient-il pas nécessaire de lâcher les désignations trop strictes et substantielles des minorités ? On peut par exemple être féministe, noire, bretonne, protestante, homosexuelle avec des parents togolais et anglais⁷⁶.

⁷⁵ Phillips (2007:49).

⁷⁶ En se limitant à la seule appartenance nationale ou ethnique, l'individu peut avoir les pires difficultés à se rattacher à un groupe spécifique. Tentant de répondre à la question de mes origines nationales/géographiques sur le réseau social *facebook*, je devais indiquer mon lieu de naissance (Poissy, Île-de-France, France), mon lieu de résidence (Montréal, Québec, Canada) toutefois, quant à cette dernière question, j'aurais voulu indiquer que je passais une bonne partie de l'année à Riga, car j'estimais que cela faisait partie de mon « identité ». Les choses se sont singulièrement corsées lorsque la « composition » nationale (en pourcentages) de mon identité me fut demandée. J'indiquais alors que j'étais « Marseillais », « Français », également « Français d'Algérie » (mes deux parents étant nés et ayant vécu là-bas, je voulais donc traduire cette part de mon « identité ») et « Aveyronnais » (car mes deux familles sont originaires de deux villages distants de quelques dizaines de kilomètres même si elles ne se sont jamais fréquentées). Vint alors la question fatidique : « comment désirez-vous être appelé ? » L'angoisse fut palpable autant pour moi que, apparemment, pour le programme informatique qui me proposa à l'aveuglette « Français », « Algérien », « Canadien », « Franco-canadien » ne sachant plus trop à qui il avait affaire. Finalement, je découvris que je pouvais éditer cette donnée, mais le trouble me saisit, symbolisé par cette question lancinante « mais qui es-tu au juste ? ». Je me décidais finalement à indiquer « méditerranéen » en raison de la généralité de la dénomination et de la référence qui prédomine chez moi. Maintenant, prenez les dimensions de mon identité relatives à mes convictions morales, spirituelles, politiques, à mes relations diverses (professionnelles, sportives, familiales, amicales). Ces données font qu'être considéré comme appartenant à la « majorité » me paraît être une insulte à ce que je suis. Non pas que je souhaite être reconnu comme unique, mais j'estime être en droit d'exiger, au moins, de ne pas être assimilé à un « groupe » dans lequel je ne me reconnais pas qui imposerait sa culture, nationalité, religion, morale (oui, mais lesquelles ?) à des « minorités » (oui, mais lesquelles ?). On pourrait toujours me rétorquer qu'une telle identité cosmopolite est extrêmement rare et qu'elles ne reflètent pas la réalité, sous-entendu que le fait d'avoir une identité si éclatée est une singularité. Mais ce faisant, il est assez ironique de

Si, par « majorité », on entend un groupe plus ou moins cohérent doté de buts communs, alors une telle entité n'existe pas, hormis dans la tête de ceux qui en parlent. On peut toujours objecter que la « majorité » figure une notion mouvante et une réalité changeante. Il ne serait plus alors question d'« une majorité », mais de « majorités » différentes qui, selon les enjeux, verraient leur composition fluctuer. Les minorités seraient changeantes. Des problèmes n'émergeraient que lorsqu'un groupe se trouverait de manière récurrente en situation de minorité⁷⁷.

En France, une majorité « chrétienne » ferait face aux musulmans pour les questions religieuses, une majorité « blanche » par rapport aux personnes de couleur sur les sujets raciaux, une majorité « française » par rapport aux minorités nationales et linguistiques... Pour autant, peut-on parler de « groupes » ? Cela semble encore moins évident que précédemment. De plus, il y a clairement là le risque de simplifier la position des individus, de réduire les enjeux à une seule facette de leur identité appréhendée comme un isolat. Certes, la position d'un musulman face au port du voile dans les écoles publiques *peut*, en partie, se comprendre en fonction de ses convictions religieuses, ou plutôt disons que le fait d'être musulman pourra incliner certaines personnes en faveur d'une certaine attitude. Mais, de là à en faire un facteur conditionnant ainsi qu'un marqueur identitaire, il y a un pas immense à franchir⁷⁸. Juger que les opinions et attitudes des individus s'expliquent, voire sont déterminées par leur confession, culture, ethnie ou autre, est un manque de respect à leur égard.

C'est le travers que pointe Albert Camus à propos de la guerre de décolonisation en Algérie lorsqu'il dénonce le fait qu'en France métropolitaine le juste procès fait à la colonisation s'est transformé en une identification de tous les « Français d'Algérie⁷⁹ » à des exploiters. Selon lui, « à lire une certaine presse, il semblerait vraiment que l'Algérie soit

remarquer que l'injustice est inversée. Il est reproché aux personnes diverses de l'être trop ou de ne pas être suffisamment monochromes. De la critique d'un système politique monolithique, on glisse à celle d'individus si divers qu'ils n'auraient plus d'appartenance, qu'ils ne seraient plus authentiques. Cela donne une indication sur tous ceux qui sont tentés d'écarter ce type d'expérience « cosmopolite » : ils ne sont pas intéressés par la diversité sous toutes ses formes, seules ses expressions collectives et univoques les intéressent en vertu de leur prétendue « authenticité »...

⁷⁷ Ce que Kymlicka appelle les « minorités politiques permanentes » (*political permanent minorities*). Kymlicka (1989a:200n.1).

⁷⁸ L'unidimensionnalité identitaire est la dérive qu'Amartya Sen dénonce. Sen (2006:160). Toutefois, contrairement à Sen qui semble contextualiser pareille dynamique (événements du 11 septembre 2001), j'estime que la réductionnisme est inhérent aux approches de la reconnaissance, de la diversité et du droit à la différence que l'on rassemble sous la dénomination de « multiculturalisme ».

⁷⁹ Dénomination qui incluait des personnes venant de France, mais également d'Espagne, d'Italie, d'Allemagne, de Russie et les Juifs sépharades qui étaient déjà présents lors de l'invasion de l'Algérie en 1830. D'ailleurs, un synonyme à « Pieds-noirs » ou « Français d'Algérie » était « Européens », dénomination plus juste sans être exacte.

peuplée d'un million de colons à cravache et à cigare, montés sur Cadillac⁸⁰ ». Avant de conclure sur le sujet : « Ces distinctions, après tout, sont bien faciles. 80 % des Français d'Algérie ne sont pas des colons, mais des salariés ou des commerçants. Le niveau de vie des salariés, bien que supérieur à celui des Arabes, est inférieur à celui de la métropole.⁸¹ » Alors oui effectivement les « Pieds-noirs » d'Algérie, tout comme les Hans au Tibet, pouvaient être perçus comme une minorité dominante. Mais, affirmer cela revient à caricaturer une réalité bien plus complexe et soulève la question légitime suivante : peut-on élaborer des politiques publiques moralement acceptables sur de telles réductions ?

On pourrait aisément trouver des dizaines d'autres exemples qui illustrent la simplification extrême à parler de groupes dans nombre de situations et, plus que cela, à leur attribuer des caractéristiques clairement définies. L'essentiel à retenir ici est que ce à quoi se livre, selon Camus, « une certaine presse » dans la France des années 1950 relève du *stéréotypage*. Celui-ci consiste en une extension de la démarche sociologique, qui s'appuie sur des idéaux types, au-delà de ses prétentions et capacités. Qu'on me comprenne bien, je ne prétends pas invalider la sociologie ou l'anthropologie en tant que disciplines. Je critique plutôt une manière de penser les problèmes posés par le pluralisme de nos sociétés et, surtout, d'y répondre. Je critique l'idée que l'on peut se faire de la question minoritaire comme d'un phénomène qui impliquerait forcément une appartenance à des groupes clairement identifiables et, surtout, qui appellerait des solutions politiques fondées sur cette perception tronquée. Je critique cette idée, car, très souvent, de tels groupes n'ont pas d'existence. De plus, elle conduit à une vision étriquée de ce que les interactions sociales ont de plus complexe.

The notion that there just *are* distinct cultural groups (...) defines minority groups by reference to some presumed majority, thereby promoting the illusion that what is left when we take away the minorities is itself unriven by difference. This notion understands difference primarily in terms of what differentiates one minority group from another, and minority groups as a whole from the majority, overlooking all manner of crosscutting differences that do not fit these supposedly basic divides.⁸²

À Jean-Paul Sartre qui appelle au meurtre du colon dans le premier mouvement – négateur – de la révolte parce qu'*intrinsèquement* ce dernier se réduit à la figure de

⁸⁰ Camus (1965:973).

⁸¹ Camus (1965:973).

⁸² Phillips (2007:49).

l'exploiteur⁸³ répond, de manière indirecte, Camus qui fait remarquer à certains journalistes que l'on ne peut décemment pas baser un jugement moral sur des généralisations à propos d'une hypothétique majorité pied-noir⁸⁴. À Emmanuel Todd qui fait de l'endogamie pratiquée par les immigrés musulmans l'expression de valeurs différentes⁸⁵ répond l'amusement d'Anthony Appiah en face de réceptions royales au Ghana qui détonnent tant avec l'image que certains partisans de la différence se font de ce que doit être une cérémonie africaine authentique⁸⁶. L'identification d'un ensemble d'individus comme « groupe » est à la fois une réduction abusive de la réalité, qui est d'autant plus surprenante lorsqu'elle provient de théories qui prétendent être plus réalistes que leurs concurrentes libérales, et prend souvent l'apparence d'un prélude à la discrimination.

Groupes sociaux et réification

Contre le processus d'identification des groupes, les objections possibles se répartissent en deux catégories principales. La première, *républicaine*, renvoie aux menaces à

⁸³ Voir la préface de Sartre à l'ouvrage de Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* : « Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol national sous la plante de ses pieds », Fanon (2004:29).

⁸⁴ À cet égard, Sartre incarne l'inconséquence extrême que peut revêtir la reconnaissance lorsque deux éléments sont réunis : la figure de l'autre comme une entrave à la réalisation de soi et une réalisation de soi centrée sur un script collectif différentialiste.

⁸⁵ Dans un entretien accordé à *L'Express*, Emmanuel Todd a fait des problèmes d'intégration des Arabo-musulmans (1re réduction puisque tout « Arabe » n'est pas musulman et vice versa) en France un problème d'endogamie ! En effet, la règle d'union pour ces populations étant le mariage entre cousins, le conflit avec la règle exogamique d'union en France serait patent. Le port du voile ne figurerait alors que cela : le refus de cette nébuleuse populationnelle d'offrir ses filles à des Français ! On pensera ce que l'on voudra de la qualité ainsi que de la pertinence des remarques de Todd, il n'en demeure pas moins qu'il est représentatif de ce travers des sciences humaines qui ont tendance à construire leur sujet et à le densifier pour aboutir à la production de stéréotypes qui ne seraient pas si dérangeants si on ne tentait pas d'en faire découler des prescriptions normatives. Todd (1994).

⁸⁶ Appiah (2006a). En 2002, alors que je discutais avec le négociateur d'une réserve amérindienne, je lui demandai s'il ne craignait pas que l'échange des droits ancestraux contre des droits formalisés ne conduise les Illus à renoncer à une part de leur identité. Il me répondit que cet argument avait été soulevé, à l'intérieur de la communauté, à l'encontre des négociations menées avec les gouvernements québécois et canadien. Sourire en coin, il ajouta que dans sa réserve, le front des opposants était mené par la femme belge d'un Autochtone qui avait fait son fonds de commerce des valeurs traditionnelles. Outre le fait que cela illustre un attachement à l'authenticité qui est très souvent le fait de personnes extérieures au groupe concerné, la remarque du négociateur démontre un autre point : *à savoir que le recours à l'argument de l'authenticité est extrêmement volatil, capable d'un peu tous usages et interprétations*. À l'invocation du risque pour l'authenticité culturelle de la communauté répond la remise en question de l'authenticité quasi biologique de l'individu qui invoque ce risque. Cela soulève également une problématique, plus spécifique, de la conception quasi biologique des règles d'appartenance aux communautés autochtones.

l'encontre de la cohésion, de l'unité et de la stabilité de la société. L'argument affirme que reconnaître des groupes aboutit à terme à fragmenter l'espace social, à dresser ces entités les unes contre les autres et, au final, à nourrir un climat délétère entre citoyens⁸⁷. La seconde, *libérale*, estime qu'identifier et reconnaître des groupes dotés de caractéristiques substantielles conduit à élaborer des droits collectifs qui finiront par se retourner contre les individus⁸⁸. Souvent cette critique s'accompagne d'un argument plus contextualiste en ce sens où il serait contraire à l'esprit du droit moderne de considérer des entités collectives comme sujets de droit. Seul l'individu pourrait bénéficier de ce statut⁸⁹.

Une variante de l'objection libérale, que nous pourrions qualifier de *cosmopolite*, revient à estimer que, par l'entremise d'un tel processus, l'identité individuelle est appauvrie de manière significative⁹⁰. Des caractéristiques sont attribuées de surplomb aux groupes pour être, par la suite, imposées aux individus. Le dynamisme propre à tout ensemble humain est menacé par l'imprimatur légal conféré à certaines interprétations de l'identité collective. De la sorte, un processus de réification se met en place⁹¹. Dans cette partie, c'est cette catégorie d'objections qui m'intéresse le plus spécifiquement. La seconde sera étudiée au prochain chapitre tandis que la première le sera lors de l'étude du républicanisme français. Quoi qu'il en soit, le débat qui entoure le fait de considérer que le phénomène minoritaire est une affaire de « groupes sociaux naturels » illustre le travers de la réification.

Le point de départ consiste dans la définition qu'Owen Fiss offre des « groupes sociaux » qui tend à faire de ces derniers des entités collectives à l'existence et à l'identité indépendantes, dans une certaine mesure, de ses membres.

I use the term "group" to refer to a social group, and for me, a social group is more than a collection of individuals [...]. A social group, as I use the term, has two other characteristics. (1) It is an *entity* (though not one that has a physical body). This means that the group has a distinct existence apart from its members, and also that it has an identity. [...] (2) There is also a condition of *interdependence*. The identity and well-being of the members of the group and the identity and well-being of the group are linked. Members of the group identify themselves—explain

⁸⁷ La tradition républicaine française depuis les origines révolutionnaires illustre ce type de critiques. Mais ces critiques sont également courantes aux États-Unis. Schlesinger Jr. (1992), Gitlin (1995), Saint-Just (2003).

⁸⁸ Barry (2001).

⁸⁹ Mesure & Renaut (1999).

⁹⁰ Waldron (2000), Ford (2004), Appiah (2005), Sen (2006), Phillips (2007).

⁹¹ Cette critique peut rejoindre la précédente sur la question de l'opposition entre droits individuels et collectifs. Cependant, à la différence de la précédente, elle ne considère pas cette antinomie comme étant antérieure à toute évaluation morale.

who they are—by reference to their membership in the group; and their well-being or status is in part determined by the well-being or status of the group.⁹²

Pour Fiss, les Afro-américains forment un « groupe social » qui constitue une « classe naturelle » (*natural class*), non pas dans le sens biologique, mais en ce que ce groupe n'est pas une invention juridique. Son existence est antérieure à son apparition dans le droit⁹³. Au contraire, Richard Ford fait très justement remarquer que les Afro-américains ne forment pas à l'origine un groupe qui aurait été, par la suite, maltraité⁹⁴. Ces derniers n'avaient pas d'existence en tant que groupe avant l'apparition des pratiques discriminatoires. De plus, ils ne sont pas un « groupe social naturel » qui aurait été identifié comme tel en réponse à de mauvais traitements. *Les Afro-américains ont d'abord été identifiés comme un groupe pour pouvoir ensuite être discriminés* (négativement puis positivement). L'identification d'un groupe, puis le dégagement de constituants fixes, est toujours le préalable au traitement uniforme d'un ensemble humain divers et ce mouvement traduit une profonde injustice⁹⁵. Comme évoqué précédemment, assigner une appartenance, puis des traits identitaires afférents, est un manquement grave au principe d'égal respect. Même lorsque des individus affirment une identité, rien ne dit qu'ils sont prêts à endosser tout ou partie du contenu substantiel qui va avec ou que certains voudraient voir aller avec. Un individu peut se revendiquer autochtone sans désirer se voir imposer le respect d'une conception collective de la propriété foncière⁹⁶.

Par ailleurs, s'estimer porteur d'un attribut dont les implications sont collectives et se pourvoir devant les tribunaux afin de faire reconnaître le caractère fondamental peut aboutir, non pas à améliorer la situation de ceux au nom de qui l'on agit, mais, au contraire, à dégrader leur situation, leur imposer un modèle d'authenticité et leur fermer des options. Cela peut favoriser la propagation de stéréotypes dans le reste de la population ou encore,

⁹² Fiss (1976:148).

⁹³ Fiss (1976:123).

⁹⁴ Ford (2003).

⁹⁵ Il est assez intéressant de relever que ce que les partisans de la diversité reprochent aux libéraux, c'est-à-dire de demeurer insensible à la différence et de justifier ainsi l'unification de l'espace social, ils le pratiquent à l'échelle du groupe.

⁹⁶ Au Canada, la gestion de la terre dans les réserves est collective, la propriété étant fédérale. L'une des justifications invoquées tenait à la protection des terres indiennes de la prédation des colons. En dépit d'une telle intention louable, il n'en demeure pas moins qu'un tel système se trouve renforcé par des discours autochtones et non autochtones faisant de l'absence de propriété privée l'une des caractéristiques de la « culture amérindienne » alors qu'une telle affirmation est très contestable. Pour la dimension universitaire, se référer à l'article de Bobroff (2001), pour la dimension plus ethnographique, Lancaster (1999:196-197). Ce dernier explique que l'individualisme est si fort chez les « Indiens » des Plaines aux États-Unis que la propagande communiste y a lamentablement échoué.

renforcer les préjugés contre lesquels on souhaite lutter. Selon Ford, « a central project of race conscious progressive thought has been to establish that racial minorities have distinctive norms, perspectives, voices and cultural practices⁹⁷ ». En conclusion, ce n'est pas parce que des personnes souffrent d'injustices ou discriminations similaires qu'elles forment forcément un même groupe ou qu'elles aient le désir de se faire traiter comme appartenant à un groupe.

Le qualificatif de « groupe social naturel » est extrêmement ambigu et déborde le cas des seuls groupes raciaux. En fait, il réactive une ancienne dispute en sciences sociales entre tenants de l'individualisme et défenseurs de l'holisme moral⁹⁸. Je pense que cette opposition est en grande partie biaisée. Très souvent, les tenants de l'*holisme*, ou de positions morales qui s'en approchent, reprochent aux *individualistes* de nier l'existence des entités collectives. C'est d'ailleurs, comme nous le verrons, l'angle d'approche de quelqu'un comme Kymlicka. Vernon Van Dyke exprime pareille idée lorsqu'il affirme que « some liberals acknowledge that nations and peoples exist, and champion the idea of self-determination for them, but they tend to think of a nation or people not as a collective entity but as an aggregation of individuals⁹⁹ ». À chaque fois, l'argument consiste à partir du pré-supposé que les libéraux (les *individualistes*) refuseraient l'existence des groupes, donc d'une thèse épistémologique¹⁰⁰, afin de construire une objection morale : *les groupes ont une valeur morale indépendante des individus qui les constituent*.

Le problème est que les *individualistes* ou *libéraux* ne contestent pas l'existence des groupes. Ils en questionnent la portée morale lorsqu'ils sont appréhendés en tant qu'entités indépendantes des individus qui les composent. Ils appellent à une méfiance constante contre les arguments qui, dans ce domaine, ont tendance à se présenter comme de bon sens : « il existe des entités nommées « groupes », ces derniers ont donc une importance morale indépendante de l'existence des individus ». Mais il est plus commode de présenter

⁹⁷ Ford (2003:5).

⁹⁸ Deux dimensions du débat sont à distinguer. D'un côté, il y a une opposition méthodologique qui concerne principalement les sociologues. La question est de savoir comment comprendre les faits sociaux, en prenant, à la suite de Max Weber, l'individu comme facteur explicatif ou, conformément à la pensée d'Émile Durkheim, en privilégiant le groupe. D'un autre côté, il y a un conflit moral entre ceux qui estiment que les individus constituent la source ultime de valeur morale (*individualisme moral*) et ceux qui font du groupe une source de normativité (*holisme moral*). Les libéraux se rangent parmi les premiers, les socialistes, communautariens et certains multiculturalistes parmi les seconds. Ici, il est question du deuxième débat, non du premier. Leroux (1995).

⁹⁹ Van Dyke (1982:21).

¹⁰⁰ « Liberal political theory has been based on implausible assumptions », Van Dyke (1982:39).

la thèse individualiste comme un énoncé épistémologique afin de la réduire à une position absurde. Quoi qu'il en soit, l'aboutissement de la thèse holiste est d'attribuer aux « groupes » une existence ainsi qu'une importance morale et légale.

The argument that certain kinds of collective entities have both legal and moral rights calls for the definition of crucial terms. By collective entities I mean groups that exist as units and not simply as aggregations of individuals. I call them units and not persons to avoid any intimation that they may be organic. I assume that they exist in the same sense that corporations do, it being understood that a corporation is an entity that has rights and obligations distinct from those of individual stockholders.¹⁰¹

Van Dyke estime que les « groupes », tout au moins certains d'entre eux, ont une existence et une valeur morale indépendantes des individus qui les composent. Toute discrimination à l'égard des membres des minorités raciales, ethniques ou culturelles est en fait une discrimination envers le groupe en tant que tel, l'injustice faite à l'individu se muant en un dommage collatéral¹⁰². Ce faisant, le groupe est doté de caractéristiques propres, d'une identité particulière, voire d'une psychologie. Tout « groupe » glisse alors imperceptiblement en direction de la figure du « groupe social naturel ». Ce concept ou tout autre approchant se mue alors en un puissant outil pour stimuler l'uniformité de deux façons : en propageant des stéréotypes que les individus supposés appartenir à un groupe homogène s'approprient en partie pour en faire par la suite un objet de fierté identitaire¹⁰³ ou en dotant les élites de ce « groupe » des moyens d'imposer une conformité sociale¹⁰⁴. D'ailleurs, dans toute approche de la diversité humaine au sens très large de la pluralité des conditions et statuts ainsi que des injustices qui y sont malheureusement attachées, il est difficile de présenter le problème des minorités comme une opposition frontale entre une minorité qui posséderait des caractéristiques univoques et une majorité tout aussi monoli-

¹⁰¹ Van Dyke (1982:22).

¹⁰² Van Dyke (1977:365-366).

¹⁰³ Wieviorka (2005). Il en a été ainsi de la prétendue absence de propriété privée chez les Autochtones, Broff (2001), ou de l'attrance des Afro-américains pour les biens de consommation ostentatoire, Lamont & Molnár (2001).

¹⁰⁴ Le cas des communautés autochtones au Canada est à cet égard symptomatique. Ce qui donne la possibilité à certains auteurs d'attaquer de manière très virulente les modes d'organisation interne des Premières Nations. Flanagan (2002). Ce travers ne concerne toutefois pas que les minorités. Les États eux-mêmes, au travers de politiques de « construction nationale », ou par d'autres biais, tentent souvent d'imposer des contenus identitaires denses ainsi que des comportements normés à leurs citoyens. Par exemple, en Lettonie, la question de la loyauté à l'égard de l'État prend souvent une forme identitaire forte. Brands Kehris (2007:11-29). Sur la question des politiques identitaires en Europe centrale et orientale, lire Kelley (2004).

thique. Il existe des conflits entre et à l'intérieur des « groupes » sur les projets, les identités et les pratiques¹⁰⁵.

Le souci est que, lorsqu'on tend à voir des groupes là où il n'y en a pas, on reconstruit des entités sociales, une grammaire identitaire en s'appuyant sur quelques éléments épars que l'on érige en caractères nécessaires. Le travers est de transformer des catégories populationnelles en « groupes sociaux naturels », d'estimer que leurs attributs sont si denses qu'ils conditionnent les expériences, voire l'identité, de leurs membres. Pour preuve de cette dérive, Ford discute un cas éclairant : *Renee Rogers, et al. v. American Airlines*¹⁰⁶. Une femme noire attaqua la politique d'American Airlines (AA) qui prohibait le port des tresses africaines pour ses employés. Rogers pouvait recourir à trois types de justification.

(1) *Faire de la coiffure un droit à disposer de son corps*. Le rôle de la cour est alors de mettre en balance ce droit individuel avec l'*intérêt légitime*¹⁰⁷ qu'a AA à poser une telle restriction. Par exemple, j'ai le droit de fumer des cigarettes chez moi, mais pas lorsque je travaille à la banque au guichet et que je sers des clients. Les raisons peuvent relever de la santé publique (fumée secondaire), de la sécurité (risque d'incendie) ou encore de la politique de communication de l'institution (mauvaise image) ;

(2) *Faire de la prohibition une mesure discriminatoire déguisée*. Elle aurait pu tenter de prouver que l'intention d'AA avait été de discriminer les femmes noires. La logique de l'argument n'aurait pas été de dire que les tresses étaient typiques de la femme africaine, concourraient de son essence, mais de prouver qu'elles avaient joué le rôle d'un convoyeur de discrimination à l'encontre de Rogers. (2) est tout à fait compatible avec (1). Les deux peuvent donc être mobilisés de concert ;

(3) *Faire de la prohibition une atteinte à la dignité de son groupe*. Là, il n'est plus question d'une régulation qui est liberticide (1) ou vise à nuire à une personne ou une catégorie de personnes par un moyen détourné (2), mais qui s'emploie à nier

¹⁰⁵ Kukathas (2003:87-88), Phillips (2007).

¹⁰⁶ *Renee Rogers, et al. v. American Airlines, Inc.*

¹⁰⁷ La notion d'« intérêt légitime » ou « contraignant » (*compelling interest*) ouvre une discussion intéressante, mais trop complexe pour être abordée ici. Pour les besoins de la démonstration, retenons simplement que ce type d'intérêt exprime la nécessité qu'un règlement prohibitif soit en relation directe avec l'emploi ou la fonction. Dans le cas présent, Rogers travaillait dans le service au sol à la clientèle. Il est dans l'intérêt légitime de la compagnie aérienne, afin de contrôler son image, d'imposer certaines restrictions vestimentaires et capillaires.

une partie de l'identité d'un « groupe » auquel le plaignant « appartient » et donc à exercer une domination symbolique sur eux.

Rogers a choisi la troisième option¹⁰⁸. Que la compagnie aérienne ait effectivement prohibé ce type de coiffure pour des motifs discriminatoires devient alors secondaire au profit de la prémisse selon laquelle les tresses africaines représenteraient une des caractéristiques raciales des femmes noires et seraient un élément constitutif de leur identité. Le mal se déplace de la discrimination au manque de reconnaissance de l'essence de l'identité noire. « At the bottom line, the completely braided hair style, sometimes referred to as corn rows, has been and continues to be part of cultural and historical essence of Black women¹⁰⁹ ». La ligne d'attaque de Rogers était donc de faire de la coupe de cheveux en question un attribut racial des femmes noires afin de pouvoir activer le *Titre VII* du *Civil Rights Act* (1964)¹¹⁰ en sa partie prohibant la discrimination raciale. Il ne s'agissait apparemment pas de n'importe quelle coiffure comme le confirment les propos de Paulette Caldwell.

Wherever they exist in the world, black women braid their hair. They have done in the United States for more than four centuries¹¹¹. [...] The very use of the term "popularized" to describe Bo Derek's wearing of braids - in the sense of rendering suitable to the majority - specifically subordinates and makes invisible all of the black women who for centuries have worn braids in places where they and their hair were not overt threats to the American aesthetic.¹¹²

Dans cette perspective, le droit se voit assigner la mission de changer la société. Il doit permettre de mettre fin à la domination silencieuse sur les Afro-américains et, plus particulièrement, sur les Afro-américaines qui se voient dénier plus que leur féminité, leur féminité de femmes noires. Le débat se déplace de la régulation du type de coiffure sur le lieu de travail à l'identité sexuelle et raciale de la femme et de l'homme noir. De mon point de vue, que les débats puissent être pervertis à cette vitesse prouve deux choses : (1) l'extrême plasticité de concepts comme ceux de race, identité et culture. Lorsqu'on le veut vraiment, on finit toujours par voir des violations, atteintes, dénis d'identité où l'on souhaite les voir ;

¹⁰⁸ Ford (2004:23-29).

¹⁰⁹ 527 F. Supp., 232, cité par Ford (2004:23).

¹¹⁰ Dans le *Civil Rights Act*, on peut lire que le « Title VII of the Act (...) prohibits discrimination by covered employers on the basis of race, color, religion, sex or national origin ». De plus, le « Title VII also prohibits discrimination against an individual because of his or her association with another individual of a particular race, color, religion, sex, or national origin. An employer cannot discriminate against a person because of his interracial association with another, such as by an interracial marriage ».

¹¹¹ Après avoir fait de la coiffure africaine un attribut universel de la femme noire, elle bat immédiatement en retraite en restreignant cette affirmation aux États-Unis.

¹¹² Caldwell (1991:379).

(2) le fort risque d'instrumentalisation de tels concepts, surtout lorsqu'ils sont avancés sans précaution.

Dans le cas d'espèce, il n'est pas certain que *toutes* les femmes noires attribuent le même poids culturel et racial à la coiffure africaine, y compris chez celles qui la portent. Pour preuve, Caldwell en vient presque à faire de cette histoire l'affaire d'un hypothétique peuple noir du point de vue mondial. Pareille attitude aboutit à prendre en otage une multitude d'individus qui ne se reconnaissent pas dans ce combat. Considérer que l'on peut se prononcer ainsi au nom de centaines de millions d'individus de par le monde et déterminer le contenu de l'identité de millions de personnes aux États-Unis est très problématique.

Une anecdote personnelle confirme la précaution qui doit être la règle lorsque l'envie nous prend d'invoquer des attributs identitaires. Une amie malienne changeait régulièrement de coiffure, à peu près toutes les quatre à six semaines. Lorsque j'ai fait sa connaissance, elle avait les cheveux tressés à la « mode africaine ». Trois semaines plus tard, elle se présenta avec des cheveux raides, ramenés en chignon. Lequel était retenu par un stylet en bois, tel que j'imaginai les femmes françaises du 19^e siècle le porter et tel que ma petite amie de l'époque d'origine française, polonaise, hollandaise et indonésienne le portait. Surpris, je lui demandais pourquoi elle avait décidé de changer *sa* coiffure. Elle me répondit qu'elle ne comprenait pas ma question, qu'elle n'avait pas *sa* coupe de cheveux attirée, qu'elle et ses deux sœurs modifiaient leur apparence au gré de leurs envies. Qu'aurait-elle pensé si je lui avais dit qu'ainsi elle trahissait son identité ou la cause des femmes noires ou qu'elle cédait à la pression des normes blanches ? La connaissant, je crois savoir que j'aurais dû alors faire face à son courroux, car elle aurait perçu, à juste titre, ma remarque comme un manque de respect et une tentative de lui faire comprendre qu'une femme noire doit rester à sa place, c'est-à-dire avec la coupe de cheveux qu'un homme blanc comme moi pourrait tendre à identifier avec son groupe racial...

Les problèmes avec les politiques identitaires, allant d'actes posés par le gouvernement à des décisions de justice, surgissent à tous les niveaux du processus d'identification. Dans *Ethics of Identity*, Appiah a dessiné les contours des relations qu'entretiennent l'*identification* et l'*identité*¹¹³. Trois dimensions permettent de penser leur articulation. La première consiste en *l'existence sociale d'un label typique* pour un groupe donné qui fait consensus à un certain degré. En d'autres termes, une conception sociale du groupe doit

¹¹³ Appiah (2005:66-71).

être disponible. En second lieu, ces labels doivent être intégrés à l'identité de ceux qui les portent. On doit *s'identifier comme membre du groupe*. Enfin, des comportements typiques doivent exister à l'égard des membres du groupe. Ces derniers doivent *être traités comme membres* du groupe. Ford démontre que l'injustice peut ne pas consister qu'en de mauvais traitements. Il n'est parfois pas nécessaire de discriminer un individu pour lui manquer de respect. En fait, des injustices peuvent exister à tous les niveaux. Tant au premier (l'existence de stéréotypes dans une société même s'ils ne se traduisent pas par des actes concrets est déjà en soi une injustice) qu'au second niveau. Interprétant Appiah sur ce point, il est clair que *le fait même de se voir assigner une identité, de se voir considérer comme un membre supposé d'un groupe quelconque peut constituer en soi une injustice*. Un des droits élémentaires en démocratie est que personne ne puisse s'approprier la voix d'autrui. Il est encore question ici de l'égal respect dû aux individus.

Quand Rogers porte son cas devant la justice et estime que sa coiffure est un attribut culturel des femmes noires, quand Caldwell fait de cette affaire une cause de la femme noire, elles participent de cette calcification identitaire et imposent, peu ou prou, à l'ensemble des *Afro-américaines* une position désagréable d'acceptation ou de rejet d'une partie supposée de leur identité. En d'autres termes, les autres femmes sont *forcées* de se positionner par rapport à une réinterprétation identitaire. Soit l'individu est authentique, soit il ne l'est pas. Dans ce dernier cas, il sera qualifié de « vendu », « bounty » ou « oreo », « banane », « pomme »...¹¹⁴ Plus les partisans de la différence font de questions particulières une affaire d'ordre global, plus ils accentuent ce travers de l'authenticité. Dans le cas de Caldwell, l'ironie de la situation réside dans le fait que, justement, ce qui l'a amené à voir dans le combat de Rogers (entre autres) celui de la cause féminine noire a été l'insistance de ses étudiants à discuter de ce problème ainsi que l'image folklorisée que certains d'entre eux avaient de l'« identité » noire. De par sa prise de position, elle n'a fait alors que répercuter une assignation identitaire afin de renverser le stigmatisme qui lui était imposé.

Certaines femmes noires peuvent très bien ne pas se retrouver dans le concept de la femme afro-américaine, surtout tel que développé au travers de ce genre d'affaires. En faisant de pratiques qui peuvent être répandues dans une catégorie sociale sans être connectées à une identité (tant soit peu qu'il soit possible de prouver cette connexion), des pratiques

¹¹⁴ Expressions servant à désigner les personnes de couleur, mais dont l'être profond serait « blanc », donc inauthentique en ce qu'elles échoueraient à faire la démonstration de leur conformité avec les traits culturels spécifiques aux groupes concernés. Ford (2004:116). Hopquin (2005).

typiquement identitaires, on impose un cadre de référence à des individus qui peuvent ne pas s'y reconnaître. Une des conséquences de ce processus d'imposition qui tend à favoriser la fixation des différences est de limiter l'autonomie individuelle comme capacité à recomposer ses appartenances, engagements collectifs... De la sorte, les objections libérales et cosmopolites se trouvent liées, la seconde venant justifier la première. Ce n'est pas que les droits collectifs seraient, par nature, opposés aux droits individuels, pas plus que la tradition juridique occidentale serait opposée à la reconnaissance des groupes comme sujets de droit¹¹⁵. L'origine de la menace pour les individus est antérieure. Elle réside dans le processus même d'identification puis d'utilisation politique d'entités collectives. Tout ce qui en découle par la suite ne forme qu'une gamme de « produits dérivés » du processus d'identification. Ce dernier en sommant de définir les contours d'une identité collective aboutit naturellement à en fixer le contenu.

Le réel souci avec la réification

Dans son dernier ouvrage¹¹⁶, Modood s'en prend à l'idée défendue dans ces pages que les approches différenciées ou de la reconnaissance basées sur la figure du groupe se fonderaient sur un processus de réification. Son principal argument consiste à faire des critiques de l'essentialisation des approches elles-mêmes essentialistes. « Those who insist that ethnicity, groups and multiculturalism cannot be saved without essentialism, and so must be left behind, are themselves essentialists.¹¹⁷ » L'argument est le suivant : parler d'appartenance, de caractère de groupe (*groupness*) ne s'accompagne pas, de manière automatique, du processus de réification. Bref, postuler l'existence de groupes, et donc leur conférer un statut moral, n'implique pas forcément d'en fixer les traits. Dès lors, le travers des critiques est de rabattre ce que Modood nomme le « multiculturalisme » sur une dynamique d'essentialisation et de juger que l'un ne peut aller sans l'autre. Ce sont donc les critiques qui mobilisent une approche fixiste des phénomènes sociaux.

Premièrement, dans la défense de ce qu'il nomme « multiculturalisme », Modood mélange un peu toutes les notions. Il débute son chapitre par l'évocation des différentes politi-

¹¹⁵ Ce qui n'est qu'en partie vrai.

¹¹⁶ Modood (2007).

¹¹⁷ Modood (2007:115).

ques destinées aux « minorités », ce qui inclut les femmes, les handicapés, les gays et lesbiennes, les personnes de couleur, etc.¹¹⁸ Immédiatement après, il rend compte de l'opposition à de telles politiques en affirmant que « the central theoretical criticism is that 'cultures' or 'groups' do not exist in the ways supposed by multiculturalism¹¹⁹ ». Ce faisant, il suggère que toutes ces catégories forment des groupes dotés d'une culture. La formulation employée associe d'ailleurs étroitement « groupe » et « culture ». À peu près toutes les questions de diversité, différence, discriminations et inégalités sont subsumées sous l'appellation multiculturaliste¹²⁰.

Je ne vais pas m'étendre sur le sujet, mais on peut douter de la pertinence de l'assimilation. Existe-t-il quelque chose comme un groupe « femmes » ou « handicapés » doté d'une culture distincte ? À moins de faire de la culture tout et n'importe quoi, cela semble douteux. En cela, Modood me paraît, au moins, être victime de réductionnisme sociologisant, c'est-à-dire qu'il tend à transférer des caractéristiques à ses objets d'étude qui sont dérivées des catégories que, en tant qu'universitaire, il utilise. De ce point de vue, il est difficile de voir comment nommer autrement la démarche qui est la sienne. Maintenant, est-ce un tort ? Dans l'absolu, non. Mais, cela peut rapidement le devenir, car il y a un écart que Modood ne relève jamais entre élaborer un discours sur une catégorie (quitte à qualifier cette catégorie de « groupe » en vertu de généralisations plus ou moins fondées) et déterminer un traitement politique sur cette base. Ce n'est pas la même chose. Par exemple, pour prouver la légitimité des politiques multiculturelles, Modood affirme la chose suivante. « So, there can be identifiable, distinct cultures even under conditions of domination, interaction and hybridity, and multiculturalism can be a political response to such a legacy.¹²¹ » L'argument est assez étrange. Sa forme est la suivante :

- (1) Les cultures et groupes existent,
- (2) Ils sont identifiables et distincts,
- (3) Le multiculturalisme politique est une réponse à ce fait.

¹¹⁸ Modood (2007:87-88). Plus loin, il évoque les groupes religieux.

¹¹⁹ Modood (2007:88).

¹²⁰ En cela, Modood illustre un travers répandu chez les partisans de la différence. Par exemple, Marion Iris Young affirme que : « If "cultural minorities" is interpreted to mean any group subject to cultural imperialism, then this statement applies to women, old people, disabled people, gay men and lesbians, and working-class as much as it applies to ethnic or national groups. » Young (1990:175).

¹²¹ Modood (2007:95).

La connexion entre (2) et (3) ne va pas de soi. Il manque un principe de justification pour (3) qui soit dérivé de (2), une raison indépendante de prendre en compte la culture ou l'appartenance. Prouver que des groupes ou cultures possèdent une certaine consistance¹²² ne possède aucun poids moral. De ce point de vue, il y a un important saut argumentatif. Modood se focalise sur les deux extrémités du raisonnement et délaisse tout ce qui pourrait faire la jonction. En apparence, à partir du moment où existerait une diversité d'entités collectives, il serait légitime que les politiques publiques les prennent en compte. En paraphrasant Barry, on peut se poser la question suivante : si le multiculturalisme est la réponse, quelle est la question ?¹²³

Modood rate le coche, car mobiliser la critique de l'essentialisme contre les approches différenciées ne revient pas à nier le fait du pluralisme de quelque ordre qu'il soit¹²⁴. Il y a une différence notable entre le pluralisme comme fait social et le multiculturalisme comme principe politique. Et, force est de reconnaître que le premier ne justifie pas forcément le second. Dans une certaine mesure, tenter d'asseoir le premier, lui donner une formulation plus stylisée ne possède aucun impact direct sur le second. En résumé, il n'est ni question de sociologie ou de définition ontologique, mais de politique et de pouvoir. Ce premier point entraîne une seconde remarque.

Deuxièmement, Modood adopte une approche univoque de la question « multiculturelle ». Comme je viens de le dire, tout se joue dans l'élaboration de la caractérisation la plus adéquate de la culture ou du groupe en vue, disons, de fonder des politiques multiculturalistes¹²⁵. Selon Modood, il faudrait avoir une conception souple et mobile de l'identité, de l'appartenance ou de la culture¹²⁶. Le problème est qu'il ne perçoit pas la bi-unicité de la question qui est un des principaux points soulevés par « l'anti-essentialisme ». Les objections ne portent pas sur l'essence, la forme ou l'analogie qui définirait au mieux les groupes, cultures ou identités, mais sur le fait que ce ne sont pas des dimensions pertinentes pour appréhender des enjeux politiques de base comme l'égalité ou la

¹²² Laquelle ? Modood se risque à faire une analogie avec les jeux de langage de Wittgenstein avant de dire que le fait de ne pouvoir délimiter et définir groupes et cultures ne leur enlève aucunement leur pertinence. « Similarly, we can talk of their being ethnic groups or cultural plurality without having clear-cut ideas of what is an ethnic group or a culture. » Modood (2007:97). Peut-être est-ce le cas en sociologie, mais il en va tout autrement en théorie politique.

¹²³ Barry (2001:305).

¹²⁴ Barry (2001:22-23).

¹²⁵ « So, what kind of cultures does multiculturalism speak of? » Modood (2007:94).

¹²⁶ « A culture is made *through* change; it is not defined by an essence which exists apart from change, a *noumenon* behind altering configurations of phenomena. » Modood (2007:93).

justice. Pire, et c'est là qu'intervient ma seconde critique, ce sont les conséquences de la prise en compte de tels concepts qui sont pointées du doigt. Établir des droits sur base ethnique conduit à densifier la compréhension de l'ethnie, tracer des frontières et possède donc une dimension autoréalisatrice en fixant des normes sociales, valeurs, pratiques dans le droit. De bonnes raisons existent donc de stopper à un moment donné la machine pour se demander ce à quoi on se livre au juste. Les réticences « anti-essentialistes » s'expliquent par deux préoccupations : le pouvoir créateur du droit et la valeur de la diversité humaine qui provient de la capacité individuelle d'agence¹²⁷. Les « anti-essentialistes » sont beaucoup plus soucieux de préserver le pluralisme que ce qu'on leur prête habituellement. Préoccupés de permettre aux individus d'arranger leur vie comme ils l'entendent, ils émettent des doutes quant au fait que l'intervention du droit ou des institutions dans ce domaine soit justifiée à coup sûr.

If we want to preserve a wide range of human conditions because it allows free people the best chance to make their own lives, there is no place for the enforcement of diversity by trapping people within a kind of difference they long to escape. There simply is not decent way to sustain those communities that will not survive without the free allegiance of their members.¹²⁸

Certes, comme le fait remarquer Modood¹²⁹, il y a souvent des éléments épars déjà là, une langue, des traits culturels plus ou moins répandus, une religion plus ou moins pratiquée plus ou moins selon le même cérémonial. « The use of categories, symbols, the group-making discourses and so on all suggests that some kind of, some elements of, groupness already exists, albeit latent. » Mais, une telle présence justifie-t-elle la mise en place de politiques publiques qui vont unifier, densifier, voire conférer la force du droit à ces éléments épars ? On touche à du constructivisme social en jugeant, de surplomb, que des individus qui sont supposés appartenir à tel ou tel groupe mérite un traitement donné. À moins qu'on estime que les éléments épars sont plus consistants que cela, ce que suggère Modood par l'usage du qualificatif de « latent ». Il sous-entend qu'un fond caché ou un substrat est d'ores et déjà présent. Les politiques se limiteraient alors à lui donner une expression juridique et politique.

À la limite, on pourrait même concéder à Modood que la vision qu'il offre des « groupes » est plus proche de la réalité que celle de ses concurrentes sans que cela ne

¹²⁷ Sur l'emphase individualiste des critiques « anti-essentialistes », Phillips (2007:158-180).

¹²⁸ Appiah (2006b:105).

¹²⁹ Modood (2007:112).

change quoi que ce soit au fond de la critique. Cette dernière réside dans l'impact que possèdent le droit et le politique sur les identités. La dérive de l'essentialisation est, avant tout, là. En établissant des titres, on fixe une compréhension donnée d'un groupe ou d'une culture. On détermine des critères d'appartenance et des titres juridiques attachés à celle-ci. C'est très certainement dû au fait que le droit est une discipline moins stylisée que la sociologie, laquelle permet plus de nuances et de raffinements. En droit, une culture possède un contenu fixe constitué de pratiques et institutions données. Les critères d'appartenance sont eux-mêmes clairs et précis. Le résultat est que, concrètement, vous avez le droit ou non de faire (x) si vous appartenez à (a). Une meilleure caractérisation de ce qu'est une culture ou un groupe ne permet pas d'échapper à une telle dérive. La dynamique de réification est encodée dans la démarche juridique et politique, quelle que soit l'appréhension de la culture que l'on mobilise.

Deux possibilités sont alors ouvertes à Modood. L'une découle de ses postulats sociologiques, l'autre de ses positions politiques. La première consiste à tirer les conclusions pratiques de sa conception sophistiquée de l'appartenance, de l'identité, du groupe ou de la culture. En ce sens, il devrait être plus méfiant vis-à-vis de la puissance cristallisatrice du droit. La seconde est d'accepter que les politiques multiculturelles réifient leur objet. Vouloir jouer sur les deux tableaux, aux deux extrémités me paraît une position difficilement tenable. Un choix doit être fait. Ma conviction est que le parti qui doit être pris est celui de la préservation de la fluidité de l'identité personnelle symbolisée par le métissage issue de la liberté humaine au détriment de la calcification.

Métissage et autonomie

L'exemple de mon amie malienne évoquée plus haut illustre un point troublant. Certes, on peut affirmer que la position de Rogers ou, par exemple, les politiques d'admission préférentielle dans les universités américaines¹³⁰ sont inspirées par un idéal de la reconnaissance. Néanmoins, tant dans les justifications invoquées que dans les conséquences envisageables, il apparaît que cette reconnaissance est avant tout la reconnaissance de caractéristiques collectives qui vont à l'encontre d'une certaine fluidité de l'identité individuelle.

¹³⁰ Skrentny (2002:165-178).

Charles Taylor place lui-même à l'origine de l'exigence de reconnaissance la montée de l'« identité individualisée » au 18^e siècle¹³¹. Dès lors, « être au contact intime de nos perceptions morales est important comme moyen d'atteindre la fin de l'action juste¹³² ». L'action juste prend toute son ampleur en tant que prolongement de l'individualité. En d'autres termes, on n'est juste qu'en ce qu'on est capable d'opérer ce retour évaluatif sur soi-même, que l'on a donc la possibilité de porter un jugement négatif sur ce que l'on a fait à la lumière de ce que l'on découvre en soi. Pour résumer, il est question de révisibilité de nos choix, ce qui n'est pas très éloigné d'une perspective libérale multiculturaliste comme celle de Kymlicka.

Quoi qu'il en soit, pour Taylor, l'être humain devient une personne morale qui gagne en profondeur dans le sens où elle ne peut plus dès lors trouver de mode de vie que dans son for intérieur. Même si des éléments sont définis dans une relation dialogique à son environnement, sa famille, ses amis, en dernier ressort c'est l'individu qui se définit. « Nous avons besoin de relations pour nous accomplir, pas pour nous définir¹³³ ». Affirmé de manière lapidaire, ce qui semble devoir être garanti est cette capacité qu'a l'individu de se déterminer et non pas une détermination particulière, d'autant plus si elle doit concerner une pratique attribuée de surplomb ou caricaturale.

Pour mener cette activité d'autodéfinition dialogique, nous pourrions dire que l'individu, en suivant partiellement Appiah sur ce point, utilise les scripts collectifs à disposition¹³⁴. Ces scripts collectifs sont les histoires sur les rôles, normes qui concernent les différentes sphères que l'individu fréquente. À l'intérieur d'une sphère donnée – la famille –, plusieurs scripts sont à disposition à l'image du modèle que les parents essaient de transmettre à leurs enfants lorsqu'ils parviennent à élaborer un discours un minimum unifié. D'autre part, il y a tout ce qui échappe à chacun des deux parents sur ce qu'ils sont, font, ou donnent à observer des rôles d'un père ou d'une mère de famille, d'un mari, d'une femme, d'un travailleur ou d'une femme active. Des tronçons de scripts sont également à disposition dans les sphères plus éloignées de la famille : grands-parents, oncles, tantes, cousins et cousines. D'autres se déploient à la télévision, à l'école... Il y a ceux, plus denses, profonds et cohérents auxquels les pratiques religieuses ou politiques donnent de la consistance. La

¹³¹ Taylor (1994:44).

¹³² Taylor (1994:45).

¹³³ Taylor (1994:51).

¹³⁴ Appiah (1994:159-160), Appiah (2005:21-23).

plupart du temps, ces scripts sont partiels. Les plus englobants sont très certainement ceux propagés dans la famille et par les doctrines religieuses, morales, spirituelles et politiques, parfois même l'État se fait le vecteur de certains d'entre eux. Dans les deux cas, nous avons des narrations, des empreintes, des listes qui concernent la quasi-totalité de la vie en société (l'éthique publique ou sociale) et de la vie personnelle (l'éthique personnelle)¹³⁵. Enfin, des tronçons des différents scripts entrent souvent en conflit les uns avec les autres. Parfois même, un même script connaît des tensions internes.

C'est sur ces scripts que l'identification d'un ensemble d'individus comme groupe et le processus de cristallisation viennent s'incruster lorsqu'ils sont inclus dans une théorie de la justice. En général, favoriser les scripts positifs et éliminer, ou amoindrir, l'impact des scripts négatifs est ce qui est visé. Mais, une erreur courante est alors d'estimer qu'un script *collectif* particulier doit être reconnu comme au fondement de l'identité *individuelle* en question. Une cour de justice, qui se prononce sur le statut de la coiffure africaine dans l'identité noire avec tout le contenu normatif qui est charrié, se prononce sur la valeur d'un script. Une plaignante la somme de lui donner une reconnaissance juridique, c'est-à-dire une existence et une effectivité légale. Ce que veulent Rogers et Caldwell, c'est que le droit soit mobilisé afin de déterminer ce qui est intrinsèque à une identité afin d'en protéger le contenu contre toute atteinte.

Deux choses sont alors exigées : (1) se prononcer sur l'importance de pratiques particulières pour un « groupe » donné. Ce qui est problématique car, ce faisant, la justice (ou le pouvoir politique dans le cas de droits différenciés) se livre à un travail anthropologique dont les spécialistes eux-mêmes estiment qu'il est fortement soumis à des biais idéologiques et régulièrement instrumentalisé¹³⁶ ; (2) de réparer des injustices qui apparaissent de moins en moins subies par des personnes à mesure que les identités collectives sont présentées comme les véritables victimes. On s'évertue à distraire la justice de ce rôle de protecteur de l'autonomie individuelle en oubliant que le droit est un puissant outil de *design identitaire* qui doit être manié avec une extrême prudence¹³⁷. Il peut servir des fins

¹³⁵ Il est à remarquer que les théories neutralistes s'emploient à désarrimer les deux niveaux d'éthique afin de ne se focaliser que sur le versant public. Le libéralisme politique exprime cet objectif. Le républicanisme également, ce qui fait d'ailleurs un des intérêts de cette thèse.

¹³⁶ Roseberry (1992), Turner (1993), Rorty (1994), Cuche (2004).

¹³⁷ Ce qu'ont prouvé, par exemple, l'abolition de l'esclavage et de la peine de mort, la décriminalisation de l'avortement ou l'instauration du droit de vote des femmes. Cela ne signifie pas que le droit a le pouvoir de changer immédiatement les consciences, mais il participe de la diffusion de nouveaux schémas et sensibilités au sein de la population. Les exemples précédents le démontrent tous. Les opinions publiques considèrent

d'ingénierie sociale en apportant sa caution à une interprétation particulière du groupe ou de l'identité. La dynamique du droit joue à tous les niveaux : du droit constitutionnel jusqu'à celui de la famille. Parfois, le spectre de son basculement dans l'absurde ou l'inacceptable est agité de manière abusive comme dans le cas des prétendus « tribunaux de la Charia » en Ontario¹³⁸.

Un certain usage du droit joue contre la diversité qui résulte des choix individuels. Lorsqu'un processus d'identification se met en place, le risque est grand de figer les individus dans des identités collectives. Ce travers est particulièrement problématique pour des sociétés caractérisées par de complexes phénomènes de mobilité sociale et physique ainsi que de métissage racial, culturel, ethnique et national¹³⁹. Les exemples foisonnent. En dépit de classifications raciales héritées en partie de l'esclavage, le recensement américain de 2000 exprime la complexité de l'appartenance raciale, ethnique et hispanique¹⁴⁰. Les mariages interraciaux et interculturels (*intermariages*) sont monnaie courante en Amérique du Nord comme en Europe et leur proportion dans le nombre total des unions ne cesse de croître¹⁴¹. Les individus s'empruntent, mutuellement, façons de se vêtir, nourriture, musique, littérature, arts plastiques, langage, religion afin de les adapter, de les mélanger et de se recomposer des univers de sens¹⁴².

Cette dynamique de diversification du corps social est la conjonction de quatre tendances lourdes. La première touche à la *mobilité des individus*. Même si une partie de la population reste à l'écart de ces mouvements, soit qu'elle n'y participe pas, soit qu'elle n'y

dans leur majorité que les individus sont égaux par-delà leur appartenance raciale ou sexuelle, qu'il est moralement inacceptable de mettre à mort des condamnés et que les femmes sont libres de disposer de leur corps. L'effet du droit (qui n'a pas joué seul, mais qui fut, tout de même, le déclencheur de nombre d'évolutions sociales) est perceptible pour la question de la peine de mort en France par exemple. Ce n'est que très récemment qu'une majorité de la population française y est opposée. Selon la SOFRES, les opposants à la peine de mort abolie en 1981 sont devenus plus nombreux que ses partisans en 1999 pour la première fois depuis que le sondage existe, c'est-à-dire 1978.

¹³⁸ Ce genre d'interprétation excessive doit justement enjoindre chaque acteur qui se soucie réellement de la diversité qui résulte de l'exercice de l'autonomie individuelle à être très précautionneux dans le champ du design identitaire.

¹³⁹ Brah & Coombes (2000), Johnson K.R. (2003), Kennedy (2003), Appiah (2006b).

¹⁴⁰ L'interprétation des données du recensement de 2000 est très compliquée du fait de la classification adoptée qui est nouvelle par rapport aux précédentes éditions. Mais, on peut remarquer que, sur une population de 280 millions de personnes, 36 millions de personnes évitent, selon Richard Rodriguez, la classification raciale en se disant hispaniques, 15 millions se réclament d'une autre race que celles proposées, 7 millions se disent de deux races ou plus et 7 millions ne répondent pas à la question. Rodriguez (2002b). Une autre tendance est que les nouveaux migrants se déclarent de plus en plus comme blancs « en dépit » de leurs origines asiatiques, maghrébines ou moyen-orientales.

¹⁴¹ Edmonston, Lee & Passel (2001). Cette tendance est confirmée par les services statistiques de nombreux États, par exemple, *Statistique Canada* ou *Latvijas Statistika* pour la Lettonie.

¹⁴² Lipovetsky (1989).

est pas confrontée, les individus dans leur ensemble sont de plus en plus mobiles. L'accroissement des villes et de la population urbaine, le développement des transports y est très certainement pour beaucoup. Il n'est plus rare de trouver des personnes de couleur dans des villes d'Europe centrale et orientale qui, vingt ans auparavant, étaient monochromes. Les villes sont diverses. De plus en plus de personnes sont amenées à séjourner pour des durées plus ou moins longues dans des zones urbaines dont ils ne sont pas originaires. L'exposition des populations d'accueil à la diversité humaine est accrue.

La deuxième tient dans la *mobilité des artefacts et mentefacts* (biens, symboles, idées, pratiques) *induite par l'explosion des nouvelles technologies de l'information et de la communication*. Au travers des médias (télévision, Internet, journaux), commerces (restaurants, habillement, mobilier, librairie), les individus sont de plus en plus interpellés par des biens, pratiques, coutumes et idées plus variés que par le passé. À nouveau, ce phénomène n'est pas d'émergence récente. Seule son ampleur a changé. Les « cultures » elles-mêmes s'en trouvent affectées.

The pure culture, uncontaminated in its singularity, is for this reason an anomaly; it is an exception usually explained by historical contingency and extraordinary geographical isolation. For human cultures, it is the rule, not the exception, that ideas and ways of doing things are propagated and transmitted, noticed and adapted.¹⁴³

Souvent, ces artefacts et mentefacts voyagent seuls, sans porteur. Cela se manifeste par le développement de l'apprentissage des langues étrangères, la lecture d'ouvrages sur des histoires distantes ou spiritualités exotiques... Est-ce que cela signifie que l'exposition aux artefacts et mentefacts affecte tout le monde de la même manière ? Non, bien évidemment. La ligne de fracture, qui sépare ces populations exposées à ce foisonnement de celles qui en sont tenues à l'écart, est le critère socioéconomique, le manque de ressources. Comme dans de nombreux autres domaines, les données matérielles sont le principal facteur explicatif et discriminant.

¹⁴³ Waldron (2000:232). Les échanges, emprunts et fécondations mutuels sont des constantes. L'histoire n'est faite que de cela, de commerce, de guerre et d'influences croisées. Elle est, avant tout, l'histoire de la rencontre d'individus aux mœurs, pratiques, idées différentes. Les exemples abondent. Le char, qui aux yeux de nombreux amateurs de cinéma est typique des armées du pharaon, a été emprunté aux occupants Hyksos avant le Nouvel Empire. La poudre a été « prise » aux Chinois, les échecs et instruments de navigation aux Arabes. Les Indiens d'Amérique, même ceux des plaines, ne connaissaient pas le cheval avant l'arrivée des Européens. Le royaume de France est le descendant des invasions barbares qui ont fini par avoir raison de l'Empire romain, constituant une culture hybride, la culture gallo-romaine.

Dès lors, un problème crucial émerge. Si la thèse consiste à estimer que l'individu puise dans les pratiques, idées, normes qui lui sont accessibles afin de définir son projet de vie ainsi que toutes les décisions qui en découlent, n'y a-t-il pas un réel problème à voir une partie de la population mondiale ne pas pouvoir accéder à ces ressources ? Car, pour profiter de la diversité, qui s'offre principalement au travers de la consommation de biens et services (apprendre une langue, voyager ou s'expatrier pour des raisons autres qu'humanitaires, s'ouvrir à d'autres modes de vie, spiritualités...), il faut pouvoir en payer le prix¹⁴⁴. Dans le cas contraire, il ne reste que l'« exposition forcée », c'est-à-dire imposée par l'« étranger » qui vient dans le pays, la région ou la ville ainsi que les images qui en sont offertes par les médias. D'où le creusement entre, d'un côté, des classes supérieures et moyennes éduquées, mobiles et, en général, polyglottes qui sont en contact quotidien avec les étrangers et, de l'autre, les couches défavorisées qui perçoivent tout changement dans leur vie, leurs traditions, toute atteinte à leur langue, comme autant de menaces contre leur identité¹⁴⁵.

Ce point met en relief la troisième tendance qui est le *développement du souci et des garanties à l'égard de l'autonomie individuelle*. Les sociétés s'affichent de plus en plus centrées autour de la figure de l'individu et de son libre épanouissement. Les individus se pensent et se veulent toujours plus dégagés du poids des traditions et des conventions¹⁴⁶. On peut d'ailleurs discuter de l'influence qu'exerce le développement de conditions propices (tout au moins en théorie) à l'autonomie individuelle sur la double mobilité mentionnée ci-dessus. Nul doute qu'il a un impact. Maintenant, déterminer avec précision quel est cet impact relève de compétences et de travaux qui ne sont pas les miens, tout en revêtant un caractère accessoire dans le cadre de cette recherche.

Cette troisième tendance accentue la dernière qui est l'*essor des appartenances multiples*. Ce n'est pas nouveau. Les individus ont toujours eu à gérer plusieurs appartenances. Des choix déchirants peuvent survenir lorsque certaines entrent en conflit, comme dans le cas des familles pluriethniques en ex-Yougoslavie. Mais tout comme la mondialisation qui ne date pas d'hier, ce qui a changé c'est son intensité. Les trois autres tendances concourent

¹⁴⁴ Quelque part, cette idée se rapproche de l'attitude de Sen lorsqu'il se fait l'avocat de la liberté culturelle. Sen (2006:114).

¹⁴⁵ À cet égard, la place, notamment dans les pays de la « Nouvelle Europe », des débats relatifs aux questions d'immigration, de l'homosexualité ou de la place de la nation et de la religion dans la citoyenneté est instructive. Pour la Lettonie, se pencher sur le site www.politika.lv qui synthétise parfaitement les tensions de ce type de société. Landes (2007, 2008).

¹⁴⁶ Renaut (1989, 2004), Lipovetsky (2000).

à accentuer le phénomène. La mobilité des individus, biens, idées, pratiques offre des *conditions* qui incitent à concevoir son identité et ses appartenances sous l'angle de la diversité. Le souci croissant à l'égard de l'autonomie individuelle en offre le *moyen*.

Les appartenances peuvent donc être multiples à un étage donné (on peut se sentir profondément Canadien et Français, Serbe et Bosnien, chrétien, mais proche de spiritualités orientales...), mais elles le sont surtout entre les différents étages de l'édifice identitaire (religieux, ethnique, national, moral, politique, social...). La substantialisation des minorités est délicate de son point de vue. À tous les niveaux, parler de « groupes », de « minorités » en tant qu'ensembles bien définis revient à pratiquer l'art de la réduction et du stéréotype¹⁴⁷. Les Autochtones parlent une langue indigène, sont collectivistes sur le plan du régime de propriété, proches de la nature et de tradition orale. Substantialiser revient alors à nettoyer certains étages (national, ethnique, culturel) afin de les faire apparaître homogènes puis de les connecter entre eux. Nombre d'identités nationales viennent ainsi avec, non seulement un contenu national, mais linguistique (une langue qui incarne l'esprit de la Nation), ethnique (des caractéristiques qui flirtent avec le biologique), religieux (la confession dominante dans le groupe), moral... Elles ont été constituées de cette manière en vue de garantir la stabilité des États-nations¹⁴⁸. Mais, elles ne sont pas les seules. Toutes les « identités minoritaires » manifestent cette tendance.

Sur la base de cette réalité de groupes aux contours fluctuants, les tentatives d'identification et de définition de minorités raciales, ethniques, nationales ou culturelles deviennent problématiques. Je dirais même plus, *elles doivent poser problème*. Car il n'y a rien de naturel ou de nécessaire là-dedans. Que les êtres humains aient toujours vécu en « groupes » (souvent au sein de plusieurs en même temps) ne signifie pas que ces derniers doivent bénéficier de traitements différenciés, de droits spéciaux ou voir certaines de leurs supposées pratiques ou caractéristiques inscrites dans la jurisprudence ou la loi. Une thèse fortement sociologisante est tapie à l'arrière-fond de toute approche substantielle. Cette thèse revient à affirmer que des entités collectives ont une existence avérée et pertinente dans la société, que des limites ainsi qu'une identité peuvent être décelées chez de tels « groupes » et que cette identité (ou un quelconque contenu) est à l'origine des inégalités et injustices subies. Cette thèse est problématique, car, comme je l'ai montré, elle enclenche

¹⁴⁷ Sen (2006).

¹⁴⁸ Hermet (1996), Thiesse (2001), Anderson (2002).

automatiquement, qu'on le veuille ou non, un processus d'identification et de réification. Dans cette perspective, parler de « minorités » sous l'angle numérique n'apparaît jamais comme suffisant, conduisant toujours à une densification du concept. La raison est que le nombre, de prime abord, apparaît comme le critère « naturel » d'une définition des minorités. Toutefois, son caractère intuitif s'érode très vite à l'usage. Afin de contrebalancer ce délitement, on tend à lui adjoindre des constituants plus tangibles. Mettre en garde contre un tel penchant était l'objectif de ce chapitre.

En conclusion, dès que le terme de minorité est lâché, l'imperceptible glissement de perceptions plus ou moins neutres du phénomène à des visions plus substantielles est amorcé¹⁴⁹. Les raisons tiennent à ce que la minorité est rabattue sur l'image d'un groupe bien circonscrit et structuré¹⁵⁰, dont les membres sont dotés de caractéristiques identifiables et qui subissent des injustices en vertu même de ces caractéristiques. Ce mouvement peut être illustré en formalisant le critère numérique utilisé en tout début d'exposé de la façon suivante :

- (1) *Il est possible de délimiter des groupes dans la société,*
- (2) *Ces groupes sont dotés d'une certaine consistance,*
- (3) *Parmi ces groupes un ou plusieurs sont de taille réduite,*
- (4) *Cette taille réduite est la source **directe** d'inégalités et d'injustices,*
- (5) *Ces inégalités et injustices déterminent le statut de minorité (et profitent à un groupe majoritaire ou au reste de la société).*

Les trois premières parties ont visé (4). Les raisons pour lesquelles (4) n'est pas convaincant relèvent à la fois de la théorie – *minorités efficientes* – et de l'observation empirique – *minorités dominantes*. Ce qui, du coup, enlève toute pertinence au maintien de

¹⁴⁹ Reprenant à mon compte ce que dit Phillips (2007:62) de la culture, cette dernière est souvent identifiée aux *autres*, c'est-à-dire aux *groupes non occidentaux*. Je dirais que la *minorité* est souvent une affaire d'*étrangers*, de *membres de groupes religieux perçus comme illibéraux* ou de *nationalistes*. Derrière, il y a cette idée, encore et toujours la même, qu'être minoritaire, c'est être différent. Une identification se fait naturellement entre le concept de minorité et des images d'altérité plus ou moins radicale.

¹⁵⁰ Travers que l'abus de références à des groupes fermés tend à renforcer.

(3). Dès lors, une autre manière de présenter ce qu'est une minorité, et donc de justifier *in fine* un traitement différencié, s'y substitue.

- (1) *Il est possible de délimiter des groupes dans la société,*
- (2) *Ces groupes sont dotés d'une certaine consistance,*
- (3) *Cette consistance tire **directement** son origine de caractéristiques partagées,*
- (4) *Ces caractéristiques déterminent le statut de minorité (et profitent à un groupe majoritaire ou au reste de la société),*
- (5) *Ce statut est à la base des injustices et inégalités subies.*

Au cours de la dernière partie, mes objections ont porté sur (1) et (2). Si celles-ci apparaissent valides, alors cela remet en question (3) ainsi que, par ricochet, (4) et (5) puisqu'ils perdent leur base de justification. Si l'on ne peut plus se fonder sur des caractéristiques partagées qui confèreraient une consistance aux groupes, alors il devient problématique d'en faire une condition du statut de minorité et, partant, des inégalités et injustices subies. Toutefois, du fait de l'importance de cet argument, notamment dans les discussions qui entourent le multiculturalisme, il est nécessaire de s'y pencher un peu plus longuement. Ce que le prochain chapitre sur les principaux usages en philosophie politique de la notion de culture se propose de réaliser.

De ce point de vue, une étrange transformation est à l'œuvre. Elle vise à repousser les inégalités et injustices subies en toute fin d'argument, d'en faire le point qu'il faut prouver plutôt que le problème qu'il convient de régler. Cela me semble être une des caractéristiques des discours différentialistes ou multiculturalistes : *faire des injustices et inégalités une conséquence d'une différence de nature*. Dès lors, s'opère un déplacement, tant de la justification que du débat, qu'il est parfois difficile d'isoler, mais qui n'en demeure pas moins présent. La thématique de la justice ne disparaît pas au profit de celle de la différence ou de la diversité. En fait, elle s'éclipse temporairement au profit d'une discussion d'ordre général sur la pertinence d'une approche substantielle des minorités. Comme le fait de subir des injustices est rattaché à une appartenance, voire à la possession de caractéristiques raciales, ethniques, culturelles ou religieuses, les partisans des approches différenciées s'emploient, dans un premier temps, à étayer les différences entre groupes afin, dans un second temps, d'en venir aux questions de justice. Afin de prouver que les minorités subissent des inégalités, les partisans de compréhensions denses distordent singulièrement la jus-

tice politique. Il n'est, dès lors, plus très surprenant de constater qu'un débat engagé sur des questions d'égalité – discriminations et injustices – se déporte sur l'importance de l'identité et de l'appartenance culturelle.

Minorités et culture

In Spanish, culture is indissoluble; culture is everything that connects me to the past and with a sense of myself as beyond myself. When I was a boy and refused to speak Spanish (because I spoke English), then could not speak Spanish from awkwardness, then guilt, Mexican relatives criticized my parents for letting me “lose it”—my culture, they said. (So it was possible to lose, after all? If culture is so fated, how could I have lost it?) Many years later, complete strangers—Hispanic readers and academics, even non-Hispanic readers and academics—picked up the taunting refrain. As if culture were a suitcase left too long unclaimed. I had lost my culture. The penalty for my sin was a life of inauthenticity. Then they commenced hurling coconuts – all those unchivalric taunts that are the stock of racial and sexual and patriotic bullies.¹

Les dernières pages du chapitre précédent ont débouché sur deux conclusions. La première est que, lorsque le terme de minorité est évoqué, il s'accompagne toujours d'un présupposé différentialiste qui pourrait s'exprimer ainsi : *une minorité est un « groupe » d'individus unis par des caractéristiques, divergentes de celles de la « majorité », qui font qu'ils sont les victimes d'inégalités et d'injustices*. La seconde est que cette polarisation de l'analyse sur des déterminants, caractères, attributs, valeurs, etc., particuliers génère une ossification des différences qui ne doit rien au hasard. En raison même du présupposé différentialiste, des groupes sont créés de toutes pièces, des constituants, valeurs, pratiques leur sont attribués. Le premier chapitre a présenté la dynamique interne à la reformulation des débats sur les minorités dont les prolongements seront étudiés en détail au cours de ce deuxième chapitre.

¹ Rodriguez (2002a:129-130).

L'étude de la culture offre l'occasion de développer une critique du recours à ce critère d'identification des minorités au sein d'une théorie de la justice. Les objections tiennent aux dissonances qu'entraîne, pour une théorie égalitarienne et individualiste, la densification du concept de minorité. De plus, cela pousse à s'éloigner du facteur qui compte réellement, celui de la distribution des ressources matérielles, comme le fait justement remarquer Chua. Pour mener à bien la désincarcération de la thématique minoritaire de contenus densifiés, il est utile d'évaluer les deux principales formes de l'argument : la culture comme *valeur intrinsèque* et comme *valeur instrumentale*. La première revient à affirmer, qu'en soi, les cultures, ou certaines d'entre elles, ont de la valeur. Taylor est le principal représentant de cette tendance. La seconde déplace le centre de gravité de ce que la culture est, ou serait, à ce qu'elle permet, ou permettrait².

La structure de ce chapitre est donc la suivante. La thèse de la valeur intrinsèque de la culture est présentée et discutée. Deux difficultés en surgissent. D'un côté, la thèse de la valeur intrinsèque est incapable de déterminer ce qui a de la valeur dans la culture et pour quelles raisons. D'un autre côté, elle entre en conflit avec l'épanouissement individuel (1). Dans ce cadre, le libéralisme multiculturaliste de Kymlicka représente une tentative pour concilier ce qui paraît ne pas pouvoir l'être : la défense libérale de l'autonomie individuelle et le souci de protection de l'appartenance culturelle. L'étude critique a pour objectif de disséquer l'articulation entre autonomie et appartenance culturelle (2). La dernière partie présente les raisons pour lesquelles cette démarche doit être rejetée, notamment au regard de la tradition libérale dont Kymlicka se réclame (3). Le but ultime de ce chapitre est d'étayer mes réticences à l'égard des approches *multiculturalistes* ou *culturalistes*³ du phénomène minoritaire⁴.

² La philosophie de Kymlicka figure l'une des entreprises les plus abouties en la matière. Il est même possible d'affirmer, sans exagération, qu'il y a eu deux tournants majeurs dans la philosophie libérale d'après-guerre, le premier a été celui du libéralisme politique de Rawls, le second étant celui du libéralisme multiculturaliste de Kymlicka.

³ Sous la dénomination d'*approches culturalistes*, je rassemble les théories qui tendent à réduire la diversité de nos sociétés à des questions d'ordre culturel. Ces dernières sont enclines à surinterpréter les phénomènes sociaux sous l'angle culturel.

⁴ Je rejoins en cela l'analyse de Brian Barry (1998).

1. La valeur intrinsèque de la culture

Lors du premier chapitre, le processus de calcification a été brossé par touches successives. Ici, la stratégie est différente. Elle consiste à discuter du contenu lui-même de la calcification, c'est-à-dire des termes mêmes du déplacement du débat du thème de l'égalité vers celui de la différence. Dans ce contexte, les pages qui suivent visent essentiellement à questionner la valeur intrinsèque de la culture. Le but est d'invalider, de manière indirecte, l'obligation morale qu'aurait l'État à protéger ou reconnaître des identités particulières *en vertu de la valeur en soi des cultures*. Ainsi, je suis le multiculturalisme sur son propre terrain afin de démontrer que la reformulation du débat contient de graves défauts qui devraient nous conduire à la rejeter.

Reconnaissance et survivance

L'auteur qui incarne le mieux cette thèse de la valeur intrinsèque de la culture est Taylor. Sa préoccupation, dans la droite lignée de son intérêt pour Hegel, réside dans la constitution dialogique de l'identité⁵. « Le caractère général de l'existence humaine que je veux évoquer est son caractère *dialogique* fondamental⁶ » nous dit Taylor. Avant de préciser immédiatement que « nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre, et donc de définir une identité, grâce à l'acquisition des grands langages humains d'expression⁷ ». Autrui joue donc un rôle fondamental dans la constitution du soi. Nous vivons dans une interaction permanente avec lui, ce qui explique que le regard qu'il porte sur nous est d'une importance fondamentale pour la formation de notre identité et du sens que nous en avons. Les implications morales de cette exposition du soi à autrui sont manifestes dès l'entame du texte 'La politique de reconnaissance'. Taylor y explicite clairement son objectif : « La thèse est que notre identité est partiellement formée par la recon-

⁵ Illustrée par la dialectique du maître et de l'esclave dans laquelle l'absence de reconnaissance de la part du maître réduit l'esclave au rang d'objet, mais, du même coup, prive le premier d'une reconnaissance pleine et entière de son statut d'autoconscience. Labarrière (1997), Bourgeois (1998), Hegel (2006:201-211).

⁶ Taylor (1992:48).

⁷ Taylor (1992:48).

naissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres (...)»⁸. Dès lors, la reconnaissance ne peut être qu'un « besoin humain vital »⁹.

Pareil besoin est le résultat d'une longue dynamique historique. Pour Taylor, les sociétés démocratiques modernes marquent le passage de l'honneur à la dignité, d'un système hiérarchique à un système égalitaire. Ce qui advient avec cette rupture est l'égalité de dignité de tous les hommes. Cependant, ce postulat ne peut ni ne doit se limiter à de purs droits individuels, mais s'ouvrir au principe de traitements différenciés. Les autorités politiques ont l'obligation d'aller au-delà, de promouvoir une égale reconnaissance de toutes les identités. *Pour quelles raisons ?* Parce que le déni de reconnaissance, le refus de voir en autrui un être de valeur et de le considérer sur un pied d'égalité lui cause un dommage et figure une forme d'oppression.

Le déni – ou le manque – de reconnaissance comme forme d'injustice ne se comprend qu'à la lumière du fossé qui sépare les prétentions neutralistes erronées du libéralisme et la réalité des politiques publiques modernes. En cela, Taylor rejoint Kymlicka. C'est parce que l'État ne peut être neutre en matière culturelle, quoi qu'en disent les libéraux, car il promet une identité particulière, ou des composants de celle-ci, que toute absence de reconnaissance peut figurer une injustice. Par exemple, le refus d'intégrer dans le cursus universitaire l'étude d'œuvres non occidentales en littérature, philosophie, musique, etc. condamne à l'inexistence sociale les membres des cultures qui sont absentes des programmes. Au travers de Platon, Shakespeare, Ibsen, Molière, Descartes, Wagner, etc., la culture occidentale est la seule qui soit célébrée et reconnue comme possédant une valeur. Selon Taylor, la problématique de la reconnaissance serait en jeu dans toutes les questions relatives au féminisme, aux questions raciales et au multiculturalisme.

Dans un premier temps, Taylor donne le sentiment de faire de l'*identité individuelle* l'objet de la reconnaissance et donc le fondement de toute politique de différence. En effet, bien que l'idéal d'authenticité – l'identité étant alors ce qu'il convient de (re)découvrir au fond de soi – puisse conduire au conformisme en incitant à aller chercher ce fonds dans les pratiques communautaires, il est en apparence tempéré par un principe d'originalité – « chacune de nos voix a quelque chose d'unique à dire »¹⁰. Nous ne serions pas simplement

⁸ Taylor (1994:41).

⁹ Taylor (1994:42).

¹⁰ Taylor (1994:47).

conditionnés par un donné, mais aurions aussi cette capacité de le recomposer afin d'exprimer notre façon si unique de percevoir l'existence.

Être sincère envers soi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis le seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité, ainsi que des objectifs d'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule le plus souvent.¹¹

Dès lors, la simple égalisation des conditions juridiques et des dignités individuelles ne suffirait plus. Il s'agirait désormais d'amender la stricte politique d'égalité en y intégrant les exigences d'une authentique politique de la différence dans le but, justement, de valoriser l'ensemble des expressions de l'idéal d'authenticité. Toutefois, si Taylor peut donner, surtout dans les premières pages de son texte, l'impression d'aborder l'identité sous l'angle individuel, le tableau devient rapidement plus confus.

Avec la politique d'égalité, ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges ; avec la politique de la différence, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres. L'idée est que c'est précisément cette distinction qui a été ignorée, passée sous silence, assimilée à une identité dominante ou majoritaire et cette assimilation est le péché majeur contre l'idéal d'authenticité.¹²

En quelques lignes, Taylor bascule de la reconnaissance de l'identité individuelle à celle de l'identité collective, soulevant la question de l'articulation de ces deux dimensions. Une précision notable émerge quelques pages plus loin lorsque Taylor affirme que cette nouvelle exigence politique s'incarne dans le « respect égal (dû) à des cultures *effectivement développées*¹³ ». Dès cet instant, le concept de minorité est étroitement lié à une identité collective distincte, le versant individuel passant au second plan. Ce qui n'est guère surprenant vu la méfiance que Taylor manifeste à maintes reprises à l'égard de l'individualisme. Cette réticence apparaît dans plusieurs textes. Dans *Grandeur et misère de la modernité*, il pointe les dérives narcissiques de l'individualisme contemporain qui dégraderaient l'« idéal moral de l'authenticité¹⁴ ». L'atomisme des sociétés démocratiques s'expliquerait donc par la focalisation excessive sur l'authenticité individuelle. Dès lors, un

¹¹ Taylor (1992:44-45).

¹² Taylor (1994:57).

¹³ Taylor (1994:61). Souligné par nous. La dimension évaluative qui ressort de cette courte citation reviendra hanter la fin de l'ouvrage de Taylor. Nous y reviendrons.

¹⁴ Taylor (1992).

processus de fragmentation sociale serait à l'œuvre, coupant peu à peu l'individu de tout engagement collectif qui dépasserait ses petites ambitions. Ce mouvement se traduirait sur le plan philosophique par la montée en puissance d'une métaphysique contradictoire, d'une transcendance immanente qui se réduirait à un nihilisme¹⁵. Le refus de rester campé sur une approche individualiste de l'authenticité et de l'identité se comprend par le risque que la fragmentation sociale fait courir à la construction dialogique de l'identité.

Que Taylor prenne immédiatement ces distances avec l'idéal bohémien d'authenticité, tel qu'il s'exprimait, par exemple, entre la fin du 19^e et le début du 20^e siècle chez les impressionnistes ou parmi les compositeurs comme Ravel ou Satie, s'explique par le poids qu'il confère à la dimension collective de l'identité. Cela permet également de mieux saisir les difficultés qu'éprouve Taylor à articuler les deux dimensions de l'identité. Si nous reformulons sa pensée afin de la faire coller au plus près de son souci, il est possible d'affirmer que *l'identité minoritaire est une identité culturelle menacée de négation, d'assimilation ou de disparition par l'imposition des normes et valeurs culturelles issues de la majorité*. Ces pressions issues de la majorité apparaissent donc comme des menaces contre l'authenticité comprise comme la conformité de l'individu ou du groupe à des éléments caractéristiques d'une culture même si une marge de liberté est ménagée à l'originalité dans l'expression de ce fond préexistant.

Taylor confirme cette interprétation en répétant à l'envi que l'essentiel est de préserver les capacités d'un futur maintien de la culture minoritaire envers et contre les pressions majoritaires. Conformément à sa perspective anti-atomiste, les groupes sont légitimes à invoquer tout un arsenal de dispositions afin d'aménager les conditions de survivance d'une identité « authentique », c'est-à-dire fidèle, comme nous l'avons dit, à des caractéristiques indépendantes d'un quelconque processus individuel de réinterprétation. « Les politiques tournées vers la survivance cherchent activement à *créer des membres pour cette communauté*, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones (NDA : Cas du Québec).¹⁶ »

¹⁵ Taylor (2002).

¹⁶ Taylor (1994:81). Souligné par nous. La citation démontre à merveille que la primauté morale est, en dépit des dénégations de Taylor, attachée à la figure du groupe et non de l'individu puisque la création de futurs membres doit lui être garantie. La possibilité d'expression d'une originalité individuelle se trouve alors fortement amoindrie...

Pour une société, le fait de contenir au moins une « communauté culturelle désireuse de survivre¹⁷ » explique l'importance actuelle d'un multiculturalisme. Ce serait l'exigence même de justice – la reconnaissance, par-delà l'égalité humaine, de la valeur des différentes identités – qui pousserait à remettre en question l'imposition du schéma culturel majoritaire aux minorités ainsi que l'hypothèse de « supériorité présumée qui détermine cette imposition¹⁸ ». Car, la tragédie des rapports asymétriques entre groupes s'incarnerait dans la domination qui accompagne l'image dépréciative des autres cultures. D'une manière générale, les sociétés occidentales seraient coupables de leur passé colonial ainsi que de la marginalisation de franges importantes de leurs populations.

Le principe de valeur égale des cultures est la seule issue afin de sortir de cette vision hiérarchique des rapports interculturels. En effet, l'image de soi déplorable des dominés ne pourra se transformer sans la promotion d'une égalité qui se déploie au-delà d'une simple déclaration *a priori* de l'égalité de valeur des divers groupes culturels. « (...) un respect véritable pour l'égalité exige plus qu'une simple présomption qu'une étude ultérieure confortera, mais bien des jugements réels de valeur égale appliqués aux coutumes et aux créations de ces différentes cultures¹⁹ ». En dépit de ce vœu pieux, la fin de l'ouvrage semble néanmoins ouvrir la voie à une évaluation ou à une distinction des cultures sur la base de ce qu'elles ont effectivement apporté à l'humanité.

Mais pour rester sur le plan humain, on pourrait soutenir qu'il est raisonnable de supposer que *les cultures qui ont fourni un horizon de pensée à un grand nombre d'êtres humains, de caractères et de tempéraments si divers, pour une longue durée de temps* – qui ont, en d'autres termes, énoncé leur sens du bien, du sacré, de l'admirable – sont *presque certaines* de renfermer quelque chose qui mérite notre admiration et notre respect, même si cela s'accompagne de beaucoup d'autres choses que nous serons forcés de détester et de rejeter.²⁰

Ce qui est dérangeant ici est l'introduction d'un critère conséquentialiste en directe contradiction avec ce qui précède. En effet, soit toute culture est digne d'un respect égal aux autres, soit elle ne peut, une fois passée la présomption égalitaire initiale, prétendre à la reconnaissance de sa valeur qu'en fonction de ses accomplissements ou de l'influence qu'elle exerce sur ses membres. Le passage souligné ouvre la voie à un droit à la reconnaissance pour les seules cultures ayant regroupé un grand nombre d'êtres humains sur une

¹⁷ Taylor (1994:84)

¹⁸ Taylor (1994:86)

¹⁹ Taylor (1994:93)

²⁰ Taylor (1994:98). Mon emphase.

longue période de temps ou d'une reconnaissance à degrés. Même si on n'interprète pas l'argument exprimé dans la citation qui précède comme un jugement normatif, mais comme une indication de la présence effective d'une valeur, il demeure étrange. En effet, on ne voit pas très bien quel rôle joue cette précision sur « les cultures qui ont fourni un horizon de pensée à un grand nombre d'êtres humains, de caractères et de tempéraments si divers, pour une longue durée de temps ».

La structure de la justification ne rendait pas nécessaire ce type de précision. À moins que Taylor lui-même ne trouve pas sa démonstration pleinement convaincante, ce qui le contraint, pour bien assurer le lecteur de la valeur de la culture, à s'appuyer sur les bienfaits que certaines d'entre elles ont apportés à leurs membres²¹. Taylor aurait pu se limiter à l'affirmation de l'égalité *a priori* des cultures. Introduire de la sorte une référence appuyée aux réalisations des grandes cultures présuppose deux choses : que l'on peut juger des accomplissements d'une culture donnée et que ces derniers peuvent venir soutenir (donc justifier) un jugement sur la valeur de la culture considérée. L'articulation de ces deux présuppositions aboutit à une conclusion dont on peut estimer que Taylor lui-même la rejetterait : *les cultures ne sont en fait pas d'égalité valeur, tout au moins dans le sens où certaines ont offert un horizon plus large et plus riche que d'autres*²².

Considérons la culture maya sur le continent américain et celle des « Français d'Algérie ». Est-il possible de considérer qu'elles ont la même valeur dans le sens où elles auraient eu un impact similaire sur des populations de dimensions équivalentes ? La réponse est évidemment négative. Il est difficile, voire impossible d'estimer que les temples Mayas, leurs arts décoratifs, leur structure sociale et politique, leur langue ainsi que leur legs puissent être comparé à celui des colons d'Afrique du Nord. Mettre les deux cultures sur un pied d'égalité pourrait même être perçue comme une insulte par les Mayas. Toute-

²¹ Notons au passage que le fait de parler de « membres » d'une culture pour des individus traduit une bonne part des problèmes ici et ailleurs. En effet, on peut être membre d'un club dans le sens où l'on respecterait les conditions d'admission ainsi que, par la suite, le règlement interne de celui-ci. À la limite, on peut être membre d'une Église ou d'une congrégation religieuse sous deux aspects. Soit, il s'agit d'une secte stricte avec des conditions très sévères d'appartenance qui se traduisent par des prohibitions rigoureuses. Auquel cas, on peut être considéré comme membre de telle Église comme pour un club de bridge. Soit, dans le cas des confessions plus souples, l'individu se perçoit comme « membre » d'une communauté plus vaste – celle d'une croyance spécifique. Mais parler, *a priori*, de membres pour des « groupes » tels que raciaux, sexuels (genre et orientation), ethniques, culturels, apparaît plus douteux. Cela amène une remarque d'importance : *on n'a pas besoin d'être membre d'une culture pour pouvoir bénéficier de ce qu'elle offre ou en faire une part de notre identité.*

²² Ce que confirme la référence, vue plus haut, à des « cultures effectivement développées ». Taylor (1994:61).

fois cette distinction a-t-elle une pertinence morale ? Ce n'est pas évident. Tout dépend de ce que l'on souhaite en faire.

De ce point de vue, Taylor introduit la possibilité d'écarter certains groupes culturels des bénéfices d'une politique de la reconnaissance s'ils ne parviennent pas à remplir les conditions d'étendue démographique – « à un grand nombre d'êtres humains » – et de durée – « pour une longue période de temps » – puisqu'il en fait implicitement des critères évaluatifs. Cependant, rien n'est garanti puisque l'emploi de « presque certaines » introduit une dose d'incertitude. Pareille nuance est très surprenante de la part d'un auteur qui affirme explicitement vouloir conférer une égale valeur à toutes les cultures dans un mouvement allant au-delà de la simple déclaration d'intention. Ce passage flou au terme d'une analyse, par ailleurs cohérente, traduit peut-être la gêne que Taylor éprouve lorsqu'il est question de mettre en pratique ses principes et de se confronter aux demandes concrètes qui émanent des diverses communautés pour, par exemple, amender les cursus universitaires.

Dans une certaine mesure, la conclusion de Taylor est libérale, voire libertarienne. En effet, embrassant du regard le passé, il nous offre, comme fondement ultime de sa démonstration, l'image de cultures étendues et riches, passant sous silence, à cet instant de son exposé, les autres formes culturelles. Ainsi, il valide un état de fait, produit d'une histoire qui s'est souvent écartée de l'idéal de reconnaissance. En adoptant la perspective dans laquelle il existe des entités collectives nommées « cultures », si certaines d'entre elles ont pu se développer et s'étendre de la sorte, c'est souvent en vertu de l'agressivité dont elles ont fait preuve et de penchants dominateurs²³. Que les cultures antiques romaine, égyptienne ou grecque aient été des cultures achevées, c'est indéniable, mais elles le furent en vertu de leur haut degré d'invasivité à l'égard des cultures environnantes. Juger « à la sortie » de la valeur d'une culture revient en fait à valider le processus de compétition qui a justement conduit à ce que certaines se développent plus que d'autres. En d'autres termes, l'argument revient à estimer que les résultats de la compétition peuvent fonder une évaluation normative positive.

En résumé, l'hésitation entre une présomption d'égale valeur et une égalité effective est symptomatique de l'angle d'approche retenu. En effet, postuler une égalité *a priori* entre les cultures est une chose, en déduire l'égalité *en valeur* en est une autre. Un choix doit

²³ Si l'on désirait vraiment retenir une conception des cultures comme ensembles discrets et clairement identifiés, il y aurait, selon moi, deux moyens pour une culture de se propager : la *force* et le *commerce*.

être fait. Soit, les cultures ont la même valeur, auquel cas nul jugement normatif extérieur ne peut plus leur être appliqué, ce qui rend du coup caduc l'arbitrage entre revendications concurrentes au sein d'une même société. Soit, il existe un principe de surplomb qui donne la possibilité, non pas de hiérarchiser les cultures, mais de donner préséance à certaines revendications sur d'autres. Il est envisageable (et cohérent avec la perspective discutée) d'aboutir à un tel résultat en usant du degré d'authenticité des demandes présentées ou des cultures qui les formulent afin de les ordonner les unes vis-à-vis des autres.

Que cela soit cohérent n'implique toutefois pas que cela soit acceptable d'un point de vue moral. Parler d'authenticité des cultures est très problématique et tend à en retenir une compréhension conservatrice. Définie très grossièrement, l'authenticité consiste dans le maintien à travers le temps du fonds de valeurs, pratiques, attitudes, institutions qui caractérisent la culture en question. Ce faisant, on tend à privilégier des mesures d'imposition qui visent à s'assurer que la culture se reproduira à l'identique dans le futur en dépit des tentations auxquelles sont exposés les agents. Juger d'une culture en fonction de son authenticité n'a pas simplement un impact sur un individu à un moment donné, mais également sur la descendance de cet individu. La « loi 101 » au Québec ne concerne pas uniquement les francophones actuels, elle s'emploie à fabriquer de nouveaux membres afin que le groupe linguistique se maintienne.

Les politiques de préservation d'une communauté culturelle authentique soulèvent deux objections qui confirment les réticences exprimées en fin de premier chapitre quant au processus de substantialisation des minorités. La première porte sur la réification des caractéristiques que l'on estime dignes d'être perpétuées dans le temps, ce qu'Appiah qualifie de « syndrome de Méduse ». En garantissant le maintien d'une identité par le biais de la protection de traits distinctifs, on tend, comme démontré avec le cas Rogers par exemple, à imposer une compréhension restrictive de cette identité. Une conformité culturelle est alors mise de l'avant et valorisée au détriment de l'autonomie individuelle comprise comme liberté d'interpréter son identité, de la recomposer à partir des scripts collectifs à disposition. Ainsi apparaît la préoccupation fondamentale qui anime les réticences à l'égard des formes les plus dures du multiculturalisme.

(...) someone who takes autonomy seriously may worry whether we have replaced one kind of tyranny by another. We know that acts of recognition, and the civil apparatus of such recogni-

tion, can sometimes ossify the identities that are their object. Because here a gaze can turn to stone, we can call this Medusa Syndrome.²⁴

À la limite, si dire que la reconnaissance possède le travers de pétrifier les différences gêne, il est toujours loisible de soutenir que l'usage du droit aboutit à une ossification de différences qui, dès l'entame du processus, ont été simplifiées pour pouvoir être encodées dans le vocabulaire juridique. Car il faut bien concéder que, face à la complexité et à la *diversité* des arrangements et dynamiques culturels, le droit demeure un outil rigide²⁵.

La seconde est celle qui porte sur la valeur morale de la perpétuation elle-même. Car si la reconnaissance vise à rétablir les conditions de l'estime de soi pour les membres actuels d'une communauté, elle est souvent invoquée pour en garantir le maintien *à venir*. Un objectif transgénérationnel s'ajoute à celui d'une justice immédiate (répondre à des discriminations et injustices courantes). En effet, si l'objectif est d'assurer la perpétuation d'une communauté culturelle par l'élaboration de mesures de protection qui porteraient justement sur le caractère authentique de cette communauté, ne prend-on pas le risque d'imposer un contenu substantiel aux membres à la fois actuels, mais également futurs du groupe ?

On peut toujours répondre à cette réserve de deux manières qui se focalisent sur l'individu : le *consentement présent* des membres à l'imposition de mesures conservatoires ou l'*impossibilité d'exercer leur autonomie* dans une communauté culturelle autre. Dans un cas, les individus, ou une partie d'entre eux, demanderaient librement à se voir contraindre dans leurs choix de vie pour le bien du groupe. Condition qui, soit dit en passant, est difficile à remplir dans son intégralité puisqu'il y aura toujours des individus sur qui s'appliqueront des restrictions et qui n'y consentent pas. Dans l'autre, les individus ne pourraient faire autrement que de poser des choix de vie au sein d'une culture dévalorisée puisqu'ils seraient dans l'incapacité d'en changer. Il serait alors moralement nécessaire d'offrir une reconnaissance et des droits différenciés qui viendraient contrebalancer ou redresser les jugements dépréciatifs en provenance de la « majorité ».

Cependant, ces arguments, s'ils peuvent être défendus avec plus ou moins de succès quant aux *membres actuels* d'une communauté, sont inopérants lorsqu'il s'agit de décisions qui impliquent les *générations futures*. J'évoquais, lors du premier chapitre, le fait que la maîtrise d'une langue n'était pas un choix individuel si on ne considérait que le locuteur en

²⁴ Appiah (2005:110).

²⁵ Ce qui est le fond de ma critique de Modood.

question, mais le redevenait dans une perspective plus large. En effet, qu'un Mohawk de Kahnawake ne parle que le mohawk n'est pas son choix, mais celui de ses parents. Dès lors, estimer que des décisions conservatoires se justifient, afin de répondre aux inégalités à venir que subiront des individus en vertu de la langue qu'ils pratiqueront, ou d'autres caractéristiques qu'ils porteront, *peut* relever de l'hypocrisie. Si ces individus risquent de se retrouver en situation précaire dans le futur et d'avoir besoin de protections spécifiques, c'est en vertu même des décisions prises à l'heure actuelle. Un cercle vicieux se met alors en place : si les générations futures ont besoin de la protection des politiques qui sont mises en place à un moment donné, c'est en vertu même de ces politiques ! Le désir de survie peut difficilement se justifier en prétextant des intérêts des générations futures²⁶.

Cela pose problème du point de vue même de l'autonomie des membres à venir de la « communauté ». Ainsi, on prend le risque de leur imposer des choix de vie avec des coûts importants. Est-ce foncièrement mauvais ? Non. Est-ce totalement évitable ? Pas plus. En effet, il existe toute une gamme de décisions – qui relèvent en grande partie du domaine éducatif – pour lesquelles les générations présentes se substituent aux générations futures. On peut difficilement éviter qu'il en soit autrement. Toutefois, les difficultés apparaissent, il me semble, lorsque les choix ne sont pas pris dans l'intérêt des générations à venir ou lorsque les choix représentent des coûts futurs largement supérieurs à ceux d'autres options disponibles. Par exemple, n'éduquer son enfant qu'en français, ne lui permettre d'apprendre aucune autre langue au Québec comme en France, est problématique.

En guise d'illustration des absurdités auxquelles peut aboutir une politique inspirée par la survivance culturelle, penchons-nous sur l'*obligation de correspondance raciale* lors des adoptions prônée par certains groupes de pression aux États-Unis²⁷. Nombre de critiques du principe d'adoption interraciale (Amérindiens/Blancs, Noirs/Blancs...) partagent la justification suivante : *en autorisant l'adoption d'un enfant « minoritaire » par des parents issus de la majorité blanche, on enlève à l'enfant une part de son identité*²⁸. Le souci des

²⁶ Travers que perçoit également Appiah (1994:156-159). Pour ce dernier :

[...] the desire for survival is not simply the desire that the culture that gives meaning to the lives of currently existing individuals should continue for them, but requires the continued existence of the culture through indefinite future generations. [...] This matters because it seems to me not at all clear that this aim is one that we can acknowledge while respecting the autonomy of future individuals. Appiah (1994:157)

²⁷ Ford (2004:78-88). Les développements qui suivent sont inspirés de son analyse.

²⁸ Aux États-Unis, l'*Indian Child Welfare Act* donne par exemple complète autorité aux cours tribales sur les enfants qui résident ou sont domiciliés sur des réserves. La justification première de la loi était d'éviter l'enlèvement forcé d'enfants amérindiens de la communauté. Toutefois, la loi a été utilisée à maintes reprises

génération futures ne s'incarne plus dans la volonté de garantir aux individus qui les composent une vie décente, mais dans le maintien de leur identité. Il est présumé que l'enfant ne pourra développer une identité authentique que s'il est élevé par des parents du même groupe racial ou ethnoculturel. Bref, l'authenticité résiderait dans le génotype. Le caractère ironique de la situation est que l'obligation de correspondance raciale est une pratique, à l'origine ségrégationniste, qui fut combattue par les partisans des droits civiques. Au travers de cette obligation, une identité biologique est imposée à l'enfant. De plus, elle limite ses chances d'adoption, donc celles de trouver une famille. Laquelle est un contexte d'épanouissement plus primordial encore que la culture, la race ou l'ethnie.

La correspondance raciale ouvre de multiples avenues de discussion. L'une d'entre elles, dans une perspective taylorienne, se loge dans l'articulation entre la reconnaissance des identités individuelles et collectives²⁹. Comment concilier ces deux dimensions de l'authenticité, de l'identité et de la reconnaissance ? En cas de conflit, laquelle privilégier, quelle règle de priorité appliquer ? Jusqu'à quel point, la perpétuation d'un groupe peut-elle justifier l'imposition de contraintes aux individus ? Lorsque l'on se remémore la base du raisonnement de Taylor, une incohérence se fait jour. En effet, reconnaître, légalement ou politiquement, l'authenticité d'une identité collective n'est-ce pas miner la possibilité pour l'individu d'exprimer son authenticité ? La constitution identitaire dialogique prend alors une forme plus ou moins monologique d'imposition de surplomb d'une identité sur les individus censés en être les porteurs. À moins que l'on considère que ce sont les « groupes » qui en sont, en dernier ressort, les porteurs. Cependant, dans la vision hégélienne, le dialogue prend place entre le maître et l'esclave, donc entre deux individus qui figurent deux autoconsciences potentielles. Le problème est que l'on voit mal comment un processus de reconnaissance pourrait se déployer entre entités collectives. Qui reconnaît quoi ?

Dans le cas du Québec, sont-ce deux peuples – québécois et canadien – qui se reconnaissent mutuellement ? À quel niveau du raisonnement l'identité et l'authenticité individuelle interviennent-elles ? Est-ce que cela a un sens dans le schéma hégélien ? Nous pour-

pour bloquer des procédures d'adoption d'enfants amérindiens par des parents non amérindiens, qui avaient pourtant reçu l'aval de la mère biologique, voire même des deux parents. *Mississippi Band of Choctaw Indian v. Holyfield*, 490 U.S. 30 (1989), *In re Bridget R.*, 49 Cal. Rptr. 2d 507 (1996), *In re Baby Boy Doe*, 849 P. 2d 925 (Idaho 1993), *In re Santos*, 92 Cal. Rptr. 2d 692 (2001). Dans ces quatre cas, l'argument de la souveraineté tribale ne tient pas puisque les enfants ne sont pas nés sur le territoire. Pour ce qui concerne la concordance raciale entre enfants et parents afro-américains, c'était la politique préconisée par la *National Association of Black Social Workers* depuis une résolution de 1972 jusqu'à ce que le Congrès l'interdise en 1996.

²⁹ Point soulevé par Appiah. Appiah (1994).

rions dire que pour pouvoir transposer sur le plan collectif la dynamique individuelle de la reconnaissance, il est nécessaire de postuler une autoconscience collective ainsi que nombre de conditions qui n'appartiennent qu'aux individus. Ce n'est pas impossible. La principale stratégie que je vois est de s'appuyer sur un strict hégélianisme, c'est-à-dire d'estimer qu'il y a un continuum épistémique qui court de l'individu au groupe. Hegel y parvient par l'entremise du mouvement dialectique qui s'étend en subsumant termes initiaux, contradictions et synthèses. Le mouvement est elliptique et ascendant. Il n'y a aucune rupture, ni différence de nature qui empêcherait les changements successifs de niveaux puisque tout ne serait question que du déploiement de la raison.

Seulement, comme toute pensée systémique et globalisante, l'architecture hégélienne est très exigeante. Il faut être prêt à accepter que l'individu et sa conscience ne figurent que l'épiphénomène d'une mécanique plus profonde, car il ne s'agit pas que d'un postulat épistémologique. Une dimension morale repose dans la relativisation de l'être humain en tant qu'être singulier porteur d'un projet qui lui est propre³⁰. Si l'on ne souhaite pas entrer dans les grands écarts dialectiques, il convient de concéder que le groupe n'est pas l'individu. La seule manière alors de procéder est par analogies afin de trouver dans le groupe des instances qui remplissent les diverses fonctions du soi, tout en demeurant conscient de la limite du raisonnement analogique.

Contourner cette difficulté est envisageable. Comme le suggère Taylor, il s'agit de reconnaître le rôle que jouent les identités collectives dans la constitution du soi. Mais, de la sorte, il n'est plus possible de reconnaître les identités collectives pour ce qu'elles sont en propre, et donc de considérer leur survivance comme un objectif légitime. Ce ne sont pas les identités collectives qui souffrent d'un manque de reconnaissance, mais les individus qui sont porteurs de certains de leurs attributs. Adopter une autre perspective constitue un déni de reconnaissance des identités individuelles au bénéfice de la dimension collective qui est supposée les subsumer³¹. Même dans ce cas précis, demeure le risque que le droit

³⁰ En dépit de son matérialisme historique en opposition avec l'idéalisme hégélien, le communisme a été une illustration assez fidèle de ce à quoi pouvait conduire toute pensée qui faisait ce saut en méconnaissant la différence épistémique entre l'individuel et le collectif ainsi que la primauté morale du premier sur le second. On attribue souvent la faillite ou les travers du communisme à ses pré-supposés matérialistes alors que le défaut me semble être plus dans la dialectique elle-même.

³¹ C'est en ce sens qu'Appiah voit, très justement selon moi, une tension interne dans les théories de la reconnaissance qui résulte de la confusion entre les deux niveaux de l'identité : collectif et individuel. « Thus we move swiftly from the equal standing of individuals to the equal standing of identity groups, and, indeed, a homology between identity groups and persons is a staple of certain forms of multiculturalism, those sponsored by what we might dub *hard pluralism* », Appiah (2005:73).

n'impose la rigidité de sa structure et de son fonctionnement à des arbitrages entre intérêts conflictuels tant intragroupes qu'intergroupes.

Du point de vue de l'État, la question est particulièrement intense. Doit-il reconnaître seulement les cultures authentiques ou doit-il permettre à toutes les cultures de le rester ? Dit autrement, quelle place occupe l'authenticité dans la justification des politiques de reconnaissance ? Est-ce un critère discriminant des demandes – une condition – ou un but légitime à atteindre ? Répondre à ces questions est très important, car cela détermine exactement le type de justifications qui doit être fourni. Selon Appiah, toute éthique de l'identité fait face à deux questions distinctes : *quelles identités prendre en considération et de quelle façon le faire ?*³² Et force est de constater que Taylor n'est pas clair quant à ces deux interrogations. Sa pensée cale dès la première. Il semble donner la préséance aux identités collectives mettant en berne l'authenticité individuelle. Il semble donner préséance aux identités collectives en dépit de la base individualiste de son raisonnement.

En guise de conclusion, Taylor reste, sous certains aspects, prisonnier de la compréhension originelle du terme de culture³³. Pour Herder, chaque culture (qu'il identifie à une nation, réduction qui n'est pas si rare, pour preuve un libéral comme Kymlicka y cède aussi³⁴) possède un génie qui lui est propre³⁵. Les nations ont une âme, une identité voire une personnalité porteuse d'originalité. C'est exactement ce que Taylor a en tête à propos des cultures lorsqu'il prône la reconnaissance. Toutefois, si au 19^e siècle la mode était à la psychologisation des peuples, nations et autres ensembles collectifs, l'idée apparaît quelque peu atypique au 21^e siècle. La raison en est simple. Deux siècles de sciences sociales ont grandement complexifié cette image de cultures ou de nations porteuses d'une psychologie, d'une identité, d'un caractère, etc. qui serait le décalque, sur le plan collectif, de caractéristiques individuelles ou, tout au moins, dont la structure serait identique. Par ailleurs, deux

³² Appiah (2005:108).

³³ Cuhe (2004:12).

³⁴ Par exemple, dans *La citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka donne la définition de la nation comme renvoyant à une « (...) communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné, ou sa terre natale, et partageant une langue et une culture distinctes », Kymlicka (2001:25). Toutefois, pour Kymlicka, une *culture sociétale* est une entité qui « (...) offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines (...). Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique », Kymlicka (2001:115). Puis il enfonce le clou en affirmant que dans l'esprit de nombreux libéraux contemporains préoccupés par l'instauration d'une identité commune au niveau de l'État, partent de la supposition que « (...) cette identité commune requiert une langue et une histoire communes », Kymlicka (2001:121). La notion de culture, comprise comme *culture sociétale*, tend donc à s'identifier au concept de nation. Point sur lequel je reviens dans ce chapitre.

³⁵ Herder (2000).

siècles d'histoire devraient nous rendre plus suspicieux quant à toute idée qui tend à soumettre l'individu au collectif.

La culture a-t-elle en soi une valeur ?

En dépit des objections avancées contre la position de Taylor, il est nécessaire d'aller au bout de la logique de l'argument qui consiste à affirmer que *la culture est au cœur du statut de minorité et justifie un traitement différencié*. Si Taylor se refuse à assumer pleinement une position morale qui reviendrait à faire de la culture en soi le fondement normatif des accommodations à destination des minorités, il y a d'autres auteurs qui franchissent le pas. Le cas d'Albert Musschenga est à cet égard éclairant puisque, bien qu'affirmant se placer dans le sillage de Taylor, sa compréhension de la valeur intrinsèque de la culture rejette le présupposé d'égale valeur des cultures qui est, selon lui, une « infection ». Si toutes les cultures sont égales, c'est uniquement dans le sens où chacune d'entre elles possède une « valeur intrinsèque ». Cela n'implique nullement que toutes aient la même valeur *de fait* ni que l'on puisse en comparer les attributs ou les mérites.

Selon Musschenga, la valeur intrinsèque d'une culture découle de ses constituants internes qui sont les composants de la vie bonne. Sont cités : la simplicité de la culture concernée, l'harmonie de ses relations sociales, son caractère unique, sa complexité, l'adaptation à son environnement naturel, le raffinement de ses rituels et de ses manières, son caractère pacifique, la beauté de ses artefacts, sa force compétitive, sa discipline, sa sagesse...³⁶ L'auteur reconnaît que certains de ces constituants sont des valeurs morales tandis que d'autres possèdent une dimension esthétique.

Il est donc impossible pour qui que ce soit de se livrer à une analyse critique de la diversité des cultures qui aboutirait à un ordonnancement selon la valeur de leurs constituants. Musschenga nous dit que lorsqu'une personne en rencontre une autre, il n'a pas le droit de juger de la valeur de la culture dont la personne qui lui fait face est porteuse. Or, si l'individu doit suspendre son jugement, cela ne l'empêche pas d'être sensible à la découverte de composants autres que les siens et, de surcroît, dotés d'une valeur intrinsèque. L'absence de jugement évaluatif n'empêche donc pas une gamme d'attitudes allant de la

³⁶ Musschenga, (1998:215)

curiosité à la fascination d'ordre essentiellement esthétique. Ce qui ressort de cet exemple tiré de l'article de Musschenga est que ce n'est pas la culture en tant que telle qui possède une valeur, mais ses composants.

Toutefois, pour l'État, il est compliqué d'adopter une telle attitude. Car l'enjeu des décisions publiques porte sur la répartition des ressources d'une société, sur les dispositions constitutionnelles et légales qui doivent être prises afin justement d'encadrer les conflits d'intérêts et d'interprétations entre agents. Au fond, il s'agit de jugements évaluatifs, surtout lorsqu'il est question de politiques de reconnaissance. Que ce que préconise Musschenga puisse inspirer une éthique individuelle basée sur l'ouverture à autrui est incontestable, que cela puisse fonder une quelconque éthique publique est plus douteux pour la bonne raison que toute politique doit trancher et se justifier. Pour ce qui touche à la reconnaissance, il est indispensable de préciser exactement ce qui est valorisé dans les cultures, ce qui est reconnu comme digne de protection et de célébration. C'est indispensable à des fins de justification et d'arbitrage.

En guise d'illustration, prenons les « valeurs » d'*harmonie*, d'*adaptation*, de *force compétitive* et de *discipline*. Pour chacune d'elles, nous allons indiquer ce qui pourrait s'avérer problématique dans la reconnaissance de leur valeur en propre. Tout d'abord, comment ne pas voir qu'aucune société ou « groupe » ne connaît de *relations sociales harmonieuses* ? Le conflit est la règle avec, certes, une gradation dans l'intensité. D'ailleurs, un des acquis des régimes démocratiques a été d'encadrer les affrontements entre groupes et individus. Faire de l'harmonie une valeur ou, lorsqu'on est confronté à autrui, chercher à lui offrir une reconnaissance sur cette base peut être source de difficultés. En effet, en agissant de la sorte, on demeure aveugle au conflit voire, pire, si l'acteur qui « rencontre cette nouvelle culture » est un acteur institutionnel (gouvernement, tribunal...), le risque existe que, en reconnaissant cette hypothétique stabilité consensuelle et complémentaire des relations intracommunautaires³⁷, l'acteur en question ne fasse que figer les rapports de pouvoir à l'intérieur du groupe dans la forme que revêt sa perception tronquée. Les réserves qu'appelle ce « constituant » sont très proches de celles suscitées par la référence à la *discipline*, à ceci près que si l'harmonie peut encore apparaître comme digne de respect, la discipline offre une image plus ambiguë. Que penser d'une culture qui fait peser de fortes contraintes sur ses membres ? Sérieusement, sommes-nous disposés, pas à tolérer, inutile

³⁷ Il s'agit d'une définition possible de l'harmonie.

d'aller aussi loin, mais à considérer comme digne de respect des mesures d'oppression interne élaborées dans le but de maintenir un très haut degré de discipline à l'intérieur d'un groupe³⁸ ? Si la réponse doit être positive, la dissidence et le relaps ont un avenir bien sombre.

Quant à *l'adaptation à l'environnement naturel*, dans la situation où deux cultures très proches occupent un même territoire, mais manifestent des degrés différents d'adaptation, le risque est grand de valoriser une culture au détriment de l'autre. De plus, dans le cas des minorités, quelle que soit la définition que nous en retenons, le concept de vulnérabilité est important. Que dire d'une culture qui par la force des circonstances souffre d'inadaptation à son milieu de vie ?³⁹ L'intuition propre à cette définition très générale de la minorité mettant l'accent sur la vulnérabilité fournit, au contraire, la base d'une préoccupation politique qui doit aller en s'accroissant au fur et à mesure que l'on se confronte à des groupes qui souffrent d'inégalités de plus en plus lourdes.

Enfin, sommes-nous absolument persuadés que la *force compétitive* d'une culture est une caractéristique digne d'être reconnue *per se* et valorisée ? À nouveau, le passage de témoin se fait mal entre une théorie de la culture et son application politique. Lors d'un conflit opposant deux groupes, celui qui dominerait l'autre pourrait se targuer d'avoir fait preuve d'une plus grande compétitivité. Le constituant de la force compétitive tendrait donc à favoriser les « groupes » dominantes. À ceci, on pourrait objecter que d'autres « constituants » peuvent venir invalider, ou modérer, l'usage de ce seul critère comme point de comparaison. Une telle défense n'est pas convaincante. Afin de démontrer le caractère douteux de la force compétitive, prenons alors le cas d'un conflit survenant à l'intérieur d'une même « communauté ». La classe dominante pourrait s'appuyer sur sa *force compétitive* pour légitimer une situation asymétrique sans que cela soit modéré par d'importants différentiels dans d'autres domaines. En effet, si nous considérons que chaque culture possède un faisceau de constituants qui est partagé par l'ensemble de ses membres, il devient impossible de mobiliser d'autres éléments afin de ne pas porter de jugement de valeur. La revendication du groupe dominant devient alors légitime. Dans ce cas, comme dans celui de *l'adaptation à l'environnement naturel*, s'appuyer sur une telle conception de la valeur intrinsèque de la culture comme fondement d'une politique de la reconnaissance peut aboutir

³⁸ Exprimée de manière brute, sans plus de détails, la discipline renvoie, en fait, à la conformité.

³⁹ Les causes peuvent être diverses : famine, épidémie, catastrophe naturelle, etc.

à aggraver la position d'un groupe en situation précaire. Bref, lorsque les critères de Musschenga sont appliqués, plane l'ombre de renforcer les injustices dont souffre une minorité.

À la lumière de ce qui précède, deux conclusions émergent. La première touche à la *tension entre les points de départ et d'arrivée* de Musschenga. Son point de départ est une attitude relativiste de suspension du jugement moral et d'ouverture à la diversité culturelle. Son point d'arrivée est une possible évaluation normative des cultures en fonction de critères vitalistes de type nietzschéen. Ce genre de contradictions est le propre de toutes les théories qui se basent sur la valeur intrinsèque de la culture, notamment lorsqu'il s'agit de fonder la légitimité des demandes de reconnaissance ainsi que des politiques publiques qui s'ensuivent. En cela, Musschenga est confronté au même type de difficulté que Taylor qui ne parvient pas à faire la jonction entre le présupposé d'égalité de valeur *in concreto* des cultures et l'implication pratique de ce présupposé. Toutes les variantes de l'argument de la valeur intrinsèque de la culture sont travaillées en profondeur par cette tension.

Ce conflit est illustré par Nietzsche lorsqu'il distingue les formes passive et active du nihilisme⁴⁰. La différence fondamentale entre les deux touche à la démarche de déplacement des évaluations normatives en direction d'un système de valeurs (en fait une organisation pulsionnelle) qui favorise la santé des affects. Le nihilisme passif est un relativisme du renoncement. Si tous les modes de vie, systèmes normatifs et modes d'organisation de la société se valent strictement, alors rien ne peut servir d'étalon de mesure. Plus que la comparaison entre les cultures, ce qui devient impossible, c'est l'analyse critique des constituants des cultures. Cette posture intellectuelle conduit alors à se retirer de la vie et aller chercher dans un arrière-monde les raisons de l'existence. Nietzsche considère que la civilisation occidentale a, depuis Socrate (Platon en fait), fait ce pari du refus de la vie.

À nouveau, comme dans le cas de Taylor, si Musschenga semble, dans un premier temps, s'orienter dans cette direction, il en dévie très vite afin de rejoindre une position qui peut être assimilée à du nihilisme actif. Celui-ci est, de son côté, créateur de valeurs, mais pas de n'importe lesquelles, pas de valeurs idéalistes ou rationalistes. Les valeurs qui doivent être promues sont celles tournées vers l'avenir, la santé des arrangements pulsionnels, celles qui favorisent la survie des individus en les sortant de l'éthique de la servitude et du

⁴⁰ Je m'appuie sur l'analyse de Nietzsche offerte par Patrick Wotling. Pour la différence entre les deux formes de nihilisme, se référer à Wotling (2001:48-50). Pour une interprétation plus large de Nietzsche, Wotling (1999a), Wotling (1999b). Taylor évite le choix entre nihilismes passif et actif en réactivant un idéalisme dialectique.

renoncement à la vie incarnée par le « nihilisme passif » et ses multiples incarnations (rationalisme, christianisme, démocratie...). Au travers des valeurs *d'adaptation à l'environnement*, de *force compétitive* et de *discipline*, Musschenga colore fortement son analyse d'accents vitalistes. Nous pourrions dire que si Taylor laisse l'impression de sortir du dilemme par le haut, au travers d'un idéalisme posthégélien, Musschenga en sort par le bas, du côté de la force tellurique des instincts. En tout cas, c'est ce que suggère de manière appuyée son analyse des constituants internes des cultures et le fait que le dynamisme quasi biologique d'une culture soit valorisé.

L'analyse de Musschenga pose un défi qui transcende la simple dimension épistémologique. Elle est moralement problématique. En effet, prendre comme points de repère la santé, le dynamisme, l'harmonie, la force, ou toute autre caractéristique du genre, conduit à relativiser l'importance morale des individus tout en réintroduisant la possibilité d'une comparaison normative entre cultures. Ce double travers n'est guère surprenant dans le sens où si l'on considère les cultures comme porteuses d'une valeur intrinsèque, il est très tentant de les appréhender comme des entités douées d'une vie propre. En l'absence de critères externes d'évaluation, on ne peut alors les juger que par rapport à elles-mêmes, à ce qu'elles sont, à leurs constituants. Les individus qui en sont les porteurs et, plus que cela, qui les font vivre, passent alors au second plan. Il n'est plus question que de la culture en soi et pour soi, de sa capacité d'adaptation, de sa force et de sa santé.

Les conséquences morales, quant à l'individu et aux états du monde que cela permet de justifier, peuvent se révéler inacceptables. Les pires dérives peuvent être légitimées : l'imposition de règles très rigides, l'exclusion ou la suppression des éléments « malades » ou « tarés ». Toutes les sociétés humaines ont été régies, à un moment donné ou à un autre, par ces exigences de survie collective qui commandent de maintenir une vitalité minimale pour le « groupe » en abandonnant les vieilles personnes, en mettant à mort les handicapés...⁴¹ De plus, un tel parti-pris vitaliste risque fort de placer la démarche dans une situa-

⁴¹ Cette primauté de la vitalité s'instaure lorsque les ressources auxquelles un groupe d'individus a accès sont très limitées, soit que cela constitue le régime normal de l'existence de ce groupe (environnement hostile, techniques rudimentaires de subsistance), soit que cela soit imputable à un événement exceptionnel (catastrophe naturelle, épidémie, guerre). Dans ces situations, le bien-être de l'individu tend à passer au second plan au profit de la survie collective (de la culture, du « groupe », de la « communauté »). Par exemple, des pratiques d'abandon ou de mise à mort des plus « faibles » (femmes et enfants seuls, vieillards) peuvent alors être adoptées. Malaurie (2001:89, 158). En temps normal, même en l'absence de stress sur les ressources, il est possible que des actes de purification sociale se mettent en place sous la forme de l'élimination des éléments indésirables. L'histoire récente de l'Europe en a donné de tristes illustrations. L'ethnologie en fourmille d'exemples. Clastres (1974: 60).

tion d'autocontradiction. En effet, le point de départ tient dans l'égalité de valeur des cultures et dans la suspension de tout jugement moral à leur égard. Toutefois, lorsque Musschenga donne plus de précision sur le présupposé d'égalité de valeur, l'image d'une interprétation vitaliste de la culture se dégage. Ce qui ouvre la voie à une évaluation morale des cultures en fonction de leur capacité de survie, de leur force, discipline, harmonie, etc. En d'autres termes, Musschenga pave la route à une comparaison entre systèmes culturels en fonction du critère de santé.

La seconde conclusion possède des implications générales pour le sujet qui nous préoccupe actuellement, celui des minorités. En effet, *est-il désirable de concevoir les minorités sous le mode de groupes porteurs d'une culture qui aurait de la valeur en soi ?* À la lumière de ce qui vient d'être dit, il est difficile de répondre par l'affirmative, tout au moins pour des raisons pratiques. Ce postulat de valeur intrinsèque, s'il peut être séduisant dans le champ de l'anthropologie, l'est beaucoup moins en philosophie politique. Certes, l'anthropologue doit cerner avec précision ce qui fait la spécificité du groupe qu'il étudie. Pour ce faire, il construit des idéaux types. Ainsi, la spécificité culturelle et donc la valeur épistémologique de la communauté étudiée n'en seront que plus patentes. En fin de premier chapitre, j'ai souligné les risques de dérapage stéréotypique d'approches libellées en termes d'idéaux types. Je n'y reviens pas. Toutefois, ce travail anthropologique de reconstruction, recomposition et réorganisation d'un ensemble divers afin d'en dégager la logique profonde génère instantanément des difficultés lorsqu'on s'essaye à l'importer dans le champ des politiques publiques. Les anthropologues eux-mêmes expriment des réticences quant aux usages que la théorie politique fait de la notion de culture.

But it is a curiously ironic feature of many recent arguments in the politics of entitlement—Taylor's among them—that they often appeal to the poetics of idealized cultural identity without fully acknowledging the ways that characterizing the “identity” of a culture is itself a politically and ideologically charged issue.⁴²

La tendance existe, parmi les philosophes politiques, à minimiser ces difficultés et à emprunter parfois les conceptions les plus contestées au sein des autres sciences sociales. La valeur intrinsèque de la culture est de ces dernières. Si l'anthropologie offre parfois l'impression de se baser sur un tel postulat, c'est pour des raisons épistémologiques. Com-

⁴² Rorty (1994:152).

ment, en effet, étudier des cultures sans postuler qu'elles possèdent une valeur en soi, ce qui les rend dignes d'être étudiées, puis de leur conférer une certaine uniformité ?

Maintenant, le transfert, tel quel, de cette posture à la théorie politique pose problème. La raison est que le politique est le domaine du compromis entre visions concurrentes de la vie bonne. Il est rare que des demandes soient validées telles quelles. Le principal problème avec l'argument de la valeur intrinsèque, compris sous l'angle du nihilisme passif, est qu'il coupe toute possibilité d'évaluation de la validité morale des demandes présentées dans la sphère politique. Les autorités politiques et judiciaires n'ont plus, dès lors, aucune légitimité à pénétrer l'architecture interne des cultures afin de juger de la pertinence des demandes⁴³. De son côté, la compréhension « active » de la valeur intrinsèque de la culture aboutit à privilégier les cultures dynamiques. Deux types de problèmes en découlent. Tout d'abord, on tend à valider des processus qui ont pu être très brutaux à l'égard de cultures plus faibles (si cela a un sens de s'exprimer ainsi). Ensuite, les cultures qui mériteraient le plus d'être protégées ou de bénéficier des faveurs des cours de justice et autorités se voient privées de la légitimité morale que leur statut d'entités défavorisées aurait dû leur conférer.

Le second travers se retrouve jusque chez un partisan de la valeur instrumentale de la culture comme Kymlicka. En attribuant une valeur à la culture, on manifeste de la déférence à l'égard de l'aboutissement d'un processus complexe. Quelle que soit la compréhension que l'on retient de la culture, on incline, de la sorte, à considérer la culture comme un tout qui possède une valeur, que celle-ci provienne de sa complexité, de son raffinement, etc. C'est pourquoi les visions très denses de la nature des cultures sont extrêmement attrayantes, car elles nous fournissent des raisons pour nous convaincre que la culture compte, qu'elle a de la valeur. Mais de tels présupposés tendent à (1) folkloriser et réifier notre compréhension de la culture, (2) tout en générant des problèmes pratiques qui me paraissent insurmontables. En vertu de ces travers, la charge de la preuve ne repose pas sur ceux qui sont méfiants à l'égard de la présomption de la valeur intrinsèque de la culture, mais sur ceux qui l'utilisent dans le domaine politique.

En conclusion, la même tension est à l'œuvre au sein de toutes les versions de la culture comme valeur intrinsèque. À l'instar de Taylor, Musschenga est pris dans un dilemme qui pourrait se résumer ainsi : *comment postuler une égalité des cultures à un degré*

⁴³ C'est ce que soulève la question de la centralité d'une pratique dans une culture donnée. On retrouve cette question ainsi que celle de la « défense culturelle » (*cultural defense*) essentiellement dans le domaine judiciaire. Renteln (2004), Song (2005).

ou à un autre sans pour autant tomber dans le nivellement et la banalisation des différences ? À cette question, deux tentations se côtoient. Celle incarnée par Taylor est de se rabattre sur une réponse hégélienne en termes d'accomplissements de l'esprit tandis que celle induite par Musschenga, moins claire, se résume à une posture nietzschéenne qui se focaliserait sur la vitalité quasi biologique d'une culture. En dépit de ces différences de perspective, les deux approches partagent de profonds travers pratiques et le défaut consistant à reléguer l'individu et sa spécificité, la reconnaissance de son authenticité si l'on veut, au second plan. Le respect est accordé aux identités culturelles entendues comme identités collectives. Ce qui explique que la focalisation sur la valeur intrinsèque de la culture conduise logiquement à discuter de la compatibilité de l'appartenance et de l'autonomie individuelle.

La thèse de la valeur intrinsèque n'est donc guère convaincante, que cela soit au niveau de l'identité collective prise comme un tout (Taylor) qu'à celui de ses constituants (Musschenga). Dès lors, il devient douteux que la reconnaissance de la valeur intrinsèque des cultures, identités culturelles ou éléments constitutifs, puisse offrir des justifications solides à une théorie de la justice. Affirmer cela laisse en suspens la force de persuasion que pourrait revêtir un argument qui ne reposerait pas sur la valeur *per se* des cultures, mais sur leur importance pour un but autre. Lequel fournirait alors un critère à la fois de définition de ce qu'est une minorité et de la valeur morale des demandes présentées par différentes minorités.

2. La valeur instrumentale de la culture

Trois raisons font de Kymlicka un auteur central dans la pensée politique contemporaine. Ces trois raisons expliquent également l'impact de sa pensée sur l'appréhension du phénomène minoritaire. Premièrement, il a profondément influencé la pensée libérale. Comme mentionné précédemment, celle-ci a connu deux inflexions majeures à la fin du siècle dernier. Si la première est l'apparition du libéralisme politique tel qu'élaboré par Rawls, la seconde est à porter au crédit de Kymlicka qui a jeté les bases d'un *libéralisme multiculturaliste*. Si l'intention de Rawls est d'intégrer le pluralisme moral au sein d'une

théorie de la justice, l'objectif de Kymlicka⁴⁴ est d'appliquer le schéma rawlsien aux minorités culturelles.

Deuxièmement, le changement induit par Kymlicka ne s'arrête pas aux frontières du libéralisme. Ses travaux portent effectivement sur les conditions d'effectivité de la liberté individuelle. Il propose une conception de l'autonomie qui s'inscrit dans une démarche « contextualiste »⁴⁵. L'autonomie s'enracine dans un environnement culturel d'où elle tire à la fois sa pertinence et son effectivité. Ainsi, Kymlicka revient sur la question, lancinante pour les libéraux, de la liberté et des moyens d'en garantir l'exercice, mais en changeant de perspective. Si l'acquis de Rawls ou Dworkin a été de faire de l'égalité une condition de réalisation de l'idéal libéral, Kymlicka en étend l'application au domaine culturel. Comme des circonstances matérielles adverses peuvent appeler une intervention de l'État, l'appartenance à une minorité culturelle doit être prise en compte dans les politiques publiques. Dans les deux cas, l'autonomie individuelle est menacée. C'est d'ailleurs sous ce jour qu'il se place en opposition avec une autre théorie de la liberté, le républicanisme. Le chapitre suivant montrera dans quelles mesures la tradition républicaine, essentiellement française, tombe sous le coup des critiques que Kymlicka adresse aux libéraux politiques. *Le libéralisme multiculturel de Kymlicka est donc avant tout une théorie de l'autonomie individuelle*⁴⁶.

Troisièmement, l'approche de Kymlicka figure une réponse directe aux interprétations non libérales de la diversité. Les thèmes et discussions sont si proches que parfois Kymlicka est identifié aux multiculturalistes plus radicaux par certains critiques⁴⁷. Toutefois, une frontière existe et doit, par conséquent, être maintenue. Son intention est d'intégrer, à l'intérieur du cadre de l'individualisme libéral, l'appartenance à une minorité culturelle.

Ces trois raisons rendent nécessaire de voir en détail comment Kymlicka insère son projet dans la tradition libérale, de quelle manière il lie l'autonomie à l'appartenance culturelle et, enfin, dans quelle mesure sa théorie est une approche multiculturaliste de coloration

⁴⁴ Même si d'autres auteurs peuvent être rangés sous ce label « libéral multiculturaliste » (Galston (1995, 1998), Spinner (1996), Carens (2000), Levy (2000), Kukhatas (2003), Song (2007)), il n'en demeure pas moins que sa formulation la plus populaire (et aboutie) est celle que l'auteur de *La citoyenneté multiculturelle* propose.

⁴⁵ Carens (2000:52).

⁴⁶ Ce point est souvent escamoté par les critiques.

⁴⁷ Barry (2001), Kelly (2002).

tion individualiste. L'objectif est de brosser un tableau, aussi fidèle que possible, de l'appréhension libérale du phénomène minoritaire sous l'angle de la culture la plus populaire.

Achever le projet libéral

Le point de départ de Kymlicka tient dans l'incurie majeure qu'il décèle dans le libéralisme politique : l'absence d'une prise en compte sérieuse du fait culturel. Ce qui lui semble surprenant au vu de la tradition égalitarienne qui caractérise le libéralisme politique. En effet, selon des auteurs comme Dworkin ou Rawls, le rôle des institutions de base de la société est d'assurer aux individus la jouissance des ressources qui leur sont nécessaires afin de pouvoir suivre le cheminement de vie qu'ils jugent bon. Kymlicka estime que cet objectif général de répartition des ressources de la société afin de soustraire les individus aux aléas de la vie devrait conduire les libéraux à prendre en considération l'un des plus puissants déterminants de la liberté : le *contexte culturel*. Au lieu de cela, les libéraux se cantonnent à la solution neutraliste, à savoir qu'ils se refusent, dans leur globalité, à formuler une théorie de la justice qui intègre l'appartenance culturelle. Cependant affirme Kymlicka, au vu de la forte influence qu'exerce la culture sur la capacité à mener une vie bonne, traiter les individus de la même manière, c'est-à-dire refuser de considérer leur appartenance, revient à ne pas les traiter avec un égal respect⁴⁸. L'appartenance culturelle compte, surtout lorsqu'elle est minoritaire.

Dans cette optique, Kymlicka justifie son travail de reformulation de la tradition libérale au travers d'arguments de deux types. Le premier est d'ordre pragmatique tandis que le second est moral. Les deux s'emploient à convaincre les libéraux que prendre en compte l'appartenance culturelle est une nécessité à laquelle, s'ils sont cohérents avec ce que le monde est et ce que leurs principes dictent, ils ne peuvent se soustraire.

L'argument pragmatique se déploie en deux étapes. Tout d'abord, Kymlicka fait très justement remarquer qu'aucun pays dans le monde n'est homogène sur le plan ethnoculturel. La diversité est un fait incontestable. Il enfonce le clou en démontrant que de nombreux États ont développé des politiques différenciées basées sur des critères ethnoculturels, sans

⁴⁸ Kymlicka (1989a:151).

que les libéraux s'en offusquent outre mesure. « On all continents, in countries of all ideological stripes, we find cultural minorities that have a distinct legal and political status »⁴⁹. La stratégie est brillante, car, comme le fait remarquer Carens, Kymlicka déplace la charge de la preuve sur les épaules des libéraux neutralistes opposés aux traitements différenciés⁵⁰.

Si nous résumons l'argument : *le monde serait divers sur le plan culturel et les États auraient déjà intégré une telle situation de fait dans leurs pratiques*. De l'avis de Kymlicka, la position neutraliste n'est donc pas tenable⁵¹. La réalité quotidienne des politiques publiques, le fait que des mesures de discrimination positive sont appliquées aux États-Unis⁵², que la Constitution de 1982 au Canada garantisse constitutionnellement des droits ancestraux aux Autochtones⁵³, que des droits linguistiques ou à l'autonomie gouvernementale sont reconnus un peu partout dans le monde⁵⁴, démontre que la diversité ethnoculturelle est déjà prise en compte. Par ailleurs, la structure politique des États reflète le statut privilégié d'une culture particulière – la culture nationale – par rapport aux autres – les cultures minoritaires. En général, les Constitutions modernes octroient à une seule langue un statut officiel. Les calendriers et jours fériés ont été établis en fonction de la religion historiquement dominante. Les symboles nationaux utilisés quotidiennement comme l'hymne, le drapeau, etc. sont en général ceux d'une « majorité ». Tous ces exemples illustrent la prégnance de la dimension culturelle, et plus largement identitaire, dans l'espace public des États contemporains.

Dans ces conditions, adopter une position neutraliste revient, d'une part, à demeurer aveugle aux dispositions existantes à l'égard des minorités et, d'autre part, à se priver d'outils théoriques adéquats pour penser cette diversité d'arrangements⁵⁵. Les présupposés neutralistes aboutissent logiquement à nier la légitimité morale des droits différenciés à destination des minorités alors que le véritable enjeu, selon Kymlicka, réside désormais dans les ajustements pratiques – *quels aménagements pour quels groupes ?* – et non plus dans la légitimité du principe d'un traitement différencié. Dès lors, même si une part importante de l'œuvre de Kymlicka est consacrée à justifier les aménagements dont bénéficient ou de-

⁴⁹ Kymlicka (1989a:137).

⁵⁰ Carens (2001:53).

⁵¹ Kymlicka (2002:15-21).

⁵² Lacorne (2003), Ford (2004), Skrentny (2002b).

⁵³ Dupuis (1991), Dupuis (1997), Nichols (1998), Tully (1999), Ivison, Patton & Sanders (2000), Dupuis (2001), Macklem (2001).

⁵⁴ Kymlicka & Patten (2003).

⁵⁵ Kymlicka (1989a:137), Savidan (2003).

vraient bénéficier certains groupes, ce dernier estime implicitement que nous serions entrés dans une nouvelle phase de la gestion de la diversité, tout au moins de sa conceptualisation par la tradition libérale. En d'autres termes, le pluralisme culturel serait devenu un fait avec lequel il faudrait composer.

Ainsi, le débat ne porte pas sur la question de savoir s'il est légitime de soutenir les « communautés » ou de reconnaître la « différence ». Il porte plutôt sur la question de savoir s'il faut soutenir le type particulier de différence et de communauté culturelles dont les minorités nationales sont porteuses.⁵⁶

En dépit de la force de cet argument pragmatique, Kymlicka ne s'y limite pas. Son ambition est plus large. Outre le fait qu'il démontre que la tradition libérale n'a pas toujours été rétive à l'idée d'accommoder les groupes en fonction de leur culture⁵⁷, il s'emploie à prouver que l'appartenance culturelle doit se situer au cœur des réflexions contemporaines. Sa stratégie argumentative consiste à légitimer la place de la culture au sein de ce que Dworkin nomme le « plateau égalitaire »⁵⁸ défendu par la totalité des libéraux et qui repose sur le principe d'égal respect des individus. La prise en compte de la différence culturelle est le prolongement de l'idéal égalitaire défendu par les libéraux. C'est à ce prix seulement qu'une théorie de la justice peut espérer traiter tous les individus en égaux, c'est-à-dire en intégrant les handicaps générés par l'appartenance à une culture minoritaire. De là découle la prescription suivante : « (...) the liberals should accord cultural membership an important role in their theories of justice⁵⁹ ».

Quant aux détails de l'intégration du souci culturel au sein des théories libérales, il convient de se souvenir de la brève présentation qui a été faite, au cours du premier chapitre, de la manière dont Kymlicka adapte la mise aux enchères (*auction*) dworkinienne. L'expérience de pensée du naufrage démontre que les individus, en raison de leur appartenance à un groupe culturel minoritaire, ont à subir des inégalités. Lorsque le critère numérique a été discuté, j'ai tenté de présenter la substantialisation des identités comme un processus inévitable dans l'appréhension des minorités. Ce cadre d'essentialisation des différences confère tout son sens au statut de minorité sur l'île déserte. C'est parce que les préférences, pour reprendre le vocabulaire précédemment utilisé, des individus en situation de minorité sont *intrinsèquement* différentes que ces derniers subissent des désavantages.

⁵⁶ Kymlicka (2001:187).

⁵⁷ Kymlicka (1989a:206-219), Kymlicka (2001:79-88).

⁵⁸ Kymlicka (1989a:21).

⁵⁹ Kymlicka (1989a:162).

Dans le cas d'espèce, il n'est plus question de classements divergents des options de vie, mais de leur nature différente. Deux individus peuvent dès lors partager le même ordonnancement préférentiel, en ce qu'ils hiérarchisent de manière identique les options qui leur sont ouvertes, sans que cela ait la même valeur pour chacun d'entre eux⁶⁰. Dans ce schéma, l'appartenance culturelle est assimilée, comme nous l'avons également vu, à une circonstance dont les individus ne sont pas responsables. Un individu n'est pas responsable d'être à ce point dépendant du territoire, des règles religieuses en matière d'habillement ou de la langue qu'il parle. Il n'est pas responsable de son statut de minorité. La redistribution des ressources devant être guidée par la compensation des inégalités qui découlent de ce qui demeure hors du contrôle de l'individu, l'État libéral se doit donc de mettre en place des politiques différenciées. Ainsi, est appliquée, dans le champ ethnoculturel, la méthode de lutte contre les inégalités déjà en œuvre dans le champ socioéconomique.

De l'opinion de Kymlicka, ni la théorie de Rawls, ni celle de Dworkin, ne s'opposent en principe à une prise en compte de l'appartenance culturelle. Afin de saisir ce qui lui permet d'être à ce point affirmatif, il est utile de s'arrêter quelques instants sur la théorie de la justice comme équité. La théorie rawlsienne de la justice se base sur la distribution, non pas des ressources comme dans le cas de Dworkin, mais des « biens premiers » (*primary goods*). Sous cette dénomination sont regroupées toutes les libertés et ressources nécessaires aux individus afin de poursuivre la vie qu'ils estiment digne d'être vécue. « Quels que soient dans le détail les projets rationnels d'un individu, on suppose qu'il y a certaines choses dont il préférerait avoir plus que moins⁶¹ » nous dit Rawls avant d'ajouter que ces « choses » dont l'individu préfère avoir plus que moins sont les « biens sociaux premiers (qui) sont constitués par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et les richesses⁶² ». Sans ces biens, l'individu éprouve toutes les peines du monde à s'accomplir. Il fait face à des obstacles indus. Pour qu'une société soit « bien ordonnée », elle doit, par conséquent, se doter d'institutions de base (ou « structure de base ») justes, c'est-à-dire qui redistribuent ces biens premiers de manière équitable, donnant à chacun les mêmes opportunités de réaliser sa conception de la vie bonne⁶³.

⁶⁰ Sur ce point, Heath évoque des « contraintes déontiques » (*deontic constraints*) afin de donner du poids à cette idée d'une valorisation intrinsèque divergente des préférences. Heath (1998), Heath (2001).

⁶¹ Rawls (1997b:122).

⁶² Rawls (1997b:123).

⁶³ Cette poursuite se réalise sous un certain nombre de contraintes dont la principale tient au caractère raisonnable de la vie bonne. Un individu ne peut s'estimer lésé s'il rencontre des difficultés dans la réalisation de

Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l’individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu’une répartition inégale de l’une ou de toutes ces valeurs ne soit à l’avantage de chacun.⁶⁴

Parmi ces biens premiers, il y en a un qui intéresse plus particulièrement Kymlicka. Il s’agit du « respect de soi-même⁶⁵ » que Rawls décrit plus longuement de la manière suivante :

À plusieurs reprises, j’ai indiqué que le bien premier peut-être le plus important est le respect de soi-même. [...] Nous pouvons définir le respect (ou l’estime) de soi-même par deux aspects. Tout d’abord [...] il comporte le sens qu’un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu’il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d’être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens.⁶⁶

Le respect de soi s’appuie donc sur deux piliers. Le premier renvoie au regard que l’individu porte sur lui-même au travers du jugement qu’il émet sur sa propre conception de la vie bonne. En ce sens, il est question de capacité à l’auto-évaluation morale. Ce que l’agent respecte en lui-même, c’est la valeur morale qu’il se découvre par un retour réflexif sur ce qu’il est, fait et désire faire. Un tel retour sur soi n’est possible que si l’individu est à même de discerner une conception de la vie bonne comme étant la sienne, comme ayant fait l’objet d’une validation interne⁶⁷. Dans le cas contraire, il lui serait impossible de dériver un quelconque jugement quant à la valeur de son existence. Cette capacité d’identification de soi à des fins morales s’accompagne de celle de mise à distance des choix personnels afin, justement, de poser le jugement que je viens à peine d’évoquer.

Le second pilier rassemble les conditions d’exercice du respect de soi. Pour valoriser notre personne et nos projets de vie, il est nécessaire de ne pas se sentir diminué, d’estimer que les buts que nous nous fixons et qui sont constitutifs d’une vie bonne sont atteignables *dans l’état actuel de nos moyens*. Par exemple, les handicaps lourds créent d’importantes

buts de vie *aberrants* (visiter la planète Mars), trop *dissipieux* (ne boire que du champagne), ou *illibéraux* (vivre dans une société dont les membres pratiqueraient la même religion que lui).

⁶⁴ Rawls (1997b:93).

⁶⁵ D’autres auteurs, à l’instar de Tully, lient également la culture au respect de soi rawlsien. Barry (2001:267-268).

⁶⁶ Rawls (1997b:480-481).

⁶⁷ « We can see ourselves as having come to a judgment for external causal reasons, but we can’t stay with it unless we endorse it as independently valid ». Kymlicka (1989a:62). C’est ce que Ronald Dworkin nomme la « contrainte d’endossement » (*endorsement constraint*). MacLeod (1997:547-548), Dworkin R. (1989:485-487). Je me démarque ainsi de la traduction française offerte dans Kymlicka (2001:121) : « contrainte d’approbation », car celle-ci semble suggérer le principe d’une validation sociale, ce qui donnerait une résonance conformiste à l’ensemble éloignée du sens originel attribué à l’expression par Dworkin lui-même.

souffrances psychologiques. Une part de celles-ci proviennent du gouffre entre les aspirations de l'individu et ce qui lui est matériellement possible de réaliser. De par l'inadéquation entre l'image d'une vie bonne et ses chances de succès, le respect de soi peut être fortement entamé, que l'individu maintienne des buts inaccessibles (impossibilité de vivre une « vie normale ») ou qu'il décide de les réviser à la baisse (« vivre une vie indigne »).

Si le respect de soi provient de la liberté qu'a l'individu d'examiner ses convictions et de s'assurer de leur valeur, l'exigence d'égal respect – le fameux « plateau égalitarier » – impose aux institutions de fournir à chacun les moyens adéquats afin de mener ce travail de décision et de révision critique. L'intérêt fondamental des agents ne se résumant pas à vivre une vie qu'ils estiment bonne, mais qui l'est réellement⁶⁸, il est nécessaire qu'ils disposent des ressources suffisantes afin de poser des choix et de s'assurer *dans la durée* que ces choix sont les bons. La liberté individuelle se manifeste donc autant par la capacité effective de choisir que par celle de remettre en question des décisions passées. Kymlicka place cette double dimension de l'autonomie au cœur même de la conception libérale.

La caractéristique principale du libéralisme réside dans le fait qu'il attribue à tout individu certaines libertés fondamentales. Il confère notamment aux individus une très grande liberté dans les choix relatifs à la manière de conduire leur vie. Chacun peut non seulement choisir une conception de la vie bonne, *mais peut ensuite décider de remettre en question et d'adopter un nouveau mode de vie qu'il espère alors plus conforme à ses aspirations.*⁶⁹

Toutefois, l'individu ne décide jamais à partir de rien. « But the range of options can't be chosen. In deciding how to lead our lives, we do not start *de novo*⁷⁰ ». Ce qui explique pourquoi Kymlicka critique si vertement la tentation libérale d'affirmer que l'individu se déterminerait à tout instant d'une manière purement indépendante à l'égard de ce qui l'entoure et de qui l'a précédé. Au contraire, deux points sont à relever. Premièrement, la capacité de choix n'est effective que lorsque des options significantes sont ouvertes à l'individu. Deuxièmement, ce qui dote les choix de sens est la culture. En effet, quel est le degré de liberté d'un migrant qui ne parle pas la langue du pays d'accueil ? Du fait de l'interdiction par l'Église du prêt à intérêt (usure), devenir banquier durant la Renaissance ne représentait pas un choix de carrière envisageable pour un catholique⁷¹. Force est donc

⁶⁸ Kymlicka (1989a:ch.2).

⁶⁹ Kymlicka (2001:120). Mon emphase.

⁷⁰ Kymlicka (1989a:164).

⁷¹ L'interdiction fut levée en 1745 par l'encyclique *Vix Pervenit* du pape Benoît XIV.

de reconnaître, soutient Kymlicka, que tant la gamme que la valeur des diverses options à disposition de l'individu sont *culturellement déterminées*.

La culture serait le filtre indispensable à l'exercice d'une autonomie pleine et entière, puisque « (...) the range of options is determined by our cultural heritage⁷² ». Dans ces conditions, « (...) individuals must have the cultural conditions conducive to acquiring an ability to intelligently examine and re-examine these views⁷³ ». En d'autres termes, l'individu doit se voir garantir la capacité de bénéficier d'un environnement culturel – un « contexte de choix » – effectif afin de pouvoir exercer son autonomie. En outre, ce que suggère la remarque de Kymlicka est que l'agent doit avoir à sa disposition des outils conceptuels afin de guider ses choix et de les évaluer. Vivre dans une société dont la culture majoritaire déprécie continuellement, consciemment ou non, les attitudes, opinions, pratiques et conceptions du monde d'un groupe minoritaire est source de profonds handicaps. Tout comme l'État libéral a la responsabilité de redistribuer les ressources afin de compenser des circonstances adverses, il a alors l'obligation de sécuriser les conditions culturelles du choix individuel, c'est-à-dire le contexte sans lequel la liberté perd de son sens.

La problématique culturelle est donc celle des minorités, tout au moins de certaines d'entre elles. Baigner dans une culture minoritaire signifie, pour les individus, faire face à des inégalités indues puisque l'univers de sens quotidien est plus restreint, parce que la culture de la « majorité » impose ses référents, normes, symboles et pratiques. On comprend d'autant mieux pourquoi Kymlicka en fait l'affaire des libéraux. En effet, si être libéral consiste à se soucier de la liberté individuelle, de garantir les conditions concrètes d'exercice de l'autonomie, alors cela doit conduire à intégrer l'appartenance culturelle au sein d'une théorie de la justice qui compense les inégalités de ce genre.

Autonomie et appartenance culturelle

Appartenir à une minorité, c'est donc évoluer dans un contexte de choix qui subit de fortes pressions culturelles en provenance d'une « majorité ». Ces dernières peuvent avoir plusieurs objectifs et mobiliser des moyens plus ou moins coercitifs. Les buts qu'une

⁷² Kymlicka (1989a:165).

⁷³ Kymlicka (1989a:13).

« majorité » peut rechercher s'étalent de l'intégration⁷⁴ à la suppression d'une culture au travers de l'élimination de ses porteurs⁷⁵. De leur côté, les moyens peuvent se révéler aussi divers que l'éducation forcée des enfants⁷⁶, l'interdiction d'utiliser la langue dans les espaces publics ou pour des publications⁷⁷, la non-reconnaissance officielle de la langue ou du statut de minorité⁷⁸... L'absence d'intervention de la part de l'État peut également revenir à faire pression sur des cultures minoritaires en ne leur fournissant pas les conditions adéquates à leur maintien. Se réfugier derrière la neutralité équivaut donc à désavantager les groupes porteurs de cultures minoritaires. Au travers de ces politiques, c'est l'autonomie des membres de ces groupes qui est menacée. Les choix qui leur sont effectivement ouverts, ou qui ont un sens, sont réduits, ce qui affecte leur capacité à mener une vie bonne.

Le souci libéral pour les cultures minoritaires se justifie donc par l'autonomie individuelle. Les dispositions prises pour protéger une culture ne peuvent y déroger. Cependant, démontrer que la culture est indispensable à la liberté est insuffisant. Il est nécessaire de définir précisément ce qui est entendu par « culture » afin de s'assurer de sa compatibilité avec l'exercice de l'autonomie. Pour ce faire, Kymlicka propose la notion de *culture sociétale* (CS) dont il écarte tous les « nouveaux mouvements sociaux » (femmes, handicapés, homosexuels, pauvres) même s'il s'autorise des parallèles avec leur situation⁷⁹. Pourquoi les écarte-t-il ? On peut supposer que ces catégories (qu'il dénomme de manière impropre des mouvements) ne lui semblent pas fournir ce contexte de choix complet et englobant qui est censé caractériser les CS. Il s'agit d'ailleurs d'une constante chez Kymlicka : *discriminer les groupes en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec un idéal de la CS qui tend à s'identifier avec la figure de la nation*. Ce qui apparaît assez clairement si nous en considérons deux formulations, distantes de quelques années.

⁷⁴ But du modèle républicain français. Chanet (1996), Bouretz (2002), Thevenin & Compagnon (2007).

⁷⁵ C'est ce qui s'est passé en ex-Yougoslavie ou au Rwanda si l'on retient l'hypothèse que les Serbes, Croates, Bosniaques, Hutus et Tutsis forment des « groupes culturels ».

⁷⁶ Institution des « écoles résidentielles » pour les enfants autochtones. Milloy (1997), Coleman (2007).

⁷⁷ Cas de la langue anglaise au Québec en ce qui concerne l'affichage public dans les commerces entre l'édiction de la loi 101 (1977) et la décision *Ford c. Québec* (1988) qui donna lieu à la promulgation de la loi 86 (1993). En Lettonie, la section 18 de la *Loi sur la langue officielle* (1989) requiert que toutes les références topographiques soient en langue officielle. La section 19 impose que tous les prénoms et noms de famille soient retranscrits conformément aux règles grammaticales lettones. Les deux reviennent en fait à exclure l'usage d'autres langues que la langue officielle. Ces mesures sont directement dirigées contre la population russophone.

⁷⁸ La France, par exemple, a refusé de signer la *Chartre européenne des langues régionales ou minoritaires* ainsi que la *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales du Conseil de l'Europe*.

⁷⁹ Kymlicka (2001:34-35).

Le genre de cultures auquel je m'intéresse ici est, cependant, spécifique : il s'agit d'une culture *sociétale*, 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. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique.⁸⁰

By a societal culture, I mean a territorially-concentrated culture, centred on a shared language which is used in a wide range of societal institutions, in both public and private life – schools, media, law, economy, government, etc. – covering the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life. I call it a *societal culture* to emphasize that it involves a common language and social institutions, rather than common religious beliefs, family customs, or personal lifestyles.⁸¹

En dépit de leur caractère, de prime abord, similaire, des différences existent entre les deux définitions. La première citation, dont la version originale date de 1995, présente la culture comme englobante, couvrant tous les champs (ou presque) de la vie humaine. Une CS est présentée comme *tendant* à être concentrée territorialement et basée sur une communauté linguistique sans que ces deux facteurs n'entrent directement dans sa définition. Le statut de la CS est premier. Celle-ci sert de socle au développement d'une langue commune ainsi qu'à une dynamique de concrétion spatiale. Que cette primauté soit morale ou factuelle n'est pas clair. Il n'en demeure pas moins que trois dimensions sont distinguées : la culture, la langue et le territoire. En cela, cette vision est proche de celle de Margalit et Halbertal :

The culture of an encompassing group covers various important aspects of life: it defines people's activities (such as Torah study in Ultra-Orthodox culture), determines occupations (such as circumciser), and defines important relationships (such as marriage). It affects everything people do: cooking, architectural style, common language, literary and artistic traditions, music, customs, dress, festivals, ceremonies. Although no one of these characteristics (sic) is necessary, they are all typical of encompassing cultures. [...] The culture influences its members' taste, the types of options they have and the meaning of these options, and the characteristics they consider significant in their evaluation of themselves and others.⁸²

Ces derniers ne lient pas le concept de culture englobante (*encompassing culture*) avec la langue et le territoire. Il n'en demeure pas moins que l'image offerte est celle d'un faisceau de significations qui couvre l'ensemble des activités humaines. À l'instar de la première présentation qu'en fait Kymlicka, on comprend alors aisément son importance

⁸⁰ Kymlicka (2001:115).

⁸¹ Kymlicka (2002:18).

⁸² Margalit & Halbertal (1994:498).

pour la sécurisation de l'autonomie individuelle. En effet, sans les idées, concepts, pratiques, référents et autres, qu'offre une culture, les choix de l'individu apparaissent vides de sens. Il ne peut en être autrement puisque, dépouillé de ces vecteurs de signification, l'individu fait face à des options qui s'équivalent par défaut, c'est-à-dire à l'égard desquelles il ne peut qu'être indifférent du fait d'une absence de résonance morale.

À la lumière de la citation de Margalit et Halbertal cependant, il est difficile de déterminer si l'autonomie s'appuie sur la culture ou si elle y est directement intégrée. La lecture de ce passage, et dans une moindre mesure celui de Kymlicka, donne le sentiment que la culture conditionne l'autonomie plus qu'elle ne lui fournit un cadre d'expression. Le risque est là, présent, en arrière-plan, de basculer d'une culture comprise comme contexte à une culture entendue comme déterminant du choix. Les implications au regard des arrangements pratiques qui peuvent être tolérés sont notables. En effet, les mesures de protection culturelle n'auront pas la même forme dans les deux cas ou, tout au moins, les limites ne seront pas tracées aux mêmes endroits.

Par ailleurs, dans la seconde définition que propose Kymlicka, la culture n'est plus indépendante de la langue. Elle a perdu son statut de socle fondateur. Désormais, la CS est conçue comme articulée autour d'une langue et une concentration territoriale. Ce qui réduit notablement la portée du concept puisque, de la sorte, un rabattement des CS sur les cultures nationales se justifie⁸³. Outre les objections qui pourraient être adressées à une vision si restrictive de la notion de culture, on pourrait s'interroger sur la portée de la théorie de la citoyenneté multiculturelle proposée par Kymlicka. Si le modèle de la culture qui fournit à l'individu un contexte de choix signifiant est celui d'une nation, cela tend à saper les demandes de tous les groupes dont les cultures s'éloignent de ce modèle. De plus, cela tend à substantialiser à outrance le contexte de choix des individus qui est supposé se confondre avec une culture nationale.

Je reviendrai sur la portée de cette réduction. Quoi qu'il en soit, l'autonomie tend à s'ancrer dans une culture particulière. Elle est « située ». Pour rappel, Kymlicka affirme que « (...) the range of options is determined by *our* cultural heritage⁸⁴ ». Les individus ne sont pas intéressés à la sécurisation de l'*appartenance* à n'importe quelle culture, mais à la

⁸³ Carens (2000:54).

⁸⁴ Kymlicka (1989a:165). Mon emphase.

*leur*⁸⁵. Aucune situation culturelle n'est donc neutre au regard de l'autonomie d'un individu donné. Donc « people are bound, in an important way, to their own cultural community. We can't just transplant people from one culture to another⁸⁶ ». Les libéraux doivent alors reconnaître que l'accès pour l'individu à sa culture d'origine est la condition d'effectivité de l'autonomie. Margalit et Halbertal le confirment lorsqu'ils énoncent que « human beings have a right to culture—not just any culture but their own⁸⁷ ». Remarque à laquelle Kymlicka fait écho. « So it seems that we should interpret the primary good of cultural membership as referring to the individual's own cultural community.⁸⁸ »

Cela signifie-t-il pour autant que l'autonomie individuelle serait conditionnée par un contenu culturel particulier ? Doit-on interpréter l'attachement de l'individu à une CS donnée sous le mode d'une détermination *a priori* de la capacité d'autonomie ?

Une réponse individualiste au défi du multiculturalisme

Kymlicka s'en défend. « Nothing is 'set for us', nothing is authoritative before our judgment of its value.⁸⁹ » L'individu n'est pas déterminé par sa CS. Cette dernière ne s'impose pas comme telle. Elle ne plaque pas son contenu sur les individus, mais constitue l'environnement au sein duquel des attitudes, comportements, pratiques, choix de vie sont envisageables. Selon Kymlicka, le poids moral de la culture siège dans ce qu'elle permet – l'exercice de l'autonomie – et non dans ce qu'elle est. Lorsqu'il est question de droits différenciés ou « droits des minorités » (*minority rights*), ce ne sont pas les cultures minoritaires, en tant que telles, qui doivent être reconnues et protégées. L'appartenance à une culture riche, la faculté qu'ont les membres des minorités d'y puiser des options significatives doivent l'être, pas un contenu prédéfini⁹⁰. Cette interprétation individualiste est affirmée par deux précisions supplémentaires qui font de ce type de libéralisme une réponse directe à des formes plus radicales de multiculturalisme⁹¹. La première touche à la compréhension du

⁸⁵ Tomasi (1995:581-586).

⁸⁶ Kymlicka (1989a:175).

⁸⁷ Margalit & Halbertal (1994:491).

⁸⁸ Kymlicka (1989a:177).

⁸⁹ Kymlicka (1989a:51).

⁹⁰ Kymlicka (1989a:135-136; 152-154; 162-181).

⁹¹ Peuvent être inclus dans cette catégorie, autant les communautariens de la première heure (MacIntyre, Sandel, Taylor et Walzer) que les authentiques multiculturalistes (Parekh, Tully, Young...) et auteurs afrocentris-

concept de culture, la seconde à la forme que doivent revêtir les droits différenciés, les deux étant intimement corrélées.

Premièrement, la culture renvoie soit à un *caractère*, soit à une *structure*. La distinction est déterminante, car elle permet à Kymlicka d'échapper, à première vue, au travers d'essentialisation des groupes et identités, dont nous avons vu qu'il était le propre de nombre d'appréhensions du phénomène minoritaire. Le caractère d'une culture (*character of culture*) se comprend comme suit : « In one common usage, culture refers to the *character* of a historical community. On this view, changes in norms, values, and their attendant institutions in one's community (e.g. membership in churches, political parties, etc.) would amount to loss of one's culture⁹² ». Le caractère culturel apparaît donc comme l'instantané, à un moment donné, des constituants internes d'une culture. On saisit alors mieux ce qui sépare Kymlicka d'un auteur comme Musschenga, lequel s'efforce de trouver dans les composants d'une culture la source de sa valeur et du respect qui lui est dû. Au travers de ce travail de spécification du contenu culturel, ce dernier aboutit, *ipso facto*, à établir une « carte d'identité » des cultures, à dresser une liste des pratiques, normes et institutions constitutives. S'attacher à protéger la forme que revêt une culture à un instant donné revient à la réifier, c'est-à-dire à imposer aux individus un contenu fixe qui agit comme un obstacle à la poursuite et la réalisation d'une conception du bien endossée de l'intérieur. « Protecting people from changes in the character of the culture can't be viewed as protecting their ability to choose. On the contrary, it would be a limitation in their ability to choose.⁹³ »

Dès lors, la culture comme bien premier renvoie à la *structure culturelle* (*cultural structure*) comprise comme le contexte de choix au sein duquel se déploie l'autonomie individuelle. « The primary good being recognized is the cultural community as context of choice, not the character of the community or its traditional ways of life, which people are free to endorse or to reject.⁹⁴ » L'assimilation de la structure culturelle au contexte de choix est au cœur de l'argumentation de Kymlicka et place celui-ci directement dans la tradition libérale. « It is of sovereign importance to this argument that the cultural structure is being

tes tels Molefi Asante. Le contraste avec Taylor et Musschenga prend alors tout son sens. En fait, Appiah a très bien situé l'élément unificateur de cette tendance « pluraliste dure » : *l'homologie entre les individus et les groupes par l'attribution aux seconds de traits caractérisant les premiers* (autonomie, conscience, identité...).

⁹² Kymlicka (1989a:166).

⁹³ Kymlicka (1989a:167).

⁹⁴ Kymlicka (1989a:172).

recognized as a context of choice.⁹⁵ » Si la liberté n'est pas conditionnée par le contenu particulier d'une culture, elle prend néanmoins place dans un environnement spécifique. L'idée d'une telle structure est empruntée à Dworkin qui, discutant des justifications morales que l'on peut apporter au financement public de l'art, définit la tâche des philosophes libéraux de la façon suivante.

We should identify the structural aspects of our general culture as themselves worthy of attention. We should try to define a rich cultural structure, one that multiplies distinct possibilities or opportunities of value, and count ourselves trustees for protecting the richness of our culture for those who will live their lives in it after us.⁹⁶

La structure de culture rassemble des « modèles d'activités » (*patterns of activities*) qui forment un réservoir de références comportementales et de rôles dans lequel les individus puisent afin de déterminer leur propre conception de la vie bonne. Ces modèles culturels se présentent comme des métarécits qui, sous certains aspects, ne sont pas sans rappeler les *scripts collectifs* d'Appiah. « We decide how to lead our lives by situating ourselves in these cultural narratives, by adopting roles that have struck us as worthwhile ones, as ones worth living (...)»⁹⁷ ». Parmi toutes les options disponibles, celles qui deviennent pleinement signifiantes pour des individus issus d'une CS particulière le deviennent au terme d'un processus historique et par l'entremise d'une appréhension linguistique.

The process by which options and choices become significant for us are linguistic and historical processes. [...] Our language and our history are the media through which we come to awareness of the options available to us, and their significance, and this is a precondition of making intelligent judgments about how to lead our lives.⁹⁸

L'histoire d'une culture est un long processus de sédimentation du sens au cours duquel des options s'imposent comme préférables car plus efficaces en raison d'effets d'apprentissage. Le poids de la tradition joue également puisque le passé tend alors à valoir pour validation morale. De son côté, la langue s'inscrit au cœur des préoccupations de certains libéraux. En effet, pour Dworkin, « the center of a community's cultural structure is

⁹⁵ Kymlicka (1989a:166).

⁹⁶ Dworkin R. (1985:229). Toutefois, il est à noter que Dworkin se démarque de l'interprétation que Kymlicka donne à sa théorie. Il argue du fait que si effectivement dans une structure culturelle riche est indispensable à l'exercice de la liberté et, surtout, la réalisation d'une vie qui peut être jugée par l'individu comme bonne, il n'en demeure pas moins que la culture n'est pas une « ressource impersonnelle » qui peut faire l'objet d'une théorie de la redistribution. Dworkin R. (2004), Kymlicka (2004).

⁹⁷ Kymlicka (1989a:165).

⁹⁸ Kymlicka (1989a:165).

its shared language⁹⁹ ». Il en est ainsi car la langue est indispensable à la communication. Plus une langue est riche, plus elle permet alors de diversité et de subtilité dans l'expression des idées et émotions. Tout cela fait que, de l'avis de Kymlicka :

[...] liberals should be concerned with the fate of cultural structures, not because they have some moral status of their own, but because it's only through having a rich and secure cultural structure that people can become aware, in a vivid way, of the options available to them, an intelligently examine their value.¹⁰⁰

Ce souci de la protection de la structure culturelle – c'est-à-dire de la CS – trouve un écho chez Dworkin lorsqu'il s'exprime à propos du subventionnement public de l'art.

My argument, however, is meant to show that art qualifies for state support, not to set floors or ceilings to that support. But art qualifies only on a certain premise: that state support is designed to protect *structure* rather than to promote any particular content of that structure at any particular time.¹⁰¹

Ce qui tendrait à renforcer la position de Kymlicka ainsi que l'interprétation qu'il donne de la cohérence interne du libéralisme politique. Mais une fois que l'importance de la CS dans le développement et l'exercice de l'autonomie individuelle a été démontrée et que le principe d'une protection est acquis, il reste à éclaircir les formes que pourraient revêtir des mesures politiques qui en découleraient. Sur le plan théorique, une question émerge : *quel type de mesures peut être adopté, en demeurant dans un cadre libéral, en vue de protéger la structure et non le caractère d'une culture minoritaire ?*

La seconde précision intervient à cet instant. Elle finalise la compréhension libérale de la thématique minoritaire. Si la référence à l'appartenance culturelle permet de justifier l'octroi de droits différenciés, en vertu même de l'importance de la structure culturelle – ou de la CS – pour l'exercice de l'autonomie individuelle, cette appartenance ne peut, en retour, légitimer des contraintes qui restreignent la capacité de choix et de révision exercée par les individus. Kymlicka distingue ainsi nettement les *contraintes internes* des *protections externes*. Les premières « impliquent la limitation des libertés civiques et politiques fondamentales des membres d'un groupe donné¹⁰² » tandis que les secondes « s'appliquent aux relations entre les groupes – c'est-à-dire qu'un groupe ethnique ou national peut chercher à protéger son existence et son identité en limitant les effets des décisions prises au

⁹⁹ Dworkin R. (1985:230).

¹⁰⁰ Kymlicka (1989a:165).

¹⁰¹ Dworkin R. (1985:233).

¹⁰² Kymlicka (2001:60).

sein de la société dans son ensemble¹⁰³ ». Au travers de cette distinction, Kymlicka dessine les limites de l'acceptable pour tout libéral disposé à protéger le contexte de choix des individus tout en demeurant attaché à la justification première de ces aménagements : l'autonomie individuelle.

Each person should be able to use and interpret her cultural experiences in her own chosen way. That ability requires that the cultural structure be secured from the disintegrating effects of the choices of people outside the culture, but also requires that each person within the community be free to choose what they see to be most valuable from the options provided [...]¹⁰⁴

Grâce à la distinction entre *contraintes internes* et *protections externes*, le lien avec l'héritage libéral est maintenu. Même si, en pratique, elle est parfois difficile à faire de l'avis même de Kymlicka¹⁰⁵, il n'en demeure pas moins qu'elle marque les limites de toute politique d'accommodation de la différence. Les risques, de favoriser l'imposition de traits réifiés à des individus qui ne les accepteraient pas ou de privilégier la survie de l'identité collective en tant que telle au détriment de l'authenticité individuelle pour employer un vocabulaire taylorien, sont alors moindres. Dans cette optique, Kymlicka est fidèle à l'intention libérale puisque sa prise en compte de l'appartenance culturelle minoritaire exprime un souci constant à l'égard de l'autonomie individuelle. Ainsi, il a posé les jalons d'un libéralisme multiculturaliste qui, depuis les années 1990, ne cesse d'exercer une influence sur les débats philosophiques. Ce courant est un puissant pôle d'attraction pour une bonne part des controverses qui entourent la question minoritaire : tout problème de minorité tend, de manière systématique, à être perçu comme un problème culturel. Cette popularité, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du libéralisme politique, suscite deux interrogations : *la théorie de la justice ethnoculturelle de Kymlicka est-elle la seule approche libérale taillée pour des sociétés diverses ? Y a-t-il des raisons pour douter de son adéquation au thème des minorités ?*

¹⁰³ Kymlicka (2001:60).

¹⁰⁴ Kymlicka (1989a:198).

¹⁰⁵ Kymlicka (1989a:199).

3. Libéralisme, culture et minorités

La stratégie globale de Kymlicka consiste, comme nous l'avons vu, à recourir à des justifications à la fois pragmatiques et morales afin de démontrer que les libéraux devraient inclure l'appartenance culturelle dans leurs formulations d'une théorie de la justice. Globalement, trois critiques sont envisageables à l'encontre de la démarche de Kymlicka. La première porte sur la place qu'occupent les arguments factuels. La deuxième questionne l'articulation entre la CS et la tradition égalitarienne. La troisième remet en cause le lien entre CS et autonomie individuelle. Ces critiques permettent de nourrir de fortes réserves quant à la compréhension *culturaliste* du phénomène minoritaire. Ces critiques sont motivées par une double conviction : (1) les objections de Kymlicka contre l'idéal de neutralité ne sont pas pleinement convaincantes ; (2) il existe de puissantes raisons qui relèvent du libéralisme égalitarien pour s'abstenir de prendre en compte l'appartenance culturelle dans l'élaboration d'une théorie de la justice.

La faiblesse des arguments contextuels

La brève discussion des arguments contextuels avancés contre des versions plus classiques du libéralisme par Kymlicka va me donner l'occasion de rappeler que les faits, par eux-mêmes, sont neutres et que, si d'aventure, il est intéressant de se livrer à de la philosophie appliquée, il n'en demeure pas moins que cette dernière ne peut fournir le cadre d'évaluation normative qui est le propre de la philosophie. En cela, je me distingue d'interprétations qui tendraient à voir dans les travaux du libéralisme multiculturaliste une rupture dans la manière dont les philosophes abordent ou devraient aborder leur discipline¹⁰⁶.

(a) *La tradition libérale avant 1945 a toujours été attentive à l'appartenance culturelle.* Le problème avec l'argument qui consiste à prouver qu'il existe une tradition libérale ouverte à l'appartenance culturelle et aux droits des minorités est qu'il ne peut convaincre que ceux des libéraux qui n'ont que de faibles convictions sur le sujet, c'est-à-dire quasi-

¹⁰⁶ Favell (1998).

ment aucun. Il y a donc de bonnes raisons de douter du pouvoir de persuasion d'un argument qui, en vue de vous faire embrasser une position, vous prouve que d'autres théoriciens du courant dont vous vous réclamez l'ont défendu. Il est nécessaire d'avoir quelque chose de plus consistant. Le simple fait que des libéraux défendaient les droits des minorités en vertu de l'autonomie ne démontre pas grand-chose, pas plus que d'autres ont défendu le droit d'association. En dépit de cela, on peut très bien opiner au constat de Kymlicka portant sur l'existence d'un libéralisme soucieux des droits des minorités sans pour autant estimer que le libéralisme contemporain doive accorder la même attention à la diversité culturelle. Il n'y a aucun lien de nécessité entre la remarque historique que formule Kymlicka et la position morale qui est la sienne. Par contre, l'argument porte vraiment contre tous ceux qui nient que le libéralisme ait pu un jour être soucieux d'appartenance, de communauté, de groupe, de culture et de nation. À la limite, cet argument est une réponse aux critiques communautariennes et multiculturalistes de l'atomisme libéral¹⁰⁷.

(b) *Les libéraux ont été étrangement silencieux depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.* Statuer que les libéraux ont été silencieux sur le sujet ne fait pas automatiquement du libéralisme multiculturaliste une option attrayante. Encore faut-il être persuadé que ce silence pose problème. Au contraire, il est possible d'estimer qu'il se comprend, voire se défend, pour de bonnes raisons qui plus est. Kymlicka, lui-même, concède qu'il existait des raisons objectives à ce que la thématique de l'appartenance et des droits collectifs tombe en déshérence après 1945. On peut énumérer l'échec du système de protection des minorités de la Société des Nations, son instrumentalisation par le régime nazi, l'antisémitisme d'État et la Shoah... Il est impossible de ne pas concéder que si la Seconde Guerre mondiale a été une guerre mise sur les rails par le Traité de Versailles et la crise de 1929, elle a pris le masque de la haine ethnique ou raciale¹⁰⁸. Il n'y a donc rien de très étonnant à ce que les théoriciens politiques aient manifesté quelques réticences à prendre en compte l'appartenance ethnique, raciale ou culturelle.

Outre le fait que l'attitude des libéraux s'explique, elle se justifie, et ceci, pour de bonnes raisons. Sans entrer dans le détail de chacune d'elles¹⁰⁹, notons dès à présent

¹⁰⁷ Taylor (1989), Sandel (1999).

¹⁰⁸ Le déclenchement des hostilités entre l'Allemagne et l'URSS s'est accompagné d'une forte propagande présentant les Slaves comme des sous-hommes. Des massacres ont été perpétrés en masse en Europe de l'Est. Les Japonais, de leur côté, ont pratiqué l'asservissement et le massacre de populations réputées inférieures comme les Coréens ou les Chinois.

¹⁰⁹ Les principales seront étudiées lors des deux prochains chapitres.

qu'elles se classent en plusieurs catégories. D'un côté, nous avons des justifications d'ordre stratégique qui englobent les risques d'*instrumentalisation* et de *compétition distinctive*. Le premier risque renvoie à l'usage qu'a pu faire le régime nazi du droit à l'autodétermination des peuples afin d'annexer l'Autriche (Anschluss) en 1938 ou les Sudètes en 1939. Il est possible de juger que, de par leur nature, les titres collectifs différenciés ouverts par le principe de la reconnaissance identitaire se prêtent à toutes sortes de manipulation et d'excès. Les craintes manifestées à l'égard du traitement des minorités internes aux minorités relèvent de cet argument¹¹⁰. C'est la raison pour laquelle Kymlicka insiste tant sur la distinction entre les mesures de protections externes et celles de contraintes internes. Malgré tout, la ligne est parfois difficile à tracer, ce qui est une raison supplémentaire pour rejeter toute approche multiculturaliste¹¹¹.

Le second risque est que tout traitement différencié enclenche une course à l'abîme, une surenchère identitaire et revendicative¹¹². Permettre à un « groupe » de bénéficier de ressources supplémentaires ou de droits spécifiques en vertu de sa culture, peut pousser d'autres « groupes » à se mobiliser et à reformuler leurs demandes dans des termes ethno-culturels ou identitaires afin d'obtenir davantage lors de négociations avec les pouvoirs publics ou lors d'affaires portées devant les tribunaux¹¹³. La dynamique s'entretient en vertu des comparaisons interpersonnelles et intergroupes. Le statut étant quelque chose de relatif aux autres membres d'une société, l'obtention de droits spéciaux (ancestraux, linguistiques, autonomie gouvernementale) ou d'un statut unique (Premières Nations), agit comme un puissant incitatif sur les autres individus et « groupes » afin de se distinguer d'une manière ou d'une autre¹¹⁴. En conclusion, (b), pas plus que (a), n'emporte l'adhésion. Le fait que les libéraux américains soient restés, dans leur grande majorité, muets à l'égard des droits des minorités dans l'après-Guerre ne justifie aucune prise de position normative quant à la légitimité de l'intégration de la dimension ethnoculturelle au sein d'une théorie de la justice.

¹¹⁰ Eisenberg & Spinner-Halev (2005).

¹¹¹ Un exemple parmi d'autres, le plus simple en fait : le droit à l'autodétermination. Certains membres d'une minorité peuvent estimer que pour de bonnes raisons, l'indépendance de la minorité brime leurs droits, restreint leurs opportunités de travail et réduit leur capacité de mouvement. Par ailleurs, ils peuvent ne pas vouloir être soumis à d'autres lois ou systèmes politiques, voire aux personnes qui forment la classe dirigeante minoritaire.

¹¹² Weede (1985), Weinstock (1999b), Landfried (2007) pour des illustrations de ces préoccupations.

¹¹³ Barry (1998).

¹¹⁴ Veblen (1915), Easterlin (1995), Clark & Oswald (1996), Solnick & Hemenway (1998), Frank (1999, 2004), Heath & Potter (2004), Luttmer (2005).

(c) *Les pratiques de nombre d'États intègrent déjà la dimension ethnoculturelle.* À nouveau, ce qui est ne constitue en rien un argument moral convaincant. Que divers États dont les régimes couvrent un spectre allant de la démocratie fédérale (Canada) à l'Empire autocratique (Empire ottoman) aient appliqué ou appliquent des politiques différenciées à l'égard des minorités sur une base culturelle ne prouve pas la légitimité de s'y livrer. Le lien entre l'état de fait et la justification normative peine à se faire. Au contraire, on peut estimer qu'une neutralité en matière culturelle reste un objectif digne d'être poursuivi malgré l'absence de pays totalement neutres. Comme l'absence de pays dans lequel régnerait une égalité parfaite n'invalide pas l'idéal d'égalité, de même l'inexistence de pays parfaitement neutres ne peut justifier de se détourner de la neutralité, si tant est que l'on soit parvenu à prouver par ailleurs la valeur morale de cet objectif. Quoiqu'il en soit, si la neutralité en matière culturelle doit être invalidée, cela doit être plus en vertu d'une analyse de ses justifications et effets que parce que nul État ne la mettrait telle quelle en pratique.

Par ailleurs, il est raisonnable d'estimer qu'il existe de bons arguments contre la prise en compte de l'appartenance culturelle dans les politiques publiques. J'en ai présenté certains en fin de premier chapitre. On pourrait tout aussi bien invoquer toutes les politiques de discrimination, ségrégation, construction agressive d'une identité nationale, quand il ne s'agit pas, tout bonnement, de mesures de génocide ethnique afin de retourner l'argument contre Kymlicka.

Comme pour les deux arguments précédents, (c) ne prouve rien en lui-même. Il lui manque des justifications fondamentales, des raisons morales indépendantes qui viendraient donner aux exemples toute leur force. Je n'affirme pas que Kymlicka ne fournit pas ces preuves. Je dis simplement que la force de persuasion ne réside pas dans les arguments factuels. Mobilisés seuls, ils ne prouvent rien. Tels quels, ils peuvent être mobilisés dans un sens comme dans l'autre. À mon sens, Kymlicka peut toutefois difficilement s'en passer¹¹⁵. La raison est qu'une grande part de la puissance argumentative *apparente* de sa théorie provient de sa dimension « contextualiste », puissance qui, comme je m'emploie à le démontrer, n'est que de façade.

¹¹⁵ Dans cet ordre d'idées, l'ouvrage *Multicultural Odysseys* représente une énigme. Il s'agit d'une histoire des droits des minorités. En dépit d'avantages indéniables (somme d'informations collectées) et de l'intérêt qu'il éveille chez tout lecteur, l'ouvrage laisse une impression très étrange. Ce n'est pas une œuvre de philosophie politique sans être pour autant un ouvrage de sociologie. On a parfois la désagréable impression que l'auteur tente par force d'utiliser le concret, de noyer le lecteur récalcitrant sous des tonnes d'exemples afin d'emporter son assentiment. En cela, l'approche de Kymlicka diffère des stratégies conséquentialistes qui discutent de l'acceptabilité de résultats qui découlent logiquement des prémisses de l'argumentation.

(d) *Les droits des minorités ne favorisent pas la division, au contraire.* Répondant aux partisans de l'État unitaire républicain¹¹⁶ ainsi qu'aux conservateurs¹¹⁷, Kymlicka affirme que les droits différenciés ne nuisent en aucun cas à la stabilité des pays qui les mettent en œuvre. Au contraire, ce type de politique renforcerait les liens entre citoyens. Outre le fait qu'une telle affirmation est difficile à prouver, d'autant plus dans le schéma de Kymlicka au sein duquel tous les pays sont censés pratiquer des politiques différenciées et qui donc dénie l'existence de toute politique neutraliste, elle n'est pas à l'abri de démentis factuels assez cinglants. Si l'on prend le cas des quatre pays occidentaux les plus emblématiques du fédéralisme – Belgique, Canada, Espagne et Suisse – force est de constater que le système de répartition des pouvoirs, de reconnaissance de droits linguistiques, voire d'un droit à l'autonomie n'a pas calmé les velléités séparatistes, voire les a accentuées, tout en nourrissant l'instabilité ainsi que les blocages politiques (Lac Meech en 1985, actuelle crise en Belgique...).

En résumé, il convient d'être prudent dans le recours à des arguments contextuels. Car, comme dans le cas de la compréhension numérique de la minorité en termes de préférences rares, ils ne disent rien par eux-mêmes. En fait, ce ne sont pas des arguments, mais des constatations auxquelles il convient de prêter une analyse. La force argumentative est en arrière-fonds, indépendante à la limite des faits qui sont exposés. Ce qui justifie que l'on se penche maintenant sur l'adéquation que Kymlicka perçoit entre sa démarche et la tradition libérale.

Culture et égalité

Selon Kymlicka, avoir accès à sa propre CS est indispensable afin d'être en mesure d'exercer son autonomie. Ainsi, le champ des possibles est balisé. Différentes options sont dotées de sens. Il convient alors d'interroger les implications, pour une théorie de l'égalité, de l'intégration de l'appartenance culturelle (en tant qu'appartenance à une CS) parmi les buts de la justice. Mais il ne s'agit pas de s'interroger sur la place qu'occupe n'importe quelle CS dans la vie des agents puisqu'ils ne peuvent pleinement se réaliser qu'au sein de

¹¹⁶ Qu'il assimile, principalement, aux partisans du modèle républicain français.

¹¹⁷ Catégorie très large qui inclut, de manière certaine, des auteurs comme Bernstein ou Schlesinger et qui peut être étendue, sous réserve notamment de justification, à des gens comme Barry ou Gitlin.

leur culture d'origine, donc de leur CS. Afin d'amorcer notre étude, partons de la présentation que fait Kymlicka de la CS comme étant vertébrée autour d'une *langue commune* et d'une *concentration territoriale*¹¹⁸.

La première dimension est importante, car il n'est pas question de n'importe quelle langue commune ou n'importe lequel de ses usages. La langue dont il est question ici est « utilisée au sein d'une large gamme d'institutions sociétales, dans la vie publique et privée – écoles, médias, loi, économie, gouvernement, etc. – couvrant la gamme complète des activités humaines¹¹⁹ ». Elle sert d'outil de communication autant dans les relations personnelles que dans celles publiques impliquant, non seulement des particuliers, mais également des institutions. De plus, elle bénéficie d'une certaine diffusion ainsi que de mécanismes de reproduction. À l'accoutumée, une langue vivante, pratiquée tant sur le plan personnel qu'institutionnel, objet d'apprentissage dans les établissements éducatifs, est la langue, non pas d'une quelconque culture serait-ce sociétale, mais d'une culture nationale ou, tout au moins, la langue d'un État. La mention de la concentration territoriale renforce cette conviction que la CS renvoie au un modèle *national*. Kymlicka donne le sentiment d'avoir ciselé sa théorie pour ce type de minorités. Une telle caractérisation le place dans une situation inconfortable. *Dès lors, comment offrir un appui théorique aux autres minorités afin qu'elles puissent bénéficier de traitements différenciés ?* La justice ethnoculturelle est tiraillée entre deux pôles : trop d'*exclusivité* ou d'*inclusivité*. Le dilemme se présente ainsi : *soit rester campé sur une interprétation littérale de la CS, soit être moins regardant quant aux critères*. Dans les deux cas, des difficultés surgissent quant au recours au concept de CS.

En premier lieu, dans son acception littérale, la CS prend des allures de culture nationale, tel que relevé par Carens¹²⁰. Un groupe qui possède une langue commune, tout en étant concentré sur un territoire, ressemble à s'y méprendre à une minorité nationale.

¹¹⁸ By a societal culture, I mean a territorially-concentrated culture, centred on a shared language which is used in a wide range of societal institutions, in both public and private life – schools, media, law, economy, government, etc. – covering the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life. I call it a *societal culture* to emphasize that it involves a common language and social institutions, rather than common religious beliefs, family customs, or personal lifestyles. Kymlicka (2002:18).

¹¹⁹ Ma traduction d'une partie de l'extrait qui précède.

¹²⁰ Carens (2000:54). En fait, ce qui est à l'œuvre ici est le flou qui caractérise les approches de la diversité culturelle. « (...) la « nation » désigne ici une communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné, ou sa terre natale, et partageant une langue et une culture distincte ». Kymlicka (2001:25). Le problème est que tantôt la langue est incluse dans la notion de culture, là elle est placée à côté. De deux choses l'une, soit les deux sont distinctes, soit la précision est redondante. Par ailleurs, il reconnaît que cette définition est proche de celle de peuple et de culture, ce qui entraîne que la définition de la culture est proche de celle de la nation qui elle-même inclut celle de culture...

D'autres formulations de sa définition, qui parsèment *La citoyenneté multiculturelle*, confortent cette opinion : « (...) j'utilise le terme « culture » comme synonyme de « nation » ou « peuple » – c'est-à-dire que le terme désigne une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes¹²¹ ». Logiquement, Kymlicka exclut de son analyse les « nouveaux mouvements sociaux » (femmes, homosexuels, handicapés...) puisqu'ils seraient porteurs de cultures moins larges, complètes et englobantes que d'authentiques CS. Une évaluation normative prend alors place en fonction des éléments qu'une culture contient. Dit autrement, la CS serait le patron que Kymlicka donne le sentiment d'appliquer sur des systèmes culturels afin de déterminer s'ils sont éligibles à un soutien de la part de l'État.

À l'extrême, pour être cohérent avec la définition qu'il donne de la CS comme structure culturelle indispensable à l'exercice de l'autonomie, Kymlicka ne devrait se soucier que des cultures nationales, les autres cultures n'étant que des CS amputées d'un ou plusieurs éléments, comme dans le cas des cultures des migrants. Si on devait retenir cette interprétation, *exclusive*, de la culture en tant que CS, alors il faudrait se résoudre à discriminer, parmi les différentes cultures, celles qui possèdent un caractère sociétal de celles qui ne le possèdent pas. Au sein de ce schéma, je vois difficilement comment ne pas justifier des politiques d'assimilation qui viseraient à substituer une culture nationale large, riche et vivace à des cultures minoritaires incomplètes, ne bénéficiant pas d'une base territoriale et d'une langue vivante ou des institutions adéquates. Toutefois, une telle compréhension n'est compatible qu'à grand-peine avec l'intention égalitarienne de Kymlicka, car cela reviendrait à garantir à certains individus un droit à leur culture et non à d'autres. Pire, cela pourrait, en cas d'assimilation ratée, condamner des individus à vivre une vie plus ou moins anémique.

Conformément à la seconde interprétation, plus indulgente et *inclusive*, la CS figure un modèle pur et parfait sans qu'il soit, pour autant, nécessaire de remplir toutes les conditions afin de bénéficier d'un traitement différencié. Les droits sont alors modulés en fonction de l'écart entre la culture dont il est demandé protection et le modèle. Le caractère *continuiste* (pas de séparation de nature entre les différentes expressions culturelles) de l'interprétation inclusive la rend susceptible d'accusation de pente glissante. En effet, à

¹²¹ Kymlicka (2001:34).

l'extrême, toutes les cultures seraient potentiellement des CS. Le fort penchant inflationniste s'explique par le fait que, se refusant à exclure, elle tend à trop inclure. Il est envisageable qu'une dynamique interne se mette en branle. Pourquoi les membres de groupes, supposés structurés autour d'une CS incomplète, se contenteraient de droits polyethniques et ne demanderaient pas à bénéficier du droit à l'autonomie gouvernementale que Kymlicka réserve aux minorités nationales et aux peuples autochtones¹²² ? Un processus de polarisation interne aux minorités culturelles s'opère naturellement.

Pour éviter ces dérives, il convient de cloisonner les différentes catégories de minorités culturelles en fonction de leur plus ou moins grande proximité par rapport au modèle de la CS¹²³. Le but de l'exercice est de déterminer le type de droits dont chaque classe peut jouir¹²⁴. De manière implicite, cela revient à évaluer les cultures davantage en fonction de caractéristiques propres que du rôle qu'elles jouent dans l'exercice de l'autonomie, même s'il est considéré que plus une culture s'approche du modèle de la CS, plus elle est bonne pour l'autonomie. Kymlicka apparaît tomber dans les mêmes travers que Taylor et Muschanga. Les trois auteurs partent d'un refus identique de juger *a priori* de la valeur des cultures pour déboucher sur des situations où ils y sont contraints afin de déterminer la légitimité des diverses demandes culturelles ainsi que de justifier des aménagements différenciés à destination des minorités. Mais, dans les trois cas, leur refus initial de juger des cultures ainsi que leur emphase sur la valeur qu'elles possèdent en soi, de manière directe ou indirecte, intrinsèque ou instrumentale, les privent, dans une certaine mesure, de règle d'évaluation morale. Ils sont dépourvus de principe d'adjudication autre que la culture elle-même, qui est un facteur à la fois insatisfaisant sur le plan pratique et douteux sur le plan moral. Ce qui aboutit à des résultats contre-intuitifs pour une théorie égalitarienne.

¹²² Margalit et Halbertal (1994) évoquent le cas des communautés juives orthodoxes qui désirent réguler la circulation automobile dans les quartiers qu'elles habitent ainsi que la manière de se vêtir des femmes qui traversent ces zones. Savoir si de telles demandes relèvent du droit à l'autonomie gouvernementale peut faire l'objet de discussions. En effet, ce qui est recherché est la régulation de l'espace public dans son intégralité, ce qui correspond à une partie des pouvoirs de toute puissance publique (collectivité territoriale ou État). Si, en reprenant la classification de Kymlicka, on qualifie les communautés juives orthodoxes de « groupes ethniques », elles ne peuvent alors pas bénéficier du droit à l'autonomie gouvernementale. Toutefois, leur concentration territoriale, la langue qu'elles utilisent, la prégnance de leur « culture » dans leur vie quotidienne, son caractère englobant et d'autres facteurs font qu'elles peuvent tout à fait réclamer le statut de « minorités nationales ». En fait, on pourrait dire de même pour les communautés grecque, portugaise, chinoise et italienne de Montréal, voire pour les anglophones...

¹²³ Pour éviter tout glissement sur la pente, il est nécessaire d'appliquer ce que Williams nomme un « jugement restreint ». Williams (1994).

¹²⁴ En guise de rappel, dans l'analyse de Kymlicka, les droits différenciés incluent le droit à l'autonomie gouvernementale, les droits dits « polyethniques » ainsi que les « droits spéciaux de représentation politique ». Kymlicka (2001:44-55).

Outre le fait que la caractérisation très exigeante de ce qu'est une culture privilégie les minorités nationales, Appiah fait justement remarquer qu'en vertu d'une logique inverse à celle de Robin des Bois (*reverse Robin-Hood logic*), le libéralisme multiculturaliste de Kymlicka aboutit à offrir plus aux entités qui en ont le moins besoin (celles qui sont concentrées territorialement, dotées d'une langue commune ...) qu'à celles qui sont le plus défavorisées et menacées¹²⁵. En effet, les minorités nationales, les peuples autochtones voient s'ouvrir la possibilité d'obtenir un droit à l'autonomie gouvernementale. La règle d'attribution des ressources de la société se fait en fonction de la vivacité de la culture, de son degré de pénétration des médias et institutions, de sa concentration en un lieu donné. Plus un « groupe » est bien armé de ce point de vue, plus il a de chances de recevoir¹²⁶.

Insofar as you take seriously his notion of culture as a resource, though, that's a strange outcome: if culture is a resource, why are remedial measures greatest, as if by some reverse-Robin Hood logic, when I am least in need? Why, when I am most deprived, am I entitled to the least support? The paradox suggests there is something wrong in the picture of culture as resource.¹²⁷

Une trop forte substantialisation du concept de culture est à l'œuvre, affectant la perception que l'on peut avoir des minorités culturelles. En ayant assimilé *culture sociétale* avec quelque chose qui s'approche de sa forme *nationale*, la théorie de Kymlicka est taillée sur-mesure pour une catégorie de « groupe ». Elle favorise, malgré tout ce qui a été dit, les entités qui peuvent se targuer de réunir les caractéristiques évoquées, au détriment des autres, même si elles peuvent bénéficier de droits « polyethniques ». Qu'une théorie libérale de la justice ait de telles conséquences est problématique. Au niveau des principes, il est peu évident que distribuer inégalement des droits en fonction de la plus ou moins grande adéquation d'une culture au modèle de la CS soit un signe d'égal respect à l'égard des porteurs des cultures les plus en danger. Quant à la mise en pratique, l'égalitarisme postule que les droits à compensation, détenus par les individus sur l'État, sont proportionnés aux injustices et inégalités qu'ils subissent. Plus un individu fait face à des circonstances handicapantes, plus la compensation qu'il est légitime à réclamer au reste de la société sera importante. Une règle identique d'attribution des ressources devrait donc prévaloir dans le champ culturel. Si l'autonomie individuelle a besoin d'une structure culturelle vivace pour s'épanouir, moins les individus disposent d'une culture qui l'est, plus l'État devrait soutenir

¹²⁵ Appiah (2005:123).

¹²⁶ Avenue que laisse ouverte l'interprétation *inclusive*.

¹²⁷ Appiah (2005:123).

la CS dans laquelle ils sont censés baigner afin de la faire approcher du modèle. Surtout si le droit moral que détiennent les individus n'est pas d'accéder à n'importe quelle culture mais à la *leur*. Cependant, c'est l'inverse que Kymlicka justifie, pour quelles raisons ?

En médiatisant culturellement le processus de redistribution, Kymlicka perd le déterminant essentiel de la justice qui est le *degré d'inégalités subies*. Son schéma repose en fait sur une caractérisation de la CS qui ne correspond pas au rôle qu'il entend lui faire jouer. Afin de prouver qu'elle importe pour l'exercice de l'autonomie, il a tendance à la surdéterminer. Mais une CS complète devient alors un handicap à une inclusion large et généreuse de toutes les demandes d'accommodements. Plus que cela, appliquée à la lettre, elle a tendance à apporter des arguments supplémentaires en faveur des politiques d'assimilation dans les cas où les individus appartiennent à des cultures sociétales incomplètes, ce que Kymlicka ne peut pas vouloir puisque cela ferait de sa théorie une variante de la conception unitaire républicaine qu'il critique tant.

La justice ethnoculturelle donne l'impression de s'articuler de fait autour de *deux règles de distribution*, l'une *explicite* – la circonstance culturelle défavorable – l'autre *implicite* – la possession de caractéristiques culturelles typiques d'une CS. Le conflit viendrait dès lors du télescopage entre ces deux règles, Appiah pointant le travers incarné par la primauté de la règle implicite sur le principe explicite. Cependant, le problème est plus profond encore. La CS donne le sentiment de régir la redistribution des ressources ou, tout au moins, d'établir une hiérarchisation de la légitimité morale des demandes. Son statut est très ambigu. En effet, on se serait attendu à ce que la culture figure une ressource qui fasse l'objet d'une redistribution en fonction du manque que certains agents éprouvent. Pourtant, elle n'est pas une ressource en tant que telle. Si elle l'était, les individus qui en seraient les moins bien dotés devraient en recevoir plus. Le résultat logique serait de ne pas accorder de primauté morale aux minorités nationales. À moins que la culture ne soit pas une ressource, mais la règle de distribution elle-même...

Le statut occupé par la CS est donc dérangeant. Elle est à la fois une situation concrète et une ressource ainsi qu'un critère de discrimination des demandes morales et un modèle. Ce qui explique que Carens reproche à Kymlicka la caractérisation qu'il en donne puisqu'il l'interprète selon le second sens. Appiah la remet en question, car il y voit une ressource et décèle des incohérences dans une théorie de la justice qui tendrait à en égaliser la possession. Sur ce point, il est rejoint par Dworkin qui considère que la culture n'est pas

une ressource impersonnelle¹²⁸. Le tiraillement interne découle de la substantialisation de la notion de culture, densification qui aboutit à lui conférer un statut moral indépendant de celui des individus qui en sont les porteurs et de leur autonomie. Cette substantialisation est accentuée par la difficulté à faire parfois la part des choses entre des énoncés factuels et normatifs dans la théorie de Kymlicka. La valeur morale de la CS découle des possibilités qu'elle ouvre à ses porteurs. Mais pourquoi alors sembler valider ce qui existe en offrant plus à ceux qui ont déjà beaucoup ?

La raison est que Kymlicka, au travers du concept de CS, perd de vue l'idéal égalitaire du libéralisme politique. Sa démarche le pousse à réinterpréter nombre de problèmes sous l'angle de l'appartenance culturelle. C'est particulièrement visible dans la brève discussion qu'il offre des thèses de Chua¹²⁹. Comme indiqué au premier chapitre, il escamote complètement la problématique en estimant que le phénomène des minorités dominantes confirme qu'il n'est pas tout le temps question de transferts de ressources de la majorité vers les minorités. De la sorte, il se concentre sur la dimension culturelle des demandes des Chinois de l'Asie du Sud-est, sans percevoir que l'enjeu majeur ne se situe pas à ce niveau. En effet, offrir des droits différenciés aux membres de ces « minorités » ne répond aucunement aux inégalités et injustices que subit le reste de la population. Ce qui est d'autant plus inquiétant que les flambées de violence s'expliquent par des facteurs socio-économiques. Au lieu de recourir aux outils égalitaires « classiques » (transferts de ressources, accessibilité aux biens premiers, égalité des droits civils et politiques entre « minorités » et « majorité »...), Kymlicka se limite à considérer des solutions qui relèvent des politiques identitaires et droits différenciés *au bénéfice de la minorité (dirigeants politiques et entrepreneurs) qui domine le reste de la population.*

De ce point de vue, les critiques qui font de la diversité un objectif politique qui entre souvent en conflit frontal avec l'égalité n'ont pas tort et soulèvent, en dépit des critiques virulentes dont ils sont l'objet, un excellent point¹³⁰. À propos des populations afro-américaines, Barry fait très justement remarquer que les problèmes de l'illettrisme, la faible qualification professionnelle, le chômage ne seront pas résolus par des politiques de la dif-

¹²⁸ Dworkin R. (2004:359).

¹²⁹ Chua (2007).

¹³⁰ Gitlin (1995), Barry (2001:317-328), Michaels (2006).

férence basées sur la valorisation d'une hypothétique culture noire, mais par des politiques égalitariennes très fortes menées dès l'école¹³¹.

Undoubtedly, a significant source of support for multiculturalist cause has been despair at the prospects of getting broad-based egalitarian policies adopted. But it is a fallacy to suppose that the 'politics of difference' is any kind of substitute.¹³²

À l'instar de Kymlicka, Modood¹³³ ou Young¹³⁴, la tentation est forte, au sein du courant multiculturaliste, de faire de toute inégalité une affaire de domination culturelle ou d'un manque de reconnaissance. Ce qui, la plupart du temps, n'est pas le cas. Les approches culturalistes agissent alors comme un puissant filtre qui distord la réalité, masque des inégalités socioéconomiques criantes pour faire surgir d'autres problèmes qui sont, souvent, déconnectés de ce dont les individus font l'expérience dans leur quotidien.

Giving priority to issues like affirmative action and committing itself to the celebration of difference, the intellectual left has responded to the increase in economic inequality by insisting on the importance of cultural identity. So for thirty years, while the gap between the rich and poor has grown larger, we've been urged to respect people's identities.¹³⁵

En conclusion, l'articulation entre égalité et culture, définie en tant que CS, semble avoir du mal à se faire. Pire, elle mène à des prescriptions qui passent souvent au travers des réels enjeux de justice socio-économique. La justice ethnoculturelle est donc une théorie égalitaire sous tension. Approcher le phénomène minoritaire en termes culturels conduit à être aveugle à des situations d'inégalités qui devraient pourtant compter pour un égalitaire. Même en acceptant le principe de l'appartenance culturelle comme critère de justice, cela débouche sur des résultats contre-intuitifs comme le fait remarquer Appiah. La substantialisation excessive du concept de CS ainsi que de sa place fluctuante dans le schéma expliquent ces travers. Il en ressort que la conception de la culture elle-même pose

¹³¹ Barry (2001:322-324).

¹³² Barry (2001:326).

¹³³ Modood (2007).

¹³⁴ Young (1990).

¹³⁵ Michaels (2006:7). La préoccupation majeure des auteurs égalitaires est d'indiquer que les discours multiculturalistes ainsi que les politiques qui les accompagnent gagnent en intensité alors que les inégalités s'accroissent un peu partout. Une manière de présenter la tendance est de faire de la diversité et de l'égalité deux idéaux antagonistes. C'est parfois le cas. Toutefois, je pense que le principal problème ne tient pas tant dans une opposition frontale (sans la nier) que dans une inversion des priorités. Dit autrement, la tendance qu'incarne Kymlicka est de faire passer à l'arrière-plan les problématiques de justice socioéconomique au profit de la dimension ethnoculturelle alors que tous les efforts des égalitaires devraient viser la réduction des inégalités matérielles, surtout dans un contexte d'accroissement de celles-ci. Pour ne se limiter qu'à la partie du monde la plus favorisée, les statistiques qui émanent de différentes organisations internationales et instituts confirment une envolée des inégalités de revenus à l'intérieur des pays de l'OCDE depuis une vingtaine d'années. OCDE (2006).

problème du point de vue de l'égalité. Mais ce caractère dense ne limite pas ses effets aux politiques de redistribution, il distord aussi le but premier de la justice ethnoculturelle qui est celui de garantir l'autonomie individuelle.

Culture et autonomie

Si l'approche de Kymlicka est problématique du point de vue égalitarien, elle l'est encore plus au regard de l'autonomie individuelle. Si la culture tirait réellement sa valeur de l'épanouissement de cette dernière, il conviendrait alors d'élaborer des traitements différenciés en fonction de *l'impact concret de diverses structures culturelles sur l'autonomie des individus qui y appartiennent*. Prendre au sérieux la valeur instrumentale de la culture, c'est-à-dire sa valeur quant au développement de la liberté individuelle, aurait alors deux conséquences prévisibles.

La première est qu'il deviendrait alors moralement problématique de fixer *a priori* une valeur à la culture en général ou à des types de culture. Tout dépendrait effectivement de l'impact sur l'autonomie du contexte qu'offrirait une culture donnée, ou une expression de celle-ci. Le concept de CS devrait être abandonné ainsi que toute classification des minorités (nationales, autochtones, migrantes...). Ne devrait alors subsister qu'une description très générale de ce qu'est une culture. Il serait problématique de dresser une nouvelle typologie des groupes en fonction du type de culture qui les caractérise, car la même appartenance n'a que rarement le même poids et la même signification aux yeux de ceux qui en sont les porteurs. Des compréhensions divergentes existent, ce qui devrait impliquer des niveaux de protection à la carte. La structure des éléments formant une culture que les individus jugent propice à l'exercice de leur autonomie pourrait également fluctuer d'un individu à l'autre.

Imposer une typologie *a priori* revient à se substituer aux individus afin de déterminer dans quelle mesure et sous quelles modalités *leur* culture favoriserait *leur* autonomie. On ne peut donc pas déterminer *ex ante* la valeur de l'appartenance à une « minorité nationale », à un « groupe ethnolinguistique », à une secte religieuse... Agir autrement a comme conséquence de violer la « contrainte d'endossement ». La raison se trouve dans le processus même de définition d'une vie bonne. Suivant Dworkin sur ce point, on pourrait résumer

l'enjeu théorique de la manière suivante : *les choix de vie ont-ils une valeur indépendante du fait d'être « endossés » de l'intérieur par les individus*¹³⁶ ?

Deux systèmes d'évaluation se font face selon lui. La *vue additive* (*additive view*) consiste à distinguer les composants d'une vie bonne de l'endossement de ces derniers. Le fait qu'ils soient endossés revient alors à leur conférer un surplus de valeur sans que cela soit une condition nécessaire de leur valorisation. S'ils ne le sont pas, la valeur intrinsèque des composants demeure et la vie qu'ils constituent conserve son caractère bon. La *vue constitutive* estime que la valeur de choix de vie provient directement de ce que ces derniers ont été jugés bons par l'individu lui-même. La seconde vue est préférable à la première affirme Dworkin. En effet, quelle est la valeur de modes de vie imposés à l'individu lorsque celui-ci les juge de valeur médiocre, ou inférieure à des alternatives ?

Se substituer aux individus afin de délimiter les contours d'une culture qui compterait pour l'exercice de *leur* autonomie représente une double violation de la contrainte d'endossement. Tout d'abord, cela fixe des stéréotypes d'expression culturelle au sein desquels l'autonomie doit se déployer. En cela, le philosophe se substitue aux individus afin de déterminer ce qui devrait compter pour leur liberté. C'est une forme de paternalisme que Kymlicka ne parvient pas à justifier à l'intérieur de sa théorie du fait du statut premier de l'autonomie individuelle. Ensuite, cela a un impact pratique discriminant sur les diverses formes d'expression culturelle, en offrant des garanties différenciées en rapport direct avec la typologie élaborée et appliquée de surplomb.

La seconde conséquence revient à tirer les conclusions morales qu'impose la première série d'objections. Dans un schéma libéral multiculturaliste, le soin devrait être laissé aux individus de décider par et pour eux-mêmes, tant du contenu que de la valeur de leur culture¹³⁷. Toutefois, une telle option n'est guère praticable en raison du caractère autovalisant que revêtiraient alors les demandes individuelles. Il suffirait que les individus soutiennent la nécessité de se voir garantir une appartenance culturelle quelconque au travers de certains traits pour que l'affirmation confère automatiquement une valeur aux traits et à l'appartenance en question. C'est le défaut que pointe Barry. « How could anybody seriously imagine that citing the mere fact of a tradition or custom could ever function as a self-contained justificatory move? Even as an explanation, it runs into problems because it

¹³⁶ Dworkin R. (1989a:485-487).

¹³⁷ Perspective envisagée par Kymlicka lui-même. Kymlicka (2001:147).

comes close to tautology.¹³⁸ » Qu'un individu maintienne qu'une fin est bonne pour lui et que, par conséquent, l'État doit lui laisser toute latitude de la poursuivre, du moment que cela ne représente pas une menace pour autrui, est une chose. Que le même argument soit utilisé afin d'obtenir le soutien de l'État, sous la forme d'une reconnaissance, de droits différenciés ou de transferts de ressources, en est une autre.

L'affaire des livres scolaires en Californie¹³⁹ et la reconnaissance de la preuve orale par la Cour Suprême du Canada¹⁴⁰ illustrent les difficultés pratiques que charrie une telle option. Dans le premier cas, le projet de refonte de livres scolaires a dû faire face à l'opposition virulente de représentants de minorités religieuses ou ethniques qui estimaient ne pas bénéficier de la place qui leur revenait dans les livres scolaires. Grosso modo, il était reproché aux ouvrages de ne pas suffisamment rendre compte de la culture des groupes concernés, de leur contribution à l'histoire américaine, etc. Cette affaire a révélé le profond désarroi de tous ceux qui étaient prêts à rendre justice aux groupes ethniques et qui se sont retrouvés dépourvus lorsqu'il a été question de répercuter concrètement le postulat d'auto-assertion de la valeur d'une culture.

Pour ce qui est de la Cour Suprême du Canada, l'arrêt *Delgamuukw* a reconnu, sous conditions, l'usage de la preuve orale pour prouver de l'existence et du maintien des droits ancestraux d'une Première Nation particulière. Outre les obstacles méthodologiques que cela soulève, il est très problématique de faire de l'autocompréhension que les individus ont de leur culture, de son importance dans leur vie et pour leur épanouissement, au travers d'un discours qualifié de « tradition orale », une preuve recevable. Dans le cas d'espèce, les droits ancestraux étant liés au territoire, à un usage particulier de celui-ci, ils contiennent en germe, tout au moins partiellement, le droit à l'autonomie gouvernementale. Le problème est que des populations qui ne sont pas autochtones peuvent voir leur vie affectée, leur accès à certaines ressources contingenté en vertu de l'exercice des droits ancestraux. Cela ne constitue pas, en soi, une tare. Toutefois, lors d'un processus politique, ne pas astreindre les différentes parties aux mêmes contraintes peut s'avérer délicat, surtout lorsqu'on est en présence de conflits d'intérêts profonds comme dans le cas des revendications territoriales autochtones. Les deux exemples illustrent les difficultés à recourir au principe de l'auto-interprétation validante quant à des demandes qui seraient d'ordre culturel.

¹³⁸ Barry (2001:253).

¹³⁹ Kirp (1991), Gitlin (1995:7-36).

¹⁴⁰ *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*.

Une telle compréhension de la culture tend à retirer toute pertinence à son usage. En effet, si la culture était tout ce que les individus pouvaient proclamer qu'elle fût, si la preuve de son importance n'était fournie que par ceux qui l'invoquent, alors le concept n'aurait plus de sens en ce qu'il ne serait justement plus un concept, ou quelque chose d'approchant. Empreint d'une extrême volatilité, il se muerait en discours qui se qualifierait de lui-même comme « culturel » à partir du moment où la personne qui le mobilise le considérerait comme tel. Une telle solution tomberait dans le solipsisme. La notion de culture se dissoudrait dans la multitude des interprétations individuelles et perdrait, par conséquent, son intérêt quant à l'élaboration de politiques publiques. Cela démontre encore une fois deux choses : que le concept de culture se prête mal à un usage politique et que l'autonomie et l'appartenance culturelle sont difficilement conciliables au sein d'une même théorie, tout au moins si le poids de la justification de la valeur de la culture est placé sur l'autonomie.

Ce décrochage entre la valeur de l'autonomie et celle de la culture éclaire sous un jour nouveau les approches que je qualifie de *culturalistes*, c'est-à-dire toutes les théories qui font de la culture un déterminant essentiel de l'identité ou de l'autonomie individuelle. Ces dernières oscillent en permanence entre deux bornes incompatibles sur le plan moral : la valeur de la culture et celle de l'identité ou de l'autonomie individuelle. Cette tension fournit une raison d'abandonner toute tentative d'appréhension culturaliste du phénomène minoritaire.

Dans le cas du libéralisme multiculturaliste, l'impraticabilité d'une justification purement individualiste de l'importance politique de la culture est confirmée par la distinction entre *structure* et *caractère de culture*. Selon Kymlicka, la structure culturelle rassemble toutes les institutions d'une culture donnée ainsi que la langue. On ne sait pas trop si la notion doit être assimilée à celle de CS ou si une CS possède à la fois une structure et un caractère. Quoi qu'il en soit, on peut légitimement se demander si les deux dimensions peuvent être aussi aisément découplées. Si la « structure culturelle » consiste en un ensemble de « modèles d'activités », est-il possible d'en concevoir la sécurisation autrement qu'en protégeant une interprétation spécifique ?

L'interrogation devient d'autant plus pertinente que ces modèles, selon Kymlicka, deviennent signifiants, et donc essentiels pour l'exercice de l'autonomie, au terme de pro-

cessus historiques et linguistiques¹⁴¹. Ces deux dimensions apparaissent difficilement compatibles avec l'individualisme libéral. Tout d'abord, estimer que le temps validerait des pratiques comme signifiantes pour en déduire, par la suite leur valeur morale, rejoint une position morale teintée de *conservatisme*. En effet, il serait alors préférable d'éviter tout changement profond dans une structure culturelle donnée, car cela remettrait en question les couches de sens qui se sont peu à peu sédimentées et donc, indirectement, l'exercice de l'autonomie qui en dépend. Ensuite, dire que la langue confère du sens à certaines activités peut justifier un certain *conformisme* tout en tendant à essentialiser les différences entre groupes linguistiques.

Ce double penchant – *conservateur* et *conformiste* – s'accompagne de deux travers, l'un *moral*, l'autre *pratique*. Premièrement, il met à mal la logique même de l'argument de Kymlicka. En effet, si un État souhaite protéger l'autonomie, il doit reconnaître la tradition, donc un contenu, une *interprétation* donnée. Il est difficile de voir de quelle manière Kymlicka, avec les définitions qu'il donne, peut éviter le piège de la densification du contenu des « modèles d'activités » et donc le glissement d'une structure en direction d'un caractère de culture incarné par une interprétation donnée. Ce qui soulève, à nouveau, les dérives – identification et substantialisation des caractéristiques d'une minorité – vues en fin de premier chapitre. Outre le danger de fixer des cultures mouvantes, ce biais est d'autant plus problématique pour une approche multiculturaliste qui se justifie, en dernière instance, par la protection de l'autonomie.

Deuxièmement, sur le plan pratique, est-ce que cela signifie que les *interprétations culturelles* validées par l'Histoire ou par la pratique linguistique méritent d'être protégées tel quel ? Dit autrement, est-on absolument certain que ce qui confère de la valeur à des « modèles d'activités » soit le fait qu'ils aient franchi les âges ou qu'ils aient été validés par les pratiques linguistiques ? Cette perspective brouille les différences entre valeur intrinsèque et valeur instrumentale de la culture. Affirmer que ce qui donne du sens à la structure culturelle est l'Histoire ainsi que les canons linguistiques déplace la source de la valeur de

¹⁴¹ The process by which options and choices become significant for us are linguistic and historical processes. [...] Our language and our history are the media through which we come to awareness of the options available to us, and their significance, and this is a precondition of making intelligent judgments about how to lead our lives. Kymlicka (1989:165).

la culture de ce qu'elle permet – la capacité de choix et de révisibilité – à ce qu'elle est – tel constituant, tel « modèle d'activité »¹⁴².

Ce qui précède est une nouvelle illustration du trouble qui entoure le recours à la notion de culture. Toute théorie politique qui invoque la culture est forcée de dire ce qu'elle entend derrière ce terme. Que les partisans de la conception intrinsèque ou instrumentale le veuillent ou non, une fois le terme de « culture » lâché, ils sont contraints de préciser où se situe, au juste, la source de sa valeur morale. De la sorte, ils enclenchent un mouvement de calcification validée par le droit ou des politiques publiques.

Au cours de ce deuxième chapitre, de nombreuses critiques à l'endroit des approches culturalistes ont été évoquées. Sans pour autant réduire la diversité de ce qui a été dit, je voudrais revenir sur la forme des arguments discutés afin de dégager le fonds de mes objections. Concernant la valeur intrinsèque de la culture, les arguments de Taylor et Musschenga sont légèrement différents. En brochant à grands traits, Taylor donne, *a priori*, le sentiment de défendre l'argument suivant :

- (1) *Toute culture possède une valeur intrinsèque,*
- (2) *Les cultures sont a priori d'égale valeur,*
- (3) *Toute culture doit bénéficier d'une égale reconnaissance.*

(3) constitue la conclusion implicite de l'argument dont j'ai montré qu'elle ne tient pas puisque Taylor en vient à évoquer la possibilité de juger des cultures en fonction de l'horizon de pensée que certaines d'entre elles offrent à leurs « membres »¹⁴³. Par ailleurs,

¹⁴² Au final, on peut légitimement s'interroger sur l'intérêt de recourir à un schéma qui réduit le contexte de choix à sa dimension culturelle. On pourrait légitimement objecter que la culture n'est pas la seule source de valorisation. En effet, l'individu endosse ses actes et conceptions de la vie bonne en puisant dans une multitude de sources de significations qui ne sont pas culturelles. Il est difficile de dénier toute influence aux conceptions morales portées par les parents et les amis, aux influences de l'éducation et des expériences de vie, aux appartenances religieuses, professionnelles, sportives, récréatives, associatives et politiques. Une réponse possible est alors de faire de tout ce qui précède des manifestations culturelles. La démarche s'expose alors à la dérive réificatrice : *faire de la culture la condition de l'autonomie*, mais, ce faisant, *être tenté d'en faire la principale ou unique condition afin de garantir sa primauté dans une théorie de la justice donnée*. Lorsque Kymlicka surdétermine le contenu de la culture afin d'en justifier l'importance dans la vie individuelle, c'est à cette tentation qu'il succombe. Reconnaître que la culture n'est qu'une des conditions d'effectivité de l'autonomie parmi d'autres doit conduire à en relativiser l'importance tant dans la vie des individus que dans la structure d'une théorie de la justice.

¹⁴³ Taylor (1994:98).

(3) rend difficile, ou impossible, le recours à tout critère d'adjudication entre des demandes culturelles concurrentes. Comme je l'ai démontré, le problème vient du fait que Taylor tente de sortir de ce relativisme en complétant (3) ainsi :

(3) Toute culture doit bénéficier d'une reconnaissance égale à l'horizon de pensée qu'elle a offert ou offre à un grand nombre d'individus, et ceci, sur une longue période¹⁴⁴.

Le problème est alors que (3) entre en conflit avec (2). Toutes les cultures n'ont pas la même valeur de ce point de vue. En laissant la source de la valeur dans l'ombre, Taylor rend sa position ambiguë. De son côté, Musschenga est un peu plus précis, même si, au final, il échoue à identifier avec précision ce qui a de la valeur tout en présentant une théorie aux implications problématiques (promotion de l'adaptabilité, de l'harmonie, de l'ordre...).

(1) Toute culture possède une valeur intrinsèque,

(2) Cette valeur est dérivée des constituants de la culture,

(3) Toute culture doit être reconnue, de manière effective, comme porteuse de valeur.

Le problème est que Musschenga ne détaille pas suffisamment (2). Il ne donne pas les raisons pour lesquelles les constituants invoqués ont de la valeur. La question a été effectivement soulevée de savoir ce qui dans la force d'adaptation, l'harmonie ou encore l'adaptabilité d'une culture était digne de respect, notamment lorsqu'on considère que ces éléments peuvent donner lieu à des compréhensions qui vont à l'encontre de la liberté des individus. De son côté, l'argument de la valeur instrumentale mobilisé par Kymlicka peut être formalisé de la manière suivante :

(1) L'autonomie consiste en la capacité de poser des choix significatifs et de les réviser,

(2) La culture sociétale fournit le contexte de choix significatifs,

(3) La culture sociétale est donc nécessaire à l'exercice de l'autonomie,

(4) Chaque individu doit donc se voir garantir l'accès à sa culture sociétale, ce qui est l'objet de la justice ethnoculturelle.

¹⁴⁴ Il dit également que l'égal respect est dû aux « cultures effectivement développées ». Taylor (1994:61).

Le poids de la justification repose sur (2) puisque c'est la culture qui rend l'autonomie possible. Plus précisément, *c'est l'appartenance à une culture sociétale qui rend effective la capacité de choix et de révisibilité*. Toutefois, les allures de culture nationale que Kymlicka donne à la CS génèrent des tensions notables avec le double objectif libéral de garantir l'exercice de la liberté (3) et l'égalité (4) que l'auteur canadien dérive de Rawls et de Dworkin.

En résumé, l'approche intrinsèque ne parvient pas à articuler l'affirmation d'égalité *a priori* des cultures qui repose sur la conviction que la culture, *en soi*, a de la valeur avec la nécessité de déterminer une règle d'arbitrage lorsque vient le temps de mettre en balance des revendications concurrentes ou, plus simplement, d'évaluer si une demande culturelle émanant d'un groupe donné est légitime ou non. De plus, ce postulat de la valeur intrinsèque mine les possibilités d'une reconnaissance de l'identité individuelle et des conditions de son épanouissement. De son côté, l'approche instrumentale tente de contourner cette difficulté en garantissant la valeur de la culture de manière indirecte, au travers de la liberté individuelle. Mais affirmer cela ne prouve pas grand-chose, car, en fait, rien ne garantit que les pratiques culturelles sont, de prime abord, favorables à l'exercice de l'autonomie. Kymlicka surdétermine donc ce qu'il entend par culture sociétale – langue, territoire, institutions... – afin de prouver cette importance. En agissant de la sorte, il déplace la source de la valeur de l'autonomie à un modèle de culture – la CS – dont le caractère restrictif – figure de la culture nationale – est problématique. De fortes tensions se font jour entre l'appartenance culturelle et l'autonomie.

Dans le cadre d'une théorie libérale, ce n'est pas le plus grave. La focalisation sur la notion de culture biaise en profondeur la perception que Kymlicka a du phénomène minoritaire. Ce qui se reflète dans la prémisse (2) ci-dessus. Tout devient alors affaire de culture, même lorsque, objectivement, il n'est pas question de cela. La conséquence logique est que des situations, à l'instar de celles des minorités dominantes, qui appelleraient des solutions d'une autre forme (comme des transferts de ressources) sont malgré tout appréhendées au travers du filtre déformant du multiculturalisme. À la différence de théories qui ne se sont ni égalitariennes ni individualistes, que le libéralisme y succombe est inquiétant puisqu'il se retrouve à lâcher son fondement originel au profit de prescriptions déconnectées des injustices et inégalités que subissent les individus.

Synthétisé à l'extrême, l'argument ci-dessous revient à articuler une réserve épistémologique (1) à une objection morale (2) afin de déduire (4). (3) est globalement indépendant puisque l'argument peut tenir sans y faire référence. Son adjonction dans la structure vise à confirmer que des politiques dépouillées de toute dimension substantielle quant à l'identité ou l'appartenance culturelle ne sont pas des pis-allers. Au contraire, en dégageant les buts égalitaires stricts portés par le libéralisme, il est envisageable de pouvoir répondre de manière moins problématique sur le plan moral et plus efficace sur le plan pratique aux enjeux charriés par la question minoritaire qui sont, au premier chef, d'ordre socio-économique.

(1) Tant sur le plan intrinsèque qu'instrumental, il est difficile de saisir ce qui fait la valeur de la culture,

(2) De plus, la prise en compte de celle-ci fixe l'appartenance des individus tout en étant difficilement compatible avec un schéma égalitaire et libéral,

(3) Les membres des « minorités » sont des individus qui souffrent de discriminations et d'inégalités matérielles,

(4) Il est donc nécessaire de ne pas intégrer l'appartenance culturelle au sein d'une théorie de la justice, y compris quand il est question de « minorités ».

La notion de culture ne doit donc pas être intégrée à une conception de la justice égalitarienne fondée sur la garantie de la liberté individuelle. Cela découle de l'impossibilité d'éviter une densification de la notion de culture que vient renforcer la dynamique de substantialisation inhérente à tout processus d'identification de groupes à des fins politiques. De manière générale, le second chapitre s'est attaché à démontrer que faire de la culture le déterminant de la nature de certains « groupes sociaux » aboutit à de graves problèmes d'ordre théorique – conflit avec l'identité et l'autonomie individuelle, conflit entre les prémisses et les conclusions des arguments – et pratique – absence de règle d'adjudication, relativisme extrême, dimension inégalitaire.

La conclusion conjointe aux chapitres 1 et 2 est que les conceptions densifiées des minorités doivent être abandonnées. Dès lors, les réflexions connaissent une réorientation nette. Par défaut, cela semble valider des approches neutralistes de l'État et des politiques publiques. Dit autrement, du fait de l'impossibilité de s'appuyer sur une conception substantielle ainsi que du caractère indésirable d'une telle démarche, il convient de se refuser à

prendre en considération la nature des groupes ou le contenu d'une appartenance ou d'une identité. Cet acquis des deux premiers chapitres pousse à évaluer les conceptions neutralistes de l'État afin de voir si certaines d'entre elles peuvent offrir un cadre analytique pertinent à un phénomène minoritaire délesté de tout penchant à la réification.

Républicanisme, autonomie et laïcité

Les défis ont changé de nature et les enjeux sont sans doute devenus en même temps plus difficiles à relever : comment concilier une unité et le respect de la diversité ? Cet enjeu est celui d'une société marquée par la volonté de voir reconnaître les options individuelles. La laïcité, qui est aussi une façon de structurer le vivre ensemble, prend une nouvelle actualité. Pour répondre à ces défis, la laïcité ne doit pas être sur la défensive ; elle ne peut se décliner sur le mode la forteresse assiégée. Pour affirmer, dans ce contexte, l'existence de valeurs communes, il faut une laïcité dynamique, capable de constituer un modèle attractif et fédérateur. [...] La laïcité n'est pas seulement une règle du jeu institutionnel, c'est une valeur fondatrice du pacte républicain, capable de concilier un vivre ensemble et le pluralisme, la diversité.¹

Le précédent chapitre expose un certain nombre de réserves qui peuvent être adressées aux approches *culturalistes*. En fait, si on en reprend les principales – identification de groupes, réification des identités, incompatibilité avec l'autonomie individuelle –, on se rend vite compte qu'elles forment l'essentiel de la critique républicaine du multiculturalisme. Avant d'aller plus loin, une remarque préalable s'impose. La dénomination « républicaine » englobe une vaste tradition philosophique à la fois féconde et éclatée. Pré-tendre synthétiser une telle position quant à la question des minorités relèverait de l'injure. En dépit de cette impossibilité, si l'on prend un peu de recul, une intention profonde émerge. Les théories républicaines d'Aristote à Charles Taylor en passant par Polybe, Machiavel, Harrington ou les rédacteurs du *Fédéraliste* ont toutes été des théories du régime politique, c'est-à-dire des conceptualisations de la chose publique (*res publica*).

¹ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004:79-80).

Ce qui n'est pas exactement le cas du libéralisme qui est axé sur les protections à apporter à la sphère individuelle sous la forme de droits. Si l'on resserre l'image, il apparaît clairement que l'une des questions auxquelles tentent de répondre toutes les théories républicaines est celle du *lien politique* : comment maintenir la stabilité, voire la cohésion, de la Cité ? Cela explique, par exemple, la place qu'occupe dans le Machiavel des *Discours* le tumulte social – le conflit des *humeurs*². Il est le premier républicain à faire de ce tumulte, à condition qu'il soit bien géré, la source de la vitalité de la République. Le souci de Machiavel n'est pas de garantir la stabilité pour elle-même, mais bien de s'assurer que les conflits seront canalisés pour, au final, assurer la liberté du citoyen et de la Cité. Cette idée aura, outre une grande postérité, un impact sur le républicanisme de Skinner et sur le rapprochement qu'il opère entre la liberté républicaine et la liberté négative³.

La thématique du tumulte et de la stabilité situe la question de l'opposition des groupes et factions au cœur de la pensée républicaine. La solution américaine préconisée par les pères fondateurs fut celle des *checks and balances*, c'est-à-dire de la division des pouvoirs entre les différents constituants de la République afin de neutraliser les velléités mutuelles de prise de contrôle de l'État⁴. Donc, une part importante de la tradition républicaine est préoccupée par l'existence d'une catégorie particulière de minorités – politique – qu'incarnent les divers partis, classes sociales ou factions. Il s'agit donc d'un *pluralisme des intérêts*⁵ qui tranche avec le pluralisme que nous avons en ligne de mire depuis la fin du premier chapitre qui est un *pluralisme des identités*. Nuance qu'exprime Bouvet lorsqu'il affirme que :

La variable essentielle à ce stade reste la libre association des individus dans la perspective de défendre leurs intérêts. Cette liberté suppose celle de choisir ses affiliations et la possibilité d'en changer. Dans le cas du pluralisme de la différence, l'identité, largement prescrite, limite la possibilité de choisir ses affiliations ; elle oblige à des appartenances.⁶

² Les humeurs sont portées par des groupes sociaux, deux dans le cas de Machiavel : les « grands » et le « peuple ».

³ Skinner (2000). La liberté négative, au sens de Berlin, est celle de l'individu de n'être soumis à aucune intervention arbitraire dans sa sphère privée. La liberté positive est celle qui se réalise au travers de la participation à la vie politique de la Cité et, par ricochet, à l'élaboration de ses lois. Berlin (1994). En cela, Berlin reprend, pour l'adapter, la distinction de Constant entre *liberté des Anciens* (liberté positive) et *liberté des Modernes* (liberté négative). Constant (1986).

⁴ Surtout les papiers 10 et 51, Hamilton, Jay & Madison (1988). Lacorne (1991), Audier (2004:37-44).

⁵ Fabre (1987:Chapitre III).

⁶ Bouvet (2007:28).

Ce souci de gérer les remous politiques de la Cité aurait pu offrir une base féconde à l'élaboration d'appréhensions d'une diversité autre que politique. Des théories ouvertes à la différence auraient même pu se développer puisque, chez nombre d'auteurs classiques du républicanisme, le conflit des intérêts n'est pas mauvais en soi. Un recyclage des thèses aurait donc pu survenir. Cette attente est renforcée par le fait que, bien encadré, le tumulte est censé être nécessaire à la vitalité de la société. Cette idée a été maintenue jusque chez certains républicains contemporains. À l'instar de Régis Debray adoptant une perspective ouvertement machiavélienne lorsqu'il juge que « (...) la République est atteinte de consensus » et que « (...) le consensus est le cancer de l'*opinion*⁷ », car « une société consensuelle est une société morte⁸ ». Les divisions de la société ainsi que sa diversité sont au cœur des préoccupations républicaines⁹.

La théorie républicaine serait donc, *a priori*, équipée pour répondre à la question des minorités, y compris sous leur acception densifiée. Mais, force est de constater que l'ensemble de la tradition a passé sous silence les minorités ethniques, culturelles, voire morales. Parfois, ces entités sont rabattues sur leur forme purement politique. « Tout est dit. Les sectes ont remplacé les ligues, mais les passions religieuses ne sont pas si différentes des passions politiques¹⁰ ». Ou alors, elles sont abordées de manière lapidaire dans une volée de pages perdue au milieu d'un ouvrage, par ailleurs, imposant¹¹. Lorsqu'elles ne sont tout simplement pas ignorées dans le cas emblématique du républicanisme français. Toutefois, une telle absence (ou, du moins, présence fantomatique) pourrait bien ne pas représenter un manque, mais bien une stratégie cohérente. Ne pas aborder de front la question des minorités, notamment sous leur forme culturelle, pourrait être la meilleure stratégie pour ne pas tomber dans les travers, drainés par le double mouvement de réification et d'essentialisation, tout en demeurant concentré sur les vrais facteurs de l'inégalité (socio-économiques, répartition des pouvoirs...).

Le courant français figure l'incarnation type de cet oubli, ou de ce refus, de toute appréhension densifiée du phénomène minoritaire. Il met en exergue des dérives identiques à

⁷ Debray (1989:95).

⁸ Debray (1989:110).

⁹ Voir pour le républicanisme anglais, Harrington (2000). « Le règlement de cette multitude d'intérêts opposés, voilà le principal but de la législation moderne ; l'esprit de parti et de faction entre toujours aujourd'hui dans le calcul des opérations ordinaires et nécessaires du gouvernement. » Hamilton, Jay & Madison (1988:70).

¹⁰ Debray (2004:21).

¹¹ Pettit (2004:188-191).

celles qui ont été dégagées durant les deux premiers chapitres. Cette proximité intellectuelle explique pour quelles raisons le républicanisme français est présenté, de manière récurrente, comme l'archétype des approches neutralistes des minorités. Dans cette perspective, il tente d'extirper la question minoritaire des arcanes culturalistes. De manière concomitante, il tend à occulter le pluralisme moral et culturel, voire à le refuser. Ma thèse est que ce rejet illustre une neutralité inachevée, un discours en apparence neutraliste accompagné de positions normatives très denses. Évoquer le républicanisme français est essentiel à un double titre. D'une part, cela ouvre sur la notion même de neutralité qui ne cesse de subir le feu de la critique depuis une vingtaine d'années¹². D'autre part, l'occasion est fournie d'évaluer une réponse d'apparence neutre aux approches qualifiées de « multiculturalistes ».

Dans ce chapitre, les figures canoniques de la pensée républicaine française sont présentes, que cela soit du côté des inspirateurs (Kant, Rousseau), des fondateurs (Saint-Just¹³, Robespierre) ou encore de la « vieille garde » (Debray, Coq). Cependant, bien qu'importante pour pouvoir situer intellectuellement les thèses, n'étudier que ce corpus me paraît à la fois insuffisant et injuste. Insuffisant, car il tend à figer le républicanisme dans une posture qui, globalement, est héritée du 19^e siècle et de la III^e République au travers des images charriées par la laïcité, l'école, la nation, l'influence du positivisme... Injuste, car il existe un courant républicain vivace qui reprend, adapte, modifie les critiques traditionnelles à l'encontre du droit à la différence, de la prise en compte des minorités par l'État... Un auteur comme Julien Landfried incarne, sans la résumer, cette nouvelle orthodoxie républicaine qui viendra compléter l'étude¹⁴.

L'objectif de ce chapitre est d'évaluer l'appréhension républicaine, non des minorités, mais du phénomène minoritaire dans sa globalité et sous sa forme calcifiée en particulier. Dans ce but, les principales critiques républicaines, à l'égard des approches substantielles des minorités et du multiculturalisme, seront présentées (1). Ensuite, nous verrons de quelle façon nombre de ces critiques se comprennent à la lumière de la conception républicaine de l'autonomie. À cet égard, le contraste avec Kymlicka démontrera qu'il s'agit d'un conflit

¹² Pour un échantillon sur le sujet, se référer à Raz (1988), Sher (1997), Sandel (1999).

¹³ Saint-Just (2003), Robespierre (2006).

¹⁴ Certes, ce renouveau républicain s'inspire de certains auteurs plus traditionnels dans leur conception de la République comme Taguieff (2005) ou Pena-Ruiz, mais la voix qu'il laisse entendre est quelque peu différente, moins centrée sur le concept de nation, plus consciente des implications stratégiques portées par le droit à la différence et moins obsédée par les questions quasi métaphysiques, champ favori d'auteurs comme Finckelkraut. Elle est portée par le site Internet très fourni www.communautarisme.net.

entre deux théories de l'autonomie, deux visions *modernes* de la liberté individuelle. Ce qui permet de saisir d'autant mieux la centralité de l'éducation dans le schéma républicain. Le thème de l'éducation est d'ailleurs à la croisée des chemins entre la promotion de l'autonomie et la neutralité républicaine. Même si, très souvent, les défenseurs de la *laïcité* la distinguent d'une simple neutralité, il me semble, qu'au-delà des détails, la *laïcité* est une compréhension dense de l'idéal de neutralité. L'affaire du voile figure une illustration de cette pesanteur normative (2). Outre le fait d'endosser les caractéristiques d'une conception de la vie bonne, le républicanisme mobilise une forme de neutralité inconséquente dans son application et qu'obère la promotion rampante d'une appartenance nationale destinée à contrer toute velléité séparatiste. Au final, la question minoritaire fait apparaître le républicanisme tel qu'il est : une théorie dense d'un point de vue moral et culturel qui, à ce titre, doit être rejetée (3).

1. Républicanisme et multiculturalisme

Même si l'expression « républicanisme français » peut renvoyer l'image d'une tradition homogène, il n'en est rien. Une forte diversité d'opinions et de positions se côtoie en son sein. De nombreuses divisions et lignes de fractures peuvent être identifiées. Des républicains « nationalistes », (Debray, Jelen, Gallo...)¹⁵, côtoient des « universalistes » (Ferry, Finkielkraut, Renaut...)¹⁶, « pluralistes » (Colombani, Renaut, Roman...)¹⁷, « laïcistes » (Coq, Pena-Ruiz)¹⁸. Il n'y a pas une tradition républicaine, mais plusieurs. Cependant, je maintiens que les différences ne sont pas si importantes que l'on veut bien parfois le laisser croire entre les diverses compréhensions de l'idéal républicain. Dépassant ces différences mineures, la plupart des approches s'appuient, d'une manière ou d'une autre, sur deux principes – *autonomie* et *laïcité* – afin de rejeter les demandes de droits spécifiques et de traitements différenciés présentées par les groupes culturels, religieux, ethniques, nationaux ou linguistiques. Le républicanisme qui m'intéresse est également celui qui entretient une relation trouble avec le concept de nation et dont la démarche, en

¹⁵ Debray (1989a, 1999, 2004), Jelen (1997), Gallo (2006, 2007).

¹⁶ Finkielkraut (1987), Ferry & Renaut (1999).

¹⁷ Roman (1995, 1998), Mesure & Renaut (1999), Colombani (2002), Renaut (2005).

¹⁸ Pena-Ruiz (2001, 2003), Coq (2003, 2005).

tion trouble avec le concept de nation et dont la démarche, en dépit d'un neutralisme de façade, est très dense sur le plan moral. Pour en saisir la portée, il faut bien comprendre une chose : *il rejette en bloc toute approche culturaliste pour diverses raisons, plus ou moins bonnes.*

Une opposition unanime

Ce républicanisme se démarque clairement du souci de la « différence », des « minorités », de la « diversité » ou du « multiculturalisme » identifié comme nord-américain. D'ailleurs, évoquer ces thèmes revient à être classé par les républicains comme « libéralo-communautarien » sans aucune autre forme de procès¹⁹. Landfried estime que le courant académique multiculturaliste, ou soucieux du droit à la différence, manifeste une « obsession à vouloir calquer en France un ensemble de faits de la réalité américaine²⁰ ». Les solutions, qui peuvent marcher aux États-Unis, ne le peuvent pas en France en vertu de son histoire, de sa culture²¹... De ce point de vue, la position du politologue Alain-Gérard Slama est symptomatique de ce refoulement de tout débat des « minorités » autres que politiques, la minorité faisant référence, chez nombre d'auteurs, à l'opposition parlementaire.

(...) un fort mouvement de remise en cause de la tradition républicaine n'a cessé de progresser dans les milieux intellectuels, politiques, voire patronaux. Ce mouvement relie dans une même synthèse idéologique le droit à la différence, le multiculturalisme et les discriminations positives. Comme naguère les idéologues de la parité, ses partisans se défendent de remettre en cause les fondements de notre culture démocratique. Ils se gardent de s'attaquer à la philosophie des Lumières. Ils se réclament de la tradition libérale à l'américaine, du christianisme social ou de la social-démocratie. Leur discours n'en constitue pas moins, à son tour, une machine de guerre redoutable contre l'idée républicaine. Il porte en lui une force de désintégration comparable à

¹⁹ Lors d'un colloque à Montréal, alors qu'un jeune chercheur défendait la conception neutraliste libérale de la citoyenneté contre la vision républicaine nationaliste, ce dernier a été pris à parti par un autre chercheur, républicain et français, au motif qu'il mobiliserait une conception « libéralo-communautarienne » américaine. Cet incident amusant traduit deux choses. Premièrement, la forte animosité qui existe en France à l'égard de modèles identifiés comme « nord-américains » ou « anglo-saxons ». Deuxièmement, le fait que cette animosité n'est pas le propre des catégories les moins informées de la population, mais contamine jusqu'aux universitaires.

²⁰ Landfried (2007:153).

²¹ Cette affirmation d'un particularisme historique, d'une spécificité française, annonce la dernière partie en ce qu'elle illustre l'enracinement du républicanisme français, en dépit de professions de foi contraires.

celle des ligues antirépublicaines qui, en d'autres temps il est vrai plus tragiques, déstabilisèrent la IIIe République et préparèrent le terrain au régime de Vichy.²²

Hormis le fait que les partisans du « libéralisme à l'américaine » et autres théories goûteront très certainement le rapprochement avec les ligues, fascistes pour certaines, de l'entre-deux-guerres, il n'en demeure pas moins que Slama défend l'existence d'une alternative consistante au modèle de tolérance et de reconnaissance des minorités, culturelles principalement. Celle-ci serait française et s'inscrirait dans la philosophie des Lumières. D'un côté, nous aurions les républicains français, de l'autre, les partisans anglo-saxons de la différence. Le modèle républicain se place ainsi en concurrent direct du multiculturalisme nord-américain.

Derrière ces réactions tranchées se cache la crainte de la *fragmentation sociale*, fondatrice de la position républicaine et que Kymlicka a parfaitement cernée. D'entrée de jeu, celle-ci place au centre du modèle républicain à l'étude ici ce souci de la stabilité et de la cohésion de la Cité que j'ai déjà évoqué. Les griefs contre un multiculturalisme, appréhendé de manière très caricaturale, tournent autour de la question de la stabilité de la société. C'est une véritable obsession tant chez les universitaires que chez les journalistes. Christian Jelen évoque « les travers conflictuels du multiculturalisme »²³ tandis que Guy Coq se fend d'une large remise en question du multiculturalisme.

La volonté d'accueil des individus par un éloge de la société multiculturelle partait d'un sentiment généreux. Mais elle ne préparait pas à comprendre que la cohésion sociale, l'intégration par la société de tous ses membres, sont des phénomènes culturels. S'il n'y a pas un minimum de cohérence culturelle, construite entre les membres d'une société, celle-ci éclate en mondes humains repliés, parfois ennemis, ambitionnant de se constituer en véritables sous-sociétés concurrentes dans l'appropriation de l'espace commun. De quelque manière qu'on analyse la situation, on revient toujours à cette nécessité : la société laïque ne peut durer qu'en éduquant des citoyens, en construisant les fonds culturels du lieu social.²⁴

Des échos de cette position se retrouvent dans la presse quotidienne nationale²⁵. L'opposition de principe contre tout ce qui peut ressembler, de près ou de loin, à un droit à

²² Slama (2004:141).

²³ Jelen (1997:40).

²⁴ Coq (2003:133).

²⁵ En guise d'illustration, dans l'article de Sévillia (2008) on peut lire :

Cette société dont les racines étaient chrétiennes subissait une déchristianisation accélérée, en même temps que la laïcité républicaine se trouvait débordée par les manifestations d'un multiculturalisme expansif. Et, alors que tous les repères établis vacillaient, la pensée unique interdisait de remettre de l'or-

la différence a été récemment réactivée par une décision du Conseil Constitutionnel invalidant l'article 63 des lois dites Hortefeux qui prévoyaient la mise en place de statistiques ethniques ainsi que par la décision du président Sarkozy de confier à Simone Weil le soin d'intégrer la diversité au préambule de la Constitution²⁶. En fait, après avoir semblé être sur la défensive en 2003-2004 lors de la dernière affaire du foulard qui s'est soldée par la loi sur les signes religieux ostensibles à l'école²⁷, les républicains français, dans la foulée des attentats de Londres de 2005 et des événements aux Pays-Bas²⁸, ont pu pointer les défauts intrinsèques des approches multiculturalistes. Si l'on se souvient des arguments similaires mobilisés par Kymlicka, c'est de bonne guerre, même si, *in fine*, statuer qu'un modèle « a échoué » (encore faudrait-il s'entendre sur les critères qui permettent d'aboutir à un pareil constat) ne constitue pas un argument moral totalement convaincant. D'autant plus que la réalité est, en général, moins tranchée. Il y a des acquis et des défauts, pour le modèle républicain de l'État unitaire comme pour le multiculturalisme ou le traitement différencié des minorités.

Bref, Debray, pour sa part, même s'il juge qu'il faut « reconnaître, par des mesures symboliques positives, des droits culturels jusqu'ici négligés²⁹ », tempère en affirmant que le multiculturalisme ne peut être adapté en France du fait de sa longue histoire, contrairement au Canada³⁰. Il exprime ici la même idée que Coq et Jelen³¹. Un fonds culturel ou

dre dans les idées : il vint un moment où, au prétexte qu'un certain terrorisme intellectuel incriminait ceux qui parlaient de la nation de « parler comme Le Pen », il devint impossible de parler de la France. Sous la plume de Rioufol (2007), les accusations sont encore plus nettes lorsqu'il est question de la situation en Seine-Saint-Denis.

Ce sont d'abord les adeptes du multiculturalisme, ces belles âmes qui veulent faire de la France métissée une auberge espagnole, qui sont les responsables de cette catastrophe, dont des mineurs sont devenus les acteurs. Dans des cités, les forces de l'ordre sont vues comme une présence coloniale. Le Français (le « Cefran ») y est en territoire étranger.

Ce dernier est le principal pourfendeur du multiculturalisme dans les colonnes du *Figaro*. Toutefois, le refus du multiculturalisme, la dimension polémique en moins, couvre tout le spectre des quotidiens nationaux. Par exemple, Langelier (2006), Bruckner (2007), Khiari & Michel (2008) pour *Le Monde*. Judy (2006), Policar (2006) pour *Libération*. Mais, de manière générale, le terme « multiculturalisme » apparaît peu dans les archives des différents quotidiens français. Pour *Le Monde*, le mot apparaît dans 339 articles depuis 1987. Pour *La Croix*, les occurrences se limitent à 20 depuis 2000, 27 pour *Libération* depuis 2006 et 51 pour *L'Humanité* depuis 1990. À comparer avec les journaux américains (*New York Times* : 1096 depuis 1981 ; *LA Times* : 766 depuis 2003) et britanniques (*Guardian* : 1138 depuis 1993 ; *Times* : 557 depuis 2000) [en date du 2 mai 2008].

²⁶ Fourest (2008), Flores d'Arcais & Grjebine (2008), Rioufol (2008).

²⁷ Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004.

²⁸ Entre autres, assassinat de Theo van Gogh.

²⁹ Debray (2004:30). Notons que les mesures évoquées par Debray sont assez limitées : possibilité de choisir ses jours de fête au travail en fonction de sa confession, facilitation dans l'obtention de permis de construire pour des mosquées...

³⁰ Debray (2004:29).

substantiel français existerait et rendrait impossible toute accommodation de la différence autre que cosmétique. De plus, céder aux sirènes multiculturalistes reviendrait à accepter un espace public fractionné ainsi que la disparition de tout projet commun. En dépit du rejet en bloc de l'idéologie nord-américaine, force est de constater qu'un tel discours est parfois proche de celui de Gitlin lorsqu'il évoque le crépuscule du rêve commun américain, lequel aurait cédé sous les coups de boutoir des revendications différentialistes. Refuser les approches substantielles des minorités, c'est conserver, outre un horizon partagé, une force publique intacte.

Le maître ne retrouvera pas son autorité en sa classe, ni le médecin en sa clinique, ni le juge en son tribunal, ni le maire en sa ville, si l'État central abdique la sienne. Quand l'« infâme » monte d'en bas, via les associations d'usagers et au nom du droit des minorités, c'est la loi d'en haut, égale pour tous, qui émancipe et non l'adoration des différences.³²

Ce n'est qu'à ce prix que pourra être maintenue, pour l'individu, la possibilité de se détacher des appartenances imposées qui était évoquée dans l'extrait de Bouvet et qui constitue un des objectifs les plus persistants du républicanisme français.

Bref, les quelques pages qui précèdent illustrent l'opposition républicaine de principe aux discours différentialistes. De nombreuses raisons sont invoquées pour justifier ce rejet globalement partagé parmi les républicains français. Si on essaye de les structurer quelque peu, il apparaît qu'elles s'ordonnent en deux catégories. D'un côté, les critiques *politiques* mettent l'accent sur les effets indésirables pour toute société de la reconnaissance des minorités, des traitements différenciés, du multiculturalisme... Ce qui est en cause n'est pas leur incompatibilité avec le républicanisme, mais leurs conséquences pratiques. De l'autre côté, les critiques *morales* s'attaquent, non plus aux résultats, mais aux fondements mêmes des approches *culturalistes*. Cette seconde catégorie s'attache à démontrer l'incompatibilité de fond entre le républicanisme et, pour faire simple, le « multiculturalisme ».

³¹ Bouvet exprime une idée similaire lorsqu'il considère que l'un des mérites du communautarisme est qu'il rend possible une lecture plus juste de la société américaine. Bouvet (2007:44). Ce qui tend à folkloriser cette tradition de pensée en l'enfermant dans un contexte particulier et en refusant d'en discuter les implications pour toute société.

³² Debray (2004:78-79). Cette conception de l'autorité, impérative, de surplomb, est à contraster de celle délibérative proposée par Renaut (2004).

D'un rejet conséquentialiste...

La thèse pourrait se résumer ainsi : *prendre en compte la différence aboutit à des résultats que l'on ne peut vouloir*. Quatre sous-arguments principaux viennent l'étayer. Le premier est que toute théorie qui reconnaît des différences favorise la *fragmentation de la société*, voire le séparatisme de certains de ses éléments³³. Le deuxième est que, après identification douteuse de « groupes », une telle démarche tend à *réifier les différences* entre ces derniers. Le troisième est celui de l'*instrumentalisation des différences*, c'est-à-dire de la monopolisation, à des fins stratégiques, des discours différentialistes ou identitaires par une minorité à l'intérieur de la minorité. Le quatrième postule qu'une *compétition distinctive* entre groupes peut s'enclencher sur des sujets précis afin d'obtenir un statut privilégié de la part de l'État. La boucle est ainsi bouclée, puisqu'en l'absence de tout raisonnement économique qui ferait de cette course à l'abîme une source d'inefficience, le quatrième sous-argument revient en fait au premier, mais sous une forme affadie. En d'autres termes, si la compétition que se livrent ou pourraient se livrer les groupes est indésirable, ce n'est pas en vertu du gaspillage de ressources qu'elle induit pour l'ensemble de la société, mais du fait des tensions séparatistes qu'elle exacerbe.

La *fragmentation de la société* est peut-être le plus vieil argument contre la reconnaissance des différences. Même s'il puise son origine dans la Révolution française, l'intention uniformisatrice qui l'anime plonge dans le Moyen-âge³⁴. À la lumière de l'histoire du républicanisme, deux raisons concourent à rendre douteuse toute différenciation opérée dans le corps social.

La première tient dans la crainte de voir la reconnaissance de différences se pervertir en injustices, à l'instar de celles qui avaient cours sous l'Ancien Régime lorsqu'il existait une grande variabilité de traitements et de statuts entre individus ainsi qu'entre provinces. Dans la foulée de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789, le député Clermont-Tonnerre prononce le 23 décembre 1789 à la tribune de l'Assemblée

³³ Ce type d'argument est particulièrement visible lorsqu'il est question de refuser la reconnaissance de minorités linguistiques ou nationales sur le territoire de la République, à l'instar des cas basque, breton, corse ou encore occitan.

³⁴ Birnbaum (2003). Il est à noter que le premier à impulser un processus authentiquement moderne d'unification du domaine royal est Louis XI. Kendall (1974). Sur le processus lui-même, il correspond assez bien à la description qu'en a faite Elias (2003b).

constituante le fameux « il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individus ». De la sorte, il exprime la volonté émancipatrice qui a inspiré nombre de révolutionnaires et qui continue de guider ceux des républicains qui, arc-boutés sur cet acquis de la Révolution³⁵, jugent que cette intention ne peut s'incarner que dans l'abstraction de la loi et l'universalité de son application. Selon cette première raison, toute différenciation opérée dans le corps social servirait de prélude pour traiter les individus de manière inégale.

La seconde est symbolisée par les deux phrases qui auraient dû, lors de la séance du 9 Thermidor (27 juillet 1794), initier le discours de Saint-Just : « Je ne suis d'aucune faction, je les combattrai toutes. Elles ne s'éteindront jamais que par les institutions qui produiront les garanties, qui poseront la borne de l'autorité, et feront ployer sans retour l'orgueil humain sous le joug des libertés publiques ». Interrompu dès l'entame de son adresse, il ne parviendra à prononcer que la première phrase qui continue à résonner dans les travées de la représentation nationale ainsi que dans l'esprit des républicains français. Bien entendu, les factions que Saint-Just ou Robespierre combattirent furent des factions politiques, présentes à l'Assemblée : les Enragés, les Hébertistes ou encore les Indulgents. Ce furent également les royalistes, les chouans ainsi que tous les partisans du fédéralisme ou les alliés de l'étranger (Angleterre notamment). Toutefois, la phrase de Saint-Just ainsi que l'opposition de nombre de révolutionnaires au phénomène factieux ne s'expliquent pas uniquement par le contexte particulier de l'instauration de la République, des soulèvements populaires, intrigues politiques et guerres menées contre l'Europe des rois. Il y a une raison plus profonde.

L'origine philosophique de cette méfiance se trouve chez Rousseau. Dans *Du Contrat social*³⁶, ce dernier explique clairement que la volonté générale (qui est à distinguer de la volonté de tous, c'est-à-dire de la somme des intérêts) est à la fois inaliénable³⁷ et indivisible³⁸ en ce qu'elle ne peut capituler devant les intérêts privés et qu'elle vise le bien commun. La chasse aux factions menée par les Jacobins, même si elle était motivée, en partie, par le désir d'éliminer des opposants, s'inscrivait dans cette filiation intellectuelle. Il s'agissait de garantir la volonté générale contre les intérêts particuliers qui risquaient, à

³⁵ Lire à ce propos Daniel (2003).

³⁶ Rousseau (1993).

³⁷ Rousseau (1993:II, I).

³⁸ Rousseau (1993:II, II). L'indivisibilité de la République, qui renvoie à sa nécessaire unité, forme la base de la compréhension républicaine de l'État. Debbasch (1999).

chaque instant, d'étouffer l'intérêt général. « Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui » nous dit Rousseau. Les volontés particulières émanant des différents groupes dans la société contiennent donc en germe la dégénérescence de la volonté générale et, pour cette raison, doivent être combattues. Ce n'est qu'à cette condition que l'individu peut espérer devenir réellement libre et les citoyens égaux par l'entremise de la soumission à une même loi qui incarne une même volonté composée de tous à parts égales. Évoquant l'apport rousseauiste, Henri Pena-Ruiz estime que ce qui fait l'unité d'une communauté, du *laos*, est la « volonté de vivre ensemble selon des lois qui permettent aux hommes d'être égaux, et libres, autant qu'ils peuvent l'être dans le cadre de la coexistence des libertés³⁹ ».

L'implication pour la question des minorités est criante. « La République est composée de citoyens ; elle ne peut être segmentée en communautés⁴⁰ ». Plus de deux siècles après, le courant républicain français, inspiré par Rousseau, regarde d'un mauvais œil tout traitement différencié qui, fondamentalement, reviendrait à reconnaître les volontés particulières et leur donner du pouvoir. L'usage du label « communautarisme », dégradant dans le vocabulaire républicain français, fait précisément référence à ce type de dérive. De l'avis de Debray, il y a un vrai problème qui se manifeste dans « les tribalisations en cours, sur clivages religieux, ethnique, corporatiste, régionaliste ou économique, [qui] détricotent le tissu civique qui reste, en décourageant toute dynamique unitaire⁴¹ ».

Tous doivent donc être soumis au Souverain. La pensée de Rousseau, ou un certain usage de celle-ci, fournit des arguments afin de laminer les corps intermédiaires, associations et groupes qui pourraient venir s'intercaler entre l'État et l'individu. La Souveraineté ne se délègue pas, elle ne s'exerce pas au travers d'une participation à des communautés qui sont autant de volontés bornées, préoccupées par leurs propres intérêts. Elle ne peut s'incarner que dans la volonté générale. Cette universalité va au-delà d'un simple formalisme juridique. L'égalité entre citoyens est à ce prix. Pour Slama, c'est justement cette notion d'égalité devant la loi, « loi universelle de la mécanique sociale », à laquelle les « tenants des discriminations positives » s'attaquent.

³⁹ Pena-Ruiz (2001:22).

⁴⁰ Lettre de mission de Jacques Chirac in Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004:5).

⁴¹ Debray (2004:52). Pour une position similaire, se référer, entre autres, à Miclo & Grossmann (2002).

Pour que la loi soit perçue comme juste, observait l'auteur du Contrat social, elle doit répondre à deux exigences. La première est qu'elle soit votée en conscience par des individus libres de toute appartenance, de toute allégeance à un groupe. Les groupes entravent l'expression de la volonté générale, non parce que l'État les craint, comme on l'imagine souvent, mais parce qu'ils disposent d'une capacité de pression susceptible de fausser le jeu de l'égal confrontation entre des citoyens autonomes.⁴²

La première condition est donc une indépendance à l'égard des appartenances autres que celle au Souverain. La seconde est celle de réciprocité, c'est-à-dire que « la loi s'applique également à chacun, sans créer de statut particulier. Pour que la loi soit votée dans les meilleures conditions possibles, il faut que chacun sache qu'il n'en sera pas excepté⁴³. » Dans ce contexte, les objections qu'expriment nombre de républicains français à l'égard de la reconnaissance juridique ou politique des minorités se résument à dénoncer un dévoiement sur le chemin de la réalisation de l'égalité. Nous verrons que ce souci de l'égalité pourrait ne pas représenter l'intention première de ce courant philosophique, que derrière se profile une défense brute et sans concession d'une identité culturelle et nationale particulière, mettant à mal la prétendue neutralité de l'État⁴⁴.

Le deuxième sous-argument, celui de la *réification des groupes*, peut faire l'objet de deux traitements différents. À l'instar des objections que j'ai évoquées, le premier consiste à pointer les risques, du point de vue individuel, à destiner des politiques publiques à des « groupes ». Dans sa lutte contre les errements d'une partie de la gauche qui n'est pas sans rappeler l'américain Todd Gitlin, Caroline Fourest dit du multiculturalisme que :

Cette attitude différenciée est très révélatrice d'une pensée antiraciste simplifiée à l'extrême, qui se contente de se solidariser avec la moindre identité perçue comme une « communauté » minoritaire – donc opprimée – au lieu de chercher à combattre les mécanismes de domination qui peuvent exister aussi au sein même d'une « communauté » de victimes.⁴⁵

L'inspiration individualiste de la critique de Fourest est palpable. Sur ce point, elle est rejointe par Pena-Ruiz qui sépare la culture, en son sens humaniste d'éveil et de développement des facultés de l'esprit, des cultures. Sur ce point, il s'inscrit dans la perspective humaniste telle qu'exprimée par Alain Finkielkraut.

⁴² Slama (2004:134).

⁴³ Slama (2004:135).

⁴⁴ Coq, par exemple, a ses mots très représentatifs : « En France, à l'époque de la République, c'est l'État qui s'est porté le garant symbolique, par l'école laïque, de cette unité culturelle sans laquelle la société éclate et se désinstitutionnalise », Coq (2003:72). Cet extrait place à la charnière du républicanisme français à la fois le nationalisme qui imprègne cette tradition mais également le rôle joué par l'éducation.

⁴⁵ Fourest (2005:106).

La culture, entendue comme émancipation du jugement, délivre ainsi des cultures, entendues comme traditions fermées. Assimiler l'individu à son groupe particulier, c'est lui faire courir le risque d'une soumission peu propice à sa liberté. Clouer les peuples à des identités collectives, religieuses ou autres, c'est les détourner de la recherche des droits universels, vecteurs de fraternité comme d'émancipation. Le danger du communautarisme n'est pas loin.⁴⁶

Le fond de cette première version de l'argument est limpide : *les politiques identitaires ou minoritaires abandonnent l'individu à l'arbitraire du groupe*. À la limite, elles se dressent contre son épanouissement. La différence d'avec une conception située de la liberté comme celle de Kymlicka commence à se faire sentir. En ce sens, l'*identification* puis la *réification* sont les deux étapes préparatoires en vue d'une mise en conformité de l'individu aux desiderata collectifs ou, tout au moins, d'une identité substantielle supposée incarner l'âme du « groupe ». Ciblant le multiculturalisme, Landfried évoque « (...) les droits culturels entendus comme « droits d'une culture » (qui) reposent sur une essentialisation dangereuse des groupes humains⁴⁷ ». Conformément à des critiques que j'ai présentées *in extenso* en fin de premier chapitre, de tels titres juridiques « (...) impliquent au préalable de reconnaître des groupes et leurs supposées « cultures » de manière inconditionnelle et en bloc, sans d'ailleurs que ces cultures ne soient spécifiquement définies⁴⁸ ». L'auteur de *Contre le communautarisme* en veut alors aux fossoyeurs des droits de l'homme « qui feraient mieux de s'alarmer des normes oppressives imposées par les groupes dans certains pays où les minorités sont reconnues⁴⁹ ». Évoquant les problèmes que rencontrent actuellement les Pays-Bas⁵⁰, et utilisant une technique argumentative de type contextualiste similaire à celle employée par Kymlicka, Fourest évoque ce genre de travers lorsqu'elle cite l'ex-députée néerlandaise Ayaan Hirsi Ali. « Quand on y réfléchit, le multiculturalisme est un système purement raciste⁵¹. »

Pour les républicains, le problème majeur est que de nombreux intellectuels⁵², fascinés par ce que Ford appelle le « droit à la différence », défendent des mesures politiques liberticides. La soumission de l'individu au groupe se trouverait ainsi légitimée. Ce qui,

⁴⁶ Pena-Ruiz (2008).

⁴⁷ Landfried (2007:140).

⁴⁸ Landfried (2007:141).

⁴⁹ Landfried (2007:142).

⁵⁰ Les Pays-bas connaissent, depuis l'assassinat de Theo van Gogh en 2004, d'intenses débats sur le multiculturalisme affiché par les autorités ainsi que sur leur modèle d'intégration. Ali (2005), Demetz (2006).

⁵¹ Cité par Fourest (2005:108).

⁵² On peut penser que des gens comme Michel Wieviorka, Alain Touraine, Joël Roman ou Alain Renaut sont ici visés.

dans le même mouvement, saperait l'universalisme républicain. Cette première version du sous-argument de la réification débouche en fait sur une critique morale du multiculturalisme. Des auteurs comme Landfried mettent certes en exergue le risque politique. Mais planent en arrière-fond le danger encouru par l'individu lui-même ainsi que les atteintes à l'esprit des Lumières. Plus que la division stricto sensu du corps politique, c'est le projet émancipateur de l'humanisme qui semble menacé. Une seconde version de l'argument, qui peut être mobilisée en complément de la première, accentue la dimension pratique de la réification. Comprise ainsi, elle est l'étape nécessaire et préparatoire au déploiement des deux autres sous-arguments.

Dans cette perspective, densifier la compréhension que l'on peut avoir des identités collectives est une étape préalable et obligatoire pour les utiliser en vue de l'obtention de ressources supplémentaires ou de droits spécifiques. Pareille *instrumentalisation* enclenche alors un processus de *compétition distinctive* entre groupes afin de sécuriser un statut ou l'accès à des ressources. Les troisième et quatrième sous-arguments sont donc fortement imbriqués et ils découlent du second. On peut les séparer à des fins analytiques, mais il paraît difficile de les distinguer sur le plan pratique. *Lorsqu'une identité est instrumentalisée, elle n'est plus revendiquée sur la place publique en vertu de sa valeur intrinsèque, elle l'est en fonction de ce qu'elle permet d'obtenir. En conséquence, elle donne lieu, par mimétisme, à l'amplification du phénomène. En effet, pour ne pas se retrouver lésés dans la distribution des ressources matérielles ou symboliques, d'autres « groupes » mettent de l'avant leurs différences, grossissent leurs traits « culturels », afin de renforcer la légitimité qu'ils détiendraient à bénéficier d'arrangements spécifiques.* Présenter ce genre d'objections revient, non à se fonder sur un quelconque risque moral inhérent au droit à la différence, mais sur ses conséquences pratiques⁵³.

Cette critique latente chez un républicain « classique » à l'instar de Debray est encore plus visible chez des théoriciens « new-look » comme Landfried. Le premier évoque la dimension stratégique du discours minoritaire, « Quiconque entend « se tenir au chevet des minorités et des opprimés » choisit ses minorités en fonction de critères qui ne sont pas

⁵³ Comme nous allons le voir, il reste à déterminer pour quelles raisons l'*instrumentalisation* des identités ainsi que la *compétition distinctive* qu'elle mettrait en branle serait critiquable. Lorsque la question surgit, cette seconde interprétation de l'objection républicaine de la réification n'est pas autostante, car elle refuse d'aller chercher dans les conséquences de ces propres arguments la source de sa critique morale. Ainsi, elle recourt à un argument extérieur.

humanitaires mais proprement politiques⁵⁴ », tandis que le second lui donne plus de corps. À la base, les politiques différentielles sont problématiques parce qu'elles s'appuient sur des groupes, imaginés ou reconstruits de toutes pièces, dont des « entrepreneurs culturels » se disent les représentants⁵⁵ tout en véhiculant un « (...) consensus fictif que l'organisation communautaire se propose de présenter à la communauté mais aussi à l'extérieur, face aux responsables politiques et aux medias⁵⁶ ». La tentation communautariste n'est pas portée par des communautés nous dit Landfried, mais par des individus, des organisations, qui bénéficient d'un faible soutien parmi les personnes qu'elles sont censées représenter.

Landfried donne encore plus de chair à l'objection lorsqu'il place le statut de victime au centre des usages stratégiques des questions identitaires et minoritaires. Ce statut a toujours tenu une place de choix dans l'imaginaire politique occidental. Le socialisme et le communisme sont des tentatives afin de faire justice aux victimes socioéconomiques. Dans ce contexte, la chute du communisme ainsi que l'abandon de la social-démocratie ont favorisé l'émergence et le développement des discours de victimisation sur des bases identitaires. En conséquence « (...) se multiplient les discours tendant à construire des catégories de victimes *ad hoc* afin de revendiquer un statut, une loi, des droits ou des réparations particuliers⁵⁷ ». Cette dynamique de l'instrumentalisation du statut victimaire est au centre de la constitution des groupes. Ce statut est à la fois le ciment communautaire ainsi qu'un puissant outil de négociation.

Des communautés fantasmées se constituent à partir d'une définition toujours problématique d'une communauté – qu'elle soit religieuse, ethnique, régionale, sexuelle –, de la construction d'une histoire commune censée lier les membres de la communauté entre eux – de façon toujours croissante autour de l'idée d'une victimisation partagée – et d'un principe de sortie de la communauté affaibli – car la sortie de la communauté est le danger principal des entrepreneurs communautaires.⁵⁸

Les minorités finissent par être perçues telles que les organisations communautaires le désirent, ce qui constitue un appauvrissement de la réalité sociale et de sa complexité,

⁵⁴ Debray (1989:184). En guise d'illustration, Kymlicka favorise explicitement les minorités nationales par rapport à d'autres « groupes ».

⁵⁵ Par exemple, la légitimité du CRIF (Conseil Représentatif des Institutions juives de France) à parler au nom d'une population juive diverse est remise en cause. Selon Landfried, la question est d'autant plus brûlante que les hommes politiques élaborent de plus en plus de politiques communautaires en partenariat avec de telles organisations. Landfried (2007:48).

⁵⁶ Landfried (2007:51).

⁵⁷ Landfried (2007:29).

⁵⁸ Landfried (2007:30).

mais aussi un puissant biais stratégique. Les groupes en profitent donc au travers d'un lobbying qui porte sur la reconnaissance du statut de victime. Concrètement, en France, cela se traduit par les lois dites « mémorielles » sur les différents génocides (arménien), le rôle positif de la colonisation à l'instigation du lobby pied-noir ou, encore, sur la reconnaissance de la nature de crime contre l'humanité de l'esclavage. « Ressasser ces crimes, leur donner un statut devient une priorité afin de se voir décerner le statut tant convoité, celui de victime⁵⁹. »

Ce qui s'enclenche alors est une *compétition distinctive* entre « communautés »⁶⁰. Les responsables de cette dérive sont les représentants des organisations communautaires, les « professionnels de l'identité⁶¹ », qui « participent pleinement au jeu pervers de la « concurrence des victimes » où chaque « communauté » doit exhiber une liste de souffrances et d'atrocités subies pour accéder au respect des pouvoirs publics et au respect de soi⁶². »

[...] la description du modèle communautariste est en réalité celle du modèle multicommunautariste où les revendications communautaires se scrutent, s'observent, se comparent, s'imitent, se concurrencent les unes avec les autres, se jalouent et luttent pour les mêmes biens symboliques ou réels.⁶³

Quelque part, Landfried éclaire le travestissement de l'idéal prôné par Taylor. Alors que celui-ci fait de la reconnaissance la base nécessaire de l'estime de soi, celui-là renverse l'ordre de justification en plaçant la reconnaissance en toute fin du processus, comme but recherché en vertu des avantages matériels et symboliques qu'elle procure et non pour elle-même. Une inflation des demandes serait l'aboutissement logique des politiques identitaires, de la différence ou, plus généralement, des mesures destinées aux minorités. La « boîte de Pandore des revendications de genre, ethniques ou religieuses » serait ouverte et ne

⁵⁹ Landfried (2007:63).

⁶⁰ L'idée est déjà présente chez Rousseau et Tocqueville. Pour le premier, dès l'amorce de toute vie en société, les interactions répétées soumettent chacun au jugement d'autrui. Les comparaisons interpersonnelles se développent, ce qui a pour effet d'entamer le bonheur. « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix », Rousseau (1969:99). Dès lors, s'enclenche une lutte pour la reconnaissance. Chacun veut voir se refléter dans les yeux d'autrui la valeur qu'il estime être la sienne. « Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit ; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne », Rousseau (1969:100). De son côté, Tocqueville observe le processus de compétition distinctive à l'œuvre dans des États-Unis récemment dégagés de la tutelle britannique. L'égalitarisme nouvellement acquis ne fait qu'accentuer le désir de distinction au sein de la population. Tocqueville (1986: Section I). Pour une présentation contemporaine des raisons et effets de cette recherche de statut, voir Botton (2005).

⁶¹ Landfried (2007:13).

⁶² Landfried (2007:62).

⁶³ Landfried (2007:33). Taguieff défend la même idée. Taguieff (2005).

pourrait plus être refermée qu'au prix du repli sur une conception républicaine stricte de l'État. De manière similaire, Laurent Bouvet juge que si le « droit à l'indifférence » (que l'on peut assimiler de manière générale à la neutralité de l'État avant d'en préciser les implications) cède, cela aura pour conséquence de susciter une déferlante de problèmes identitaires⁶⁴.

Nous serions donc passés d'une société de lutte des classes à une société de « minorités victimaires ». « La tentation est grande pour chaque « groupe » d'obtenir pour les siens ce qui a été concédé aux autres.⁶⁵ » Cependant, à cette étape de la démonstration, un élément se révèle manquant. Expliquer n'est pas juger. Que la reconnaissance enclenche un mouvement de différenciation ainsi qu'une compétition statutaire est une chose. Maintenant, que ce mouvement appelle une condamnation morale en est une autre. En d'autres mots, au principe explicatif manque un principe normatif.

En sciences économiques, la compétition distinctive représente un réel problème, car elle engloutit des ressources qui seraient mieux utilisées ailleurs tout en entamant les niveaux de bien-être au sein d'une population⁶⁶. Afin de paraître plus « cools » que leurs voisins, les individus achètent des voitures toujours plus coûteuses, des maisons toujours plus grandes, des téléphones cellulaires toujours plus sophistiqués⁶⁷. De tels comportements nourrissent une envie qui ne s'éteint jamais. L'insatisfaction qu'elle provoque se comprend par la dimension relative du bien-être : le plaisir que retirent les individus de la consommation de produits de luxe tient à ce que seule une minorité a les moyens de s'offrir cette catégorie de biens. Dans des sociétés dont les ressources ne cessent de croître, la dynamique, en l'absence de contraintes extérieures, ne connaît pas de terme. En effet, lorsqu'une certaine égalité de ressources est de vigueur, les fruits de la croissance sont répartis de manière plus ou moins équitable, les niveaux de vie globaux s'élèvent. Des opportunités de consommation toujours plus larges s'ouvrent aux individus. La consommation de biens auparavant réservés aux plus fortunés devient accessible⁶⁸. Pour maintenir leur statut, les agents suren-

⁶⁴ Bouvet (2007:87).

⁶⁵ Landfried (2007:17).

⁶⁶ Voir les travaux de Frank sur le sujet. Frank (1999, 2004).

⁶⁷ Heath & Potter (2004).

⁶⁸ Le développement du crédit accentue cette tendance puisque les consommateurs ont alors accès à des ressources plus importantes que ce que leur offrent leurs revenus.

chérissent alors pour l'acquisition de biens et services qui leur permettront de se distinguer de ceux qui les entourent⁶⁹.

Le raisonnement pourrait être transposé au cas d'espèce. Il est possible d'estimer que la compétition victimaire que se livrent les différentes minorités est cause de gaspillage de ressources au niveau social, qu'elle entretient l'envie et le ressentiment. Du fait de la volatilité des demandes, puisqu'elles ne sont jamais satisfaites que tant qu'autrui n'obtient pas la même chose ou mieux, des moyens toujours plus importants sont consacrés à la satisfaction d'une soif de reconnaissance différentielle qui ne sera jamais éteinte. Dans un contexte marqué par des ressources limitées, un État qui souhaiterait atteindre d'autres objectifs – égalité socioéconomique, éducation gratuite pour tous, santé publique de qualité... – aurait alors tout intérêt à ne pas s'engager dans des politiques de la reconnaissance.

Une telle justification ne colle pas avec les motivations des républicains. Cela serait adopter une perspective trop comptable dans laquelle le rôle de l'État se limiterait à celui d'un allocateur optimal des ressources. La connotation utilitariste de cette interprétation⁷⁰ est en opposition avec le rôle que les républicains font jouer aux institutions⁷¹. La critique républicaine de la compétition distinctive est autre. Pour Landfried, le statut d'« hypervictime désincarnée » conduit à « détruire les fondements de la conscience nationale⁷² », le « projet de ces différentes organisations communautaires » est de « fragmenter le corps politique français⁷³ ». Ce qui renvoie à une communauté nationale rabattue sur l'État, dont nous allons étudier la prégnance dans le schéma républicain français au cours de la dernière partie de ce chapitre.

Si l'on met de côté la question du nationalisme républicain, il apparaît que les principaux arguments contre cette dynamique de réification, instrumentalisation et compétition sont de nature morale. En apparence, ils s'enracinent dans une métaphysique individualiste et émancipatrice héritée des Lumières. Ce ne sont pas la réification, l'instrumentalisation ou encore la compétition en tant que telles qui dérangent les républicains, mais la menace

⁶⁹ Le premier à avoir décrit les effets de la consommation ostentatoire est l'économiste Thorstein Veblen. Veblen (1915).

⁷⁰ La dimension utilitariste, au sens parétien, s'exprime dans la référence, implicite, à un mécanisme de sommation des utilités et d'arbitrage au niveau de la société afin d'atteindre un état du monde maximal en termes de bien-être, d'utilité ou d'efficacité.

⁷¹ Pour Pena-Ruiz par exemple, « il est temps aussi de s'opposer à la conception minimale d'un État arbitre incapable de prendre en charge l'intérêt général ». Pena-Ruiz (2001:16).

⁷² Landfried (2007:17).

⁷³ Landfried (2007:33).

qu'elles représentent pour un modèle particulier de société. Quelque part, les arguments politiques, hormis celui de la fragmentation, jouent le rôle d'électrons libres dans l'opposition républicaine aux politiques multiculturelles. Dépouillés de leur conclusion logique en termes d'allocation des ressources, ils sont accessoires. L'opposition républicaine à tout traitement différencié, « multiculturalisme », est proprement morale.

... à une remise en cause morale

La force de la critique républicaine réside donc ailleurs, dans une interprétation spécifique de l'héritage des Lumières. Celle-ci, portée par des auteurs comme Alain Finkielkraut ou Luc Ferry et, dans une moindre mesure et à une autre époque, Alain Renaut⁷⁴, soutient le républicanisme français en lui donnant une puissante assise normative. Évoquer les critiques morales à l'égard du traitement différencié des minorités ouvre la voie à la dissection de l'architecture morale et politique du républicanisme français qui constitue le thème de la partie à venir. Afin d'amorcer cette critique, il est indispensable de cerner avec précision les arguments qui traduisent l'inspiration humaniste du républicanisme. De ce point de vue, l'apport le plus notable aux remises en cause des compréhensions denses des minorités, en particulier culturelles, est celui de Finkielkraut. Au-delà de ses excès, l'auteur incarne parfaitement cette volonté émancipatrice qui a guidé tant les théoriciens du modèle républicain français que ses praticiens⁷⁵.

Finkielkraut⁷⁶ dégage les deux principaux piliers de l'humanisme contre lesquels viennent buter les vagues du « pluriculturalisme » : l'universalité (« nous ne sommes qu'une culture⁷⁷ ») et l'individualisme moral (« priorité de l'individu sur la société⁷⁸ »). Cette déferlante pluriculturaliste aurait été initiée par le romantisme allemand puis propagé par l'ethnologie⁷⁹. À l'instar de Brian Barry qui voit se jouer une lutte entre la philosophie

⁷⁴ Ce dernier est, à bien des égards, représentatif des tensions à l'œuvre au sein du républicanisme français ainsi que de l'assouplissement d'une partie de la tradition. En effet, après s'être demandé si le multiculturalisme était compatible avec l'humanisme au milieu des années 1990, il est désormais l'ardent défenseur d'une option « pluraliste ». Mesure & Renaut (1999), Renaut (2002).

⁷⁵ Bouretz (2002), Berstein (2003).

⁷⁶ Finkielkraut (1987).

⁷⁷ Finkielkraut (1987:140).

⁷⁸ Finkielkraut (1987:140).

⁷⁹ L'on doit garder ici à l'esprit les prises de distance des anthropologues à l'égard des usages caricaturaux de concepts et notions issus de leur champ de connaissances.

des Lumières et le romantisme politique, il situe l'origine du biais culturaliste chez Herder. « (...) les ethnologues ont eux-mêmes emprunté au romantisme politique leur concept de culture et que l'on peut fort bien rabattre l'identité personnelle sur l'identité collective ou incarcérer les individus dans leur groupe d'origine⁸⁰ ».

En premier lieu, il décèle une contradiction logique dans toute société guidée par l'idéal de pluriculturalité. Selon lui, le devoir d'hospitalité que l'on doit à l'étranger est impossible si l'on postule l'altérité des différentes cultures. « Il faut choisir, en effet : on ne peut célébrer simultanément la communication universelle et la différence en ce qu'elle a d'intransmissible⁸¹ ». Les partisans de la diversité culturelle sont en fait des alliés objectifs de l'intégrisme ethnique, les deux camps professant un même relativisme. « Les credos s'opposent, non les visions du monde : les uns et les autres perçoivent les cultures comme des totalités enveloppantes et donnent le dernier mot à leur multiplicité.⁸² » Ce relativisme fait émerger une tension au cœur même des sociétés diverses. En effet, si on estime que les individus sont conditionnés par leur culture, que leur autonomie ainsi que le sens qu'ils peuvent donner à leur vie s'inscrivent dans un contexte particulier, prennent place dans une appartenance culturelle donnée, comment espérer dès lors ménager une place à la différence⁸³ ? Comment, demande Finkielkraut, postuler que les migrants pourront avoir accès à la société d'accueil ?

C'est la nature même de la critique qu'adresse Finkielkraut à Debray. De par son emphase sur la communauté, le médiologue réactiverait l'appartenance contre l'individu, ce qui rendrait sa défense de l'humanisme contradictoire. Ses « maximes universalisantes » se réduirait à de « luxueuses abstractions⁸⁴ » puisqu'il se situerait au confluent de deux traditions incompatibles : celle de l'hospitalité universaliste et celle de l'enracinement barrésien⁸⁵. Derrière le thème de l'hospitalité et sa polémique avec Debray, le philosophe français s'inquiète de l'enfermement « culturel » et de l'incommunicabilité entre êtres humains qui l'accompagne. C'est que, dans son esprit ainsi que dans celui des républicains, *la*

⁸⁰ Finkielkraut (1987:123)

⁸¹ Finkielkraut (1987:127).

⁸² Finkielkraut (1987:125-126).

⁸³ Mesure et Renaut soulèvent le même problème lorsqu'il estime que le fond du débat suscité par le multiculturalisme tient dans la possibilité même de concevoir, de concert, l'altérité et l'identité. « La prise en compte de la différence est devenue la condition même de la reconnaissance de cet universel par quoi nous sommes tous identiques (...) », Mesure & Renaut (1999:30).

⁸⁴ Finkielkraut (1987:128). La seconde expression est empruntée à Debray.

⁸⁵ Nationaliste français, Maurice Barrès fut, à la jonction des 19^e et 20^e siècles, l'inspirateur de mouvements conservateurs, voire réactionnaires, comme l'Action Française de Charles Maurras.

« culture » réfère à ce qui est proprement humain et qui émancipe des déterminismes, qu'ils soient naturels ou sociaux⁸⁶.

La tolérance contre l'humanisme : ainsi pourrait-on résumer le paradoxe d'une critique de l'ethnocentrisme qui aboutit à centrer l'individu sur son ethnie. Ne parler de culture qu'au pluriel, en effet, c'est refuser aux hommes d'époques diverses ou de civilisations éloignées la possibilité de communiquer autour de significations pensables et de valeurs qui s'exhaussent du périmètre où elles ont surgi. Cette possibilité, les Temps modernes, loin de la nier, l'avaient transférée *de la religion à la culture*.⁸⁷

Sur ce point, Finkielkraut est rejoint par Ferry. À propos du débat entre utilitarisme et humanisme quant aux droits des animaux, ce dernier fait une précision éclairante sur la conception particulière de la liberté à l'œuvre dans l'humanisme républicain. « (...) la différence fondamentale qui sépare ici l'utilitarisme de l'humanisme hérité de Rousseau et de Kant [est que] pour ces derniers, c'est *au contraire la faculté de s'arracher aux intérêts (la liberté) qui définit la dignité et fait du seul être humain une personne juridique*⁸⁸ ». C'est ce projet universel que le républicanisme français propose aux individus. Dès lors, le génie de la France repose dans l'arrachement aux spécificités qui traduit la « fidélité à l'universel⁸⁹ ». Et, force est de constater que « cet idéal est aujourd'hui en voie de disparition⁹⁰ ». Ce que les nationalismes du 19^e siècle n'avaient pas réussi à réaliser, les partisans de la diversité culturelle y seraient parvenus. Herder serait en train de triompher de la pensée des Lumières.

Le deuxième pilier vient se positionner en complément du premier. Si celui-ci tient dans le maintien de la possibilité de communication entre individus en élevant à l'universel, celui-là permet à l'individu de s'abstraire de ses appartenances. Les Temps modernes ont remis en question l'image de « collectivités humaines (...) conçues comme des totalités qui assignent une identité immuable ». Ils ont ouvert la possibilité de les concevoir comme « des associations de personnes interdépendantes⁹¹ ». Ainsi, l'individu peut s'abstraire des traditions les plus barbares. Le républicanisme s'inscrit dans cette perspective, en ce qu'il incarne « tout d'abord et avant tout la volonté de recueillir et d'enrichir « l'héritage des

⁸⁶ Pour saisir les implications morales de la dimension libéralisatrice de l'idéal humaniste, se reporter à l'œuvre de Luc Ferry (1992, 1997).

⁸⁷ Finkielkraut (1987:136-137).

⁸⁸ Ferry (1992:73).

⁸⁹ Finkielkraut (1987:138).

⁹⁰ Finkielkraut (1987:139).

⁹¹ Finkielkraut (1987:140).

droits de l'homme »⁹² ». En ce sens, les droits sont l'expression juridique de l'individualisme humaniste et dressent une barrière salutaire contre la réification des groupes et la soumission de l'individu à ces derniers. Soulignant la portée juridique de l'humanisme, Ferry et Renaut martèlent que :

[...] ces droits doivent être pensés en rapport à une *essence abstraite de l'homme* et que cette idée indéterminée de l'homme en tant qu'homme (constitue) une valeur supérieure à toutes les déterminations imprimées en l'homme par l'époque, le statut social ou l'appartenance nationale.⁹³

Penser que la liberté individuelle est une conséquence de l'humanisme qu'il convient de protéger contre les pensées essentialistes n'est que partiellement exact. En fait, la liberté est le résultat de l'arrachement aux cultures particulières, elle n'est pas préexistante. C'est à ce prix que l'« individu européen » a conquis son autonomie⁹⁴ et c'est à ce prix que les migrants peuvent obtenir la leur.

Présenter les choses ainsi incline dans le sens d'une justification de l'assimilation, conformément aux critiques que Kymlicka fait de l'idéal unitaire républicain. Si les traditions ethnoculturelles sont jugées rétrogrades (interprétation forte de la thèse républicaine) ou, sous certains aspects, contraires à l'épanouissement individuel (interprétation plus modérée), alors il serait justifié d'imposer par la force aux migrants (ou aux membres d'autres minorités) de se défaire de leurs appartenances pour rejoindre la « culture universaliste républicaine ».

Finkelkraut considère que « de peur de faire violence aux immigrés, on les confond avec la livrée que leur a taillée l'histoire⁹⁵ », ce qui entraîne que l'on rechigne à leur offrir une défense contre « les méfaits et les abus éventuels de la tradition dont ils relèvent⁹⁶ ». Tout le poids de la justification (et par là même la force persuasive) des arguments de Finkelkraut repose sur le rôle qu'il entend faire jouer à la culture, dans son sens humaniste. Parfois, il semble se limiter à une garantie des droits individuels. À d'autres moments, il donne le sentiment d'aller plus loin, de faire la promotion d'idéaux substantiels qui ont scandé l'histoire de l'expansion de la culture humaniste.

⁹² Ferry & Renaut (1999:166). L'expression entre guillemets est de Claude Nicolet. Nicolet (1995).

⁹³ Ferry & Renaut (1999:61).

⁹⁴ Finkelkraut (1987:143).

⁹⁵ Finkelkraut (1987:145).

⁹⁶ Finkelkraut (1987:145).

Un trouble surgit alors. Une politique juste à l'égard des minorités pourrait-elle se limiter à assurer les droits de contestation (*voice*) et de sortie (*exit*) de chacun ou, devrait-elle aller plus loin en faisant la promotion d'un style de vie basé sur la culture de l'esprit, la mise à distance des traditions, le développement d'une autonomie critique vis-à-vis de tout type d'appartenance ? Plus que cela, la culture française incarne-t-elle l'apogée de la culture neutralisée qui n'a comme contenu que ce fonds fait de valeurs communes à l'humanité tout entière ? Auquel cas, par un savant tour de passe-passe, lorsque l'on demanderait à un migrant de s'assimiler en France, on ne lui demanderait pas d'intégrer une culture autre que la sienne, mais de devenir pleinement libre et humain.

Une interprétation nuancée semble devoir être de mise. Si on suit la pensée de Finkielkraut, celui-ci repousse l'assimilation dans ce qu'elle a de plus cru, tout en n'envisageant pas que l'individu quitte un univers culturel pour un autre. « Traiter l'étranger en individu, ce n'est pas l'obliger à calquer toutes ses conduites sur les façons d'être en vigueur chez les autochtones (...)»⁹⁷. Il est tout à fait possible de critiquer l'inégalité générique qui *caractériserait* la « tradition islamique » sans pour autant vouloir une assimilation coûte que coûte pas plus que la destruction des liens communautaires en vigueur parmi les personnes de confession musulmane. Cependant, lorsque Finkielkraut énonce que « l'esprit des Temps modernes européens (...) s'accommode très bien de l'existence de minorités nationales ou religieuses, à condition que celles-ci soient composées, sur le modèle de la nation, d'individus égaux et libres»⁹⁸, cela revient à être aveugle aux colorations culturelles qui peuvent venir teinter le cadre national. De plus, cela tend à imposer ce dernier comme lieu privilégié de déploiement de l'universel.

Quant à la reconnaissance de la diversité du cadre national, on retrouve la controverse avec Debray. De bonne guerre, aux critiques d'incohérence, ce dernier rétorque que la diversité culturelle ne menace pas l'universalité. À juste titre à mon avis, il pointe les dérives uniformisatrices contenues dans la position de Finkielkraut. « Nous sommes ainsi habitués à confondre unique et exclusif, universel et homogène en sorte qu'il nous plaît de tenir pour égal le semblable. Pas pareil, pas bien.»⁹⁹ Même si l'universalisme égalitaire est préférable au système indien des castes nous dit Debray, il n'entraîne aucun jugement normatif quant à la valeur des brahmanes, du système axiologique indien et de la cosmologie qui

⁹⁷ Finkielkraut (1987:145).

⁹⁸ Finkielkraut (1987:146).

⁹⁹ Debray (1989:197).

l'accompagne. Certes, une communauté dérive dangereusement lorsqu'elle défend « ses gens et ses plantations ». Dans ce contexte, la relativité des valeurs effraye peut-être, mais ne pas voir celle des héritages aboutit, selon Debray, à une forme de racisme.

La controverse entre Debray et Finkielkraut illustre deux choses. La première est la tension à l'œuvre entre deux compréhensions du républicanisme. L'une, *universaliste*, se fonde sur la culture comme affranchissement de l'individu. L'autre, *étatiste*, fait du républicanisme un régime particulier dont le génie tient, dans les droits de l'homme certes, mais également dans la puissance publique. Le but serait alors de garantir la perpétuation du modèle français. Une forme plutôt libérale le dispute à une compréhension, disons, antique. La seconde est le paradoxe dont les réminiscences parsèment ce chapitre : *se présentant comme un modèle universel, dégagé de toute tradition ou se voulant tel, le modèle républicain est rapidement rattrapé par une émergence qu'il sait contextuelle et, plus que cela, par son ancrage dans un héritage intellectuel qui, bien que cosmopolite, est indéniablement français*. Ce paradoxe transforme une opposition qui semblait frontale entre les deux compréhensions républicaines en une tension interne à un républicanisme appréhendé comme un glacis théorique. Il explique également pourquoi, en dépit d'une conception de l'autonomie comme arrachement aux conditionnements naturels et sociaux, et d'une laïcité qui marque cette absence de parti-pris dans la sphère publique, le républicanisme n'en demeure pas moins une théorie à la fois fortement connotée sur le plan moral, c'est-à-dire charriant une conception dense de la vie bonne, et abritant d'indéniables penchants nationalistes.

2. Autonomie et laïcité

Les deux principes sur lesquels s'appuie la théorie républicaine française sont l'*autonomie* et la *laïcité*. Sans référence à ces deux principes, il est difficile de saisir ce qui, d'une part, unit, de façon plus ou moins lâche, les auteurs républicains et, d'autre part, fonde leur position à l'égard de minorités. Dans cette partie, la place centrale de l'école sera abordée. Nous verrons alors que l'affaire du voile fait office de révélateur en ce qu'elle met

à jour une conception lourdement lestée de l'autonomie sur le plan moral qui handicape la neutralité républicaine.

L'autonomie, la liberté républicaine

Dimension authentiquement normative de ce type de républicanisme, le concept d'autonomie est hérité des Lumières allemandes, françaises ainsi que, de manière plus indirecte et moins claire, du positivisme. La laïcité ne se comprend que placée dans la continuité de l'autonomie. Pour le besoin de mes propos, je n'entre pas dans le détail des grandes étapes historiques de la liberté républicaine telle que comprise par les auteurs français. Je me limite aux éléments indispensables à la reconstruction de la justification républicaine de neutralisation de la sphère publique.

L'autonomie sur laquelle s'appuient les républicains possède une forte coloration kantienne. Ce n'est pas que la conception kantienne ait été directement translatée dans le langage et la pratique républicaine. L'histoire est un peu plus complexe. Mais, lorsqu'on considère la structure de l'argument de l'autonomie, sa formulation ainsi que sa portée, la filiation kantienne, même lointaine, apparaît. À tel point que, d'une part, des auteurs liés au renouveau républicain s'en inspirent directement et que, d'autre part, même lorsque Kant n'est pas explicitement invoqué, la conception de l'autonomie qui est avancée ressemble à celle qu'il propose¹⁰⁰. L'enjeu n'est pas de se livrer à une critique de la liberté kantienne, entreprise imposante dont les ambitions ainsi que les moyens de les satisfaire excéderaient les limites de cette thèse. L'objectif, plus modeste, est de discuter la réception contemporaine de cet héritage ainsi que son impact sur la gestion d'une société pluraliste.

Le rappel très général de la conception kantienne de l'autonomie est nécessaire. Pour Kant, agir moralement est agir par respect du devoir. Le fondement de son éthique repose dans le respect absolu la loi morale incarnée dans les formulations de l'impératif catégorique. C'est par la soumission de la volonté à la raison que l'individu parvient à se dégager effectivement des déterminismes, des causes (biologiques, psychologiques, sociales...)¹⁰¹,

¹⁰⁰ Jules Barni, Charles Renouvier et Jules Ferry ont alimenté le néo-kantisme qui influença la 3^e République. Pour les républicains contemporains, citons, à nouveau, Luc Ferry, Alain Finkielkraut ou encore Alain Renaut.

¹⁰¹ Boudon (1999).

pour ne se soumettre qu'à des règles qu'il s'est librement données, sous contraintes. Celles-ci tiennent, principalement, aux maximes d'*universalisation* et de *respect d'autrui* qui, avant d'être des principes métaphysiques de surplomb, sont internes à la raison en ce qu'elles ne peuvent être transgressées sans susciter de contradictions logiques¹⁰². Cette capacité d'arrachement aux déterminismes de tout ordre – les causes – afin d'agir selon des raisons – conformes à l'impératif catégorique – est le propre de l'homme ainsi que la source de sa dignité. Parce que, au contraire des animaux, ce dernier ne suit pas ses inclinations, il peut s'estimer libre et, peu à peu, se dégager de la nature. Le résultat de ce mouvement d'émancipation est, conformément à des auteurs comme Finkielkraut ou Pena-Ruiz, le développement de la culture universelle et humaniste.

Ce rôle de l'autonomie dans la destinée humaine explique, par exemple, pour quelles raisons Ferry résume le débat entre les utilitaristes et les humanistes à une confrontation entre animalité et humanité, nature et culture. Les utilitaristes, Singer à leur tête, en faisant du plaisir le principe moral par excellence, ramènent l'éthique à un arbitrage entre intérêts en vue de la maximisation de leur satisfaction et, du même coup, abolissent la différence entre l'animal et l'humain.

*Mais la culture, entendue comme effet de la liberté, elle-même définie comme arrachement à la nature, n'est jamais prise en compte comme telle. Car si tout est calculable, selon la logique de l'utilitarisme, c'est précisément parce que tout est naturel. Telle est aussi la raison pour laquelle il ne saurait y avoir de discontinuité entre nature et culture, entre animalité et humanité.*¹⁰³

La désagrégation de la frontière entre l'humain et l'animal aboutit à l'avènement de la barbarie, situation dans laquelle les œuvres de l'esprit n'ont plus de valeur éminente du fait du renoncement à des critères éthiques qui auraient pu introduire une hiérarchie morale dans le monde, parmi les êtres qui le peuplent et les actes qu'ils posent. Cette rapide digression illustre l'attachement viscéral, déjà entraperçu chez Finkielkraut, à la culture définie comme lieu d'épanouissement de ce que l'être humain possède en propre : la liberté. Dans ces conditions, être libre est, au sens le plus purement kantien, être autonome, c'est-à-dire être à sa soi-même l'origine de sa propre loi morale. Le thème du retour de la barbarie est, non moins, une constante chez quelqu'un comme Finkielkraut¹⁰⁴.

¹⁰² Kant (1994).

¹⁰³ Ferry (1992:83).

¹⁰⁴ La barbarie a donc fini par s'emparer de la culture. À l'ombre de ce grand mot, l'intolérance croît, en même temps que l'infantilisme. Quand ce n'est pas l'identité culturelle qui enferme l'individu dans son

C'est précisément le projet que caresse le républicanisme. Pena-Ruiz le rappelle en affirmant que ce dernier se caractérise par une « émancipation autant intellectuelle que juridique » qui aboutit à faire communier les citoyens dans une « liberté authentique de jugement¹⁰⁵ ». Une « culture éclairée, déliée des appartenances particulières¹⁰⁶ » est le ciment social, la *lingua franca* de la République. Le rôle de l'État est alors « d'assurer l'autonomie intellectuelle et morale de chaque homme, de chaque citoyen¹⁰⁷ », vecteur de l'émancipation. Afin d'être réellement libre, l'individu doit être capable de s'abstraire des particularismes. Mettre à distance traditions, appartenances et croyances pour pouvoir les évaluer de manière critique, voilà la conception de l'autonomie que propose le républicanisme. Ainsi, l'individu s'érige en être libre et, dans le même mouvement, en citoyen de la République. Pena-Ruiz le rappelle, « l'identité personnelle est une construction relevant du libre arbitre, elle ne peut se résorber dans la simple allégeance à une communauté particulière¹⁰⁸ ».

L'autonomie est un exercice exigeant d'autocontrainte continue. La comprendre comme une faculté totalement délivrée de toute obligation serait s'égarer. La liberté n'est pas réductible à la licence, à la pure indépendance dégagée de toute obligation¹⁰⁹. Des devoirs envers la société en général, c'est-à-dire à l'égard de ses semblables, et de soi-même, sont prévalents¹¹⁰. L'impératif de soumission à la loi morale exprime cette idée. Cette ascèse va au-delà des actes, elle implique un engagement intellectuel. « La liberté de conscience ne peut se réduire au fait d'admettre n'importe quoi. Toutes les idées ne se valent pas, et l'école laïque ne peut désarmer le jugement critique par un relativisme sans rivage, hâtivement confondu avec la liberté ou l'égalité¹¹¹. » Le terme de ce mouvement de distanciation à l'égard des appartenances particulières (les cultures) est l'accès à la « culture universelle¹¹² ».

appartenance [...] c'est l'industrie du loisir, cette création de l'âge technique qui réduit les œuvres à l'état de pacotille [...] Finkielkraut (1987:183).

Voir également Droit (2007).

¹⁰⁵ Pena-Ruiz (2001:51).

¹⁰⁶ Pena-Ruiz (2001:59).

¹⁰⁷ Pena-Ruiz (2001:51).

¹⁰⁸ Pena-Ruiz (2001:67).

¹⁰⁹ Renaut (1989).

¹¹⁰ Dimension que l'on retrouve chez Kant (1994).

¹¹¹ Pena-Ruiz (2001:53).

¹¹² Pena-Ruiz (2001:95).

Au final, cette exigence d'abstraction imposée au citoyen joue contre l'ensemble de la société civile. En tant que lieu d'expression de la diversité des appartenances, mais surtout des intérêts, elle est le siège du particulier et doit, comme tel, être l'objet d'une neutralisation. Pena-Ruiz ne cesse d'insister sur la nécessité de mettre l'individu à distance de ce qu'il est, non seulement de ce que sa communauté d'origine pourrait vouloir faire de lui, mais de ce qu'elle en dit. En dépit de ses réticences à endosser l'habit universaliste, objet de ses dissensions avec Finkielkraut, Debray estime que par un fâcheux retournement, imputable à l'idéologie démocratique libérale, la société a pris l'ascendant sur l'État et la nation. « La société civile est supposée en dessous, et l'État en dessus. En fait, haut et bas ont permuté, et ceux qui en imposent par leur compte en banque ou leur visibilité sociale ont souvent barre sur les pouvoirs publics¹¹³ ». Il y a dans la pensée de Debray une forte dimension transcendante qui mime l'aspiration universaliste d'autres républicains. L'idée est partagée par les républicains que l'individu doit, d'une manière ou d'une autre, dépasser sa condition en luttant contre ses inclinations naturelles ou traditionnelles.

Vouloir libérer l'individu et déplorer la « montée de la société civile » expriment, au fond, une méfiance, voire une aversion pour la diversité que contient la société. En cela, républicains universalistes et étatistes se rejoignent. Il existe bien ce tour de passe-passe rousseauiste qui consiste à rabattre successivement les individus sur le peuple puis sur le Souverain avant de faire de l'État l'émanation de la souveraineté populaire. De la sorte, se soumettre aux institutions n'équivaut pas à abdiquer sa liberté puisque, en vertu des identifications successives, cela revient à obéir à sa propre volonté. Tout comme le fait de se dépouiller de ses traits distinctifs, de ses engagements et de ses convictions, au moins dans la sphère publique, n'est pas le résultat d'un diktat imposé de surplomb par l'État républicain, mais la conséquence imparable de l'exercice de l'autonomie individuelle. Quelque part, la finalité du républicanisme repose dans le triomphe de l'autocontrôle et de l'intériorisation des normes que le sociologue Norbert Elias plaçait au cœur du processus civilisationnel¹¹⁴. Mais, pour ce faire, il est nécessaire d'enseigner le rétrocontrôle aux individus, de leur apprendre à brider leurs intérêts, leurs engagements premiers. Si le républicanisme français s'appuie sur une telle conception de l'autonomie, c'est pour la bonne et simple raison qu'il craint le déchaînement « barbare » des passions et intérêts du peuple. Oublieux de la part de sa tradition qui s'interrogeait sur des moyens plus modérés de canaliser les tumultes de la

¹¹³ Debray (1989:17).

¹¹⁴ Elias (2003a, 2003b).

société (division et équilibre des pouvoirs, fédéralisme...), il s'en remet au modelage du citoyen, donc à l'éducation¹¹⁵. Qui dit civiliser, dit éduquer. La question surgit alors : *éduquer à quoi ?*

La réponse à cette question est triviale. Il faut éduquer à l'autonomie, au retour réflexif critique sur soi et ses appartenances. Il faut littéralement *civiliser*, transformer l'individu en citoyen, c'est-à-dire, selon le *Littré*, « polir les mœurs » de l'homme. Une dimension culturelle vient se surajouter à la dimension morale. Lorsque Finkielkraut, Penar Ruiz et d'autres républicains à leur suite, placent l'aboutissement du processus de libération de l'individu dans l'entrée dans une culture universelle, ils font deux choses. Tout d'abord, ils lient l'autonomie à un contenu culturel, universel peut-être, mais culturel tout de même. Ensuite, ils avancent une compréhension de la culture en termes de *civilisation*.

Historiquement, le terme de civilisation avait été opposé à celui de culture par les élites françaises désireuses de marquer leur différence avec le nationalisme allemand naissant, pour bien faire sentir que la France restait le lieu d'élection de l'universel¹¹⁶. Le problème de l'appréhension républicaine de l'autonomie est qu'elle donne à penser que ce qui se rejoue sous nos yeux, à deux siècles de distance, est le match retour entre universalistes et particularistes. Dans un certain sens, libéraux et communautariens avaient déjà joué le second acte de cette pièce qui, jusqu'ici, en comporte trois. Ils ne sont pas les seuls à réciter pareille partition. Aux États-Unis, Barry voit dans la vague multiculturaliste le triomphe du romantisme allemand¹¹⁷. Preuve que l'Amérique du Nord n'est pas peuplée que de libéralo-communautariens. L'idée de fond est que l'opposition serait proprement métaphysique, qu'elle porterait sur le sens de vie ainsi que sur celui de la destinée humaine. Il ne serait

¹¹⁵ En cela, le républicanisme français se démarque de son homologue américain, quant à l'appréhension du pluralisme. Dans le papier fédéraliste n°10, Madison évoque deux manières de faire face au problème des factions : « (...) la première est de détruire la liberté, essentielle à leur existence ; la seconde de donner à tous les citoyens les mêmes opinions, les mêmes passions et les mêmes intérêts ». Et d'ajouter que « le second moyen est tout aussi impraticable que le premier serait insensé », Hamilton, Jay & Madison (1988:68). La raison en est que l'existence des factions est une conséquence inévitable de la raison humaine. Ce qui amène une conclusion contraire au constructivisme républicain français. « Nous sommes donc forcés de reconnaître qu'on ne peut prévenir les *causes* des factions ; et qu'il n'est d'autre remède que de chercher à en corriger les effets. » Hamilton, Jay & Madison (1988:71). Clairement, ce qui est rejeté ici est la possibilité de se livrer à un modelage des citoyens, perspective retenue par le républicanisme français voire par une frange du libéralisme politique comme nous le verrons au prochain chapitre.

¹¹⁶ Cuche (2004:10-14). La distinction entre une France, porteuse d'une civilisation universelle, et une Allemagne, enfermée dans une culture particulière, se retrouve également dans la manière de concevoir le nationalisme. De manière erronée à mon avis, il est de coutume d'opposer deux conceptions de la nation, civique et ethnique, française et allemande. Renan (1997).

¹¹⁷ Barry (2001).

question que de l'essence de la liberté. Est-elle dépendante d'un environnement donné ? Ou repose-t-elle justement dans le processus d'arrachement à ce contexte ?

Deux conceptions de l'autonomie

Le contraste avec la position de Kymlicka est éclairant. Comme nous l'avons vu, ce dernier fait du contexte de choix l'élément déterminant de l'exercice de la liberté. Privez les êtres humains de *leur* structure culturelle, affirme Kymlicka, vous les déposséderez de leur liberté. Laissez les individus dans leur culture, répondent les républicains, vous les asservirez. Pour s'exercer, l'autonomie a besoin, dans un cas, d'éléments présents au préalable, regroupés dans une *culture sociétale* donnée, dans l'autre, d'un espace sans aucune prédétermination normative ou culturelle. L'autonomie, comme transformation en actes d'options déjà sur la table, s'oppose à l'exercice non situé de la raison. Deux conceptions de la liberté humaine naviguent en parallèle : *enracinée* et *détachée*.

Mais, jusqu'à quel point ces approches sont-elles divergentes ? Est-ce un débat métaphysique ou pratique ? Sur la nature du conflit ainsi que ses implications, trois interprétations sont possibles. La première accentue le clivage entre les deux conceptions de l'autonomie en faisant des approches multiculturaliste et républicaine deux théories aux antipodes l'une de l'autre. La seconde affirme que les deux visions de l'autonomie ne divergent pas quant à la nature de la liberté, mais quant aux conditions de son exercice. Selon la troisième, deux formulations substantielles de la liberté humaine se font face. Le rapprochement a lieu alors au bénéfice de Kymlicka puisque, si les deux visions sont contextualisées, la première en a conscience tandis que la seconde l'ignore, ou ne l'assume pas.

Selon la première interprétation, une conception neutre et abstraite de la liberté s'oppose à une approche qui dissout cette dernière dans l'appartenance puisque, au final, Kymlicka fait de l'environnement culturel un facteur conditionnant. De la sorte, l'individu est soumis au groupe. Cette interprétation tend à attribuer le beau rôle au républicanisme au détriment du libéralisme multiculturaliste. Le premier apparaît alors comme une authentique théorie de la liberté individuelle, son concurrent se limitant à une réactivation d'un holisme moral somme toute très classique. Cette interprétation excessive et polarisée, domi-

nante dans certains cercles, permet de comprendre pourquoi le multiculturalisme est, en règle générale, assimilé au communautarisme en France, sans être sérieusement discuté.

Deux objections peuvent lui être adressées. Premièrement, en dépit de ses défauts, l'approche de Kymlicka demeure une théorie de la liberté individuelle. Pour s'en assurer, il suffit de reprendre l'analyse menée au chapitre précédent, notamment au regard du statut qu'occupe, dans l'architecture libérale multiculturaliste, le principe de révisibilité des choix. Que cette approche se révèle insatisfaisante n'autorise aucunement à en travestir le sens. Deuxièmement, pour valider cette interprétation, il faudrait s'assurer que la conception républicaine de la liberté, son contenu ainsi que son mode de déploiement soient réellement décontextualisés, c'est-à-dire neutres. Affirmation que je vais m'employer à remettre en question.

La suspicion est de mise à l'égard de la thèse de l'opposition frontale. L'image d'une compétition entre deux compréhensions de l'autonomie lui est alors préférable. Conformément à cette deuxième interprétation, les approches libérale multiculturaliste et républicaine universaliste forment deux manières possibles de concevoir l'autonomie. En effet, Kymlicka ne rejette pas la liberté. Comme évoqué au chapitre précédent, il est pris dans une tension, dans des contradictions, mais qui ne l'est pas ? En dépit de celles-ci, il ne donne pas de priorité morale au groupe sur l'individu. En cela, il défend une authentique théorie de l'autonomie, au même titre que le républicanisme. La différence ne porte alors plus sur le statut moral de la liberté, puisque chacun des deux camps en reconnaît l'importance, mais sur les conditions de son effectivité.

De part et d'autre, il existe une adhésion profonde à cette idée que l'autonomie réside dans la capacité de réviser ses choix passés et appartenances. La différence ne porte plus que sur les conditions qui doivent être garanties aux individus afin qu'ils deviennent authentiquement libres. D'un côté, pour pouvoir s'exercer, la liberté est perçue comme devant se déployer dans un univers culturel sécurisé, c'est-à-dire au sein duquel des options significatives existent et sont ouvertes à l'individu. Plus que cela, l'environnement en question doit être celui d'origine de l'individu. De l'autre, pour se déployer, elle doit se voir garantir, non pas une structure culturelle quelconque, mais la possibilité de s'en extirper.

Formulée de la sorte, la différence entre républicanisme et libéralisme n'est plus aussi évidente. En fait, tout repose sur la manière dont on entend « possibilité de s'en extirper » qui tendrait à suggérer la simple mise à disposition des individus d'une option de sortie,

sans obligation de l'activer. Toutefois, cette interprétation est trop généreuse. Les républicains ne se satisfont pas d'une « simple » option qui serait, par principe, garantie. Ils s'attendent à ce que chacun l'exerce concrètement. Il est alors nécessaire que l'État adopte une attitude interventionniste. Cet engagement public à faire de tous les individus des êtres libres possède de forts accents rousseauistes : « (...) quiconque refusera d'obéir à la Volonté Générale y sera contraint par *tout le corps*¹¹⁸ : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le *forcera à être libre*¹¹⁹ ». La liberté résidant justement dans l'exercice de la faculté de sortie, la phrase du philosophe genevois prend une toute autre résonance. Le Souverain est légitime à forcer les individus à s'extirper de leur communauté.

La deuxième interprétation ne peut tenir que si le postulat de l'existence d'un lieu totalement neutre sur le plan culturel se trouve être vérifié. Pour valider cette option, il est nécessaire de s'interroger sur ce que les individus rejoignent une fois sortis de leur communauté d'origine. Accèdent-ils à un environnement complètement neutralisé qui, conformément à ce que proclame le républicanisme, leur permettrait de demeurer libres de toute influence collective, morale, culturelle, identitaire, nationale, ethnique ? Ou, pénètrent-ils dans un espace dont la coloration normative serait masquée ?

La troisième option constitue une réponse à ces dernières interrogations. Elle est également celle que les pages suivantes vont s'employer à défendre. Elle affirme que les deux approches soutiennent, au final, des compréhensions substantielles de l'autonomie. Si la deuxième interprétation, par comparaison à la première, revenait à repositionner Kymlicka, la troisième consiste à recentrer le républicanisme en le dépouillant de ses prétentions à l'universalité. L'arrachement aux traditions, croyances et appartenances représenterait, non pas l'exercice neutre de l'esprit critique, mais *un* mode de vie, une conception de la vie bonne au sens rawlsien. Dans cette perspective, tout ce qui suit vise à prouver ce point.

Si on passe rapidement en revue les trois interprétations, la première est inadéquate. En effet, dénier à Kymlicka le fait qu'il défendrait une théorie de l'autonomie relève de la mauvaise foi. Cela ne signifie aucunement que la théorie de Kymlicka est à l'abri de toute critique ou contradiction, à l'instar de celles évoquées précédemment, cela veut simplement dire que l'on ne peut pas passer sous silence la priorité axiologique qu'il donne à l'individu sur le groupe. Maintenant, le choix demeure entre la deuxième et troisième option.

¹¹⁸ L'individu appartenant au *corps*, cela revient à dire que l'individu se contraindra lui-même. Une preuve supplémentaire de la proximité du républicanisme français avec Kant.

¹¹⁹ Rousseau (1993:186).

À ce stade du raisonnement, ce n'est donc plus le libéralisme multiculturaliste qui pose problème, mais bien le républicanisme français. En effet, je pense avoir déjà présenté les raisons de douter de la compatibilité du libéralisme multiculturaliste avec l'exercice de l'autonomie. Tournant le regard vers le républicanisme, il convient alors de s'interroger quant à savoir s'il s'agit d'une réelle position neutraliste ou d'une théorie morale dense qui aurait été maquillée. La réponse réside dans le traitement qu'elle offre aux membres de certaines « minorités ». Et force est de reconnaître qu'il y a un écart entre les principes que la théorie républicaine affiche et les conséquences qui en découlent. Si l'on veut, la question minoritaire est le parfait indicateur du double travers que je perçois dans le républicanisme, l'un moral, qui tient à son caractère dense, l'autre contextuel, qui s'exprime par l'entremise d'un culturalisme, ou nationalisme, latent. Car le républicanisme dans son acception française, c'est-à-dire supposément universaliste et neutraliste, est une théorie morale, une « vision téléologique »¹²⁰, de nature quasi eschatologique, qui instrumentalise l'éducation au profit de la propagation d'une compréhension de l'homme et de sa liberté. Dès lors, la laïcité émerge comme le principe qui permet de garantir la domination de ce mode de vie sur ses concurrents. Et celle-ci accomplit son projet au travers de l'éducation.

Éducation et autonomie substantielle

La question de l'éducation est récurrente dans le corpus républicain¹²¹, à un point tel qu'il apparaît parfois artificiel de la séparer de l'autonomie. Elle en est le principe d'effectivité : *pour devenir libre, l'individu doit suivre une ascèse qui lui est inculquée*. Être autonome n'est pas une caractéristique donnée, mais une capacité qui s'apprend. Pour s'arracher à ce qui est déjà là, il faut se faire montrer la voie. Il n'est toutefois pas question de n'importe quelle éducation, mais de l'éducation publique, celle que l'État assume. Elle a formé l'enjeu des lois attachées à la laïcité entre la fin du 19^e siècle et 1905. Elle a été au centre en 1989, 1993-1994 et 2003-2004 des controverses qui ont entouré le port du voile et des signes religieux « ostensibles ». La place hypertrophique de la question éducative illustre l'obsession constructiviste du républicanisme français, obsession dans laquelle il est difficile de ne pas percevoir un danger pour le pluralisme de nos sociétés.

¹²⁰ Berstein (2003:121).

¹²¹ Raynaud & Thibaud (1990), Plenel (1999), Barret (2006), Ferrand (2007).

Même si les opinions peuvent enregistrer des variations de détails, la centralité de l'éducation est une constante dans les discours républicains¹²². L'apport majeur de la Révolution française intervient, peut-être, sur ce thème. Si, dans leur formulation, le concept d'autonomie est dû aux Lumières et celui de laïcité à la loi de 1905, la place de l'école dans l'architecture républicaine est un acquis de la Révolution. Talleyrand affirme, à l'Assemblée nationale, que : « les hommes sont déclarés libres ; mais ne sait-on pas que l'instruction agrandit sans cesse la sphère de la liberté civile, et, seule, peut maintenir la liberté politique contre toutes les espèces de despotisme ?¹²³ » Pour Condorcet, « tant qu'il y aura des hommes qui n'obéiront pas à leur raison seule (...) le genre humain restera partagé en deux classes : celle des hommes qui raisonnent et celle des hommes qui croient, celle des maîtres et celle des esclaves¹²⁴ ». Robespierre va encore plus loin dans les objectifs que doit se fixer l'État en matière, non pas simplement *d'instruction publique*, mais *d'éducation nationale* : « considérant à quel point l'espèce humaine est dégradée par le vice de notre ancien système social, je me suis convaincu de la nécessité d'opérer une entière régénération et, si je peux m'exprimer ainsi, de créer un nouveau peuple¹²⁵ ».

Mais à quoi éduquer au juste ? En fait, la fonction de l'école (publique, puisque c'est de cela qu'il s'agit) est de mener l'éducation à la fois morale et culturelle du futur citoyen. Pour Coq, le projet éducatif républicain est celui d'une lutte contre la barbarie au travers de trois axes : l'éducation éthique ou morale, l'éducation politique à la démocratie et l'éducation au spirituel¹²⁶. De son côté, Jelen estime que les écoliers sont « de petits êtres que l'on aide à acquérir un savoir, une morale, éventuellement une foi¹²⁷ ». L'éducation républicaine va donc au-delà de la transmission des connaissances. Elle maintient, à plus de deux siècles de distance, cette intention profonde de libération des individus. Elle est « un moyen de civilisation plus encore que de socialisation, dont la mission est civique autant que pédagogique¹²⁸ ». Si la transmission des valeurs des Lumières est indispensable à l'épanouissement personnel, son importance ne s'y limite pas. Elle possède des implications civiques et politiques. Plus les citoyens seront autonomes, plus ils seront aptes à se

¹²² Au 18^e siècle, Montesquieu affirmait déjà que « c'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation », cité par Tenzer (1993:81).

¹²³ Talleyrand-Périgord (1791).

¹²⁴ Condorcet (1792).

¹²⁵ Robespierre (1793).

¹²⁶ Coq (2003:158).

¹²⁷ Jelen (1997:37).

¹²⁸ Debray (2004:32).

gouverner et plus la société sera libre. De la sorte, le peuple est amené à la majorité politique¹²⁹. En conséquence de quoi, les groupes doivent céder le pas à la République, surtout dans l'enceinte scolaire. L'enjeu est trop important : *développer le libre examen chez les enfants, conformément à l'esprit des Lumières*. « Il découle de cette prémisse qui nous dépasse tous que l'école publique doit être le plus possible soustraite aux effets de groupe.¹³⁰ »

Mais, ce faisant, l'école républicaine ne se livre-t-elle pas à l'apologie d'un projet de vie particulier qui se forgerait dans l'étude des humanités, l'abstraction à l'égard des attachements individuels les plus profonds et une évaluation, à distance, de convictions qui peut s'avérer d'autant plus difficile que celles-ci sont perçues comme constitutives du soi ? À cette question de la nature morale ou non de son idéal, la réponse standard du républicanisme consiste, à l'instar de Pena-Ruiz, de camper sur la position selon laquelle

[...] histoire, lettres, philosophie, entre autres, ne sont nullement habilitées à promouvoir une certaine doctrine. Elles visent à procurer à tous les élèves les instruments intellectuels et les repères culturels pour forger eux-mêmes leurs convictions éthiques, et non les recevoir toutes faites.¹³¹

Cette mission apparaît en pointillé chez les instituteurs du début du siècle :

Ma propagande ne se fait pas à la réunion publique, au club, ou dans la rue. Elle se fait plus profonde, plus efficace, plus digne dans ma classe, dans mes leçons, sans bruit et sans provocation, en formant des jugements droits, des intelligences ouvertes, des consciences fermes, j'ai la conviction de travailler plus vigoureusement à la formation du citoyen libre qu'en cherchant à recruter des adhérents à telle ou telle candidature ou en affichant une préférence pour telle ou telle nuance de l'arc-en-ciel politique.¹³²

L'idéal républicain prétend donc n'exprimer aucune option religieuse, morale, philosophique particulière. La teneur de l'argument est de postuler que l'universel, l'émancipation du soi, la critique des traditions et la contestation des religions¹³³, ne sont

¹²⁹ Compréhension qu'a Jules Ferry du rôle de l'éducation.

¹³⁰ Debray (2004:38).

¹³¹ Pena-Ruiz (2001:57).

¹³² Ozouf (1973:185).

¹³³ Comte incarne cette dimension de l'éducation au travers de la lutte qu'il entend mener contre tous les « théologismes » à l'aide de l'arme que représente l'« esprit positif ». Comte (1995:187-223). À propos de l'influence du positivisme sur le républicanisme, se reporter à Ozouf (1982), Bouretz (2002). Certains auteurs nient cependant que cette doctrine ait eu un impact significatif sur le républicanisme français, particulièrement sous la IIIe République. Agulhon (1990:24-25), Nicolet (1995), Audier (2004:54-55). Ce débat historique, bien qu'intéressant, ne concerne que peu le sujet de cette thèse. En effet, il est ici question de reconstruire, avec tout ce que cela comporte de généralisations, une position républicaine type. Le but n'est pas d'entrer

aucunement connotés moralement¹³⁴. L'idéal républicain ne serait donc pas doctrinaire puisqu'il questionnerait toutes les théories normatives... hormis la sienne. Exagérant à peine la civilisation n'est d'aucun parti, d'aucune mouvance, d'aucune doctrine. Elle doit s'imposer à toutes et à tous sans distinction. Tous doivent s'incliner face à elle et au républicanisme qui, en toute bonne foi, en est le vecteur.

La portée de l'idéal est parfaitement illustrée par les crises répétées du voile entre 1989 et 2004. À trois reprises au moins (1989, 1993 et 2003), des jeunes filles se présentent voilées dans des écoles, dont on leur refuse l'accès. À chaque fois, les médias et intellectuels s'en sont saisis et la *doxa* républicaine a alors bénéficié d'une tribune inespérée afin de réaffirmer à peu de frais un idéal qui semblait, à chaque fois, menacé. L'aboutissement de ces affaires est maintenant connu. Une commission¹³⁵ établie par le président Chirac rendit un rapport¹³⁶, dont une des préconisations tenait dans l'élaboration d'une loi. Pour la plupart, les autres recommandations furent ignorées. La loi entra en vigueur à la rentrée 2004.

Quoi qu'il en soit, entre 1989 et 2004, les réactions républicaines ne varient guère. La ligne qui est défendue en 1989 restera celle des républicains partisans de la théorie standard¹³⁷. Coq, Debray et Finkielkraut (entre autres) se dressent contre la possibilité de tolérer des jeunes filles voilées en cours. Sont invoqués les risques de ségrégation au sein de l'école, d'enclenchement d'une compétition malsaine entre groupes en vue de « s'emparer de l'espace laïque de l'école pour en briser l'unité¹³⁸ », l'effacement de la « France républicaine » au profit de la « France tribale » et, plus généralement, l'atteinte à l'émancipation

dans les arcanes historiques, mais de dégager ce qui, par-delà les divergences doctrinales, peut permettre de comprendre le positionnement moral et politique du républicanisme. En ce sens, et en ce sens seulement, la place qu'occupe le développement de la raison, ainsi que son usage contre les croyances, dans l'éducation, et dans tout plan de vie, a renforcé le parti-pris humaniste et rationaliste républicain. Même si, sous d'autres aspects, Comte se démarque du républicanisme, notamment à propos des droits de l'homme.

¹³⁴ Pena-Ruiz (2001:20).

¹³⁵ Il s'agit de la fameuse Commission Stasi composée de sages, dont certains se désolidariseront des méthodes ainsi que des conclusions, en raison de la vision étriquée de la laïcité défendue par d'autres membres. Parmi ceux-ci se trouvent René Rémond et Alain Touraine. Bernard et Kaufmann (2004).

¹³⁶ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004).

¹³⁷ Bien entendu, des intellectuels ont fait entendre leurs voix dissonantes, parmi lesquels Wieviorka, Touraine ou, plus récemment, Renaut et Spitz. Mais le fait est là. La position républicaine standard reste dominante. Spitz (2003).

¹³⁸ Coq (1989). Preuve supplémentaire que la compétition distinctive est dénoncée pour son travail de sape sur l'unité sociale, politique, voire nationale.

des femmes et donc aux droits de l'homme¹³⁹. Un journaliste du *Monde* décrit alors parfaitement la position des opposants au port du voile à l'école publique de la manière suivante :

[...] l'école doit être un espace de neutralité absolue, protégé des influences extérieures, qu'elles soient politiques, religieuses, économiques ou sociales. Les élèves doivent y oublier leur appartenance ou leurs racines. Leur seule tâche est de se consacrer, sur un pied de complète égalité, aux exercices intellectuels qui leur permettront de devenir des individus libres et autonomes. L'école est le lieu de l'émancipation par la raison, de l'oubli des différences, de l'intégration librement consentie. Chacun doit laisser au vestiaire tous les signes de ses origines familiales, idéologiques ou confessionnelles. L'école est faite pour prendre du recul, pour accéder à l'universel.¹⁴⁰

Dans ce panaché de raisons, se retrouvent les arguments politiques et moraux, vus en début de chapitre, contre la prise en compte politique de la diversité culturelle. Si les arguments du séparatisme, de l'instrumentalisation et de la compétition sont présents, il n'en demeure pas moins que celui qui fonde la position républicaine, au premier abord, est la défense de l'autonomie¹⁴¹. Ce qui dérange les partisans de l'interdiction est que le projet émancipateur républicain soit mis à mal par des adolescentes qui viennent manifester, jusqu'au cœur de la salle de cours, une appartenance qui pourrait signifier l'échec, partiel, de la politique d'arrachement. En cela, les oppositions républicaines se comprennent comme les réactions de défense d'un mode de vie en danger.

À l'encontre des objections que je soulève, il pourrait être rétorqué que le combat contre le port du voile ne se résume pas à une lutte pour une forme éthique donnée, mais, plus prosaïquement, pour la liberté individuelle. Toutefois, deux raisons permettent de nourrir de sérieux doutes à l'égard d'une telle défense. Au final, celles-ci confirment que la conception de l'autonomie défendue est très spécifique et extrêmement chargée sur le plan normatif.

Deux raisons majeures font que cet argument peine à emporter l'adhésion. La première est que si ce qui motive les opposants au port du voile à l'école est la protection des libertés individuelles, plus particulièrement celles des femmes, alors pourquoi avoir limité l'interdiction du voile seulement au cadre de l'école publique ? Je reformule l'argument de Finkielkraut. Si le voile est effectivement un signe d'oppression, alors pourquoi continuer à

¹³⁹ Finkielkraut (1989).

¹⁴⁰ Gaussen (1989).

¹⁴¹ Cette apparente primauté accordée à l'individu et sa liberté peine néanmoins à occulter la volonté de défendre l'unité de la société.

le tolérer dans certains lieux ? Cela signifie que la République fait de deux poids, deux mesures. Une attitude logique et conforme au républicanisme serait alors de l'interdire partout. À moins que l'école ait un statut moral si spécifique qu'elle demanderait à être régulée par des lois d'exception.

La seconde raison est qu'il faudrait prouver que le voile est un outil d'asservissement de la femme, et qu'il l'est dans tous les cas. Souvent, le voile est porté contre l'avis des parents. En ce sens, lorsqu'il ne traduit pas des pressions communautaires externes à la famille, il est logique de le considérer, justement, comme la remise en cause du donné que figure l'environnement familial. Les deux jeunes femmes, à l'origine de l'affaire du voile en 2003, s'étaient d'ailleurs converties de leur propre chef à l'islam et avaient donc décidé, de la même manière, de se présenter voilées. On pourrait estimer qu'elles ont exprimé une forte capacité d'abstraction de leur héritage culturel (leur père est athée) afin de le soumettre à une critique qui a abouti à l'adoption de l'islam. Cet exemple démontre la difficulté de faire du voile un objet, *en soi*, de soumission. Les signes d'asservissement physique sont relativement aisés à détecter. C'est un autre problème que de prouver la soumission à des symboles. Car, premièrement, le symbole n'est, bien souvent, que ce qu'on veut qu'il soit ou ce qu'on y voit, la signification différant selon le regard que l'on porte dessus. Deuxièmement, une part de la valeur symbolique relève de la croyance et, en ce sens, tout symbole devient rapidement suspicieux pour des conceptions très denses de l'autonomie puisque le jugement critique est suspendu. Nous ne nous situons alors plus dans l'ordre des raisons, mais dans celui des convictions. Cela signifie-t-il que les symboles et l'usage que l'on en fait ne peuvent faire l'objet d'une critique ? Bien entendu que non.

L'interdiction des signes religieux ostensibles à l'école peine à être justifié par le recours aux droits de la femme ou aux libertés individuelles. Cela signifie-t-il qu'il n'est pas possible, dans une perspective républicaine, d'invoquer l'autonomie contre le port du voile ? Au contraire, une telle défense est tout à fait envisageable, mais elle repose sur une compréhension dense de l'autonomie qui, du coup, entame la prétention à la neutralité du républicanisme. En effet, l'autonomie qui est défendue est d'un type particulier, il s'agit, selon les termes de Gérard Dworkin, d'une autonomie substantielle (*substantive independence*) qui impose que, dans tous les cas, « (...) a person not defer independent judgment¹⁴² ». Plus précisément, « (...) autonomy, on this view, requires the agent to retain con-

¹⁴² Dworkin G. (1988:22).

trol over his decisions and actions. In this view, promising, worship, obedience to command, conformity to law are all seen as inconsistent with autonomy¹⁴³ ».

Le problème avec une telle conception est qu'elle viole ce que Dworkin nomme la condition de *possibilité empirique (empirical possibility)*¹⁴⁴ en ce qu'elle rend difficile, voire impossible, la réalisation d'une autonomie pleine et entière. En d'autres termes, sa formulation même la pousse à être contradictoire. En effet, en stipulant que les individus ont le devoir de mettre à distance leurs appartenances, convictions, elle rend problématique tout un faisceau d'actes, de situations et d'institutions, dont le port du voile à l'école. Pourtant, elle ne se limite pas à cet exemple. L'influence que les parents exercent sur leurs enfants, sur leur manière de se comporter ou d'interagir en société, devient critiquable. Donc, l'autonomie républicaine, en tant qu'indépendance substantive, représente un mode de vie morale qui est largement incompatible avec la manière dont les individus peuvent concevoir leur existence, les attachements qui en découlent ainsi l'acceptation de nombre de contraintes. Plus précisément, c'est la densité normative charriée par l'idéal lui-même qui le rend indésirable tout en hypothéquant ses prétentions à apparaître comme dégagé des grandes controverses morales, c'est-à-dire neutre.

La laïcité, de la mystique à la neutralité impossible

Avant d'aborder les travers majeurs que j'identifie dans une théorie qui se réclame, à tort, d'une certaine forme de neutralité, il convient de tirer au clair ce qu'il faut entendre par principe de « laïcité ». D'entrée de jeu, notons que si le terme est présent chez Condorcet sous la formulation de « morale laïque », ce sont les lois de la fin du 19^e siècle et celle de 1905 qui en fixent le contenu. Notons également que le contexte en explique la teneur puisque les lois de la fin du 19^e siècle restreignaient progressivement les compétences dévolues aux congrégations religieuses en matière d'éducation, mouvement que parachève la loi de 1905 en ce qu'elle porte sur la « séparation de l'Église et de l'État ». Cette dernière loi re-

¹⁴³ Dworkin G. (1988:22). Dworkin oppose à cette forme d'autonomie, l'*indépendance procédurale* qui ne porte pas sur un contenu, mais sur des conditions. Dans cette optique, la question n'est pas : *qu'est-ce qu'un comportement autonome ?* mais *quelles sont les garanties qui permettent de s'assurer que les individus le sont ?* Toutefois, il convient de noter que Dworkin reste flou sur l'*indépendance procédurale*. Pour preuve, il n'offre nulle part une définition précise de ce qu'elle est, se limitant à parler de « seuil » qu'il faudrait apparemment garantir. Dworkin G. (1988:31-32). Mais, il s'agit d'un autre problème.

¹⁴⁴ Dworkin G. (1988:8).

présente donc l'aboutissement légal de la lutte d'influence que la République a livrée à l'Église catholique¹⁴⁵. Les lois de la fin du 19^e siècle scellent l'issue de première importance, tel que je pense l'avoir montré, du conflit, à savoir l'éducation¹⁴⁶. C'est un combat littéralement spirituel, c'est-à-dire pour le contrôle des esprits. La République ne pouvait se permettre de laisser l'éducation aux mains des congrégations religieuses. Dans ces conditions, la loi de 1905 finalise la séparation sur le plan politique.

Art.1 – La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public,

Art. 2 – La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte.¹⁴⁷

Dans sa formulation, même si la laïcité est invoquée de manière incantatoire, la loi de 1905 ne fournit que peu d'éléments quant à une conception républicaine de la neutralité de l'État. Rien n'est dit sur la propagation d'une morale laïque ainsi que sur l'impossibilité d'accueillir les expressions d'appartenance ou de foi à l'école. La loi demeure muette. Il apparaît donc qu'on essaye de faire endosser à la laïcité plus que ce que son texte fondateur en dit¹⁴⁸. La raison est que le principe même de laïcité s'est construit à l'extérieur de ce cadre. À l'instar d'autres aspects du républicanisme français, il est le résultat de concrétions successives, d'acceptions communes perpétuées à travers les décennies. À l'origine nous dit Renaut¹⁴⁹, Buisson le concevait comme l'arrachement de la puissance publique à tout lien confessionnel afin qu'elle s'adresse à tous. Toutefois, il apparaît clairement que sa compréhension a très rapidement dépassé le cadre d'une simple neutralité.

À cet égard, la plupart des républicains sont formels. Le rapport rendu au président Chirac lors l'affaire du voile en 2003-2004, ce même rapport qui est à l'origine de la loi de 2004, le martèle : « Le principe laïque est conçu comme la garantie de l'autonomie et de la liberté de chacun de choisir d'être lui-même. Il suppose une *attitude intellectuelle dynamique*, à l'opposé de la posture paresseuse de la simple neutralité.¹⁵⁰ » Coq fournit une justifi-

¹⁴⁵ Pour l'anecdote, les catholiques ont refusé le système parlementaire en France jusqu'en 1926, date de la condamnation par le Vatican de l'Action Française, mouvement réactionnaire qui oeuvrait pour la fin de la démocratie, le rétablissement de la monarchie et, de manière surprenante, pour un système fédéral. Ce qui explique, en partie, le rejet, par les républicains, de toute remise en question du modèle unitaire de l'État-nation.

¹⁴⁶ Une série de lois restreignant le rôle des Congrégations, rendant l'école obligatoire et supprimant l'enseignement religieux est adoptée entre 1879 et 1886.

¹⁴⁷ Loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des Églises et de l'État.

¹⁴⁸ Renaut & Touraine (2004).

¹⁴⁹ Renaut & Touraine (2004:19).

¹⁵⁰ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004:78). Mon emphase.

cation au clivage entre laïcité et neutralité. Au contraire de la seconde, la première implique une attitude interventionniste de l'État quant à l'entreprise de modelage des esprits (la fameuse « attitude intellectuelle dynamique »). Un contenu moral, voire une « mystique » selon l'expression de Debray¹⁵¹, lui donne sa consistance¹⁵².

Buisson, l'inventeur du terme, le confirme : « l'école laïque n'est pas neutre tout court, elle l'est *dans la mesure où elle peut l'être en restant laïque d'esprit, laïque de méthode, laïque de doctrine*¹⁵³ ». Dans un discours prononcé devant le Sénat, Jules Ferry confirme cette dimension compréhensive en marquant la différence avec la neutralité : « nous avons promis la neutralité religieuse, *nous n'avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique*¹⁵⁴ ». La raison pour laquelle les deux notions doivent être strictement distinguées est celle que je développe depuis le début de cette partie : *le républicanisme français est engagé dans la construction d'un homme nouveau, un homme qui ne serait pas soumis à ses appartenances et aux intérêts particuliers. Il ne peut donc pas s'abstenir d'intervenir dans la sphère morale, culturelle et religieuse.* « Le premier devoir d'une république est de faire des républicains¹⁵⁵ ». Cette intention est celle qu'exprimait Robespierre lors de la défense de son projet d'éducation nationale et que prolongent les partisans de la théorie républicaine standard.

Contrairement à une idée reçue, la particularité de la laïcité est en fait sa valeur exemplaire. [...] réduire l'idée de laïcité, comme on le voit faire, au principe absolutisé de la neutralité d'une liberté sans limite, pour les religions, pour les courants religieux, c'est faire du principe universel de la liberté religieuse, un principe abstrait et déstructurant pour l'espace social. Derrière toutes ces attitudes, dans le cas français, on détecte toujours un affaïssement de l'idée républicaine. Jules Ferry lui-même admettait que la République n'était pas neutre du point de vue politique.¹⁵⁶

Pour Coq, la république laïque ne pouvant invoquer le sacré ou recourir à la force n'aurait alors d'autre alternative pour se maintenir que de s'appuyer sur la « force d'âme de ses citoyens », en d'autres termes, sur le modelage moral. L'importance dévolue à

¹⁵¹ Debray (1989). Selon Hermet, l'idéal républicain « (...) se nimbe de tant de sacré que le profane n'en perçoit même plus les frontières ». Hermet (1998:59).

¹⁵² « La laïcité est le produit d'une alchimie entre une histoire, une philosophie politique et une *éthique personnelle*. » Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004:78). Mon emphase. Cette dimension « active », « dynamique » de la laïcité lui donne des accents de liberté *positive* au sens de Berlin. Dans la société républicaine, le citoyen ne se voit pas simplement garantir la jouissance de sa sphère privée, et donc d'une liberté *négative*, il doit également s'engager, faire de la laïcité un mode de vie. Berlin (1994).

¹⁵³ Coq (2003:18). Je souligne.

¹⁵⁴ Coq (2003:18).

¹⁵⁵ Buisson cité par Coq (2003:18).

¹⁵⁶ Coq (2003:327).

l'éducation s'éclaire à la lumière des origines du courant républicain moderne. Plus spécifiquement, si l'on considère que le républicanisme est né de l'interrogation quant aux moyens de garantir la stabilité et la liberté de la Cité, la compréhension française standard représente alors une réponse particulière aux tumultes de la société. La solution proposée tient dans le modelage des citoyens afin de les forcer à être libres¹⁵⁷. Une forte défiance à l'égard de la société civile, et de la diversité qu'elle abrite, conduit l'État à adopter une posture interventionniste, notamment dans le champ éducatif¹⁵⁸. Le républicanisme français ainsi que son incarnation charnelle, la République, craignent le pluralisme. Cependant, la solution, qui est justifiée par le premier et mise en œuvre par la seconde, ne s'en remet pas au seul libre arbitre des citoyens, même après éducation. Elle va plus loin. Puisant dans les ressources de l'humanisme, elle en retient l'interprétation surannée d'une culture universelle, afin de se donner une consistance et de proposer une conception de la vie bonne, qui offre un sens à l'accomplissement individuel.

Le problème est que cette conception dense se met en concurrence directe avec les options philosophiques, morales, religieuses et culturelles qui peuvent menacer son magistère. Le refus de la laïcité de se matérialiser dans une « simple » neutralité l'empêche alors de maintenir une saine distance vis-à-vis des conflits axiologiques qui agitent la société. Elle ne peut qu'être engagée, malgré elle, embarquée dans des conflits moraux.

Une laïcité passive pèserait peu à côté des religions positives. Une laïcité d'opinion et non de conviction, d'absence et de silence, se réduirait à un morceau de cire sur quoi chaque groupe de conviction viendrait se tailler un fief à part, pour faire pièce au voisin. [...] On ne remplace pas une culture charnelle [...] par un universel abstrait, frappé d'anorexie qui laisse l'individu au froid, orphelin de légendes. Seule une identité narrative peut rivaliser avec une autre : pas d'éducation civique dans l'abstrait sans ressorts littéraires, artistiques et historiques.¹⁵⁹

Désireuse d'en découdre avec les autres conceptions de la vie bonne, contaminée par l'urgence d'une désagrégation sociale, la laïcité est descendue de son piédestal pour entrer dans l'arène. En permanence, elle doit justifier tout en y rebutant les choix, par exemple,

¹⁵⁷ Ce à quoi renvoie la terrible phrase de Rousseau sur le fait de forcer les individus à être libres.

¹⁵⁸ Pour Pena-Ruiz, par exemple, la laïcité ne doit être « ni molle ni dure, ni fermée ni ouverte ». Elle appelle une « affirmation forte de l'État dépositaire du bien commun et, partant, des conditions d'une authentique citoyenneté. Elle vise à libérer les hommes de toute tutelle morale ou intellectuelle », Pena-Ruiz (2001:16). Une partie du problème tourne justement autour de cette idée d'un État comme « dépositaire du bien commun ». Plus précisément, cela soulève la question de savoir si l'État en est le réel « dépositaire », dans le sens où l'idée ferait l'objet d'une délibération collective, ou s'il en est l'instigateur, l'inspirateur. Dans l'esprit de nombre de républicains, il me semble que cela soit la seconde interprétation qui s'impose.

¹⁵⁹ Debray (2004:67).

éducatifs auxquels elle offre une « couverture », a fortiori lorsque de tels choix trahissent plus que des options éthiques, mais des traits nationaux ou culturels spécifiques. L'affaire du voile, quelles que soient les intentions des filles et de leur famille, a exhumé une réalité que peu de républicains osent regarder en face. En se positionnant sur le même plan que les conceptions de la vie bonne en compétition, en se refusant à être une « simple » neutralité, la laïcité et le républicanisme qui la subsume sont sommés de fournir des justifications quant aux choix de société, pratiques et institutions qu'ils soutiennent. Le souci est qu'ils se refusent à soumettre de telles raisons puisqu'ils incarnent l'universel¹⁶⁰. Celles-ci apparaissent alors d'autant moins convaincantes aux yeux des citoyens que le projet moral sous-jacent affleure à la surface.

Dans ces conditions, l'appel à la laïcité figure un raidissement sur une rhétorique de plus en plus incantatoire, à mesure que la société civile échappe au constructivisme républicain. L'importance, dans le discours républicain, des thèmes du séparatisme et de la menace pour le projet moral, voire culturel, que représentent le « multiculturalisme » et le « communautarisme », en atteste. La laïcité se mue en caricature de ce qu'elle refuse d'être, mais qui, au fond, est sa raison d'être : la neutralité de l'État. Caricature toujours plus grimaçante au fur et à mesure des crispations successives. Plus le trait est forcé, plus le masque se craquelle.

Un jeune issu de l'immigration entre à deux conditions dans un cycle de promotion sociale et intellectuelle. Un, il doit placer les valeurs de la société française au-dessus du pays de ses parents. Deux, il doit adopter nos mœurs, notre mode de vie, nos lois, notre conception de laïcité, notre culture, celle que transmet l'école de la République.¹⁶¹

Au terme de ce cheminement, la thématique de la gestion du pluralisme refait surface. Si mon interprétation devait être adéquate, cela signifierait que le républicanisme, dans sa compréhension française, échoue précisément au regard de ce qui lui a donné sa formulation moderne : la diversité de la société. Pensée originellement du conflit, elle se révèle incapable de l'appréhender autrement que sous le mode constructiviste. Pareille incapacité me semble résider dans la conjonction de deux facteurs (le statut ambigu de la laïcité et le projet moral latent) aggravée par un troisième qui tient dans le contenu identitaire substantiel à l'œuvre tant dans la théorie que dans la pratique républicaine.

¹⁶⁰ À cet égard, Guy Hermet a des mots très durs contre les républicains français. « Peu enclins à l'autocritique parce qu'estimant qu'elle n'a pas lieu d'être, ils se voient comme les prêtres laïques du sanctuaire de la liberté de bien penser de la même manière qu'eux. » Hermet (1998:59).

¹⁶¹ Jelen (1997:45).

3. Neutralité inachevée, minorités et pluralisme

Lors de l'entame de ce chapitre, le républicanisme français présentait un certain nombre d'avantages, dont celui de se baser sur les critiques à l'égard des approches substantielles des minorités, notamment culturelles, exposées lors du premier et du deuxième chapitre. Le fait que ces préoccupations rejoignaient les miennes, ainsi que la prégnance républicaine dans le champ intellectuel français (voire au-delà), le fait qu'il incarne, pour certains, l'archétype des positions neutralistes, en faisaient un sujet d'étude de tout premier ordre. Toutefois, les difficultés qu'un tel modèle génère sont assez conséquentes. À la lumière de ce qui précède, il me semble qu'il souffre de trois importants travers. Tout d'abord, le type de neutralité qu'il défend est intenable, autant sur le plan philosophique que pratique. En dépit de multiples dénégations, nous avons bien affaire à une conception de la neutralité, incomplète certes puisqu'elle ne concerne que les questions religieuses, mais une conception de la neutralité quand même. En fait, la contradiction qui est la sienne réside dans l'impossibilité de séparer la sphère religieuse des autres sphères, ce qui signifie qu'une neutralisation partielle est impossible et, plus que cela, injuste. De plus, le schème républicain brouille la division entre espaces public et privé qui est, pourtant, au fondement de sa démarche. Le second défaut tient dans la conception dense, du point de vue normatif, qui est la sienne et qui entre directement en conflit avec son intention profonde de libérer l'homme. Le troisième travers est, en partie, contextuel. En effet, le républicanisme français s'accompagne d'une volonté d'unification culturelle, voire nationaliste, qui n'est pas que le résultat pervers des pratiques républicaines.

Au final, l'image qui en ressort est celle d'une neutralité incomplète, doublement lésée par un idéal moral exigeant et un enracinement qu'elle nie. C'est précisément pour cela que le républicanisme ne peut offrir de réponse valable au phénomène « minoritaire ». Cela ne signifie pas pour autant que toute théorie de la neutralité soit condamnée à échouer. Au contraire, l'exemple du républicanisme, souvent invoqué afin d'illustrer les déficiences supposées de l'idéal de neutralité, suggère qu'une gestion possible du pluralisme passe par une authentique solution neutraliste.

Neutralité religieuse et sphère publique

Dans les principes, l'intention républicaine est plus que louable. Semblant rejoindre la solution libérale héritée des guerres de religion afin de faire face au pluralisme des convictions¹⁶², elle vise à abstraire l'État, les institutions et, donc, la puissance publique, de tout conflit religieux. Le fondement de cette démarche repose dans l'idée que les institutions ne doivent pas être aux ordres d'une confession spécifique, même si celle-ci représente la religion historique du pays et qu'une « majorité » se réclame d'elle. Ce principe général de séparation de l'Église et de l'État exprime une forme de neutralité. En ne favorisant aucun système de croyances, l'État se met réellement au service de tous les citoyens. Dans l'absolu, nulle reconnaissance particulière n'est offerte. Dès lors :

[...] qu'un homme croie en Dieu ou qu'il soit athée, c'est son affaire personnelle, son *affaire privée*. L'État n'a pas à s'en inquiéter. Il n'est pas arbitre des croyances : il n'a pas à imposer, ni à interdire, un credo. *La République, comme telle, s'abstient de privilégier une croyance.*¹⁶³

A priori donc, ce principe serait favorable aux « minorités » religieuses en ce qu'il les protégerait contre toute persécution ou interférence en provenance de l'État. Tous les croyants jouiraient ainsi d'une égalité de traitement, un égal respect. Seulement, une critique vient immédiatement à l'esprit contre cette manière de concevoir la neutralité : *elle serait aveugle aux effets cachés de domination.*

L'absence d'intervention ne signifierait pas que l'espace, disons, public serait caractérisé par une situation d'égalité entre cultes. Par exemple, en France, les jours fériés sont issus de la tradition chrétienne, majoritairement catholique. Les fêtes musulmanes ne figurent pas au calendrier des écoles, de même pour les fêtes juives ou le Noël orthodoxe. Dans nombre d'emplois, notamment de la fonction publique, les femmes ne peuvent travailler voilées. Les policiers ou militaires ne peuvent porter la kippa. Les sikhs, s'ils désirent conserver leur turban, ne peuvent conduire de motocyclette sans casque et leurs enfants ne peuvent se présenter à l'école avec le kirpan. Le fond de l'objection consiste à pointer le fait que la société dans son ensemble, ses codes de conduite, les normes qu'elle propage, les

¹⁶² Qui trouve son origine philosophique chez Locke, même si ce dernier limite la tolérance aux seuls croyants. Locke (1999).

¹⁶³ Pena-Ruiz (2001:22). Mon emphase.

habitudes validées comme normées qu'elle véhicule, sont imbibés des options majoritaires. À tel point que la « majorité » de la population, en général, ne s'en rend même plus compte. Dans ces conditions, s'abstenir revient, *de facto*, à entériner la domination d'un groupe particulier.

À l'encontre de cette première critique, deux réponses sont possibles. Tout d'abord, *comment identifier qu'une réelle domination s'exerce de la part d'une « majorité » ?* En effet, si celle-ci s'exerce à l'insu de ceux qui en bénéficient, comment en démontrer l'existence ? Bien souvent, on ne retiendra que le seul fait d'être en « minorité » comme preuve d'une domination. Il suffira de « démontrer » qu'un groupe est numériquement inférieur à une « majorité », que sa culture, ses pratiques, convictions, etc., divergent de celles de la majorité, pour conférer un semblant de légitimité au constat de domination. Raisonner de la sorte conduit à réactiver des compréhensions de la minorité que j'ai critiquées lors des deux premiers chapitres. Le problème se situe alors à un double niveau. D'une part, toutes les interrogations quant à la manière de définir une « minorité », sur son existence en tant que « groupe » doté d'une certaine cohésion interne, refont leur apparition. D'autre part, la domination que subirait un tel groupe n'est approchée que de manière indirecte.

En guise d'illustration, le fait de ne pas pouvoir conduire une motocyclette sans casque n'est pas l'expression de la domination latente d'une « majorité », même si on peut toujours discuter du statut de minorité des sikhs en France. Le port obligatoire du casque représente une régulation sécuritaire en vue de la protection des personnes. À la limite, on pourrait considérer que c'est un exemple de politique paternaliste, mais pas une expression de la domination d'une majorité sur une minorité. De même, l'absence de services publics fournis en langues minoritaires ne constitue pas *forcément* le signe d'une domination. Le monolinguisme officiel peut être une réponse rationnelle en vue de minimiser les coûts d'administration d'un territoire. Le fait que l'anglais ait le statut de langue officielle en Inde n'implique pas une domination quelconque d'un hypothétique groupe anglophone sur la société indienne. Que cela soit la conséquence de l'ancienne domination britannique n'est guère contestable. Que cela traduise des relations asymétriques actuelles est beaucoup plus douteux.

Très souvent, les arguments de la domination invisible sont, quant à leur structure, similaires aux critiques marxistes de l'aliénation, et, de par cette structure, sont de nature

*quasi infalsifiable*¹⁶⁴. Effectivement, dire que par ses attitudes, modes de pensée, normes, la « majorité » au sein d'une société opprimerait une ou plusieurs minorités, même sans le vouloir, est un argument très puissant et volatil. Il suffit alors de donner des illustrations des différences entre « minorités » et « majorité », qui se réduisent souvent à des stéréotypes ou, tout au moins, qui peuvent ne pas faire l'objet d'une adhésion massive au sein du « groupe », pour légitimer sa cause. Le caractère infalsifiable repose sur le fait, qu'en dernière instance, les différences et actes de domination seraient encodés dans l'inconscient des individus. Ne pas voir les inégalités que subirait un groupe ou, pire, les nier, serait un signe de l'aliénation et de la fausse conscience dans lesquelles baignerait la « majorité ». La grande malléabilité de l'argument qui peut aboutir à prouver n'importe quelle domination, y compris la plus imaginaire, ne le discrédite pas totalement. Elle enjoint simplement à faire preuve de prudence lorsque la domination invisible est évoquée.

La seconde interrogation se formule en ces termes : *toute politique neutre est-elle forcément condamnée à valider la domination d'une majorité du fait de son absence d'intervention ?* Quelque part, ce qui est questionné ici est la possibilité de mener une politique, basée sur des principes neutres, qui soit ouverte au pluralisme. Je reviendrai au prochain chapitre sur la neutralité appréhendée de façon générale. Mais, notons dès à présent, qu'en rapport même avec le principe de dégageant de l'État à l'égard de toute confession, la pratique républicaine pourrait tolérer une réorientation afin de gommer nombre de biais majoritaires. Si l'on juge que, au final, l'intention de la loi est de soustraire l'État à l'influence de la religion en se dégageant de toute controverse de nature confessionnelle, alors des aménagements sont possibles. Bien entendu, de telles inflexions ne sont envisageables que si l'on détache la laïcité du contenu moral d'arrière-fond libellé en termes d'arrachement aux traditions et appartenances. Il faut également prendre en compte les critiques précédentes qui portent sur les effets invisibles de la pression majoritaire. Dans cette perspective, il est notamment inacceptable, du point de vue de la laïcité même, de trouver ce genre de remarque, dans le rapport de la Commission Stasi, à propos du « pluralisme-spirituel » : « Les autorités doivent en tirer toutes les conséquences pour faciliter l'exercice des différents cultes, sans pour autant remettre en cause la place historique que tiennent la culture et les confessions chrétiennes dans la société¹⁶⁵ ».

¹⁶⁴ Popper (1995). Pour une application aux théories morales et politiques, dans le cas d'espèce le marxisme, Popper (1991).

¹⁶⁵ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004:137).

En guise d'illustration, le calendrier pourrait être revu. La solution la plus en accord avec la laïcité serait de supprimer tous les jours fériés religieux et de les transférer aux individus, sous la forme d'un crédit de journées. Tout citoyen, qu'il soit athée, musulman, chrétien, juif ou hindou, pourrait y puiser à sa convenance pour célébrer ce qu'il souhaite¹⁶⁶. Ainsi, l'autonomie individuelle serait réellement respectée. Bien entendu, cela n'éteindrait pas toutes les revendications. Par exemple, la religion hindouiste connaît un nombre élevé de célébrations. Mais, l'impossibilité de donner droit à des arguments de nature culturelle, du fait de leur caractère inflationniste ou réducteur, tel que vu chez Taylor et Kymlicka, devrait dissuader l'État de prendre en considération ce genre de demandes pour moduler le nombre de jours accordés. Libre aux individus de s'arranger de la manière qu'ils estiment la plus réalisable afin de célébrer ce qu'ils considèrent devoir l'être en sus de ce qui est octroyé.

De manière similaire, si l'on estime que le port du casque est une source d'inégalités pour les membres de certaines « minorités », l'État pourrait en supprimer l'obligation, mais contraindre à ce que chacun ait une assurance. Les négociations se feraient avec les assureurs. Si certains d'entre eux sont prêts à couvrir les sikhs moyennant des primes d'assurance plus élevées, tant mieux. Mais une partie de la population ne peut demander à l'autre de venir financer ses convictions sous la forme de surcoûts engendrés par de possibles frais d'intervention des services de santé et d'hospitalisation. Les individus doivent être libres, y compris de s'infliger des dommages irréparables. La gestion des demandes se présentant dans la fonction publique est de nature différente puisque, incarnant l'État qui est neutre en matière religieuse, il est difficile de voir comment il pourrait accepter d'être représenté par des personnes portant des croix, un foulard, une kippa ou autre.

Voilà quelques brefs exemples qui illustrent que la laïcité pourrait ne pas être opposée, *a priori*, à l'expression d'un certain pluralisme et pourrait venir modérer les choix majoritaires qui colorent la vie en société. Cependant, un obstacle de taille s'interpose sur le

¹⁶⁶ À nouveau, la Commission ne l'entend pas de cette oreille démontrant, une fois de plus, la crispation inhérente au républicanisme français. « Il n'est pas question de remettre en cause le calendrier conçu principalement autour des fêtes catholiques », Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004:65). Néanmoins, quelques lignes plus loin, le texte fait preuve d'une ouverture assez surprenante (« la République s'honorerait donc en reconnaissant les jours les plus sacrés des autres grandes religions monothéistes présentes en France, les bouddhistes organisant leur fête annuelle principale un dimanche de mai »). De la sorte, il semble reconnaître une valeur morale à l'appartenance religieuse. Une telle crispation à la formulation et aux implications troubles forme une des raisons pour lesquelles, de mon point de vue, la laïcité est une neutralité contradictoire, en vertu même de ses propres principes.

chemin d'un assouplissement de la laïcité. L'obstacle tient dans la rencontre d'une conception trouble de la division entre sphères publique et privée, d'un contenu normatif fort sur lequel est basée la laïcité et de la coloration culturelle, voire nationaliste, du républicanisme français.

Commençons par considérer la division des sphères, avant de nous pencher sur les deux autres objections dans les pages qui suivent. Le socle de l'argumentation de la plupart des partisans de la laïcité « à la française » est formé par le postulat qu'il est envisageable de « neutraliser » une sphère, tout en prenant une position dense sur les autres. Plus précisément, une neutralité religieuse peut coexister avec un parti-pris moral, civique, etc. La prémisse de cette justification réside dans le caractère cloisonné des différents champs qui se manifesterait par l'indépendance de la religion à l'égard de la morale. Le problème majeur est que les champs ne sont pas compartimentés de cette manière. Prétendre, par exemple, que les expressions d'appartenance religieuse doivent demeurer à l'extérieur de la salle de cours en vertu du projet d'inculcation de l'autonomie, revient à se fonder sur une compréhension normative. On exprime le fait que manifester, même discrètement, sa conviction religieuse durant le temps de l'école (publique) est une menace pour l'autonomie individuelle. L'appartenance religieuse est donc bien critiquée en fonction d'arguments moraux, d'une conception de ce qu'est l'autonomie authentique si l'on veut. Ce qui démontre la porosité entre les catégories, tout au moins à l'école.

Par ailleurs, on peut objecter à l'État républicain de ne pas être neutre à l'égard des religions puisqu'il favorise celles qui ont déjà fait l'objet d'un long processus de laïcisation, au détriment des « autres ». En vertu de cette critique, les « religions historiques » ont eu le temps de s'adapter à un contexte sécularisé. On peut même voir dans la situation actuelle le résultat d'un compromis, tout au moins implicite, avec les « religions historiques ». Les cultes ne sont alors pas traités sur un pied d'égalité. La fille chrétienne qui peut porter une croix discrète est avantagée par rapport à la fille musulmane voilée. Cette préférence est illustrée concrètement par de nombreux passages du rapport de la Commission Stasi ou diverses affirmations de républicains engagés dans la défense du principe de laïcité.

Une manière de répondre à cette objection est d'amoindrir les dommages causés aux croyants. En effet, la neutralisation ne durerait que ce que durent les cours. De ce fait, la laïcité ne représenterait pas une attaque en règle contre le religieux, mais contre son expression dans *certaines lieux au premier rang desquels figure l'école républicaine*. Au fond,

cette réponse se base sur la solution traditionnelle retenue à l'égard du pluralisme religieux et qui statue que les convictions peuvent s'exprimer librement dans la sphère privée, mais sont soumises à des contraintes, ou ne peuvent pas s'exprimer, dans le champ public. « Affaire de conscience et de libre choix, la religion, ou la conviction athée, relève de la sphère privée, ce qui, en termes de droit inclut aussi bien l'association que l'adhésion individuelle et sa libre manifestation dans le respect de la même liberté pour autrui.¹⁶⁷ »

Par l'invocation du qualificatif « public », la théorie républicaine standard cède à la tentation d'en imposer à cette société civile qui regimbe puisque source du tumulte des intérêts particuliers. Il faut alors que le public s'impose à elle, qu'elle en respecte les limites ainsi que les règles¹⁶⁸. « Sphère du bien commun et des libertés démocratiques, l'espace public ne peut disparaître sous la mosaïque des identités dites collectives, ni s'aliéner au pluralisme religieux¹⁶⁹. »

Cela soulève la question de savoir ce que l'on entend précisément par « sphère publique ». S'agit-il de celle qui relève du droit public comme le suggère Pena-Ruiz¹⁷⁰ ? Ou, s'agit-il des lieux fréquentés par un public ? La différence est d'importance, car, dans le premier cas, cela signifie que le port de signes religieux ostensibles doit être exclu de nombre de lieux, dont les rues. Une telle perspective apparaît aberrante, voire complètement injuste. La seconde option est encore plus absurde et injuste en ce qu'elle conduit à étendre la prohibition aux magasins, cinémas, enceintes sportives, etc. Dans les deux cas, nous faisons face à des régulations liberticides. De plus, force est de constater que l'extension du « public » n'est pas très claire, y compris parmi les défenseurs les plus radicaux de la laïcité.

L'émancipation laïque concerne la société civile, dont la régulation juridique doit être graduellement soustraite à la prégnance de normes religieuses qui furent longtemps en contradiction avec la libre détermination par chacun de son éthique de vie. On le voit encore notamment dans les pays où règnent souvent le moralisme et le conformisme.¹⁷¹

¹⁶⁷ Pena-Ruiz (2001:32).

¹⁶⁸ Debray (2004:77-78). Cette défiance à l'égard de la société civile, se comprend d'une triple manière. Premièrement, comme méfiance à l'égard de ce qui peut résulter de la libre expression individuelle. Deuxièmement, comme peur de la fragmentation sociale. Troisièmement, comme dénonciation de la « marchandisation » latente qui caractérise la société civile. Debray (1989, 2004:70).

¹⁶⁹ Pena-Ruiz (2001:20).

¹⁷⁰ Pena-Ruiz (2001:32-34).

¹⁷¹ Pena-Ruiz (2001:46-47).

Cet extrait fait-il référence *stricto sensu* à la loi ? Ou, est-ce la société, dans son ensemble, qu'il faudrait arracher au « moralisme » et au « conformisme » ? S'il est question de soustraire la seule loi aux influences religieuses, l'interdiction du port des signes religieux ostensibles à l'école n'est plus cohérente. Si, maintenant, l'enjeu est d'émanciper la société dans sa globalité, alors deux risques émergent. Premièrement, il y a celui de vouloir « neutraliser » l'ensemble de la société, c'est-à-dire d'émanciper coûte que coûte tous les citoyens, de les forcer à prendre leurs distances à l'égard des cultes. Une telle perspective est tout bonnement problématique si l'on considère que l'un des principes démocratiques est celui de la liberté de croire, et de croire ce que l'on veut. Deuxièmement, il y a le risque de forcer les individus à adhérer à une conception particulière du bien. Se profile alors à l'horizon la question de la densité morale propre au républicanisme.

En vue de tirer au clair le champ d'application du principe de laïcité, l'interdiction du port de signes religieux ostensibles à l'école constitue un bon test. Une première réponse envisageable est de limiter l'exigence de neutralité à l'État, et de ne pas y soumettre les citoyens¹⁷². L'avantage d'une telle solution est qu'elle demeure dans la stricte définition de la laïcité : *ne faire endosser aucun culte par l'État, pas plus*. Une des conséquences directes de cette compréhension de la laïcité serait d'interdire aux fonctionnaires, et donc aux professeurs, le port de signes religieux ostensibles, mais de l'autoriser pour les enfants, puisque ces derniers ne sont pas des membres de la fonction publique et ne représentent pas l'État. Cette solution n'est pas celle des républicains qui clament que les expressions de l'appartenance religieuse doivent être limitées à la « seule sphère privée ». Si on suit la logique de cette objection, cela signifie que lorsque je vais au cinéma, lorsque je me présente devant un fonctionnaire pour des photos d'identité destinées à mon passeport je suis dans ma sphère privée, idem pour les transports en commun, la rue, la grande surface du coin,

¹⁷² La *Charte de la laïcité* semble retenir cette option, même si l'ambiguïté subsiste quant aux usagers des services publics. À propos de la circulaire du Premier ministre datée du 13 avril 2007 qui en précise l'application, le portail Internet de l'administration française précise : « Le principe républicain de laïcité doit être respecté dans les services publics qui en assurent donc la garantie et en appliquent les obligations. Ces droits et devoirs concernent autant les agents publics (stricte neutralité) que les usagers (égalité de traitement). » Il est donc bien question de neutralité pour l'État, sans que les obligations des usagers soient tirées au clair. <http://www.service-public.fr/actualites/00537.html> (accédé le 9 mai 2008). Certes, le texte de la circulaire et de la Charte précise que le respect des convictions des usagers doit être compatible avec le fonctionnement du service public concerné et la sécurité publique, mais la formulation reste vague et sujette à interprétation. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas alors pourquoi certains usagers ne bénéficient pas de la neutralité étatique, notamment les usagers de l'éducation nationale. Ce qui confirme le statut d'exception de l'école de la République.

etc. Dès lors, il devient difficile de comprendre où se situe exactement la frontière entre privé et public.

Quelque part, la théorie républicaine est taillée sur mesure pour l'éducation. Cette dernière se voit aménager un statut quasi sacré au sens religieux du terme¹⁷³, exorbitant du droit commun. Dès lors, quel est le statut de l'école ? Relève-t-elle, en tant que lieu d'éducation, de la sphère publique ? Non, puisque l'interdiction ne concerne pas les établissements privés. Ce qui fait la spécificité de l'école républicaine est qu'elle est publique, c'est-à-dire sous la responsabilité de l'État, en fait des collectivités locales. Mais, de la même manière, les transports en commun intra-urbains sont publics, puisque sous la responsabilité des communes, sans que cela entraîne de prohibition sur la manifestation de l'appartenance religieuse dans le bus ou le métro.

Le problème est que les justifications républicaines invoquées ébranlent la distinction entre les deux sphères. Elles brouillent une division qui existe pourtant en droit. Plus que cela, elles sapent la base même de leur raisonnement. Combinée avec la porosité des domaines moral et religieux, la laïcité se révèle une neutralité intenable. Pour éviter de telles contradictions, elle devrait se limiter aux corps d'État et s'étendre à tous les champs (religieux, moral, culturel...). Au lieu de cela, la laïcité souffre d'être une neutralité incomplète, de vouloir jouer sur les deux tableaux (tolérance et imposition d'une conception normative), à moins que les républicains ne soient prêts à assumer la densification morale de l'idéal républicain. Le débat en gagnerait en clarté. D'ailleurs, c'est précisément la forme de justification qu'adoptent les arguments en faveur de la laïcité enracinée dans la défense de l'autonomie individuelle.

La dimension morale du projet républicain

La dimension morale du républicanisme repose dans le type d'autonomie individuelle, substantiel, qu'il promet – *arrachement aux appartenances et la mise à distance de toutes les convictions* – ainsi que dans la manière dont il le fait – *imposition au travers de l'éducation*. Plusieurs objections sont alors possibles. Parmi celles-ci, trois sont particulièrement intéressantes à évoquer. La première remet en question la conception républicaine

¹⁷³ Coq (2003) est particulièrement explicite sur le sujet.

de l'autonomie, la seconde questionne le type de perfectionnisme sous-jacent à la démarche, tandis que la troisième pointe l'incohérence, en vertu même de l'appréhension humaniste de la liberté, de certains pans du schéma républicain.

La première critique que l'on peut adresser au républicanisme est de concevoir la liberté individuelle sous un mode si désincarnée que sa promotion nuirait à son exercice¹⁷⁴. Les individus se retrouveraient démunis face à une conception de la vie bonne qui s'imposerait à eux, de surplomb, tout en sapant leur environnement culturel, moral ou religieux, et donc leur capacité à être autonome. Cette objection aurait d'autant plus de poids que l'inculcation de cette conception de la vie bonne prendrait place dans une école où la méthode reposerait sur le déni de l'identité. Si l'individu doit, pour être considéré comme libre, renier un certain nombre d'options ainsi que mettre à distance, en bloc, la tradition qui est la sienne, alors on peut estimer qu'il se voit retirer ce qui fournit tout son sens à l'exercice de sa liberté. Les options qui lui sont ouvertes n'ont qu'une signification amoindrie puisqu'elles émergent au cours d'un processus de rejet de ce qui fait le contexte de choix originel de l'individu. En résumé, l'autonomie déracinée jouerait précisément contre la capacité individuelle à mener une vie bonne.

Les remises en cause du modèle républicain qui agitent le risque de plonger les individus dans une profonde anomie, de leur retirer la possibilité de l'estime de soi par le déniement de leur communauté d'appartenance, mobilisent ce genre d'objection. L'approche de Kymlicka en offre un exemple. Le problème est que ces critiques tendent, comme nous l'avons montré, à surestimer le rôle d'un environnement particulier dans l'exercice de l'autonomie (une CS donnée). Par ailleurs, elles sont confrontées à de graves difficultés lorsqu'il faut juger de la valeur morale des revendications qui mobilisent l'appartenance.

Une seconde stratégie conteste le perfectionnisme spécifique à la démarche républicaine. Dans un univers marqué par le pluralisme (moral, culturel, religieux...), il serait impossible de déterminer une conception de la vie bonne qui pourrait valoir pour tous. Par conséquent, il serait tout aussi problématique, pour l'État, d'en endosser une, quelle qu'elle soit, afin d'en faire le soubassement de politiques publiques. Autant que faire se peut, les institutions devraient se conformer à un *principe d'abstention*. Elles devraient éviter de

¹⁷⁴ L'argument rejoint, dans les grandes lignes, la critique de l'*indépendance substantielle* par Gérald Dworkin présentée plus haut.

prendre position en faveur d'une option religieuse, culturelle ou morale particulière. Les implications pratiques, pour l'éducation par exemple, seraient de deux sortes.

D'un côté, une option multiculturaliste reviendrait à offrir des enseignements qui refléteraient les convictions et appartenances de chacun¹⁷⁵. Ainsi, les institutions n'opéreraient aucun choix axiologique, religieux ou culturel. De plus, elles traiteraient toutes les options en présence sur un pied d'égalité. Au travers de cette objection, on touche au cœur de nombre de problèmes, dont celui, par exemple, de la controverse des manuels scolaires dans l'État de Californie. Pareille possibilité me paraît tomber sur le coup de critiques évoquées précédemment. En particulier, celle qui consiste à pointer le défaut, conséquentialiste, d'absence de règle d'arbitrage en cas de conflit entre différentes revendications ainsi que celle, déontologique, qui met en relief la difficulté à prouver la valeur en soi de la culture, religion, etc. De l'autre côté, une option neutraliste¹⁷⁶ vise à dé-densifier la conception de la vie bonne portée par l'État. Il s'agit d'imposer *a priori* à l'État de présenter des contenus dégagés, au maximum, de toute coloration morale, religieuse, culturelle. Surtout, l'objectif d'élever les enfants à l'autonomie au travers d'un processus d'arrachement doit être revu. Deux options s'offrent alors : la première consiste à ne pas abandonner l'objectif lui-même, mais la méthode utilisée tandis que la seconde tient dans une neutralisation globale de l'éducation. Les deux se justifient par le recours à une conception de la neutralité de l'État, dont les fondements seront étudiés lors du chapitre suivant.

Lorsque l'on prend un peu de recul, force est de reconnaître que toutes ces critiques incarnent une stratégie identique : *elles demandent aux républicains de quitter leurs positions pour des raisons externes à leur théorie, c'est-à-dire d'adhérer à des justifications qu'ils peuvent ne pas reconnaître comme valides*. La première gamme de critiques estime que le républicanisme figure une menace pour l'autonomie, comprise comme liberté enracinée. La seconde revient à contester le projet global du républicanisme qui est de modeler des citoyens capables de placer leurs appartenances à distance. La technique argumentative est tout à fait valable et les philosophes l'utilisent abondamment. Il n'est pourtant pas évident que ces remises en cause soient les plus efficaces du fait de leur nature externe, car

¹⁷⁵ « The multiculturalists believe that the school, college, and university curriculum marginalizes the experiences of people of color and women [...] They contend that the curriculum should be reformed so that it will more accurately reflect the histories and cultures of ethnic groups and women. » Banks (1993:4). Asser, Trasberg & Vassilchenko (2004:34).

¹⁷⁶ Pour des discussions sur la possibilité d'un tel contenu « neutre » de l'éducation, lire Macedo (1995, 1998), Flathman (1996, 1998), Brighouse (1998).

elles se basent sur des arguments non endossés par les républicains afin de les convaincre d'amender ou d'abandonner leur conception de la justice.

Alternative aux deux autres, une autre voie s'appuie sur l'intention républicaine première qui est de faire de tout être humain, un esprit libre et critique, refusant tout discours d'autorité auquel il n'aurait pas donné son assentiment éclairé. Si tel est l'objectif, alors pourquoi soustraire la conception républicaine de l'autonomie au feu de la critique ? En refusant de se soumettre au libre examen, elle prend la forme d'une théorie morale auto-validante¹⁷⁷. La critique porte d'autant plus que le républicanisme possède toutes les caractéristiques des conceptions de la vie bonne qu'il combat. Il est englobant, présente une manière d'être en société fondée sur la raison et la critique des traditions, une mystique, etc. Le point mérite d'être martelé : *en se refusant à être une théorie purement neutraliste, et au vu de sa conception de l'individu, il ne peut éviter de devoir se justifier comme toutes les autres doctrines religieuses, morales, etc.* En aucun cas cela n'implique que l'humanisme moral, qui sous-tend le républicanisme, ne puisse être validé après examen, par l'individu lui-même, comme digne d'être poursuivi. Cela veut simplement dire qu'il est nécessaire d'aller au bout de la démarche humaniste, critique et rationaliste. Le républicanisme doit se soumettre à un tel processus, au lieu de se présenter comme l'alpha et l'oméga de la vie en société ou de l'évolution de l'esprit¹⁷⁸.

Outre qu'il apparaît moralement douteux que le républicanisme se réclame de l'esprit critique sans s'y soumettre lui-même, une raison supplémentaire, stratégique, plaide en ce sens. L'adhésion à un idéal personnel ou de société est toujours plus solide, tout au moins en démocratie, lorsqu'il est le résultat de ce que Dworkin nomme l'endossement plutôt que celui de la contrainte. Imposer des idées, comportements, valeurs, normes ou pratiques, aux individus n'a jamais que partiellement fonctionné. C'est le principal enseignement que l'on peut tirer de la chute du communisme. Cet enseignement concerne, au même titre, l'humanisme rationaliste, constructiviste et interventionniste matérialisé dans le républica-

¹⁷⁷ Cette ambiguïté est illustrée, à nouveau, par Coq lorsqu'il affirme que derrière la pluralité des dénominations (justice, liberté, égalité...), il n'y a pas de pluralisme des valeurs. L'éducation doit donc « initier au mouvement qui permet de découvrir *la* valeur ». Coq (2003:161), mon emphase. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il existerait *une* valeur universelle, fondamentale ? Ou que l'individu doit découvrir qu'elle est cette source normative première en ce qui touche à sa vie, y compris si sa conception de la vie bonne devait se révéler en complète opposition avec les préceptes républicains ? La lecture de Coq, et des autres républicains français, perpétue le trouble, même si l'interprétation qui me semble devoir prévaloir est la première. Quoi qu'il en soit, que ce genre de question puisse se poser prouve l'ambivalence du républicanisme : à la fois conception normative et approche neutraliste.

¹⁷⁸ Une telle perspective critique est défendue, entre autres, par Renaut (2004).

nisme français¹⁷⁹. En effet, les deux théories sont fortement liées, le communisme étant une version déformée et radicale de l'idéal des Lumières. Le rationalisme issu des Lumières et le régime politique de l'URSS sont des cousins éloignés qui ont en partage une même volonté de modeler l'homme et d'élever son esprit¹⁸⁰. Les deux seules différences résident dans l'intensité de l'idéal et les moyens jugés acceptables pour y parvenir.

Ce n'est pas un hasard si, depuis les années 1990, le républicanisme, sous certaines de ses formes, tend à rassembler des discours parfois radicaux sur la démocratie, la redistribution des ressources, le modelage des citoyens et les institutions. L'horizon qu'il offre est assez semblable à celui proposé, autrefois, par le marxisme et les socialismes. Ces théories reposent toutes sur la possibilité de construire le social, de travailler à l'avènement d'un homme nouveau. Quelque part, il a partiellement réussi à attirer les déçus du socialisme, car c'est la théorie qui offre l'horizon le plus semblable, quant à son contenu, au marxisme tel que pratiqué en URSS. Il y a toutefois un paradoxe puisque cette proximité intellectuelle explique aussi pourquoi le républicanisme traverse actuellement une grave crise de légitimité. Les raisons sont identiques à celles qui ont provoqué la chute du communisme : la confrontation au pluralisme irréductible de la société, à un relativisme moral modéré, au rejet des théories trop ouvertement normatives, au refus des formes de contraintes de surplomb qui se prêtent peu ou pas à la contestation¹⁸¹... D'un côté, le républicanisme draine une partie de la gauche étatiste, parfois nationaliste, qui se reconnaissait dans le projet des « lendemains qui chantent ». De l'autre, il cristallise une résistance de plus en plus visible au sein de la population.

En conclusion, la seule possibilité pour la théorie républicaine d'être en accord avec la conception de l'autonomie héritée des Lumières serait de transformer la laïcité en une neutralité pleine et entière n'en déplaise aux tenants de l'exception française¹⁸². Cela serait plus conforme à ses présupposés individualistes tout en étant une stratégie plus efficace. En effet, si le républicanisme est supérieur à ce point aux autres approches morales, alors pourquoi tant craindre la confrontation argumentative ? Toutefois, une telle réforme ne serait possible que si le républicanisme français renonçait à ses caractéristiques les plus ouvertement *culturalistes*, voire *nationalistes*.

¹⁷⁹ Pour une critique du constructivisme, se référer à Hayek (2005, 2007).

¹⁸⁰ Popper (1979), Gaus (2000:186-189).

¹⁸¹ Lipovetsky (2000), Renaut (2004).

¹⁸² Pena-Ruiz voit la tension entre la densité morale et la prétention neutraliste du républicanisme sans, toutefois, y répondre. Pena-Ruiz (2001:83-85).

Autonomie et culture : la neutralité inachevée

La référence à une culture commune court tout au long de ces pages. Elle émerge, notamment, au gré des citations de Finkielkraut ou Pena-Ruiz. C'est une constante : le processus d'inculcation de l'autonomie ne se restreint pas à la sortie d'une culture particulière, il se complète de l'entrée dans *la* culture. Par l'élévation de chacun à *la* culture, c'est l'égalité que le républicanisme promet. « Si on considère que la culture est un privilège, on fait cesser ce privilège en l'étendant à tous. L'universalisation de la culture fondera l'autonomie rationnelle.¹⁸³ » En prenant du recul par rapport à ce en quoi ils croient, au groupe auquel ils appartiennent, les individus ne rejoignent pas un lieu contextuel, mais universel. Comme exposé de manière extensive dans ce qui précède, le nœud de l'opposition au multiculturalisme est celui-ci : *ce dernier enferme les individus dans un donné qui réduit l'homme à son statut de membre d'un groupe spécifique, ce qui peut se révéler coercitif et couper toute possibilité d'atteindre l'universel.* « La démocratie qui impliquait l'accès de tous à la culture se définit désormais par le droit de chacun à la culture de son choix (ou à nommer culture sa pulsion du moment).¹⁸⁴ »

Une autre dimension, déjà entraperçue, se présente à nouveau : celle de la nature du lieu que l'individu rejoint au terme du processus d'affranchissement. À cet égard, Coq est représentatif des tentations républicaines. Le but de l'éducation est de « (...) devenir soi et (dans) par une culture¹⁸⁵ », la culture étant le mode d'accès à l'humanité. De manière simpliste, il ne s'agit pas seulement de promouvoir l'autonomie individuelle, y compris sous une forme normative très dense. Le but est de garantir l'unité de la communauté politique afin de contrecarrer la dynamique d'enfermement et de fragmentation. C'est à ce point précis du raisonnement que la référence à la communauté politique, parfois même au concept de « nation », fait son apparition. « L'unité de la nation ne tient que par un creuset où chaque communauté, loin de vouloir y imposer sa différence, cherche, avec les autres, à créer l'espace commun, une identité commune.¹⁸⁶ » Le thème de l'unité est d'autant plus important que « (...) la société laïque se heurte à l'éparpillement individualiste des valeurs et des

¹⁸³ Pena-Ruiz (2001:26).

¹⁸⁴ Finkielkraut (1987:157).

¹⁸⁵ Coq (2003:118).

¹⁸⁶ Coq (2003:152).

morales¹⁸⁷ ». Le problème que le pluralisme incarne conduit le républicanisme à attribuer un double objectif à la culture universelle. Elle doit à la fois affranchir l'individu de ses appartenances et sceller sa participation à la communauté politique nationale.

Force est de reconnaître que pareille formulation ouvre la possibilité du glissement d'une culture comprise en son sens universel vers une incarnation particulière. De manière polémique, Jelen illustre ce glissement. Après avoir enjoint à se méfier de ce qui se passe au Québec, tirailé en profondeur par le multiculturalisme¹⁸⁸, il rappelle que l'intégration dans une culture commune, laïque et républicaine, doit demeurer une condition indispensable de la vie en société.

Par certains aspects, le Québec préfigure ce qui pourrait arriver un jour en France si nous laissons le consensus sur l'intégration se dégrader encore davantage, si nos complaisances envers l'ethnicité se poursuivent, si la loi cesse d'être la même pour tous, si nous éprouvons de la honte pour notre civilisation et notre culture.¹⁸⁹

Selon lui, le multiculturalisme met en danger la liberté individuelle, la démocratie, la loi, l'égalité des citoyens, le droit à l'éducation, à la santé et à la sécurité... Dans une société multiculturelle, chacun est renvoyé à une appartenance qui concurrence le lien national¹⁹⁰. Au-delà des confrontations entre le modèle d'épanouissement individuel et le pluralisme de la société, c'est bien cela qui gêne les républicains. Les deux préoccupations, l'individu et la société, se recourent. Afin de garantir tous les acquis de la démocratie, il faut, de l'avis de Jelen, « (...) revenir à quelques principes qui ont facilité la francisation des générations d'étrangers. Que l'on ne transige plus sur les valeurs qui définissent la France républicaine (...)»¹⁹¹. Le terme est lancé. Comme pour le développement de l'individu et de son autonomie, il est nécessaire d'adhérer à des « valeurs ». La densité morale du républicanisme se trouve confirmée et étendue du champ moral à celui culturel, voire national. Parallèlement, ce mouvement l'éloigne de ses prétentions à la neutralité,

¹⁸⁷ Coq (2003:156).

¹⁸⁸ Jelen a en tête le recours à la défense culturelle afin d'amoindrir les peines affligées dans des affaires de viol dans les années 1990 au Québec. Dans les lignes qui précèdent la citation, il cite l'affaire d'une jeune fille de 9 ans sodomisée par son père. En première instance, la juge de la Cour du Québec n'avait infligé au père qu'une peine de 23 mois assortie d'une année de probation. Le jugement fut cassé en appel. *R. c. N.(A)*, 13 janvier 1994, Cour du Québec, 500-01-003139-927 pour le jugement de première instance, *R. c. N.(A)*, 7 juillet 1994, Cour d'appel du Québec (Montréal, J.E. 94-1185) pour le jugement de seconde instance.

¹⁸⁹ Jelen (1997:172).

¹⁹⁰ La pensée républicaine ne tolère aucune atteinte au principe d'unité et d'indivisibilité de la République. C'est en vertu de ce raisonnement que la ratification de la *Charte des langues minoritaires ou régionales* a été rejetée par la France et que la Constitution a été changée afin de faire de la langue française, la seule langue de la République.

¹⁹¹ Jelen (1997:173).

même limitée à la sphère religieuse. Les « minorités », les groupes et individus constitutifs de la société française n'auraient pas le choix. Il leur faudrait endosser le contenu substantiel républicain qui englobe « (...) l'universalisme, les libertés, la laïcité, l'unité de la langue, la fierté de l'histoire nationale, le sentiment d'appartenance à une communauté de citoyens¹⁹² ».

La mise de l'avant d'un contenu densifié sur le plan culturel pourrait apparaître comme une erreur localisée, un discours somme toute isolé au sein de la tradition républicaine. Mais, il n'en est rien. La nécessité d'intégrer un fonds commun s'exprime autant chez des républicains nationalistes de la vieille garde, comme Debray ou Gallo, que chez les jeunes générations. Par exemple, Landfried estime qu'il convient de restaurer la « conception nationale ». Les citoyens doivent se rassembler autour de la laïcité et de l'intérêt général. On ne sortira du piège multiculturaliste que par le haut, par l'intégration à un ensemble qui subsume les intérêts particuliers. Car, derrière la figure nationale, c'est l'universel que l'on tente d'atteindre, un universel qui est menacé par le « multiculturalisme », par l'expression de la diversité incarnée par les « minorités ». Dans le contexte du développement d'un lobbying identitaire, c'est la « dimension universaliste de la nation » qui est « profondément fragilisée¹⁹³ ». Si l'ébranlement de l'universalité peut ne pas faire l'objet de débats ailleurs, il n'en est pas de même en France. Cette dernière ne peut se laisser dépouiller de ce qui constitue sa spécificité, de l'universalité du projet humaniste à laquelle elle donne forme. À nouveau, même les républicains « new-look » se laissent griser par le destin qui serait celui de la France. « Or cet universalisme est primordial dans le cas français où le sens de la nation a été avant tout (mais pas seulement) l'idée politique qui veut que la France rassemble les citoyens français et non les membres de telle ou telle ethnie ou de tel ou tel groupe humain¹⁹⁴. » Et, à nouveau, revient cette idée d'une République qui unit des citoyens autonomes dans une culture dont le statut oscille entre le particulier et l'universel.

À cet égard, la théorie républicaine standard est donc travaillée en profondeur par une seconde tension, qui s'ajoute à celle entre la promotion de l'autonomie et la suspension de tout jugement critique à l'égard du modèle républicain. Les *républicains étatistes* ou *natio-*

¹⁹² Jelen (1997:174).

¹⁹³ Landfried (2007:34).

¹⁹⁴ Landfried (2007:34). Cette phrase est symptomatique de la tendance très française, héritée de Renan, à ne concevoir son nationalisme que sous la forme civique. Le nationalisme ethnique serait alors celui des autres.

*nalistes*¹⁹⁵ s'opposeraient aux *universalistes*. De manière caricaturale, ce serait Debray, Gallo et Jelen contre Ferry, Finkelkraut, Pena-Ruiz et Renaut. Conformément à cette analyse, il serait question d'un conflit entre les deux projets portés par le républicanisme : d'un côté l'émancipation individuelle et, de l'autre, la préservation de la cohésion de la société. Si l'on veut, il y aurait une incompatibilité de vues entre deux compréhensions de l'idéal républicain. L'articulation des critiques à l'égard du « multiculturalisme », vues en début de chapitre, se comprendrait d'autant mieux. Les républicains étatistes seraient, avant tout, préoccupés par les risques de fragmentation sociale, tandis que leurs adversaires universalistes chercheraient, au premier chef, à garantir le déploiement d'une autonomie individuelle détachée de toute tradition et appartenance. Ainsi, il serait toujours possible de « sauver » le républicanisme en faisant de celui-ci soit une théorie uniquement soucieuse d'universel, soit une pensée de la citoyenneté attachée à garantir la communauté politique contre les tumultes la société.

Qu'une telle tension puisse exister illustre le caractère foncièrement ambigu du républicanisme. La théorie standard est, en effet, très difficile à saisir car elle oscille, en permanence, entre ces deux bornes. Retranscrire la tension interne au républicanisme sous l'apparence d'un clivage net entre deux courants me semble toutefois figurer une erreur d'interprétation. Deux raisons me poussent à considérer la tension entre l'autonomie et le nationalisme comme une tension interne à une théorie républicaine unifiée, plutôt que comme une scission entre deux courants. La première tient dans le caractère volatil de la figure de la culture universelle qui peine à se présenter comme une concurrente sérieuse de l'option républicaine nationale. La seconde tient dans le fait que tous les républicains sont préoccupés par la cohésion de la société et, de ce fait, sont à la recherche d'un principe d'unification qu'une culture universelle peut difficilement fournir.

Premièrement, pour valider l'interprétation d'une opposition entre deux courants, il faudrait que l'alternative universaliste soit défendable. En d'autres termes, pour que la confrontation entre républicanisme nationaliste et républicanisme universaliste fasse sens, il est nécessaire que le second soit réellement neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne, c'est-à-dire qu'il offre une approche désubstantialisée, y compris sur le plan culturel ou national. Les développements précédents ont, au contraire, mis en exergue la

¹⁹⁵ Les deux formes peuvent faire l'objet d'un traitement conjoint, car, derrière la défense de la compréhension étatiste, se trouve la nation, en vertu même du principe de l'État-nation.

densité normative qui accompagne le projet républicain d'émancipation. Comme le rappelle Coq, l'éducation a pour but de faire découvrir *la* valeur. De plus, le terme de l'arrachement individuel aux déterminismes reposant dans la culture universelle, il est indispensable de prouver qu'une telle culture dépouillée de tout particularisme existe ou, tout au moins, peut exister ainsi que de définir son contenu.

Force est de constater que les républicains peinent à démontrer qu'une culture authentiquement universelle existe ou corresponde à celle qu'ils défendent. Paradoxalement, par ce postulat d'une culture qui vaudrait pour tous, les républicains prennent le risque d'activer une controverse similaire à celle des manuels scolaires qui s'est déroulée, dans les années 1990, en Californie. Car, on ne peut pas évoquer une telle culture sans en préciser le contenu. Si derrière le terme, ce qui est approché est l'ensemble des accomplissements culturels de l'humanité, alors l'éducation qui devrait porter cette culture fait face au risque de la représentation miroir de la diversité de la société. Il lui faudra réserver une place à toutes les cultures, à les placer sur un même pied d'égalité. Ainsi se retrouvent réactivés l'argument de la valeur intrinsèque de la culture étudié au second chapitre et, à sa suite, les objections qui ont été émises contre lui. En effet, il faudrait prouver que la culture a, en soi, une valeur. De plus, on peut difficilement imaginer que, après avoir critiqué celles des traditions qui sont les plus ouvertement liberticides (mariage forcé, excision, soumission de la femme, esclavage...), les républicains puissent considérer que toute idée, pratique, valeur, etc. humaine soit source de valeur et, partant, digne de respect.

Si les républicains désirent éviter ce biais, il leur faut discriminer parmi les accomplissements de l'humanité afin de déterminer ceux qui composent la culture universelle. Des critères moraux sont indispensables pour mener ce « tri » à bien. Il est alors difficile d'imaginer que de tels critères puissent être soustraits au débat public en les présentant comme valables *a priori*. La promotion de l'autonomie comme arrachement est de ces principes dont il faut questionner la pertinence ainsi que la mise en œuvre. Le souci est qu'en refusant de soumettre au débat contradictoire leur idéal, les républicains entretiennent la suspicion à l'égard d'une culture universelle qui pourrait, en fait, se révéler n'être rien d'autre qu'une culture nationale¹⁹⁶. Le problème gagne en intensité lorsqu'un ancien empire, à l'instar de la France, fait face à des populations qui proviennent de ses anciennes co-

¹⁹⁶ Selon Hermet, du citoyen « (...) on exige aussi qu'il soit l'adorateur d'une patrie confondue avec l'État-nation républicain, agissant comme matrice d'un nationalisme français dont les principes réputés valables pour l'humanité entière couvrent en réalité un impérialisme justifié par l'idéologie ». Hermet (1998:71).

lonies. Par le refus de se prêter à un débat de fond sur le républicanisme, ses principes (laïcité et autonomie), ses buts (affranchissement individuel, cohésion de la société) ainsi que son mode opératoire (école publique), les républicains éveillent un soupçon légitime, au moins parmi ces populations, d'être en présence d'un État perpétuant la mission civilisatrice du colonialisme¹⁹⁷. Le soupçon ne peut qu'être renforcé par la constatation de la faible place qu'occupent les cultures autres qu'euro péennes au sein des cursus actuels soutenus par les républicains.

In fine, il pourrait toujours être rétorqué que le critère évaluatif de la culture est l'autonomie. L'universalité renverrait au type de contenu qui favorise la liberté individuelle. Dès lors, il devient difficile de comprendre pourquoi les républicains tolèrent encore des cours sur l'histoire de France dans les écoles publiques. Car, ces cours ne sont pas des cours d'histoire d'un État, mais d'une nation dont l'origine est censée remonter aux Gaulois. Par ailleurs, il serait intéressant de déterminer avec précision ce qui, dans ce type de cours, favorise l'autonomie comprise comme faculté d'arrachement aux appartenances (qui devraient inclure l'appartenance nationale). Autrement dit, *il existe des contenus scolaires dont on peut raisonnablement interroger le lien avec l'autonomie ou en quoi ils favoriseraient plus l'autonomie que des enseignements alternatifs*.

Dans ce contexte, la charge de la preuve de l'existence d'une culture universelle repose sur les épaules des républicains universalistes. Cette obligation de justification ne touche pas à la seule existence, mais également au contenu envisageable d'une telle culture. En l'absence de preuves convaincantes, *la promotion de l'autonomie en tant qu'arrachement se condamne à n'être qu'une compréhension morale parmi d'autres orientée vers un but indéterminé : l'intégration nationale*.

La seconde raison pour contester la thèse d'une opposition frontale entre deux types de républicanisme est que celui-ci est unifié par le souci de garantir la cohésion d'une société qui, qu'on le veuille ou non, revêt la forme de l'État-nation. Plus précisément, les républicains partagent une même méfiance vis-à-vis de la société civile et ceci depuis les origines de la République.

Les républicains avaient une claire conscience des profondes divisions de la nation. L'une des fonctions de l'école primaire était d'ailleurs de concourir à l'unification des esprits. Mais il

¹⁹⁷ Cette impression peut se trouver renforcée par les appels incantatoires aux pères de la laïcité comme Jules Ferry qui ont également été ceux de la colonisation à des fins émancipatrices.

n'était pas question pour eux de laisser la « surintendance des écoles » aux adversaires des principes de 1789. De ce point de vue, la laïcité n'était pas une neutralité, mais une façon de prendre parti entre deux conceptions de l'État et de l'existence privée.¹⁹⁸

Le glissement d'une culture universelle à une incarnation donnée n'est donc pas dû au hasard. Il est le produit autant de l'universalité chancelante d'une culture que du rôle ambigu qui lui est attribué de renforcer le sentiment d'appartenance. Bien entendu, tous les républicains n'adhèrent pas, tout au moins de prime abord, au principe de l'intégration des individus dans une culture nationale donnée. Il n'en demeure pas moins que c'est le républicanisme lui-même, par la formulation de ses principes ainsi que leur articulation, qui ouvre cette possibilité.

Au travers des débats qui entourent le thème de la culture universelle resurgit la figure de la neutralité. En vue de se présenter comme un projet authentiquement universaliste, le républicanisme aurait dû ne pas s'arrêter en chemin et devenir totalement neutre, dans tous les domaines (religieux, culturel, moral, national...). De la sorte, il aurait incarné son idéal de manière plus cohérente. Au lieu de quoi, le caractère indéterminé de l'aboutissement du procès d'affranchissement individuel – la culture universelle – provoque son glissement vers une forme nationale. En raison de son caractère abstrait et insaisissable, la culture universelle se prête à tous les recyclages possibles, dont celui de Jelen par exemple. Ce qu'illustrent les difficultés qu'éprouve la théorie républicaine standard, en dépit de ses prétentions universalistes maintes fois martelées, à s'extraire, non seulement d'un schéma moral donné, mais également d'un cadre national particulier.

L'intérêt d'étudier le républicanisme français tient à ce qu'il identifie nombre de travers, au sein des approches « multiculturelles », semblables à ceux dégagés au cours des deux premiers chapitres. Ainsi, il était intéressant d'évaluer les justifications sur lesquelles ce courant fonde son rejet de toute prise en compte des différences ethniques, religieuses,

¹⁹⁸ Prost (1997:63-64). Dans le même ordre d'idées, Mona Ozouf rappelle que les pères de la République avaient en partage cet amour de la nation, de la patrie. Cette dévotion a influencé la laïcité ainsi que le rôle dévolu à l'école. « Du reste, les fondateurs de l'école laïque eux-mêmes communiaient dans la ferveur patriotique ». Sur le plan historique, la nation occupe un rôle central dans le développement de l'idée républicaine. Si l'on interprète Ozouf, le fait que si la laïcité a pu se présenter comme un « choix de société » est dû à ce socle sur lequel elle s'enracine. « C'est donc le patriotisme qui donna à l'enseignement laïc sa véritable unité. L'école laïque retentit de chansons martiales. » Ozouf (1982:112).

culturelles ou nationales. D'autant plus que les critiques du républicanisme en font l'archétype de la position neutraliste afin d'en pointer l'inadéquation lorsqu'il est question de « diversité », « minorités » ou « pluralisme »¹⁹⁹. De la sorte, ceux qui inclinent en faveur de politiques différenciées, c'est-à-dire d'une prise en compte, par l'État, des appartenances religieuses, culturelles, linguistiques et nationales, bénéficient d'un excellent repoussoir. Cependant, en dépit des prétentions qu'il affiche, le républicanisme n'est pas une conceptualisation de la neutralité. Si l'on prend un peu de distance par rapport aux références incantatoires à la laïcité ainsi qu'aux volontés de neutraliser les appartenances à l'école, il apparaît clairement que la théorie républicaine orthodoxe s'enracine dans une conception de la vie bonne particulière et dans une identité nationale donnée. Les aléas de l'histoire et des interprétations contextuelles de l'idéal républicain n'expliquent pas tout. Intrinsèquement, celui-ci incline en direction de cette double densification. Ce que démontre une reformulation synthétique de l'argument.

- (1) *L'autonomie tient dans l'acte individuel d'autodétermination,*
- (2) *L'autodétermination repose dans l'arrachement individuel à l'influence de tout déterminant hétéronome,*
- (3) *Les croyances et appartenances sont des déterminants hétéronomes,*
- (4) *Les croyances et appartenances entrent en conflit frontal avec l'autonomie,*
- (5) *Les individus doivent donc s'arracher à ces déterminants afin d'être pleinement autonomes,*

Dès l'entame du raisonnement, (1) est problématique puisque l'autonomie n'est pas appréhendée comme une simple capacité (qui renverrait à l'*indépendance procédurale* de Dworkin). Les individus ne doivent pas simplement jouir d'un contexte propice, mais agir conformément à un idéal qui se présente immédiatement avec un contenu normatif très dense (2). Ce dernier, couplé à un postulat simpliste et critiquable (3), explique l'hostilité républicaine à l'égard de toute manifestation publique du pluralisme des convictions ou appartenances. Dans la droite lignée de ces prémisses, il est alors requis que les individus placent leurs engagements personnels et leurs convictions à distance. Ne pas s'y résoudre revient à ne pas être libre. Toutefois, un tel mouvement d'arrachement paraît difficile, voire impossible. Ce n'est pas que les individus seraient conditionnés par les liens qu'ils tissent

¹⁹⁹ C'est le cas notamment de Kymlicka.

avec autrui ou par leurs croyances. Ils ne s'y réduisent pas. Mais le fait qu'ils ne s'y réduisent pas ne signifie pas que ces dimensions ne sont pas importantes pour eux. Et, elles le deviennent d'autant plus que l'image caricaturale leur est renvoyée de la nature liberticide de ces engagements. Enfin, le procès de densification morale est renforcé par la concrétion autour d'une vision forte de l'identité nationale. Celle-ci intervient en bout de parcours par l'ajout d'un sixième point.

(6) En étant pleinement autonomes, les individus rejoignent la culture universelle.

Il a été démontré que de forts soupçons doivent être nourri à l'égard de (6). La promotion d'une authentique culture universelle est hypothéquée du fait de son caractère indéterminé ainsi que de son rabatement sur la forme nationale. Au final, le principal handicap qui est le sien réside dans la densité morale elle-même qui biaise (6). En effet, il est difficile de croire qu'un idéal aussi chargé que celui de l'autonomie puisse subsumer la pluralité des manières de concevoir la liberté humaine. Il est hors de question de défendre l'idée selon laquelle toute conception de la liberté serait légitime à partir du moment où elle se présente en tant que telle. Tout de même, il n'y a pas qu'une manière d'être libre, perspective que le républicanisme français repousse.

C'est précisément en raison de la double densité de son idéal que le républicanisme provoque des crispations identitaires, nourrissant les discours différentialistes qu'il craint tant. Alors que le républicanisme a des outils en main pour appréhender le phénomène minoritaire sous l'angle socioéconomique, de manière perverse, il conduit en fait à accentuer les débats autour de compréhensions denses de l'appartenance²⁰⁰, tout en contribuant à propager des stéréotypes sur le caractère liberticide de telle ou telle pratique de telle ou telle « communauté ». L'État s'oppose alors à des « minorités ». La raison est à chercher, à l'instar de ce que la formulation précédente de l'argument s'emploie à dégager, dans une compréhension substantielle de l'autonomie. De telles dérives renforcent mon idée que toute approche densifiée de la vie en société et de la destinée de l'homme doit être abandonnée ou, tout au moins, fortement épurée. L'étude du républicanisme et de la laïcité ne

²⁰⁰ En apparence, il y a deux façons : soit en plaçant l'appartenance à la nation en concurrence directe avec les autres appartenances, soit en critiquant toute forme d'appartenance. Cependant, un des arguments de ce chapitre est de démontrer que ces deux attitudes sont, en fait, fortement connectées.

doit pas pousser à rejeter ce qu'ils n'incarnent pas (la neutralité)²⁰¹, mais, au contraire, à se pencher, de manière critique, sur les possibilités offertes par la neutralité.

²⁰¹ Attitude d'un auteur comme Kymlicka.

Neutralité libérale

In the end, however, political theory can make no contribution to how we govern ourselves except by struggling, against all impulses that drag us back into our own culture, toward generality and some reflective basis for deciding which of our traditional distinctions are genuine and which spurious, which contribute to the flourishing of the ideals we want, after reflection, to embrace, and which serve only to protect us from the personal costs of that demanding process. We cannot leave justice to convention and anecdote.¹

Le déroulement de cette thèse suggère que la neutralité est la solution au traitement des minorités. En partie, cette conclusion est établie par défaut, puisque ce sont les insuffisances des approches alternatives qui poussent dans cette direction. En effet, le premier chapitre a mis en exergue la grande indétermination du concept de minorités ainsi que la forte volatilité de son application. Il a été montré pour quelles raisons, le critère numérique, du fait de ses insuffisances, provoquait le glissement du concept de minorité vers des compréhensions plus denses. Par ailleurs, les risques charriés par ces dernières ont été discutés. Le deuxième chapitre s'est employé à illustrer ces tendances au travers de l'étude de la légitimité morale et des conséquences pratiques du recours à des arguments culturalistes. Dans ce contexte, le républicanisme français figurait une des réponses envisageables à la densification de l'appréhension des minorités. Toutefois, la solution qu'il offre est, à bien des égards, moralement problématique. Cherchant à « neutraliser » l'instabilité et la fragmentation sociale, conséquence du pluralisme, il impose une conception très dense, à son tour, de l'individu et de ce qui pourrait constituer une vie bonne. Nonobstant les tensions

¹ Dworkin R. (1985:219-220).

internes au schème républicain, ce type d'approche entre en conflit avec le pluralisme social du fait de sa nature même.

Cela implique deux choses. La première est que la méfiance est de mise à l'égard de toute appréhension du social trop dense sur le plan normatif. La seconde est que, du fait de ce caractère insatisfaisant, des approches plus neutres du phénomène minoritaire seraient préférables. Tel est le décor du quatrième chapitre, tout au moins, le cheminement intellectuel qui conduit aux conclusions intermédiaires que je viens de décrire. Toutefois, l'idéal de neutralité est-il réellement désirable ? Car, la constitution de dossiers à charge contre d'autres manières de concevoir la justice à l'égard des minorités ne revient pas à valider automatiquement l'option neutraliste.

Afin de cerner avec précision la forme ainsi que les implications de la conception de la neutralité en jeu ici, il est nécessaire de passer par trois étapes. La première est celle de la présentation du cadre général de déploiement de la notion de la neutralité. En effet, celle-ci peut être comprise de plusieurs manières, bien que celle qui tend à s'imposer dans la tradition libérale soit la neutralité de justification. En exposer le principe général révèle la tension entre deux engagements libéraux – l'autonomie et la tolérance – que matérialise la question suivante : *la neutralité libérale est-elle vraiment neutre ?* (1). Ayant déjà étudié, dans le chapitre précédent, les réserves légitimes qu'une approche trop dense de l'autonomie suscite, je m'attache à évaluer la voie offerte par la tolérance libérale défendue par l'auteur australien Kukathas. La discussion de cette forme de tolérance est centrale, car elle donne l'occasion d'évaluer une tentative radicale de neutralisation de l'État sur le plan moral et culturel (2). L'évaluation du débat que j'estime en partie trompeur entre tolérance et autonomie, ainsi que de la solution qu'il offre sous la forme du droit d'association, dessine, en creux, les contours d'une position égalitarienne et libérale (3).

1. Neutralité et autonomie

La neutralité est l'objet d'intenses débats², liés au développement du libéralisme politique contemporain, à tel point que, parfois, ses formulations et les critiques qui en ont été faites atteignent un rare niveau de complexité et de raffinement. En dépit de son retour sur le devant de la scène, la neutralité a toujours, depuis Locke, été au cœur de l'architecture libérale. Elle en symbolise l'intention initiale de circonscrire le pouvoir de l'État par la délimitation d'une sphère individuelle libre de toute interférence. De ce point de vue, la neutralité est l'obligation faite à l'État de ne pas se mêler de ce qui touche aux affaires privées des citoyens. Originellement pensée pour les questions religieuses (l'État ne doit pas se préoccuper de religion), elle a été étendue progressivement à toutes les affaires relevant des « conceptions de la vie bonne », « choix de vie » et autres « théories normatives », ce qui tendrait à inclure la question minoritaire. Tout comme au fondement du multiculturalisme de Taylor ou Musschenga se trouve la volonté de répondre à la diversité de nos sociétés en offrant une reconnaissance à la pluralité des identités, la neutralité figure une réponse d'un autre type, qui repose dans l'abstention de l'État³. De ce point de vue, la différence avec le républicanisme français est criante puisque ce dernier, soucieux de cohésion sociale et affolé par le risque de fragmentation, tente d'insuffler une morale qui pourrait servir de ciment à la société.

Dans son principe, la neutralité se rapporte donc à l'État, lequel doit s'abstenir de prendre pied dans les controverses morales. Le pouvoir de distorsion, que les autorités possèdent, de faciliter, ou au contraire d'handicaper, certains modes de vie, est une source potentielle d'injustices pour les individus. Ce qui est particulièrement problématique dans une société marquée par le pluralisme. Afin de contrer ce risque, la neutralité stipule que les ressources de l'État (financières, coercitives...) ne doivent pas être au service d'une conception de la vie bonne. Selon Kymlicka, la neutralité est « the view that the state should no reward or penalize particular conceptions of the good life but, rather, should pro-

² Outre les travaux de Rawls, Ackerman (1983), Raz (1986), Nagel (1987), Kymlicka (1989b), De Marneffe (1990), Larmore (1990), Caney (1991), MacLeod (1997), Sher (1997), Dimock (2000), Weinstock (2003, 2007), Appiah (2005), Clarke (2006).

³ En cela, les auteurs qui estiment que la neutralité s'explique par la volonté d'esquiver les thèmes de la diversité, de la différence, etc. manquent, à mon sens, leur cible. Ils ne voient pas que la neutralité a été forgée précisément pour répondre à ces questions. Maintenant, que cette réponse ne leur convienne pas est un autre problème.

vide a neutral framework within different and potentially conflicting conceptions of the good can be pursued⁴ ». Le principe d'abstention serait l'expression de l'impartialité inhérente au libéralisme qui permettrait à tous les points de vue de s'épanouir dans la société tant qu'ils ne représenteraient pas une menace pour autrui⁵ et qu'ils seraient capables de rallier des adhérents.

The requirement of impartiality can take various forms, but it usually involves treating or counting everyone equally in some respect—according them all the same rights, or counting their good or their welfare or some aspect of it the same in determining what would be a desirable result or a permissible course of action.⁶

Dès lors, ne pas agir de manière neutre pour l'État revient à violer l'égalité entre citoyens en favorisant ou pénalisant des conceptions du bien. Si l'État souhaite laisser à chaque individu la liberté de poursuivre une existence jugée comme bonne « de l'intérieur » (contrainte d'endossement), il doit délaissé les controverses normatives et ne pas exprimer de coloration morale. C'est une question d'égalité entre citoyens. Agir différemment reviendrait à rendre la réalisation de certains plans de vie plus coûteux que d'autres. Ronald Dworkin confirme la centralité de la neutralité et son imbrication dans l'égalité en contexte pluraliste.

[...] political decisions must be, *so far as it is possible*, independent of any particular conception of the good life, or of what gives value to life. Since the citizens of a society differ in their conceptions, the government does not treat them as equals if it prefers one conception to another, either because the officials believe that one is intrinsically superior, or because one is held by the most numerous or powerful group.⁷

La formulation de la neutralité en termes d'égal respect est instructive à plus d'un titre. Tout d'abord, le principe de l'abstention de l'État à l'égard des conceptions de la vie bonne est confirmé⁸. Ensuite, Dworkin introduit du jeu dans sa théorie en reconnaissant

⁴ Kymlicka (1989b:883).

⁵ Pour Bruce Ackerman par exemple, « the liberal provides a vital dialogic defense against all who would impose their ultimate answers upon us without our consent », Ackerman (1983:373).

⁶ Nagel (1987:215).

⁷ Dworkin R. (1985:191). Mon emphase.

⁸ Sur le caractère non-neutre des conceptions denses de l'autonomie que Charles Larmore identifie à Kant et Mill, Larmore (1990:342-346).

Les facultés humaines de la perception, du jugement, du discernement, de l'activité intellectuelle, et même la préférence morale, ne s'exercent qu'en faisant un choix. Celui qui n'agit qu'en suivant la coutume ne fait pas de choix. Il n'apprend nullement à discerner ou à désirer ce qui vaut mieux. La force intellectuelle et la force morale, tout comme la force physique, ne s'améliorent qu'avec l'exercice. Mill (1990:149-150)

implicitement qu'une dose normative peut subsister au sein des politiques publiques. En tout cas, c'est ce que laisse entendre le « autant que possible » (*so far as it is possible*) qui fait de la neutralité plus un horizon vers lequel tendre qu'un objectif réalisable dans son intégralité⁹. Enfin, la thématique minoritaire est présente puisque, ce que vise la neutralité est de supprimer l'influence que pourrait exercer la « majorité » sur les décisions publiques. La neutralité de l'État équivaut alors à la « neutralisation » de l'influence de la majorité.

L'obligation, faite à l'État, de ne favoriser ou handicaper aucune conception de la vie bonne peut revêtir plusieurs formes. Deux principales se détachent de la littérature philosophique : la *neutralité d'effets* ou de *conséquences* et celle de *raisons* ou de *justifications*¹⁰. La première vise à lisser les effets des politiques publiques tandis que la seconde se concentre sur les arguments invoqués en soutien à l'action publique. Il est possible de diviser chaque compréhension en deux sous-catégories. La *neutralité d'effets* peut revêtir une forme assez radicale (E1) ou plus modérée (E2), tandis que la *neutralité de justifications* peut se comprendre de manière absolue (J1) ou plus lâche (J2). La présentation des quatre formes vise à brosser à grands traits de quelle manière, au sein du libéralisme politique, le poids se concentre sur (J2).

Neutraliser les effets

(E1) *L'État doit veiller à ce que ses politiques n'affectent pas la capacité individuelle initiale à mener une vie bonne.* Il y a deux manières d'interpréter (E1), l'une acceptant le principe d'une intervention de l'État, l'autre la rejetant. Conformément à la première, les politiques publiques doivent maintenir les conditions données dans lesquelles la poursuite par les individus de leur bien prend place. L'État doit s'assurer que, après son intervention, les chances de succès et d'insuccès seront distribuées de manière identique à ce qui prévalait *ex ante*. Un tel objectif est à la fois impossible à réaliser et moralement douteux. Impossible à réaliser, car il faudrait que les institutions aient, avant d'entreprendre toute action, une idée claire de la répartition des chances afin de trouver des moyens de maintenir pa-

Pour ce qui est de ses vues sur l'éducation, se reporter à l'autobiographie de l'auteur anglais, Mill (1993). Nous allons voir en quoi la position millienne est plus souple que celle qui lui est habituellement prêtée.

⁹ Nous retrouverons cette idée de la neutralité comme une affaire de degrés en fin de chapitre.

¹⁰ Kymlicka (1989b), Caney (1991:458-459) MacLeod (1997:532), Dimock (2000).

reille distribution. Moralement douteux puisque cela conduit à légitimer ce qui est, à estimer que la distribution initiale des opportunités est juste et n'appelle aucun correctif.

La seconde est plus logique en ce qu'elle postule qu'un État neutre à l'égard des conceptions de la vie bonne est un État qui s'abstient de toute intervention puisque, agir produit des impacts différenciés sur les individus et leur capacité à réaliser leur bien. Cette compréhension correspond à la position qu'adoptent certains libertariens, à l'instar des anarcho-capitalistes dans la veine de David Friedman¹¹, quant au rôle de l'État. En dépit du fait que l'on puisse imaginer un État respectant (E1), cette compréhension est tout aussi *indésirable* que la première. En effet, il est absurde d'imaginer que l'on puisse vouloir que les institutions, selon les circonstances, n'aient aucun impact sur la capacité des individus à mener une existence (qu'ils considèrent comme) bonne. Les institutions ne peuvent demeurer neutres face à certains « modes de vie », comme ceux des meurtriers ou des violeurs. Donc, garantir que leur existence ne sera pas affectée par l'intervention de l'État n'est pas envisageable comme le fait remarquer Robert Nozick.

Not every enforcement of a prohibition which differentially benefits people makes the state non-neutral [...] Would a prohibition against rape be non-neutral? It would, by hypothesis, differentially benefit people; but for potential rapists to complain that the prohibition was non-neutral between sexes [...] would be absurd. There is an *independent* reason for prohibiting rape [...] That a prohibition thus independently justifiable works out to affect different people differently is no reason to condemn it as non-neutral [...]¹²

L'influence des institutions sur la capacité individuelle à poursuivre certains buts ne fait pas en sorte que ces dernières ne soient pas neutres. Le caractère nécessaire de l'intervention, afin de préserver la vie individuelle (dans le cas du meurtre) ou l'intégrité morale et physique (viol), conduit à repousser (E1) en tant que caractérisation inadéquate, sans pour autant invalider la neutralité d'effets. Ce qui précède enjoint à accepter le principe d'un impact des institutions sur les vies individuelles et donc à rejeter la prémisse de l'argument qui consiste à estimer qu'un état du monde dans lequel l'État n'influerait pas sur les destins individuels serait préférable à tout autre. Maintenant, pareille conclusion ne dit absolument rien quant à la légitimité de l'action étatique dans des situations données. En d'autres termes, *quel impact sur les individus est acceptable ? En vertu de quelle « raison indépendante » ?*

¹¹ Friedman (1989).

¹² Nozick (1974:272-273) cité par Joseph Raz (1986:115).

(E2) *L'État doit veiller à ce que tous aient les mêmes chances d'accomplir une vie bonne.* D'entrée de jeu, (E2) appelle deux commentaires. En premier lieu, au travers de la neutralité, ce qui émerge dans cette formulation, en comparaison de (E1), est l'intention égalitariste, le fameux « plateau égalitarien », cher à Dworkin et Kymlicka. Il est demandé à l'État d'être neutre, car cela rend les individus égaux, du point de vue de leurs capacités à réaliser une existence qu'ils estiment digne d'être poursuivie. Tous doivent avoir la même chance de réaliser une vie bonne. La légitimité de l'intervention de l'État réside dans cette intention égalitaire. Il s'agit d'une clause de symétrie des effets *au regard de la pluralité des conceptions normatives.*

Derrière cette clause s'exprime le postulat, plus fondamental, de l'égal respect dû aux porteurs de conceptions différentes du bien¹³. Une des expressions de cet égal respect est de permettre à chacun de vivre sa vie comme il l'entend par le biais d'une distribution équitable des *ressources* ou *biens premiers*, c'est-à-dire de donner à chacun des moyens identiques de réaliser son plan de vie. L'État ne peut limiter son rôle à une simple abstention. En effet, adopter une attitude attentiste peut conduire à valider des situations inégalitaires qui se traduisent par des difficultés pour certains individus à réaliser leurs choix de vie. Si le but des institutions est de garantir à chacun la même capacité à mener une existence qu'il estime bonne, il est nécessaire que l'État endosse une posture active pour compenser nombre d'inégalités. La redistribution des ressources ou biens premiers remplit ce rôle.

En second lieu, bien qu'acceptant le principe d'une intervention de l'État, (E2) peut aboutir à la même aporie que (E1) puisqu'il est difficilement concevable que *toutes* les conceptions du bien bénéficieront de conditions égales de réalisation. Outre les plans de vie qui sont inacceptables (viol, meurtre, esclavage...), il est indéniable que les porteurs de certaines conceptions de la vie bonne auront toutes les difficultés à dégager de la réalisation de leur projet de vie une satisfaction équivalente à ce que d'autres en retirent, tout au moins au même coût. On peut évoquer la question des préférences dispendieuses¹⁴. Par ailleurs, les personnes handicapées qui, bien que partageant certaines de leurs aspirations avec le reste de la population, n'en éprouvent pas moins des difficultés pour les réaliser, quand elles ne sont pas confrontées à l'impossibilité de les satisfaire. Comme relevé par Kymlicka, il est parfois difficile, voire impossible, de garantir que tous auront les mêmes chances de réaliser

¹³ Dimock (2000: 192-198).

¹⁴ Dworkin R. (1985:193).

leurs plans de vie¹⁵. Redistribuer toutes les ressources de la société à un handicapé n'éliminera souvent pas son handicap. Toutefois, le fait que de telles inégalités subsistent n'a rien à voir avec des désavantages que l'État imposerait à des conceptions du bien, mais est le résultat des limites pratiques que rencontre tout interventionnisme. Des politiques publiques légitimes créent donc des situations asymétriques, ou doivent se résoudre à ne pas pouvoir compenser toutes les asymétries existantes.

En résumé, la disparité des effets est parfois contingente et malheureuse, ce qui explique que l'État tente de compenser au maximum les désavantages initiaux ou qui surgissent de l'application des politiques publiques (personnes handicapées). D'autres fois, elle est le résultat de choix sociaux (prohibition du viol et du meurtre)¹⁶. Les dispositions légales contre l'incitation à la haine raciale ou le négationnisme relatif à la Shoah sont des exemples d'impacts différenciés volontaires. Nombre d'États imposent aux personnes porteuses de conceptions racistes de ne pas exprimer leurs opinions ou de les modérer, surtout lorsqu'une violence verbale ou physique est impliquée. L'impact des politiques publiques est disparate puisqu'un pacifiste n'aura pas, en général, à souffrir de limitation de sa liberté d'expression, de mouvement et d'association tandis que, dans certaines conditions, une personne raciste pourra faire face à de tels obstacles. Est-il *forcément* injuste que certaines personnes voient la réalisation de leur projet de vie obérer par l'État ?

La réponse est négative. Les exemples du négationnisme ou de la haine raciale prouvent que les politiques publiques dotées d'effets disparates ne sont pas *forcément* injustes. Bien entendu, certaines politiques asymétriques sont injustes et le sont pour des raisons évidentes. La ségrégation raciale en fournit une illustration. Mais, dans d'autres situations, à l'instar de la prohibition de l'incitation à la haine raciale, le caractère injuste d'une telle politique, au regard même de la capacité individuelle à accomplir une vie bonne, *quelle qu'elle soit*, est beaucoup moins évident. Il en est ainsi, car des *raisons* viennent soutenir ce genre de politiques. Dans le cas de la haine raciale, l'État peut se fonder, en vertu d'un raisonnement déontologique, sur le caractère inacceptable des discours haineux ou, en suivant une logique conséquentialiste, sur les effets possibles en termes d'ordre public.

Que ces raisons soient bonnes ou mauvaises, convaincantes ou douteuses, est un autre problème. Le fait est là : *(E2) est souvent modulée en fonction de raisons*. Afin d'évaluer si

¹⁵ Kymlicka (2003: 92-97).

¹⁶ Est alors soulevée la question importante de la légitimité morale de tels choix.

l'État est neutre ou non au regard des conséquences de ses politiques, on ne considère pas simplement les effets *bruts*, mais, si on peut dire, *nets* après l'évaluation de principes de modulation. Certaines conceptions de la vie bonne sont avantagées en société, tant en vertu d'arguments *arbitraires* (discriminations) que *légitimes* (haine raciale, appel au meurtre). Tout l'enjeu est alors de faire reculer l'influence des premiers.

Le problème de fonds que fait émerger (E2) est donc un problème de justification puisque l'exigence remonte des effets aux raisons. Quelles raisons sont acceptables pour légitimer des politiques publiques aux effets disparates, ou tolérer que des inégalités, quant aux capacités personnelles d'accomplissement, persistent ? Force est de constater qu'il manque des critères moraux d'évaluation de la validité des raisons qui régulent les disparités d'effets inévitables ou souhaitables. Formulé autrement, si les politiques publiques sont condamnées à produire, ou laisser inchangés, des effets asymétriques, il faut alors, d'une part, accepter le principe même de cette asymétrie et, d'autre part, disposer de raisons morales qui dessinent le champ de l'acceptable. Ce souci forme d'ailleurs la justification du principe de différence de Rawls lorsque ce dernier énonce que les inégalités sont acceptables dans la société du moment qu'elles bénéficient aux plus défavorisés¹⁷. La mise en pratique de ce principe peut amener un gouvernement à taxer ceux qui réussissent le mieux. De la sorte, il n'agit pas de façon non neutre, mais conformément à ce que dicte la justice. Ce qui implique que des raisons acceptées par tous, tout au moins de manière abstraite¹⁸, permettent de moduler une stricte neutralité d'effets.

Neutraliser les raisons

Les limites mêmes de la neutralité d'effets, c'est-à-dire son caractère irréalisable¹⁹, poussent les libéraux politiques en direction de la *neutralité de justifications*²⁰ qui se décline, elle aussi, en deux versions : l'une extrême, l'autre modérée.

¹⁷ Rawls (1997b:106-109).

¹⁸ La position originelle caractérisée par le voile d'ignorance illustre l'accord rationnel des individus aux principes de justice. Rawls (1997b:44-48).

¹⁹ « Le libéralisme politique se détourne de la neutralité quant à l'influence et à l'effet en raison de son caractère irréalisable ; cette idée étant fortement suggérée par le terme même de neutralité, c'est une raison de plus pour éviter de s'en servir. » Rawls (1997a:237-238).

²⁰ Celle-ci est associée aux noms de Ronald Dworkin, Charles Larmore, Thomas Nagel, Robert Nozick, ou encore, John Rawls.

(J1) *L'État doit veiller à ce que ses politiques soient justifiées par des arguments totalement neutres.* À l'instar de (E1), l'intérêt de (J1) est de faire remonter à la surface des enjeux qui peuvent être moins apparents, sans être absents, de versions plus modérées de l'argument. (J1) est la forme souvent retenue par les critiques de la neutralité de justification afin de faciliter leur tâche. Mais, si l'on y réfléchit un peu, (J1) frise l'absurde. Tout argument revêt toujours, quelque part, une coloration normative. L'égalité générique, par exemple, repose sur le double postulat que l'égalité possède une valeur morale (contre d'autres systèmes normatifs comme le vitalisme) et que l'égalité entre hommes et femmes compte également (contre le patriarcat...).

Dans le contexte de ce chapitre, promouvoir la neutralité de justification peut être considéré comme un parti-pris axiologique en faveur de la raison²¹. Il faut reconnaître les mérites de ces critiques. En effet, il est difficile de ne pas concéder que l'appel à des justifications totalement neutres repose sur des présupposés dont on peut considérer qu'ils traduisent une conception spécifique de la nature humaine : capacité des individus à raisonner, égal respect... La neutralité n'est donc pas un idéal totalement creux sur plan moral. Point que reconnaissent ces partisans.

In a liberal political order, political principles are to be "neutral" with respect to controversial ideas of the good. [...] it can wrongly suggest that liberalism is not a moral conception, that is "neutral with respect to morality". The point is rather that it aims to be neutral with respect to controversial views of the good life²²

Political liberal principles are neutral only in being publically justified independently of religious and other comprehensive claims.²³

Ce qui conduit à la reformulation suivante du principe de neutralité de justifications et, à terme, aux critiques qui font de la neutralité de justification la base d'une doctrine compréhensive.

(J2) *L'État doit veiller à ce que ses politiques soient justifiées par des arguments neutres à l'égard des conceptions du bien et non vis-à-vis de la moralité.* Dans l'esprit de Larmore, de Rawls ainsi que d'autres libéraux politiques, la neutralité est rendue possible par

²¹ En cela, la neutralité de justification tomberait sous le coup de la critique de la « dictature de l'articulé » que Kymlicka impute au perfectionnisme. Kymlicka (1989b:900), Caney (1991:474). Avec des adaptations, Weinstock fait de ce risque un travers majeur de la neutralité de justification (2007:239-241). Je vais revenir sur ce point.

²² Larmore (1990:341).

²³ Macedo (1995:477).

l'existence de valeurs politiques communes²⁴, ou de l'adhésion à des principes de justice de base, qui traduit un consensus. Ce que confirme Daniel Weinstock lorsqu'il affirme que la possibilité du « consensus par recoupement²⁵ » au sein de la société présuppose que « (...) les conceptions raisonnables du bien humain ne seront pas ouvertement hostiles à une conception de la justice sociale basée sur les principes fondamentaux de la culture politique d'une démocratie libérale²⁶ ». Tout le poids de l'argumentation repose dans des « doctrines compréhensives raisonnables » que Rawls définit ainsi :

Ce sont les doctrines adoptées par des citoyens raisonnables et que le libéralisme politique doit prendre en considération. Elles ne sont pas simplement le reflet d'intérêts de classe ou d'intérêts personnels, ou de la tendance compréhensible des gens à voir le monde politique à partir d'une perspective limitée. Elles sont, au contraire, en partie l'œuvre de la raison pratique libre dans le cadre d'institutions libres.²⁷

Les expressions du pluralisme ne sont donc pas livrées à elles-mêmes. Le libéralisme politique n'attend pas qu'une libre confrontation des intérêts et points de vue produise un accord sur les principes qui doivent fonder la vie en société. Un travail de filtrage est à l'œuvre, le but étant de dégager un consensus sur la forme d'institutions qui seront considérées par tous comme justes en vertu de raisons neutres. Les individus sont alors supposés capables de raison pratique. Ils donnent une forme raisonnable à leurs convictions en les ordonnant les unes par rapport aux autres afin d'en faire un système axiologique cohérent, en les hiérarchisant afin de déterminer le champ du négociable en situation de pluralisme moral et en étant ouverts aux évolutions qu'implique la présentation de raisons convaincantes²⁸. Le but des agents doit alors se limiter à établir une structure de coopération. Rawls dessine ainsi les conditions d'un accord politique entre porteurs de conceptions de la vie bonne différente. Ce « consensus par recoupement » porte sur les principes de justice devant réguler la structure de base de la société²⁹.

²⁴ Par exemple, Stephen Macedo affirme que : « That is political liberalism's virtue: it focuses our attention on shared political values without requiring or expecting agreement on ultimate ends or a comprehensive set of moral values governing all of our lives. », Macedo (1995:474).

²⁵ L'idée du consensus par recoupement, tel que défini par Rawls, est qu'il existe des points d'intersection entre les conceptions raisonnables de la vie bonne qui sont en concurrence. Ces points dessinent les contours d'une compréhension partagée de l'idée et du rôle de la justice. Rawls (1997a:171-214).

²⁶ Weinstock (1999a:434).

²⁷ Rawls (1997a:63). Voir également Rawls (1997a:88-96).

²⁸ Rawls (1997a:88-89).

²⁹ « (...) le libéralisme politique est en quête d'une conception politique de la justice qui puisse obtenir l'appui d'un consensus par recoupement entre différentes doctrines raisonnables dans la société qu'elle gouverne », Rawls (1997a:34).

L'espoir de Rawls est donc qu'il est possible de reconcevoir les principes de justice comme équité comme une sorte de *lingua franca* morale permettant que les relations entre adeptes de différentes conceptions du bien puissent être gouvernées par des principes de justice stables et philosophiquement plausibles.³⁰

Le degré de densité morale d'un tel espoir peut légitimement susciter des interrogations, surtout au vu de la formulation qu'en donne Larmore. Précisant la manière dont le libéralisme politique est autre chose qu'une philosophie de la nature humaine (*philosophy of man*) ou un idéal moral compréhensif (*comprehensive moral ideal*), il explique que l'exigence normative qu'il charrie est moindre que celle des conceptions kantienne ou millienne de l'autonomie. Il évoque le fait que le libéralisme politique repose sur deux principes : celui d'un dialogue rationnel (*rational dialogue*) et d'un égal respect (*equal respect*). Ces principes ne résultent pas simplement de l'attitude stratégique d'individus ou groupes aux vues divergentes qui auraient compris qu'il est dans leur intérêt d'y consentir afin d'éviter toute immixtion abusive dans leurs propres affaires. Pour Larmore, il s'agit réellement de l'expression d'une moralité commune et neutre. Cette dernière offre une légitimité indépendante aux arguments qui y recourent.

The special virtue of the justification I propose is that it is a minimal one. It appeals to elements of a *core morality*. It can be accepted by those who are convinced that autonomy and individuality have serious drawbacks and that much of what makes life worth living is less a matter of choice than of traditions.³¹

Pour mieux cerner à quoi pourrait correspondre ce fonds commun, il est nécessaire d'exposer succinctement la mécanique du rawlsisme méthodologique. Selon Wayne Norman³², le processus d'épuration des arguments qui conduit à leur « neutralisation » a été un thème central de la philosophie morale anglo-saxonne des trois dernières décennies. Plus précisément, les travaux de Rawls sur le sujet ont ouvert la voie à ce qu'il est désormais commun de nommer la méthodologie rawlsienne (ou rawlsisme méthodologique). La démarche articule cinq maximes qui illustrent la manière dont on peut arriver à une justification neutre.

³⁰ Weinstock (1999a:434).

³¹ Larmore (1990:347).

³² Norman (1998).

Maxim 1: Argue 'from widely accepted but weak premises to more specific conclusions. Each of the presumptions should be natural and plausible; some of them may seem innocuous or even trivial'.³³

Maxim 2: Avoid inherently controversial premises from (for example) metaphysics, meta-ethics, religion, and 'speculative' theories of the human sciences and linguistics.³⁴

Maxim 3: Normative principles or theories (which serve as interim conclusions in justificatory arguments) should be clear and specific enough to ensure that all careful reasoners with similar factual information could derive from them similar conclusions about the justice of institutions and practices.³⁵

Maxim 4: Apart from empirical claims and 'background theories', the basic premises of normative political arguments are derived from intuitive considered convictions at various levels of generality, from general principles to particular judgments in particular cases.³⁶

Maxim 5: Normative political principles are justified to someone to the extent that they are coherent with that person's considered convictions, background theories and beliefs about the world.³⁷

La première maxime renvoie à l'idée qu'il existe des prémisses d'un tel niveau de généralité qu'elles pourraient recueillir l'assentiment de tous. L'existence de telles prémisses est une nécessité afin d'amorcer l'échange d'arguments sur une base quelconque. La seconde est, stricto sensu, une condition de neutralisation des prémisses de l'argument. Les participants à l'échange d'arguments doivent éviter de mobiliser leurs conceptions morales, religieuses, culturelles ou, plus simplement, les éléments de théories en sciences humaines et sociales qui offrent une vision controversée, en situation de pluralisme axiologique, de la nature humaine. La troisième maxime stipule que les principes et théories normatifs que l'on fait découler des prémisses doivent remplir une double condition de clarté et de précision permettant à chacun d'aboutir à des conclusions similaires lorsqu'il applique ces principes et théories. La quatrième évoque le fait que le processus d'élaboration des principes et théories décrit au cours des trois premières maximes doit être évalué à l'aune de nos intuitions sur la justice. Dans ce cadre, la cinquième maxime pose le principe de l'acceptation des principes et théories lorsque celles-ci sont en adéquation avec les intuitions sur la justice des participants.

³³ Norman (1998:283).

³⁴ Norman (1998:284).

³⁵ Norman (1998:284).

³⁶ Norman (1998:285).

³⁷ Norman (1998:285).

Outre le contenu de la démarche rawlsienne, les cinq maximes traduisent le rôle que doit jouer la raison dans l'élaboration des arguments et, par conséquent, la place qu'elle occupe dans l'atteinte d'un consensus étroit sur des principes de justice. De manière similaire au républicanisme français, la raison joue un rôle central en tant que capacité d'arrachement aux intérêts et engagements particuliers des individus. Mais, à la différence de celui-ci, le processus est de nature cohérentiste, dans le sens où un va-et-vient constant prend place entre les principes qui émergent et les convictions personnelles. Un arrachement brut en vue d'atteindre une position neutre, de surplomb, n'est pas exigé. Tout le débat porte sur le caractère neutre des justifications qui émergent au cours de ce processus. La question se pose quant à savoir si cette acceptation ou recherche d'un fonds commun par l'entremise de la raison n'invalide pas la prétention neutraliste du libéralisme. Le sujet est d'importance puisqu'il conditionne la possibilité même de l'existence d'un libéralisme politique authentique, c'est-à-dire dégagé des controverses concernant la vie bonne. Dit autrement, ce qui est en jeu ici est l'affirmation selon laquelle il serait possible de maintenir à distance les conceptions de la vie bonne afin qu'elles ne polluent pas le processus d'élaboration d'arguments neutres. Contre pareille affirmation, il est toujours possible d'estimer que les choix épistémologiques qu'opère le libéralisme politique en font une doctrine compréhensive ou, tout au moins, favorisent une conception particulière de la vie bonne.

Le fondement moral du libéralisme politique

Weinstock replace les débats entourant la neutralité de justification dans le cadre de la confrontation entre le *libéralisme politique* et le *libéralisme moral*³⁸. Il fait remarquer que la position des *libéraux politiques* n'est pas aussi neutre qu'elle pourrait le laisser penser au premier abord puisqu'elle favorise les individus, pratiques et doctrines libéraux, c'est-à-dire qui se fondent sur l'autonomie et la raison, au détriment de ceux que Weinstock qualifie de *traditionalistes*. Ces derniers sont des personnes « who live by a less permissive ethical codes, and who in an ideal world would want the state to enforce this code³⁹ ». Par

³⁸ Il est de coutume d'opposer un libéralisme dense inspiré de Kant et de Mill, centré sur la promotion de l'autonomie et qui, en cela, ressemble à s'y méprendre au républicanisme français, au libéralisme léger, neutraliste, identifié à Dworkin, Larmore, Nagel et Rawls, qui prétend ne pas prendre pied dans les controverses entourant le sens de la vie.

³⁹ Weinstock (2007:234).

contraste, le libéralisme politique est la doctrine d'individus qui « believe that controversial conceptions of the good life should not be invoked when justifying the use of coercitive state power⁴⁰ ».

Penser que l'État peut et doit éviter l'usage d'arguments moraux est basé sur le postulat du caractère raisonnable, au sens rawlsien, de l'individu. Ce qui implique que tout individu est, *a priori*, capable de suivre une démarche intellectuelle qui ressemble à celle décrite par Norman. La neutralité de justification qui l'accompagne serait donc taillée sur mesure pour certains individus et théories qualifiés, par Weinstock, de « protestants ». Le rapport instrumental et rationnel aux valeurs morales et culturelles que ces derniers entretiendraient leur permettrait de mettre à distance leurs convictions pour les évaluer, les critiquer, en dériver des exigences formelles qu'il est possible de hiérarchiser en vue du processus d'élaboration d'arguments neutres. Ainsi, le libéralisme politique ne serait en fait que le reflet pratique d'un ensemble de théories éthiques particulières. Ce qui expliquerait alors que la neutralité apparaisse aux yeux des *traditionalistes* comme une vaste escroquerie.

Political liberalism and ethical liberalism seem made for each other, despite what political liberals might claim about the neutrality of their doctrine of the state. [...] Regardless of whether or not the views of ethical liberals are explicitly cited at justificatory level or not, it turns out that operation of a neutral state favors them.⁴¹

Si l'on veut, le biais en faveur du libéralisme moral serait encodé dans la version politique, au travers précisément du mécanisme de neutralisation des arguments élaboré par Rawls et défendu par les auteurs qui se réclament de son héritage. Le libéralisme politique entretiendrait donc de fortes accointances avec le versant éthique. Il ne pourrait éviter de s'appuyer sur des postulats normatifs⁴² tombant ainsi dans un travers identique à celui dont souffre le républicanisme français. Les deux traditions reposeraient sur une même conception de l'homme comme individu autonome. La compréhension de la liberté embrassée serait identique, puisque, dans les deux cas, celle-ci serait entendue comme capacité de mettre à distance ses convictions et appartenance afin d'en dériver des énoncés et engagements de

⁴⁰ Weinstock (2007:234).

⁴¹ Weinstock (2007:235).

⁴² Cette interprétation est partagée par certains auteurs. Amy Gutmann, par exemple, critique l'idée que les libéraux politiques offriraient une théorie plus tolérante que leurs confrères moraux. Pour elle, le thème de l'éducation civique démontre que les deux théories peuvent se rejoindre dans leurs prescriptions ou, tout au moins, dans une attitude de rejet des doctrines compréhensives trop marquées, c'est-à-dire qui entrent dans une opposition frontale avec des présupposés libéraux qui, qu'on le veuille ou non, sont de nature normative. « (...) political liberalism need not, and often does not, accommodate more social diversity through its civic educational program than comprehensive liberalism », Gutmann (1995:557).

nature universelle. Il serait toujours possible d'objecter que, à la différence du modèle républicain standard, la visée libérale ne tient pas dans une vision eschatologique – l'affranchissement de l'homme des traditions et appartenances –, mais dans une visée plus pragmatique – garantir l'accord sur des principes de justice de base dans un contexte marqué par le pluralisme.

Répondre de la sorte ne me semble pas rétablir une distinction claire et nette entre les deux courants philosophiques. La raison pour laquelle on peut douter de sa pertinence est que si l'on creuse un peu, on se rend vite compte que tant le républicanisme dans sa version française que le libéralisme politique ont en ligne de mire un même problème auquel ils offrent une réponse, somme toute, similaire. Ce problème est celui de la stabilité de la société qui tend à être assimilée à l'unité. En suivant le raisonnement, c'est parce que, à un niveau ou à un autre, les individus adhèreraient à un ensemble d'énoncés, voire de valeurs, que la paix sociale serait garantie.

La discussion que Rawls offre des différences entre humanisme civique et républicanisme classique rend ce point visible. Alors que le premier fait de la citoyenneté active et de ses vertus un bien en soi, nécessaire à une vie bonne, le second leur confère uniquement une valeur instrumentale. Les vertus politiques tirent leur valeur de ce qu'elles favorisent la stabilité du vaste système coopératif que figure la société. Rawls fait alors du républicanisme classique une position qui, bien que différente du libéralisme politique, n'y est pas opposée. Deux points communs rapprochent ces courants. Tout d'abord, le républicanisme classique n'est pas, selon Rawls, une conception de la vie bonne : « (...) il n'existe pas d'opposition fondamentale car le républicanisme classique ne présuppose aucune doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale⁴³ ». Outre le fait que l'enjeu du débat réside dans la question de savoir si, oui ou non, le libéralisme politique (et, maintenant, le républicanisme classique) possède une dimension morale⁴⁴, il existe un deuxième point de recoupement : la promotion de l'engagement civique du citoyen.

Le républicanisme classique me semble être une position qui exige des citoyens d'une société démocratique, s'ils tiennent à préserver leurs libertés et leurs droits fondamentaux, y compris les droits civiques qui garantissent leurs libertés privées, qu'ils possèdent également, à un degré suffisant, les « vertus politiques » (ainsi que je les ai nommées) et soient prêts à prendre part à la vie publique. Sans la participation à la vie politique démocratique d'un corps politique actif

⁴³ Rawls (1997a:250-251).

⁴⁴ Conclusion à laquelle incline Weinstock.

de citoyens informés, et si un repli général sur la vie privée se produit, même les institutions politiques les mieux conçues tomberont aux mains de ceux qui cherchent à dominer et à imposer leur volonté à travers l'appareil d'État [...].⁴⁵

De son côté, Kymlicka dessine une même proximité entre libéralisme et républicanisme lorsqu'il affirme que rien ne s'oppose à ce que les États libéraux fassent la promotion de vertus civiques qui conduiront les individus à remplir leurs obligations et, ainsi, à réaliser l'égalité libérale⁴⁶. À l'instar de Rawls, la communauté de buts qu'il identifie entre les deux approches tient dans l'intention de stabiliser la société afin de sécuriser la justice politique. Sans cette stabilité passant par un engagement civique des citoyens, la redistribution des biens premiers par l'État est sérieusement obérée.

L'idée que la stabilité de la société passerait par l'inculcation des « vertus politiques » révèle le possible engagement normatif du libéralisme politique et, de manière symétrique, raccourcit la distance qui le sépare de théories morales comme le républicanisme français. Un tel rapprochement est d'autant plus plausible si l'on évite de réduire le républicanisme à une doctrine compréhensive qui, de manière similaire à l'humanisme civique de Rawls, ne verrait pas autre chose dans l'autonomie que le meilleur mode de vie possible. Elle accueille également une dimension instrumentale. La promotion de l'autonomie s'attache à couper l'herbe sous les pieds de particularismes qui pourraient mettre en danger l'unité et la stabilité de la République. La culture universelle chez certains républicains remplit le rôle de ce socle partagé qui rend possible une société juste, ouverte à la différence, comme la discussion par Finkelkraut du devoir d'hospitalité l'a illustré.

En fait, la différence entre les deux approches réside plus dans la dynamique qui les amène à défendre des positions similaires que dans les conclusions elles-mêmes. En cela, le libéralisme politique fait la douloureuse expérience des limites de son projet de donner une forme politique à l'idéal de tolérance. Dans cette perspective, Rawls et les autres libéraux politiques ne sont pas allés au bout de la logique propre au libéralisme. Partant du « fait du pluralisme » et animés d'une réelle volonté d'acclimater une théorie de la justice qui pourrait valoir dans ce contexte, ils font machine arrière au moment de sauter le pas d'une réelle indifférence à l'égard des diverses conceptions de la vie bonne. Leur réticence trahit un certain désarroi, si je puis dire, à l'idée du délitement du consensus par recoupement qui est

⁴⁵ Rawls (1997a:250).

⁴⁶ Kymlicka (1998:138, 141).

fondé sur l'usage de la raison et assure une stabilité aux institutions⁴⁷. Par ailleurs, comme nous y reviendrons, la position libérale est profondément dépendante d'un postulat contestable qui est le *caractère radical* du pluralisme des sociétés démocratiques.

Quoi qu'il en soit, les libéraux adoptent alors une stratégie indirecte au contraire de celle, directe, des républicains français, notamment universalistes. En effet, si ceux-ci posent, d'entrée de jeu, le respect d'une certaine conception de l'homme comme borne indépassable à l'expression de la diversité morale, ceux-là y viennent par un moyen détourné, *le processus d'élaboration d'arguments neutres*, qui, au final, exprime une compréhension semblable de l'autonomie. Dit autrement, les républicains font de l'autonomie en tant qu'arrachement le but affiché de l'organisation politique tandis que les libéraux y parviennent de manière indirecte au travers d'une compréhension procédurale de l'autonomie qui vise à dégager des justifications neutres.

Autonomie ou tolérance ?

La tension, incarnée par les rapports ambigus qu'entretient le libéralisme politique vis-à-vis de son alter ego moral, est donc issue du conflit interne entre l'idéal de tolérance et le souci de préserver la cohésion de la société comprise, non pas sous le mode d'une communauté de destin comme elle peut apparaître parfois dans la littérature républicaine, mais comme système de coopération équitable. L'autonomie joue un rôle instrumental, mais nécessaire, dans la formulation ainsi que le maintien des principes de justice, c'est-à-dire des termes d'une coopération équitable. La tension est alors accentuée par l'héritage moral du libéralisme qui fait de l'autonomie un bien en soi, à un point tel que sous la plume de certains auteurs, il devient difficile de distinguer de manière claire si l'autonomie est un bien en soi ou si sa valeur morale se limite à ce qu'elle permet. La neutralité ne serait que le symptôme des tiraillements internes à la théorie libérale.

⁴⁷ La tension à l'œuvre dans le libéralisme politique a bien été cernée par Richard Flathman. À propos de Macedo, libéral politique s'inscrivant dans l'héritage rawlsien, il affirme : « He acknowledges and professes to value pluralism, but it is clear that his worries concerning it exceed his enthusiasm for it. His preoccupation is with the question of how politics, presumably liberal politics, can achieve and sustain what Rawls has called "stability" or "reasonable pluralism" (...) », Flathman (1998:81).

Pour en saisir les implications, il faut prendre la mesure du fait que le libéralisme, dans sa version politique, est moins bien équipé, en apparence, que d'autres théories pour répondre aux questions de stabilité et de cohésion. Il n'est pas impossible que le fondement qu'il offre aux interactions sociales ainsi qu'à la survenance d'un ordre politique juste – l'intérêt individuel bien compris de ne pouvoir poursuivre son bien qu'au travers d'une collaboration équitable avec les autres membres de la société – apparaisse comme une base trop mince aux yeux de nombre de libéraux⁴⁸. Il y a bien la neutralité qui, sous sa forme justificatoire, aboutit, tout au moins théoriquement, à fonder les principes de justice sur un socle rationnel, mais elle semble parfois insuffisante. On comprend d'autant mieux la remarque de Norman qui fait de la méthodologie rawlsienne la méthadone des libéraux en ce qu'elle imite littéralement des conceptions normatives plus denses⁴⁹. Et tout comme la méthadone ne procure pas un plaisir comparable à celui de l'héroïne, la neutralité de justification peut se révéler insatisfaisante, surtout face à des demandes identitaires compactes ou, plus généralement, des compréhensions de la vie bonne mieux outillées, car plus lourdes. Confrontés au déficit chronique de légitimité des institutions libérales, les libéraux politiques seraient alors taraudés par la tentation de « replonger » en réactivant le fonds normatif qui sommeille dans le concept d'autonomie.

Deux remarques découlent de ce qui précède. La première est que l'autonomie figure un puissant pôle d'attraction à l'intérieur de la neutralité de justification. Son influence est si profonde, qu'elle parvient à distordre le positionnement neutraliste des libéraux politiques. La seconde est qu'une tension *semble* prendre place entre deux principes, l'autonomie et la tolérance. Point que confirme Kymlicka lorsqu'il affirme que « les libéraux se sont

⁴⁸ À la suite de Tocqueville, Renaut identifie le principal travers du libéralisme dans la réduction de l'humanisme des droits de l'homme à l'individualisme des droits de l'individu censé porter le risque d'une dégénération en « égoïsme pur et simple ». L'un des travers que pointe l'auteur tient dans l'« atomisation du social ». Interprétant la distinction de Rawls entre républicanisme et humanisme, il estime alors que les vertus politiques du républicanisme seraient le correctif indispensable au libéralisme. Renaut (2005:54-60). Pareille analyse sous-estime, à mon avis, l'attention que les libéraux n'ont cessé d'accorder à la stabilité sociale. D'ailleurs, le consensus par recouplement rawlsien est une réponse libérale à la question de la cohésion de la société comprise comme le maintien d'une structure de coopération équitable. Que Rawls, par manque de confiance en ce mécanisme, y adjoigne un complément sous la forme de vertus civiques est un autre problème. Dans ces conditions, le libéralisme n'appellerait pas à être complété par le républicanisme puisque, à la base, une compréhension morale de ces deux traditions reviendrait à une solution, en dépit de différences notables, équivalente – la promotion de l'autonomie – qui n'appartiendrait pas plus à l'une qu'à l'autre. En fait, l'interprétation de Renaut est contestable. Elle valide les prétentions républicaines à monopoliser l'héritage des Lumières. Dans le même mouvement, le libéralisme est rabattu sur la tolérance, ce qui conduit à faire disparaître la tension entre tolérance et autonomie.

⁴⁹ Norman (1998:291).

engagés dans un vaste débat qui ne cesse de s'amplifier pour savoir si c'est l'autonomie ou la tolérance qui constitue la valeur fondamentale d'une théorie libérale⁵⁰ ».

L'antagonisme ne se réduit pas à une simple opposition, principe contre principe, autonomie contre tolérance, libéralisme éthique contre libéralisme politique. Il est interne à tous les courants, tous les auteurs. Aucun auteur libéral ne considère que la tolérance n'est pas importante. Inversement, aucun, à l'exception notable de Kukathas, n'endosse une position déniaut toute valeur à l'autonomie. Chaque théoricien tente, tant bien que mal d'articuler les deux principes, d'en pondérer l'importance. Sous cet angle, la remarque de Kymlicka a un avantage et un défaut. Tout d'abord, elle trace la ligne, là où elle doit l'être, séparant deux ordres de raisons. Ensuite, elle suggère un classement (partisans de l'autonomie, partisans de la tolérance) qui est réducteur, même si nous pouvons être tentés d'y recourir afin de présenter une image plus claire et explicite du débat. Elle semble mettre face-à-face deux catégories de penseurs, alors que la ligne passe à l'intérieur de chaque théorie. Les auteurs se distinguent entre eux, non pas en vertu d'une profession de foi quelconque, mais en fonction de la pondération qu'ils attribuent à chaque principe au sein de leur théorie morale ou politique, c'est selon.

Le glissement généralisé de la tradition libérale vers l'autonomie ne se comprend alors qu'à la lumière de la présence de l'idéal de tolérance, non loin, au sein de la même tradition. La perspective même d'une trop grande tolérance ainsi que la nécessité de lui fixer des limites poussent nombre de libéraux à retenir une interprétation dense de l'autonomie. Et la tentation est d'autant plus grande qu'ils font face à une exigence incorporée dans la tradition dont ils se réclament. La raison d'être de l'ordre politique se trouve alors réduite à la défense de l'autonomie, souvent confondue avec sa promotion.

La tension avec la tolérance forme donc le cœur même de la question minoritaire. Elle permet de saisir les raisons pour lesquelles nombre de libéraux, y compris politiques, se raidissent sur certains enjeux. Les minorités qui posent problème sont celles considérées comme antilibérales, en ce qu'elles abritent des pratiques contraires à l'autonomie. L'éducation, en particulier civique, illustre l'antagonisme. Rawls lui-même donne le sentiment d'y succomber lorsqu'il écrit qu'à la différence du libéralisme compréhensif, qui vise à promouvoir l'individualité et l'autonomie, le libéralisme politique a des buts plus limités en ce qu'il permet à des modes de vie non libéraux de survivre dans la société. Dans cette

⁵⁰ Kymlicka (2001:220).

optique, l'éducation devrait se limiter à informer les enfants que l'apostasie n'est pas un crime et qu'ils possèdent des droits et libertés⁵¹. Cependant, il complète immédiatement cette description par une remarque pour le moins surprenante. « En outre, l'enseignement doit les préparer à être des membres à part entière de la société et de les rendre capables d'indépendance (...)»⁵². Ce qui trahit une vision un peu plus dense de l'autonomie que l'interprétation purement instrumentale le laisserait supposer.

Deux cas en sont emblématiques. Le premier est l'affaire *Wisconsin v. Yoder*⁵³ qui a fait l'objet d'une décision de la Cour Suprême des États-Unis en 1972. Dans cette affaire, trois jeunes amish avaient été retirés au terme de l'année de 8^{ème} (aux alentours de 13 ans) de l'école publique au motif que le genre d'éducation dispensé par la suite menaçait la liberté religieuse et le mode de vie amish⁵⁴. Le compte-rendu du juge Berger précise les arguments invoqués par les représentants des parents.

They object to the high school, and higher education generally, because the values they teach are in marked variance with Amish values and the Amish way of life; they view secondary school education as an impermissible exposure of their children to a 'worldly' influence in conflict with their beliefs. The high school tends to emphasize intellectual and scientific accomplishments, self-distinction, competitiveness, worldly success, and social life with other students. Amish society emphasizes informal learning-through-doing; a life of 'goodness', rather than a life of intellect; wisdom, rather than technical knowledge; community welfare, rather than competition; and separation from, rather than integration with, contemporary worldly society.⁵⁵

Plus que le contenu des enseignements, ce que demandait la communauté amish était de préserver les enfants de l'influence, à la fois, du monde environnant, mais également, d'une manière de concevoir l'existence basée sur un accomplissement de soi individualiste. Sans être clairement exprimé dans les commentaires du juge Berger, le rejet de l'idéal de l'autonomie n'en affleure pas moins à la surface. Au travers de la réduction de l'exposition des enfants à la diversité des points de vue et modes de vie, la communauté cherchait à

⁵¹ Parfois, se limiter à ce type d'exigence ne suffit pas pour pouvoir accommoder les demandes de certaines sectes religieuses, comme pour les amish ou les chrétiens *born again*, qui contestent justement cette exposition au motif du respect de la liberté religieuse.

⁵² Rawls (1997a:244). Sur ce rôle de l'éducation, Mill a un raisonnement similaire. Mill (1990:176-178).

⁵³ *State of Wisconsin v. Jonas Yoder, Wallace Miller, and Adin Yutzy*.

⁵⁴ Même si les exigences religieuses peuvent varier selon les congrégations, les amish, en général, vivent une existence rurale, recluse, sans technologie. Les enfants sont scolarisés jusqu'à l'âge de 14 ans. Ce qui était contesté dans le cas *Yoder* était le contenu même d'enseignements qui devenaient de plus en plus spécifiques à partir de la 9^{ème}.

⁵⁵ Cité par Dagovitz (2004:177).

amoindrir le parasitage de son fonctionnement interne ainsi qu'à assurer les conditions de sa perpétuation. Il était donc question de contrôler la capacité des enfants à opérer certains choix⁵⁶. Les libéraux font alors face à un dilemme : tolérer les convictions des parents ou imposer les conditions de l'exercice de l'autonomie aux enfants.

Le conflit qui peut survenir entre tolérance et autonomie est plus évident encore dans le second exemple, l'affaire *Mozert v. Hawkins*⁵⁷. Des familles chrétiennes *born again* du Tennessee ont demandé à ce que leurs enfants soient retirés des cours de lecture d'une école primaire, car ils y étaient exposés à une diversité d'opinions qui menaçaient la foi des familles⁵⁸. Il était demandé à ce que les enfants puissent être dispensés de ce cours tout en continuant à fréquenter l'école publique. L'établissement accepta, mais, peu après, le conseil éducatif local du Comté rendit la présence à ce cours obligatoire sous peine d'exclusion. Avec des accents républicains, la philosophe libérale Gutmann a mis en exergue deux points à propos de cette affaire⁵⁹. Premièrement, accepter les raisons des parents aboutit à confondre exposition à la diversité et prosélytisme. Donner à lire des textes sur la Renaissance (en cause dans cette affaire) n'équivaut pas à faire l'apologie de l'humanisme. Deuxièmement, la confusion de la diversité et du prosélytisme rend impossible toute éducation civique fondée sur l'examen critique et le débat de ses propres convictions⁶⁰.

A civic education that satisfies the *Mozert* parents' objections—even though they were directed only at an English curriculum—would interfere with teaching the virtues and skills of liberal democratic citizenship on any reasonable understanding of what liberal democratic citizenship entails. [...] They would be barred from teaching students to deliberate about politics, even if lessons were scrupulously restricted to politically relevant matters, because the virtues that are conducive to political deliberation spill over into nonpolitical realms.⁶¹

De l'avis de Gutmann, ce qui est menacé dans le cas *Mozert* est la capacité des enfants à mener une vie autonome (*self-governing life*). Non pas que l'autonomie ait une va-

⁵⁶ À la question de la révisibilité des choix, il peut toujours être rétorqué que certaines communautés amish libèrent, durant un certain temps les adolescents, période nommée *Rumspringa*, leur permettant de vivre à l'extérieur de la communauté et d'expérimenter tout ce qu'ils souhaitent. À eux de décider, au terme de cette période, s'ils désirent intégrer ou non la communauté. Toutefois, on peut se demander si l'éducation reçue auparavant prépare les enfants à vivre une telle expérience et à sopeser sereinement les avantages et inconvénients d'un retour dans la communauté ou d'une coupure de tout lien avec celle-ci. Sur le sujet, voir le documentaire *Devil's Playground*.

⁵⁷ *Mozert v. Hawkins County Board of Education*.

⁵⁸ Macedo (1995:470-472).

⁵⁹ Gutmann (1995).

⁶⁰ Preuve que certains libéraux inclinent dans le sens d'une adoption de l'esprit critique, ce qui tend à invalider la première remarque de Gutmann.

⁶¹ Gutmann (1995:572).

leur intrinsèque. Elle n'est pas valorisée en tant que bien en soi, mais pour ce qu'elle permet : la réflexion sur la chose politique et la délibération publique. Elle est rejoint par Macedo qui estime que reconnaître la légitimité de la demande des parents de dispenser leurs enfants de cours de lecture au motif que cela nuirait à leur mode de vie, « would provide religious fundamentalists with a right to shield their children from the fact of reasonable pluralism⁶² ». Dans ce dernier cas, ce n'est pas l'exposition à n'importe quelle diversité qui est visée, mais l'exposition à une diversité « raisonnable », qui traduit le travail d'épuration de la raison.

En dépit de différences visibles avec le modèle républicain, les deux démarches *peuvent* déboucher sur des attitudes similaires face à des demandes d'accommodements. Une approche libérale qui valorise la capacité individuelle à élaborer, comprendre ou acquiescer à des raisons purement politiques (donc neutres), même à des fins instrumentales, ne conduit pas forcément à une posture neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne. Le jugement à propos du caractère illusoire de la neutralité de justification, telle que comprise par le rawlsisme méthodologique, en sort renforcé. En conséquence de quoi, le libéralisme politique, tout au moins, une certaine branche de celui-ci, échouerait à offrir une théorie qui se distingue nettement, quant à ses implications pratiques, du libéralisme éthique ou moral, voire du républicanisme français étudié précédemment. En effet, on peut se demander où se situe la neutralité d'une démarche qui s'oppose à certains modes de vie dès que ceux-ci semblent remettre en question un principe qui a tous les atours d'une valeur morale.

Dans ces conditions, les libéraux ne pourraient, en apparence, emprunter que l'un des deux chemins suivants. Le premier serait, à l'instar de ce que proposent les libéraux moraux en général, celui du repli sur une conception normative plus dense du libéralisme au travers d'un endossement de l'autonomie comme valeur morale dont il serait nécessaire d'assurer la promotion au sein de la société. De la sorte, le positionnement de l'ensemble de la tradition libérale gagnerait en lisibilité. Mais, de manière concomitante, elle perdrait en originalité, puisqu'elle défendrait, à quelques nuances près, une position *dérivée* de l'humanisme, très proche du républicanisme français, avec toutes les réserves que cela peut susciter. Le second conduirait à lâcher du lest quant à l'autonomie afin d'endosser pleinement le penchant originel en faveur de la tolérance. Dès lors, le débat, à l'intérieur du libéralisme, ne

⁶² Macedo (1995:485).

correspondrait pas exactement à la description qu'en donne MacLeod⁶³, entre la neutralité et la tolérance. Il opposerait l'autonomie, masquée par la neutralité, à la tolérance⁶⁴.

2. Tolérance et liberté de conscience

Que le libéralisme soit incapable d'accepter certaines pratiques ou demandes ne serait pas grave en soi s'il ne s'était, avant tout, construit comme une théorie de la tolérance. En cela, l'objectif de Locke n'était pas de rendre les Anglais plus autonomes, capables de questionner leurs convictions et engagements personnels, mais de faire en sorte que les pratiquants de différents cultes se tolèrent mutuellement. Au sein du libéralisme contemporain, Kukathas est le philosophe qui assume pleinement cet héritage, certains diront jusqu'à l'absurde. Partant de l'opposition entre autonomie et tolérance, il fait le choix de la seconde au détriment de la première. En cela, il tend à revenir sur l'idée que les deux principes pourraient être accommodés au sein d'une seule et même théorie. Il valide la vue selon laquelle le libéralisme connaîtrait un conflit interne profond entre autonomie et tolérance. Conclusion que j'estime largement exagérée, même si un échange (*trade-off*) tend à avoir lieu à l'intérieur de chaque théorie entre les deux principes. Toutefois, affirmer que plus d'autonomie se paie de moins de tolérance n'équivaut pas à prouver l'incompatibilité des deux.

Dans cette optique, la discussion des thèses de Kukathas a une autre justification. En dépit de ses affirmations quant à l'impossibilité de la neutralité, il incarne un des aboutissements possibles des thèses en dormance depuis le début de ce travail de recherche. En effet, si le problème est celui de la densité morale ou identitaire des demandes minoritaires ou des politiques publiques, n'est-on pas contraint d'adopter une position déflationniste extrême (quant au rôle de l'État) proche de celle du philosophe australien ? De ce point de vue, si les libéraux politiques fondent la neutralité de l'État, comprise comme abstention à l'égard des conceptions du bien, sur l'autonomie, Kukathas fait le pari inverse, tout au

⁶³ MacLeod (1997).

⁶⁴ Cette présentation des débats internes au libéralisme n'a rien de très originale. Galston (1995), Kymlicka (2001:ch.8), Kukathas (2003), Levy (2003:280-283).

moins de manière implicite, de baser l'abstention de l'État sur la tolérance. Néanmoins, en dépit de l'apport de Kukathas sous la forme d'un vaccin de rappel quant à l'engagement originel des libéraux à l'égard de la tolérance, j'estime que son projet, à force d'un dépouillement excessif de l'État, échoue.

Libéralisme de la tolérance contre libéralisme de l'autonomie

Kukathas dresse un constat identique à celui de Weinstock. En faisant de l'autonomie la base d'une théorie de la justice, la tolérance que nombre de libéraux politiques clament défendre se limite aux pratiques et groupes libéraux. « By insisting that the cultural community place a high value on individual choice, the larger society would in effect be saying that the minority cultures must become much more liberal.⁶⁵ » Si tolérer revient à accepter les pratiques d'autrui tant qu'elles révèrent ou respectent une liberté humaine rabattue sur l'autonomie alors, ce n'est pas réellement tolérer. Le point de départ de Kukathas réside donc dans la critique du libéralisme fondé sur l'autonomie qu'il identifie à Mill, Rawls et Kymlicka⁶⁶. En particulier, ce dernier adopterait une position proche du libéralisme moral. Le libéralisme multiculturaliste devrait être rejeté lui aussi du fait de sa nature compréhensive. La démonstration se déploie en trois temps⁶⁷.

En premier lieu, le fonds du contentieux porte sur la compréhension de la liberté humaine. L'auteur de *Liberal Archipelago* reproche à Kymlicka de faire de la *liberté de choix* la valeur ultime sur laquelle devrait reposer, pour utiliser un langage rawlsien, la structure de base de la société. A contrario, Kukathas juge que c'est la *liberté d'association* enracinée dans la *liberté de conscience* qui prévaut. La question est de toute première importance puisqu'elle conditionne la forme même que doit prendre la tolérance. Sur ce point, Kymlicka se voit reprocher de lier la tolérance comprise comme liberté de conscience à l'autonomie. Interprétation que le principal intéressé ne contredit pas.

[...] les libéraux ont vu, historiquement, que l'autonomie individuelle et la tolérance constituent les deux faces d'une même médaille. Ce qui fait la spécificité de la tolérance *libérale*, c'est pré-

⁶⁵ Kukathas (1992a:122).

⁶⁶ Kukathas (2003:58).

⁶⁷ Kukathas (2003:15-16).

cisément son engagement en faveur de l'autonomie individuelle – c'est-à-dire que les individus doivent être libres d'évaluer et, éventuellement, de réviser les buts qu'ils poursuivent.⁶⁸

Si la liberté de conscience est essentielle à la tolérance, elle ne saurait être dérivée de l'autonomie. La raison est que la promotion de celle-ci sape l'engagement libéral en faveur de la tolérance. À l'affirmation précédente, Kukathas rétorque :

In this argument Kymlicka suggests that autonomy is important because it underpins or is necessary to the defense of liberty of conscience. The conception of liberalism advanced in [my] work agrees that liberty of conscience is fundamental to toleration and, so, to liberalism, but rejects the connection with autonomy. Indeed, the protection of autonomy can run counter to liberty of conscience; and in those circumstances, liberty of conscience should prevail.⁶⁹

Plus spécifiquement, à l'intérieur de l'autonomie, le principe de révisibilité pose problème. Trois objections lui sont adressées. Tout d'abord, Kukathas estime qu'il est erroné de juger que l'individu mène une existence meilleure au travers du libre examen critique de sa conception de la vie bonne⁷⁰. Parfois, il est même préférable de ne pas s'y livrer. Le fait que certains individus y trouvent un intérêt ne confère aucune valeur morale à la révisibilité. Ensuite, reprenant à son compte une critique de Michael Sandel, Kukathas estime que « we do not have a fundamental interest in doing so [NDA : réviser nos fins]; and it is no necessary part of the good life to be able to do so⁷¹ ». Ce n'est pas que nous en soyons incapables, nous n'avons juste pas un intérêt fondamental à nous placer à distance de nos fins, car celles-ci font partie intégrante de notre être. Enfin, Kukathas adresse un argument conséquentialiste. En admettant que l'individu réviser ses fins, rien ne dit que celles qu'il se donne seront meilleures que les précédentes. De plus, le fait de pouvoir en changer à volonté peut brouiller l'image de ce qu'est une fin bonne⁷².

Dès lors, le raidissement des libéraux politiques, notamment quant à la question de l'éducation civique, se comprendrait par le fond moral que ces derniers charrieraient avec eux. Kukathas s'attache à démontrer que le biais repose dans une conception de l'homme très contestable. Cette dernière rend caduc le postulat selon lequel ce qui distinguerait le libéralisme politique de la version compréhensive serait un clivage entre théories amORALES et morales. La réelle ligne de démarcation serait entre les théories minimales sur le plan

⁶⁸ Kymlicka (2001:225).

⁶⁹ Kukathas (2003:36).

⁷⁰ Kukathas (2003:58).

⁷¹ Kukathas (2003:63).

⁷² Kukathas (2003:63-64).

moral et celles qui sont plus denses, étant entendu que les deux types d'approche se fondent sur des présupposés relatifs à la nature humaine. Dans cette perspective, Kukathas se réclame d'un libéralisme politique qui « tries to establish liberalism as a *minimal moral conception*⁷³ », selon la formule de Larmore, à la différence de Kymlicka qui, en fait, défend une forme compréhensive⁷⁴. En résumé, la démarche de Kukathas se démarque de celle des libéraux politiques mentionnés en ce qu'elle essaye de se purifier au maximum de tous les présupposés contestables sur le plan moral. La théorie qu'il propose « tries to account for what is important for all human beings in order to explain why a liberal political order (...) is one that all persons can have sufficient reason to accept⁷⁵ ».

En second lieu, Kukathas conteste que l'État soit pertinent pour penser la diversité. Surtout lorsque celui-ci est considéré comme le cadre légitime de l'unité ainsi que des arrangements sociaux (droits différenciés), place qu'il occupe dans la théorie de Kymlicka. Deux arguments sont invoqués. Sur le plan épistémologique, la question de la théorie de la justice la mieux à même d'assurer l'unité de l'État-nation n'est pas fondamentale puisque ce qui doit prévaloir est une réflexion sur la diversité elle-même, celle issue de la libre association des individus⁷⁶. Il convient alors de ne pas l'enfermer dans un cadre institutionnel rigide. La diversité excédant les frontières de l'État, il y a quelque chose de factice à vouloir à tout prix la penser dans une structure politique donnée et close. Sur le plan moral, le danger inhérent à la vision unitariste de la société et de l'État est de refuser de voir dans la diversité un fait incontournable et de vouloir lui imposer un certain ordonnancement. En appréhendant le pluralisme moral et culturel par l'entremise des institutions étatiques, les libéraux politiques sont aveugles à la *diversité*, à la *mobilité* et aux *désaccords* qui caractérisent le monde. Ce qu'ils expriment alors est la volonté de réduire ou supprimer le foisonnement humain.

Au travers de cette seconde objection, Kukathas poursuit son entreprise de rabattement de la position de Kymlicka sur une approche compréhensive. Il retourne contre Kymlicka un argument que ce dernier utilise à l'endroit du « modèle républicain unitaire⁷⁷ »

⁷³ Kukathas (2003:17).

⁷⁴ « Kymlicka's solution is to reject political liberalism and, in effect, to return liberal theory to the comprehensive view (...) », Kukathas (2003:187).

⁷⁵ Kukathas (2003:17).

⁷⁶ Kukathas (2003:15).

⁷⁷ Kymlicka (2007:122).

afin de démontrer que, à l'instar d'autres conceptualisations du fait minoritaire, il ne sort pas des limites de l'État, qui sont en fait les frontières de l'État-nation.

Les sociétés libérales ont besoin que s'instaure entre les citoyens un niveau d'intérêt réciproque (*mutual concern*) élevé, qu'il est impossible de tenir pour acquis. Les leçons de l'histoire nous enseignent que, lorsqu'on souligne et politise les identités ethniques ou nationales, celles-ci peuvent faire obstacle à la solidarité. Il ne suffit donc pas de montrer que les droits des minorités sont, en principe, compatibles avec la liberté et la justice. Il faut également se demander s'ils peuvent satisfaire aux exigences d'une démocratie stable, y compris *l'exigence d'une identité civique commune qui puisse soutenir le niveau d'intérêt réciproque, de concessions et de sacrifices dont les démocraties ont besoin.*⁷⁸

De ce cadre étatique qui imprime sa marque à la perception du fait minoritaire chez nombre de libéraux, surgit le troisième point de dissension. Logiquement, Kukathas reproche à Kymlicka d'attribuer à l'État libéral la fonction d'intégrer les individus à une culture *mainstream*⁷⁹ par l'attribution de droits différenciés visant à promouvoir une citoyenneté commune. Fidèle à ses penchants libertariens, il remet en question la dévolution d'une mission d'intégration des différences par l'entremise d'une théorie de la justice qui s'imposerait à tous, fondée en dernière instance sur des principes supposément partagés, dont celui d'autonomie individuelle. L'intégration au sein d'une structure politique unifiée, caractérisée plus ou moins par une culture commune, figure une mauvaise réponse au défi de la diversité, une solution irrespectueuse des différences.

Les droits différenciés sont donc critiqués en tant qu'arrangements institutionnels destinés à favoriser une citoyenneté commune, dense sur le plan moral⁸⁰. Ce qui est rejeté est le constructivisme appliqué aux minorités⁸¹. Par contraste, la théorie qu'offre Kukathas « does not see cultural integration, or cultural engineering generally, as a part of the purpose of the state, and rejects the idea of making the boundaries, the symbols, and the cul-

⁷⁸ Kymlicka (2001:246).

⁷⁹ Dans une certaine mesure, Kukathas adresse ici une critique parallèle à celle de Carens, bien que les implications ne soient pas les mêmes. Par ailleurs, Kymlicka lui-même laisse planer le doute sur le statut qu'il confère à la culture sociétale nationale et si des visées intégratrices ne sont pas présentes en arrière-fond, comme relevé au cours du deuxième chapitre. Kymlicka (2002:18-21).

⁸⁰ Le rapport de deux dimensions est parfois trouble.

At one level, I agree that all Australians should have "the same rights." In particular, they should, as far as possible, be able to live and work in their own language and culture. But to achieve that goal, various forms of special status for the members of minority cultures may be needed. Kymlicka (1992:141)

Quoi qu'il en soit, il convient de retenir que l'unité est recherchée au travers des droits différenciés.

⁸¹ La position de Kukathas « denies two things: first, that any particular group or class or community should be given special recognition; and second, that there is any authoritative standpoint—political or philosophical (or metaphysical)—from which such recognition may ultimately granted ». Kukathas (2003:5).

tural character of the state matters of justice⁸² » L'État doit donc s'abstenir en matière culturelle, car agir d'une autre façon interfère avec le droit fondamental que les individus possèdent à se voir reconnaître la liberté dont ils disposent de s'associer. Droit qui peut être menacé, autant par l'entreprise de construction nationale de la part de l'État, que par le fait d'octroyer aux groupes le pouvoir de bloquer l'exercice, par les individus, de leur liberté fondamentale de dissociation⁸³.

Au final, Kukathas reproche à son interlocuteur de défendre une conception compréhensive du libéralisme en raison de la place que l'autonomie occupe dans son schéma. À celle-ci, il oppose sa propre démarche qu'il qualifie de « politique ». En soi, la diversité contraint à repousser toute solution morale qui consisterait à unifier la société ou proposer un modèle bien organisé à l'instar de Rawls. L'enjeu est un enjeu politique, au sens le plus strict, qui implique les thèmes de pouvoir et d'autorité et non de morale et de droits. Cependant, de l'avis de Kukathas, cela ne signifie pas pour autant que sa démarche est neutre, « the problem (...) is that even a liberal order is not wholly neutral because, as an order governed by laws, it must make some ways of life more difficult or even impossible⁸⁴ ».

La différence entre les approches politiques et normatives tient donc dans le fait que les premières se caractérisent par une conception morale minimale (*minimal moral conception*) qui, selon Kukathas, tente de saisir ce qu'il y a de commun à tous les hommes⁸⁵. Formulée ainsi, la différence n'est pas criante. Sauf qu'un ordre politique libéral est un ordre que tous les individus ont des raisons suffisantes d'accepter, des raisons internes à leur conscience et non construites par la raison puis imposées par les institutions. En cela, Kukathas se démarque de l'idéal d'autonomie. Au regard de l'alternative broyée par Weinstock, Kukathas figure l'auteur libéral qui va le plus loin dans le respect de la diversité au travers de la mobilisation d'une tolérance comme bien en soi⁸⁶.

⁸² Kukathas (2003:15).

⁸³ Ce faisant, Kukathas ajoute une seconde ligne de démarcation à la première. Outre l'opposition entre libéralismes *politique* et *compréhensif*, il existe un second conflit au sein du libéralisme entre les théories qui tentent de *s'imposer* et celles qui *s'y refusent*. Le point surprenant est que Kukathas classe Kymlicka (ainsi que Raz) parmi les approches compréhensives qui ne tentent pas de *s'imposer*, alors que ce qui précède tendrait à prouver le contraire. Nonobstant cette réserve quant à la classification, cela montre que Kukathas considère que son approche politique ne cherche pas à *s'imposer*.

⁸⁴ Kukathas (2003:16).

⁸⁵ Kukathas (2003:17).

⁸⁶ Kukathas (2003:126-133).

Pareille posture déflationniste permet de faire face au « risk of intolerance and moral dogmatism⁸⁷ ». Plus précisément, deux raisons lui confèrent une valeur intrinsèque: La première est qu'elle permet de contrebalancer la certitude morale dont nous pouvons parfois faire preuve. Ce qu'elle exprime est la faillibilité humaine dans le champ normatif. Kukathas reconnaît que ce premier point semble conférer une valeur instrumentale à la tolérance. Mais il ajoute une seconde source de valeur : *elle est la condition qui rend possibles les jugements de valeur*. Interprétant Kant sur ce point, il estime que la tolérance est liée au développement d'une « raison publique libre » (*free public reason*)⁸⁸, qui est, historiquement, la préoccupation principale des philosophes libéraux.

Ce point touche directement à la question des minorités puisque l'enjeu est le dissensus qui existe à propos de la nature de cette raison publique. Les libéraux politiques comme Rawls ou compréhensifs comme Kymlicka laissent supposer qu'il y a une nécessité pour les citoyens d'articuler leurs vues afin de bénéficier d'une visibilité publique. Au contraire, l'auteur de *Liberal Archipelago* estime qu'il n'est pas besoin que les vues alternatives s'expriment, comme dans le cas des amish qui ne participent pas à la vie publique, pour que leurs opinions et convictions fassent partie de la raison publique. En tant qu'éléments constitutifs du paysage moral d'une société libérale, ces dernières doivent être respectées parce qu'elles expriment la variété humaine ainsi que les dissensions que cette dernière ne manque pas de provoquer. C'est en cela que l'élaboration de principes de justice basés sur la présomption de l'existence d'un fond moral commun est vouée à échouer *au regard de cet objectif libéral premier qu'est la tolérance*.

Dans cette perspective, une bonne société est « one in which no particular social formations are protected or privileged, but human beings are left free to associate: to form, reform, or transform the associations under whose authority they would live⁸⁹ ». Une analyse superficielle pourrait laisser penser qu'un droit d'association fermement établi permet de garantir la libre expression de la conscience. Toutefois, ce n'est pas la liberté d'association qui est première, mais bien celle de dissociation. Cela se comprend par le fait que mettre l'accent sur la première pousserait Kukathas à reconnaître un rôle plus actif à la raison que celui qu'il est prêt à lui concéder.

⁸⁷ Kukathas (2003:126).

⁸⁸ Kukathas (2003:127).

⁸⁹ Kukathas (2003:93).

[...] respecting liberty of conscience requires freedom of association, for it requires letting people dissociate from those with whom they could not, in good conscience, associate. Freedom of association has to be understood not as the freedom to enter into association with others (since the others may be unwilling to associate) but as the freedom to dissociate from those one does not wish to be with.⁹⁰

Conformément à son rejet des morales de surplomb, Kukathas opère une réduction *a minima* de la liberté humaine. Si un individu demeure dans un groupe, c'est que ce dernier respecte ce que sa conscience lui dicte. En cela, l'idéal de tolérance libérale figure la borne extrême dans l'entreprise d'annihiler l'imposition de conceptions morales denses sur les individus. Kukathas pose une question légitime aux libéraux, celle des limites de ce qu'ils sont prêts à accepter. Reconnaître son apport ne doit pas conduire à passer sous silence les aspects contradictoires de sa conception de la liberté. De plus, au niveau pratique, la conclusion qu'en tire Kukathas, parmi d'autres, concernant la prétendue opposition d'un libéralisme de l'autonomie et d'un libéralisme de la tolérance est largement exagérée. Plus que cela, nombre de libéraux politiques me paraissent, lorsqu'il est question de minorités, en venir à la même solution sous la forme d'un droit d'association garanti, solution qui découle du postulat initial de la radicalité du pluralisme. Les réserves que génère l'analyse de Kukathas sont donc de deux ordres, moral et politique. Je vais me pencher sur les objections morales avant d'envisager celles politiques. Les premières touchent à la conception de l'homme et de la société sous-jacente dans *Liberal Archipelago*. Les secondes renvoient à la focalisation sur le seul droit d'association.

⁹⁰ Kukathas (2003: 115). Une autre interprétation est proposée par Anne Phillips (2007:134-136). Selon elle, Kukathas proposerait une théorie constructiviste de l'appartenance. Il se détacherait des interprétations essentialistes et contesterait les politiques identitaires. Au final, les différences entre individus ne seraient que des accidents de l'histoire et superficielles, une même nature humaine étant à l'origine de leur comportement. Là où je considère que Phillips fait une erreur, c'est lorsqu'elle affirme que les individus ont droit de se dissocier et *de s'associer*. « The only significant protection he allows for dissident and dissatisfied members is that they must be free to leave one kind of association and join or set up another », Phillips (2007:134). Pourtant, Kukathas précise bien que le seul droit est celui de dissociation. C'est vrai que les individus doivent avoir le droit de s'associer, mais ce droit n'est pas activable contre le groupe et ne se situe pas au même niveau moral que celui de quitter le groupe. L'erreur se confirme lorsque, concluant sur Kukathas, elle affirme que « we form associations because we find it in our interests to do so (...) », Phillips (2007:135). Phillips semble suggérer que le respect dû aux communautés réside dans la volonté de s'associer des individus. Ainsi elle donne une coloration plus « autonomiste » à la théorie. De plus, que signifie « dans notre intérêt » ? Cela offre une image d'individus qui 1) perçoivent leurs intérêts comme différents de celui du groupe, 2) les confrontent à ce que leur apporte leur appartenance. Cette manière de percevoir Kukathas est en opposition avec sa conception déflationniste de la liberté.

S'agit-il toujours de liberté ?

Tout d'abord, le point de départ de Kukathas est de considérer que le libéralisme politique standard densifie à l'excès sa conception de l'homme et, par conséquent, le rôle dévolu à l'État. En ce sens, il estime que la compréhension de la liberté sous l'angle de la liberté de conscience est une hypothèse plus en accord avec l'intention profonde du libéralisme qui est d'offrir un cadre d'expression à la diversité des arrangements humains. En sous-déterminant sa compréhension de l'être humain, rien ne dit que les résultats auxquels il aboutit ne sont pas plus terribles pour la liberté de conscience.

En effet, partir de l'hypothèse qu'en l'absence de dissociation et de signes manifestes de coercition, les individus sont libres d'agir selon leur conscience peut aboutir à laisser les individus à la merci de leurs congénères sans recours possible. C'est d'autant plus envisageable que nombre de pratiques coercitives (pression morale, poids de la conformité...) peuvent ne pas apparaître sur son radar. Le problème est d'autant plus criant dans un contexte où les recherches en sciences sociales ont prouvé les effets dévastateurs de phénomènes de domination masquée (tel le harcèlement moral). Les contraintes sur la liberté de conscience ne se limitent pas au massacre ou à la tyrannie. Il existe des formes plus douces et subtiles.

Au fond, il est extrêmement dérangeant de postuler l'existence de quelque chose – la liberté de conscience – sans en observer les effets. Plus que cela, on ne perçoit pas trop si la liberté de Kukathas est une capacité ou un état. Dit autrement, peut-on considérer qu'une personne qui ne se serait jamais posé de question de toute sa vie, obéissant à l'autorité en place, ait vécu une existence libre ? C'est peut-être de la liberté, peut-être pas. Qui sait ? L'État n'est très certainement pas habilité à contraindre certains individus à rechercher plus que cela, mais, ce qui est certain, c'est que cette liberté n'a que peu à voir avec le libéralisme. À force de trop vouloir la désubstantialiser, la liberté de Kukathas n'a plus de liberté que le nom.

En guise d'illustration, reprenons l'exemple donné par Kukathas de Fatima⁹¹, femme de pêcheur, mère de nombreux enfants et musulmane, vivant dans un village en Malaisie. Kukathas s'interroge pour savoir dans quelle mesure Fatima est libre. Il affirme que le bon-

⁹¹ Kukathas (2003:113-114).

heur, ou le bien-être, pas plus que l'autonomie n'en sont des critères. Bref, Fatima n'est pas libre, car elle serait heureuse, aurait posé les fins qu'elle poursuit ou pourrait les réviser, mais parce qu'elle continuerait à mener son existence sans se dissocier. « Fatima is free because she may live a life she has not rejected and is not forced to live a life she cannot accept.⁹² » Bref, l'argumentation de Kukathas se limite à statuer : (x) est toujours dans le groupe, (x) est libre. Voilà ! Sauf que ne pas changer de but n'est parfois pas un bon indicateur du fait que ce but a une valeur pour nous, y compris du point de vue de notre liberté de conscience. De nombreux facteurs peuvent venir perturber l'exercice du droit de dissociation. L'affection est un de ceux-là.

Un autre facteur, connu des sciences économiques, permet d'expliquer pourquoi Krieviel a perdu autant d'argent, le Concorde a continué à voler en étant non rentable, des milliers d'habitues de Casino s'endettent et des couples continuent à tout essayer alors qu'objectivement ils n'ont plus rien à faire ensemble. Le mécanisme est simple : *plus on investit dans un choix (ou un non-choix dans le cas de Kukathas), plus on peut avoir tendance à s'entêter même lorsqu'il se révèle désastreux*. Psychologiquement, le coût de sortie est évalué à l'aune de tout ce qui a été investi, en termes humains et financiers, dans l'activité ou le mode de vie en question. Fatima ne quitte pas son village pas parce que son mode de vie correspond à ce que lui dicte sa conscience, mais, peut-être, parce que, même sans coût de sortie apparent, elle est prise au piège de tout ce qu'elle a investi auparavant. Plus que cela, la totalité de ce qu'elle a mis dans sa vie peut la pousser à ne pas écouter sa voix intérieure qui lui répète qu'elle fait une erreur.

Ensuite, un problème plus profond me semble résider dans le pouvoir que Kukathas redonne aux groupes sur les individus⁹³. Il a tendance à oublier que les droits individuels « classiques » ont une importance majeure en ce qu'ils ont pour vocation à garantir une capacité effective d'action. Le rôle de nombre d'institutions en démocratie est de vérifier que certaines catégories de la population, surtout celles les plus vulnérables, bénéficient des conditions maximales pour s'épanouir. À cet égard, la protection des enfants est un cas emblématique de l'insuffisance d'une conception minimaliste de la liberté. Peut-on postuler que ces derniers bénéficient d'une réelle liberté de conscience, qu'ils sont capables de l'exercer ? En l'absence d'autres droits plus substantiels, comment s'assurer que leur main-

⁹² Kukathas (2003:113).

⁹³ « States, then, can give groups power over their members by omission as well as by commission and there is nothing presumptively more benign about doing it by omission. » Barry (2001:141).

tien dans le groupe est l'expression de leur liberté ? Car leurs parents en ont décidé ainsi ? Le problème est qu'il arrive régulièrement que les parents ne soient pas les meilleurs juges pour leurs enfants. Je ne parle pas en termes de choix de vie judicieux, mais de préservation des intérêts de base de l'enfant : ne pas souffrir, ne pas subir de pression, de violence verbale... Si l'on souhaite protéger cette catégorie de la population efficacement, il est nécessaire de garantir des droits, plus substantiels que celui de dissociation, qui impliquent une intervention des institutions concernées⁹⁴. Les enfants ne sont pas les seuls concernés : les handicapés mentaux, les personnes âgées, les personnes souffrant de troubles psychologiques qui, sans être des handicaps, peuvent les mettre à la merci de leur environnement. Un large pan de la population échappe à la théorie de Kukathas. Ce qui est d'autant plus problématique que de tels droits sont destinés à protéger les plus vulnérables de la société. Mais, il est vrai que pour recourir à ce type d'argument, il faut reconnaître une valeur à l'égalité et disposer d'une théorie de la justice...

Toute la gamme des libertés individuelles est liée, de près ou de loin, à une compréhension active de la liberté que Kukathas refuse. Cela s'explique par la nécessité de préserver, de manière effective, une sphère privée, prix à payer pour le développement d'une liberté de conscience non contrainte. Plus que cela, les libertés libérales ont été élaborées afin de faciliter l'association des individus et leur permettre de ne pas subir d'interférences arbitraires : les libertés d'expression, de réunion, de publication... Je le répète, il ne s'agit pas de conférer la légitimité à l'État d'intervenir directement dans les vies individuelles afin de transformer chaque être humain en une personne douée d'une activité réflexive fébrile. Plus prosaïquement, il convient juste de reconnaître que l'État doit offrir la possibilité aux individus de s'épanouir de cette manière s'ils en ressentent le besoin.

Enfin, l'image que Kukathas renvoie de la société est assez étrange. Sous prétexte de vouloir retirer aux groupes toute autorité excessive sur les individus, il aboutit à nous présenter une réalité sociale sous une forme monadologique, même s'il s'en défend. L'alpha et l'oméga de l'ordre politique libéral étant le droit de dissociation, les groupes sont présentés comme des entités quasi naturelles, leurs membres comme des entités déjà-là et la société comme un archipel. Le problème est qu'aucune société humaine ne correspond à cette image, d'autant plus lorsqu'on regarde du côté des sociétés modernes marquées par la mo-

⁹⁴ Discutant des objections similaires mais un peu plus radicales de Barry, Kukathas se limite à des appels purement rhétoriques à la liberté de dissociation et au fait que les familles appartenant à des communautés, elles ne peuvent pas faire ce qu'il leur plaît... Barry (2001:143-145), Kukathas (2003:141-144).

bilité des idées, artefacts, biens, modes de vie et personnes. À la limite, cette théorie du groupe colle parfaitement à des communautés fermées à l'instar des amish, mais pas aux Églises, communautés linguistiques, nationales ou autres...

La liberté d'association en partage

La réduction de la liberté à la liberté de conscience ainsi que son statut de fondement moral du droit d'association conduit donc à se demander deux choses : s'il s'agit toujours de liberté et si la compréhension avancée n'est pas contradictoire au regard même de la protection du droit de dissociation. Ces objections morales sont renforcées par l'analyse de la solution politique qu'offre Kukathas. Je m'explique. En mettant de côté ces critiques morales, il nous reste le droit d'association comme fondement d'une politique libérale minimaliste à l'égard des minorités. Kukathas le présente comme l'aboutissement logique du primat accordé à la tolérance sur l'autonomie. Aux théories qui reposeraient sur l'imposition d'une doctrine compréhensive chargée s'opposerait une pure compréhension politique qui se fonderait sur le respect de la double capacité – associative/dissociative – des individus. Néanmoins, ce constat est largement exagéré. De plus, le rabattement qu'opère Kukathas de toute politique libérale à l'égard des minorités sur le seul droit d'association dans un archipel libéral hypothèque gravement la plausibilité de sa théorie et, par là même, l'autostance d'un libéralisme uniquement tourné vers la tolérance.

Comme le fait remarquer Barry, de nombreux libéraux se rejoignent sur le principe qu'une société d'individus autonomes est, dans l'absolu, une bonne société, au moins meilleure que celle composée d'individus non autonomes, sans pour autant faire de sa promotion l'un des buts de l'État⁹⁵. À l'appui de son interprétation, l'auteur de *Culture and Equality*, fait référence à Mill, dont le nom (avec celui de Kant) est associé à un libéralisme compréhensif fondé, soi-disant, sur l'émancipation. L'image qui se dégage est plus subtile que celle qu'on lui prête habituellement⁹⁶.

⁹⁵ Barry (2001:119).

⁹⁶ À l'instar de ce que sous-entend Rawls. « Le libéralisme de Kant ou celui de Mill peuvent conduire à imposer des exigences conçues en vue d'encourager les valeurs de l'autonomie et de l'individualité, envisagées comme des idéaux compréhensifs ». Rawls (1997a:243).

À propos de la polygamie en vigueur chez les mormons et qui horrifie ses contemporains, Mill précise qu'il ne s'agit que d'une forme d'union possible parmi d'autres et qu'elle ne représente pas forcément une violation des droits de la femme⁹⁷. « (...) il faut rappeler que, de la part des femmes concernées qui en paraissent les victimes, cette relation est tout aussi volontaire que toute autre forme d'institution matrimoniale⁹⁸ ». Seul ou en groupe, tout individu doit pouvoir vivre comme il l'entend, c'est-à-dire selon sa « liberté de conscience au sens le plus large⁹⁹ », à partir du moment où deux conditions sont respectées.

La première est que son mode de vie ne représente pas une menace pour autrui, qu'aucun dommage ne lui soit infligé¹⁰⁰. La seconde est que le groupe laisse « toute liberté de partir aux mécontents¹⁰¹ », condition qui n'est rien d'autre que le droit de dissociation de Kukathas. Ces deux conditions remplies, Mill affirme que nous devons jouir de la « liberté de tracer le plan de notre vie suivant notre caractère, d'agir à notre guise et risquer toutes les conséquences qui en résulteront¹⁰² ». Faisant écho aux préoccupations de Kukathas, à ceux qui seraient tentés d'imposer une émancipation forcée aux membres supposément brimés de certaines minorités, Mill oppose un principe de non-intervention dans leurs affaires tant et aussi longtemps que les deux conditions sont respectées. En guise d'illustration, l'argument de la civilisation, qui consiste à élever, par la contrainte s'il le faut, les individus aux lumières de la raison et de la modernité, est irrecevable, ce qui éloigne d'autant plus Mill du rôle que l'on tend à lui faire jouer.

[...] mais je ne sache pas qu'aucune communauté ait le droit d'en forcer une autre à être civilisée. Tant que les victimes de la mauvaise loi ne demandent pas l'aide des autres communautés, je ne puis admettre que des personnes sans rapport aucun avec elles puissent intervenir et exiger la cessation d'un état de choses qui semble satisfaire toutes les parties intéressées, sous prétexte que c'est un scandale pour des gens vivant à quelques milliers de miles de là, et qui n'y ont aucune part et aucun intérêt.¹⁰³

⁹⁷ Droits dont il a été un des plus ardents défenseurs, sous l'influence de son épouse Harriet Taylor Mill. Mill (1909).

⁹⁸ Mill (1990:204).

⁹⁹ Mill (1990:78). Cette liberté inclut la liberté de penser, d'opinions, de sentiments, d'expression, de publication de goûts, d'occupations, et celle d'association.

¹⁰⁰ La première condition est le principe de dommage (*harm principle*). Pour un exemple contemporain des débats qu'il suscite en tant que caractérisation adéquate de la liberté et de ses limites, lire Epstein (2006), Bird (2007).

¹⁰¹ Mill (1990:204).

¹⁰² Mill (1990:78-79).

¹⁰³ Mill (1990:205).

La méfiance doit prévaloir vis-à-vis de la volonté de la « majorité » de vouloir régenter les pratiques des « minorités » puisque, en vertu de ce que l'on nomme aujourd'hui le pluralisme des valeurs, il est impossible de juger en lieu et place d'autrui de ce qui est bon pour lui. « Mais l'opinion d'une telle majorité, imposée comme loi à une telle minorité, aura autant de chance d'être fausse que vraie ; car, ici, l'*opinion publique* signifie tout au plus l'opinion de certaines gens sur ce qui est bon ou mauvais pour d'autres (...).¹⁰⁴ »

Mill adopte une telle position en se livrant précisément au type de démarche que Kukathas considère comme « politique ». Il offre une réflexion sur les limites du pouvoir et se dégage de toute compréhension trop dense de la vie bonne, se limitant à des postulats minimaux. Bref, il « neutralise » sa démarche. Certes, il pourrait être objecté que la différence entre Mill et Kukathas ne repose pas dans le rôle dévolu à l'État, mais dans la compréhension qui plane au-dessus de leur position intellectuelle respective. Une telle objection n'est pas pertinente puisque, au final, la position politique de Mill, sur ce sujet, est relativement indépendante de la doctrine compréhensive à laquelle il adhère par ailleurs. L'auteur anglais ne cesse de rappeler que l'essence de l'autonomie n'est pas en jeu. Il ne s'agit pas d'épistémologie ou d'ontologie (dans le sens d'une interrogation sur ce que serait la liberté), mais de politique. Mill tente d'encadrer le rôle des institutions, de leur poser des bornes¹⁰⁵, pas de définir ce qu'est la liberté. « L'enjeu de cet essai n'est pas ce que l'on appelle le libre-arbitre – doctrine opposée à tort à la prétendue nécessité philosophique –, mais la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu.¹⁰⁶ » Alors, effectivement, l'excellence humaine s'incarne dans le développement des facultés intellectuelles les plus hautes¹⁰⁷. Mais la conviction que ce mode de vie est supérieur ne doit pas conduire à l'imposer.

De la position de Mill, Barry tire des conclusions à propos de la supposée opposition entre autonomie et tolérance. « Like Mill, contemporary liberals can, and do, regard it as an argument for liberalism that liberal society makes individual autonomy possible. But in that in no way commits them to the proposition that states should engage in the compulsory inculcation of autonomy (...)»¹⁰⁸. Jusqu'à un certain point, le libéralisme est indépendant de l'idéal de l'autonomie quant à d'éventuelles prescriptions politiques. Il ne repose pas for-

¹⁰⁴ Mill (1990:190).

¹⁰⁵ Mill (1990:67).

¹⁰⁶ Mill (1990:61).

¹⁰⁷ Mill (1988:51-53).

¹⁰⁸ Barry (2001:120).

cément sur sa promotion. Barry concède que les partisans de la tolérance ont raison de mettre l'emphase sur l'importance de la liberté d'association. Par contre, ils ont tort « suggesting that liberals are somehow inhibited by their principles for recognizing its value¹⁰⁹ ». Une réflexion conjointe sur l'autonomie et sur la tolérance existe chez les libéraux, même chez un défenseur farouche de l'autonomie tel Mill.

Pour Barry, la raison d'être des institutions libérales est de permettre aux individus de mener leur existence de la manière dont ils l'entendent, ce qui inclut la soumission à des normes émises par une autorité qu'ils reconnaissent comme légitime¹¹⁰. Par exemple, dans le cas du droit familial musulman ou juif, les institutions n'ont aucune légitimité à forcer les communautés à en changer, même si des dispositions sont contraires à l'égalité générique. Par contre, l'État n'a pas plus à valider dans le droit les exigences religieuses¹¹¹. À partir du moment où l'association (sous la forme de l'adhésion) est volontaire, il n'y a pas grand-chose à redire¹¹². Il n'est pas question de reconnaître la valeur de l'identité religieuse, culturelle ou ethnique, mais de respecter les choix individuels, y compris ceux d'agir de façon illibérale, à partir du moment où les individus peuvent sortir du groupe sans que celui-ci impose de coûts excessifs. La ressemblance entre la « théorie libérale des droits des minorités¹¹³ » de Barry et celle de Mill est frappante¹¹⁴.

The fundamental liberal position on group rights, which received its classic formulation in *On Liberty*, is that individuals should be free to associate together in any way they like, as long as they do not in doing so break laws designed to protect the rights and interests of those outside the group. There are only two provisos. The first is that all the participants should be adults of sound mind. The second is that their taking part in the activities of the group should come about as a result of their voluntary decision and they should be free to cease to take part whenever they want to.¹¹⁵

¹⁰⁹ Barry (2001:123).

¹¹⁰ Barry (2001:124).

¹¹¹ Barry (2001:128).

¹¹² Kukathas reconnaît cette proximité avec l'approche de Barry même s'il lui reproche de ne pas tirer toutes les implications de son engagement en faveur de la liberté d'association. « My argument, like Barry's, makes freedom of association a fundamentally important value. But, for Barry, my version of liberalism is (...) an elaborate perversion ; not a form of liberalism, but (...) a form of relativism », Kukathas (2002b:194-195).

¹¹³ Reprenant une distinction brossée par Weinstock entre une « théorie libérale des droits des minorités » et une « théorie libérale des droits des minorités libérales », Barry revendique proposer une approche du premier type. « In these terms, what I am proposing is a liberal theory of minority rights. It is not part of liberalism, as I understand it, to insist that every group must conform to liberal principles in its internal structure. » Barry (2001:147).

¹¹⁴ Reproche que lui fait Kukathas, sans noter les points de ressemblance qui rapproche sa propre formulation de celle de Mill. Kukathas (2002b:185-188).

¹¹⁵ Barry (2001:148).

Association et justice

À première vue, une telle position semble rejoindre celle de Kukathas. Dans les deux cas, à l'instar de Mill dans *De la liberté*, les individus sont libres de s'associer tant qu'ils se soumettent à la double contrainte du dommage à autrui et du droit de sortie. Toutefois, Barry pointe le fait que Kukathas octroie aux groupes le droit d'élaborer et de mettre en vigueur leur propre « conception de la justice »¹¹⁶. Sur ce point, Barry n'est pas très explicite, ouvrant la voie à deux interprétations. La première ferait de Barry un « libéral jacobin¹¹⁷ » qui craindrait, à l'instar des républicains, la fragmentation de la société. Pareille lecture est tout à fait possible, surtout dans le cas de Barry. Mais, elle est la moins intéressante puisqu'elle supprime, en partie, ce qui le différencie des républicains français. La seconde retient l'intuition qu'un archipel d'associations, gérées selon leurs propres principes de justice, peut créer de sérieux problèmes de coordination et de coopération.

Si c'est ce que Barry a en tête, il dégage effectivement un bon point : celui d'inévitables interactions comme justification des principes de justice¹¹⁸. Ces derniers ne correspondent pas à la simple imposition d'une morale de surplomb, mais figurent un mode de gestion de la diversité des intérêts. De ce point de vue, la vision libertarienne de Kukathas rencontre un sérieux problème lorsqu'il est question de gérer des ressources partagées auxquelles plusieurs associations ont accès¹¹⁹. Afin de s'en convaincre, considérons les implications pratiques sur la structure de la société du droit d'association. Trois types de relations sont en vigueur au sein de l'ordre politique libéral : *internes, à l'égard des autres groupes et vis-à-vis des institutions qui gèrent les rapports entre associations*.

¹¹⁶ À propos de la diversité des conceptions de la vie bonne, Barry écrit : « it becomes a problem only if we assume that each community should be permitted to put into effect its own conception of justice ». Barry (2001:132).

¹¹⁷ Levy accuse Barry du « syllogisme républicain » qui stipule que l'« universalism at the level of foundational morality and justification must generate rigid uniformity at the level of institutions », Levy (2004:322).

¹¹⁸ Waldron (2000:241).

¹¹⁹ Barry (2001:133). Kukathas se défend en estimant que la libre interaction des groupes produira des normes et principes de régulation. Mais, ce faisant : (1) il fait reposer sa position sur un argument de type main invisible en vertu duquel la libre interaction des agents aboutit à la mise en équilibre d'un système, ce qui est une affirmation infirmée par l'abondante littérature sur les défaillances de marché ; (2) implicitement, il en revient à présenter, sans le dire clairement, un mécanisme qui aboutit à la création d'une autorité centrale de régulation qui peut prendre la forme d'un État.

À l'interne, l'association peut imposer n'importe quelle norme à partir du moment où elle respecte le droit de sortie de ses membres. Point soulevé par Mill et repris par Kukathas et Barry. Tout dépendant du champ couvert par les activités de l'association en question, on peut imaginer que cette dernière est légitime à faire, de n'importe quelle langue, le vecteur de communication entre ses membres. Maintenant, elle ne peut pas faire reconnaître celle-ci par l'État. Le point ici est que les régulations concernant les membres de l'association demeurent à l'intérieur de celle-ci. À nouveau, tant du point de vue de Barry que de Kukathas, l'État doit limiter son intervention dans la vie intérieure des associations¹²⁰.

Dans les relations intergroupes, le principe de dommage à autrui s'applique. La formulation laisse penser qu'il suffit que les groupes s'abstiennent d'intervenir dans la vie de leurs alter ego pour que le principe soit respecté. Cependant, les régulations internes influencent les rapports intergroupes. Le fait de déterminer qu'une langue est utilisée comme idiome de communication par les entreprises gérées par une association particulière peut poser des problèmes avec des clients éventuels (contrats, information, fourniture de services...) qui n'appartiennent pas au « groupe ».

Deux autres situations permettent de resserrer le point de mire. Il est envisageable que sur le territoire d'une communauté se trouvent des ressources indispensables à d'autres associations (eau, minerais, matières premières...), mais dont l'accès est contingenté ou fermé. La restriction de l'accessibilité à des ressources internes n'est pas le seul problème. Les associations peuvent se retrouver, en externe, en compétition pour des ressources limitées (pêche, chasse, exploitation des ressources naturelles). La solution qui vient immédiatement à l'esprit est celle de l'établissement d'un régime de droits de propriété afin de réguler les disputes. Toutefois, nombre de ces ressources ont la forme de biens publics¹²¹ pour lesquels des titres de propriété peuvent difficilement être établis (poissons, eau...). Il est alors nécessaire de fixer des droits d'usage. Même lorsque des droits de propriété peuvent être définis, ceux-ci doivent se trouver garantis d'une manière ou d'une autre sous peine de la sur-

¹²⁰ Comme relevé précédemment, si les deux auteurs s'entendent sur ce principe général, il n'en demeure pas moins que Barry n'est pas clair sur le degré envisageable, malgré tout, d'intervention en interne de l'État, tandis que pour Kukathas, c'est un peu plus clair. *L'État doit s'abstenir d'aller au-delà d'une garantie de la liberté de se dissocier et de la protection réciproque des associations à l'égard des dommages causés par les autres.*

¹²¹ Pour la question des biens publics, se référer à l'ouvrage de référence de Cornes & Sandler (1996). Pour la nécessité d'une régulation, Olson (1971:13-16).

venance d'une situation ayant tous les attributs de la guerre de tous contre tous de Hobbes¹²².

Kukathas donne l'impression de pouvoir s'en passer. Il évoque bien l'émergence d'un *modus vivendi*, mais celui-ci est le résultat de la libre interaction des agents. S'appuyant, de manière implicite, sur le modèle de la « main invisible » d'Adam Smith¹²³, l'auteur estime que, dans la société en archipel, les communautés isolats en viennent à s'entendre naturellement sur des normes de gestion des ressources communes, *en l'absence de toute institution*¹²⁴. Thèse de philosophie sociale très forte et dense, elle postule l'existence d'une convergence morale naturelle. À la suite de la théorie morale de Smith, Kukathas explique que les standards moraux émergent de la sympathie qui pousse les individus à prendre conscience du fait qu'ils sont sous l'œil, en permanence, non seulement d'autrui, mais d'un spectateur impartial (*impartial spectator*) à qui ils se réfèrent de manière abstraite pour juger de leur propre comportement ainsi que de celui d'autrui¹²⁵. La convergence axiologique, et par là des normes d'interaction, provient directement de ce mécanisme.

En dépit d'affirmations répétées quant au statut minimal de ses présupposés moraux, Kukathas appuie sa conception des groupes, de la société ainsi que des relations qui y prennent place sur un socle très discutable. L'argument qu'il emploie est du type ruse de la raison : une dynamique serait à l'œuvre, au travers des actes plus ou moins intéressés des agents, aboutissant à une mise à l'équilibre de tout système humain. Si le but de Kukathas était de présenter une théorie moins dense que ses concurrentes, c'est un échec. Dans un même mouvement, il « neutralise » sa conception de l'homme, mais charge celle des rapports sociaux. Le poids normatif qui est retiré aux individus est réinjecté dans la conception de la société et des interactions qu'elle abrite.

¹²² Lors de la chute du communisme, la situation dans certaines ex-Républiques d'URSS fut de ce type. Du fait de la faiblesse, voire de l'inexistence d'un pouvoir central, les attaques contre les personnes et atteintes aux biens ont connu une explosion.

¹²³ [...] chaque individu travaille nécessairement à rendre aussi grand que possible le revenu annuel de la société. À la vérité, son intention, en général, n'est pas en cela de servir l'intérêt public, et il ne sait même pas jusqu'à quel point il peut être utile à la société. [...] en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; [...] Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait pour but d'y travailler. Smith (1991:42-43).

¹²⁴ Kukathas (2003:131-133).

¹²⁵ Kukathas (1994:14-15).

La conséquence de ce parti-pris est que la question des dysfonctionnements du marché¹²⁶ est complètement évacuée, ce qui rend sa thèse peu crédible. La littérature relative aux problèmes d'information, de fourniture de biens publics, de production d'externalités¹²⁷ prouve que, pour gérer les multiples imperfections du marché, il est nécessaire de disposer d'institutions de régulation. Dans l'optique où Kukathas voudrait s'en passer, il serait forcé, à l'instar des théories en sciences économiques qui défendent le type de position dans laquelle lui-même se reconnaît¹²⁸, de postuler que les individus sont parfaitement rationnels sur le plan instrumental et agissent dans des environnements qui tiennent des marchés purs et parfaits¹²⁹. Bref, on est alors très loin de l'image de l'archipel de groupes hétéroclites, de tailles diverses et peuplés d'individus mus par leur seule liberté de conscience...

Le point d'importance ici est que l'on en vient très rapidement à des problèmes d'action collective du fait du caractère inévitable des interactions entre individus et « groupes ». Ces dernières rendent indispensable l'instauration de principes régulateurs. Pareille nécessité justifie l'existence d'institutions qui possèdent la capacité d'appliquer ces régulations, voire de contraindre¹³⁰. Les relations intergroupes appellent donc à disposer de règles qui introduisent une troisième dimension – relations entre les groupes et les instances de régulation – aux deux autres – internes et entre groupes.

Rien de très novateur ici puisque ce qui est en jeu est précisément ce que les principes de justice entendent régler, selon l'appréhension qu'en a Rawls : *déterminer des règles équitables de coopération au sein d'une société donnée*. Qu'on le veuille ou non, des règles doivent être établies. À un niveau ou à un autre, on retrouve cette nécessité. À l'image de la

¹²⁶ Bator (1958), Salanié (1998).

¹²⁷ Sur ce dernier point, imaginons un groupe qui exploite une mine à ciel ouvert. Les poussières, très volatiles, se déplacent à plusieurs dizaines de kilomètres de là provoquant allergies et stress respiratoires chez les membres d'une autre communauté. Que faire ? Kukathas pourrait répondre deux choses. La première est que les groupes s'entendraient pour éliminer ou compenser le dommage. Une entente spontanée ? L'histoire de l'application du pollueur-payeur (droits d'émission, marché au carbone...) démontre que les entreprises n'y sont jamais venues par elle-même. La seconde solution consisterait...à bénéficier d'une solution, plus ou moins négociée, imposée par une autorité dépositaire du pouvoir de contraindre...Un État ?

¹²⁸ Il s'agit, principalement de l'école néo-classique ainsi que de la Nouvelle Économie Classique. À propos de cette dernière, Lucas & Sargent (1981).

¹²⁹ Les marchés purs et parfaits, lieux de déploiement de la concurrence du même nom, se caractérisent par cinq conditions : l'homogénéité des biens échangés, l'atomicité des acteurs, la transparence, la libre entrée et sortie, et la mobilité des facteurs de productions.

¹³⁰ Les vues exprimées ici sont sujettes à discussion. Sur la question de la nécessité de disposer d'institutions pour régler les problèmes d'accès à des ressources communes ou la fourniture de biens publics, plusieurs stratégies critiques sont présentes dans la littérature libertarienne. L'une d'elles est de contester la distinction entre biens privés et biens publics. Hoppe (1989). Une autre est de démontrer que lesdits biens publics peuvent être fournis par un marché classique de manière efficiente. Osterfeld (1989).

société internationale, même une « association d'associations » ne peut se passer de règles communes. La nécessité de disposer d'une théorie de la justice ne naît pas d'un fond moral partagé, mais d'interactions réciproques et de ressources communes dont la gestion doit être assurée¹³¹.

Par l'entremise de sa volonté de neutraliser l'État, Kukathas se dépossède d'outils intellectuels indispensables pour penser la coopération entre groupes, coopération qui est inévitable dans toute société. Plus que cela, la nécessité de la régulation de la coopération permet de justifier de l'existence ainsi que du contenu de principes de justice, sans pour autant tomber dans l'imposition d'un schéma moral qui vaudrait en soi. Les travers de la substantialisation, sur base morale ou culturelle, n'appellent donc pas une solution du genre de celle retenue par Kukathas (le repli des institutions sur un rôle minimal). Cela signifie-t-il pour autant que la neutralité est impossible ? Je ne le pense pas. La troisième partie va s'employer à défendre cette idée.

3. Libéralisme égalitarien et neutraliste

La troisième et dernière partie brosse les grandes lignes d'une approche neutraliste égalitarienne de type libéral. La discussion des thèses de Kukathas se révèle essentielle de ce point de vue. Deux ordres de questionnement en émergent : politique et moral. Le premier réfère à la coopération et à la justice. Il renvoie à la question d'une société juste, plus précisément de l'attitude à adopter face aux minorités. Afin de dessiner les contours d'un libéralisme égalitarien et neutraliste, il convient de l'extirper de ce que je nomme la *présomption millienne*, c'est-à-dire de cette idée que la théorie libérale minimaliste (ou neutraliste) des minorités se limiterait à une défense du droit d'association. Au travers de ce mouvement, il est montré que la théorie libérale peut, en se basant sur la dimension critique charriée par la neutralité, apporter des solutions à la question minoritaire. Celles-ci

¹³¹ « Because we hold disparate views about justice and follow different traditions but still live unavoidably side by side with one another, we have to come to terms with one another. » Waldron (2000:242). Dans cet article, Waldron exprime l'idée que c'est justement parce que nous ne partageons pas des vues sur la justice et le bien ainsi que des traditions que nous devons nous entendre, notamment en ce qui concerne les termes de nos interactions mutuelles et la gestion des ressources communes.

n'apparaîtront peut-être pas originales, mais le caractère novateur d'une théorie est un piètre indicateur de sa force à la fois explicative et prescriptive. Quoi qu'il en soit, cela ne signifie pas que tous les problèmes se retrouvent, comme par enchantement, réglés. Il en subsiste. Cependant, il est possible de démontrer que les solutions neutralistes sont préférables à celles offertes par des approches densifiées.

Enfin, un retour est opéré sur le fonds des critiques faites à Kukathas – la notion de liberté – au travers de la proximité pointée par Weinstock entre libéralismes moral et politique. En partie, ce dernier a raison : le libéralisme politique possède une dimension morale. Point d'ailleurs que reconnaissent autant les libéraux neutralistes qu'un libertarien comme Kukathas. Toutefois, je pense qu'il a une autre manière de percevoir l'opposition. Celle-ci prend place entre des théories plus ou moins compréhensives. Dans cet ordre d'idées, je reviens à la question de l'éducation civique afin d'évaluer ce qui peut être tiré du libéralisme neutraliste et égalitarien.

Présomption millienne et pluralisme

Selon Barry, la menace de l'arbitraire du groupe ainsi que l'obligation de gérer les ressources communes légitiment un libéralisme égalitarien fondé sur le principe de liberté égale (*equal freedom*) qui s'incarne au travers d'une double égalité : de traitement (*fair* ou *equal treatment*) et d'opportunités (*equal opportunity*). Face aux revendications minoritaires, Barry défend, de manière explicite, un libéralisme aveugle à la différence (*'difference-blind' liberalism*). Toutefois, les attentes que ne manque pas de susciter pareille affirmation sont quelque peu déçues. Dans sa discussion d'une théorie libérale des groupes, la formalisation d'une position libérale égalitarienne et neutraliste est éclipsée au profit d'une discussion de l'étendue et des modalités du droit d'association¹³².

La raison est que Barry, à l'instar de Kukathas, bute sur la *présomption de Mill*. Cette dernière fait de la liberté d'association (ou de dissociation) l'horizon d'un traitement libéral des minorités. Les deux auteurs, parmi d'autres¹³³, y viennent assez naturellement. Refu-

¹³² « As several reviewers noted, while the book delivered the promised critique, the egalitarian premises from which my criticisms were derived – equal opportunity, equal treatment and so on – were never systematically set out or explained. », Barry (2005:vii).

¹³³ Strike (1998), Nussbaum (2000).

sant, à juste titre, d'intégrer l'appartenance ou l'identité dans une théorie de la justice, ils tendent, poussés par leurs convictions individualistes, à s'en remettre à la libre association. La prémisse de l'argument est que les individus doivent être libres de modeler leur existence comme ils l'entendent et, de ce fait, de s'associer pour poursuivre leur conception de la vie bonne. La présomption millienne transforme la question minoritaire en un problème associatif. Ce qu'elle n'est pas, en tout cas pas uniquement. Une telle réduction des débats se comprend, en partie, au travers de la formulation initiale de la problématique. Le libéralisme politique est né de la volonté d'offrir une réponse au pluralisme de nos sociétés assimilé à la diversité des conceptions de la vie bonne. Une dynamique de tassement en trois temps s'opère alors. Celle-ci peut être formalisée de la manière suivante :

- (1) Les « minoritaires » sont des personnes possédant des normes axiologiques différentes du « reste de la population » (sous-entendu, « libéral »),
- (2) Les « minoritaires » forment des associations pour mener leurs fins à bien,
- (3) Le souci de garantir la liberté humaine incline à respecter le droit d'association et donc des associations fondées sur des valeurs différentes.

Tout d'abord, le phénomène minoritaire est considéré comme relevant du pluralisme moral (et parfois culturel), bref de la diversité des conceptions de la vie bonne. Ensuite, l'idée s'impose que les individus poursuivent leur conception du bien dans des associations. Enfin, intervient la présomption millienne sous la forme d'une garantie étendue du droit d'association. Dès l'entame de la réflexion, le libéralisme politique se retrouve donc pris au piège d'un dilemme qu'il a lui-même construit. Celui-ci prend place entre l'autonomie et la tolérance, entre la légitimité des institutions libérales et le respect du droit d'association¹³⁴. Il faudrait soit imposer la liberté, sous la forme du retour réflexif sur soi, soit tolérer la liberté, celle de se donner ou d'acquiescer à des règles qui n'ont rien de libéral.

Même si le constat de départ n'est pas faux (*les sociétés sont plurielles du point de vue des conceptions de la vie bonne*), voire utile afin de saisir certains enjeux, les deux réponses partagent le travers de faire de toute question minoritaire une affaire de conflit entre conceptions de la vie bonne. Si celles-ci divergent, il faut alors, soit, trouver un fonds

¹³⁴ Cette tension est exprimée dans des termes similaires par Brighouse lorsqu'il fait du libéralisme politique une doctrine précaire à la fois théorie de la justice articulant des principes et théorie de la légitimité. La source de la tension est alors que « justice must not only be done but must freely be affirmed by the citizens whose behavior the liberal state aspires to regulate », Brighouse (1998:719).

commun qui, par-delà les différences, permet de s'entendre sur des principes de coopération (solution offerte par la neutralité de justifications), soit, laisser les individus organiser leur existence comme ils l'entendent, dans certaines limites toutefois. Dans ce second cas, plus les contraintes imposées sont importantes, plus la réponse proposée se rapproche de celle des libéraux civiques. Quoi qu'il en soit, la présomption millienne forme l'horizon indépassable pour tout un pan du libéralisme politique. Nombre d'auteurs sont alors pris en tenaille entre l'imposition d'une solution constructiviste et le respect d'une certaine spontanéité individuelle. Si on reprend la formulation en trois temps :

- (1) Les « minoritaires » sont des personnes possédant des normes axiologiques différentes du « reste de la population » (sous-entendu, « libéral »),
- (2) Les « minoritaires » forment des associations pour mener leurs fins à bien,
- (3) Le souci de garantir la liberté humaine incline à respecter le droit d'association et donc des associations fondées sur des valeurs différentes.

(1) est critiquable d'un point de vue neutraliste. Il est difficile de croire que toutes les « minorités » relèvent d'un pluralisme moral ou culturel. De nombreuses « minorités » (ou, tout au moins, ce que l'on entend ainsi) sont le résultat de situations objectives (handicaps, données biologiques) ou de comportements stratégiques (la plupart des identités nationales, *lors de leur naissance*¹³⁵). Rabattre la question minoritaire sur celle du pluralisme revient, dans le premier cas, à passer à côté du problème, voire de le rendre artificiellement complexe, dans le second, à valider l'instrumentalisation à l'œuvre. Par ailleurs, cela conduit à exagérer la portée et la profondeur des conflits axiologiques, en particulier au sein des démocraties, ce que confirme Phillips.

My own emphasis is not so much on getting agreement across different value systems, for I do not regard this as the major issue in the multicultural societies of contemporary Europe or America, where there already is substantial agreement on fundamentals.¹³⁶

Sans que cela renvoie à un hypothétique consensus entre individus quant aux normes de coopération et d'interaction, force est de reconnaître que ces derniers s'empruntent mutuellement et sont exposés à une multiplicité d'influences d'ordre culturel, moral, religieux, ethnique ou national. Au cours de ce processus, ils sont souvent amenés à revoir certains de leurs jugements ou convictions. C'est précisément la dynamique que j'évoquais en fin de

¹³⁵ Hermet (1996), Thiesse (2001), Anderson (2002).

¹³⁶ Phillips (2007:41).

premier chapitre. De plus, les institutions démocratiques influencent les esprits, les rapports à soi, aux autres ainsi qu'au monde par la pratique du débat argumenté, l'égal respect (parfois limité à de la pure rhétorique) qu'elles affichent à l'égard des individus, les droits et libertés qu'elles garantissent. Alors, certes, les conflits interprétatifs et moraux ne disparaîtront jamais. Mais, ils sont, en règle générale, moins intenses qu'il n'y paraît au premier abord. De plus, ils prennent place au sein d'institutions démocratiques qui demeurent, malgré tout, solides. Bref, entre les oppositions normatives irréductibles et le consensus béat sur tout ce qui a de la valeur dans ce bas monde, la vérité repose quelque part au milieu. Ce qui appelle une grammaire des échanges moraux plus complexe que celles fournies par le libéralisme politique ou les approches différentialistes¹³⁷.

(2) est partiellement inexact puisqu'il existe des « minoritaires » qui « appartiennent » à des groupes virtuels résultant de constructions juridiques (les Afro-américains) ou de perceptions stéréotypiques (les Arabo-musulmans en Europe)¹³⁸. Enfin, aborder leur situation sous l'angle du droit à s'associer, sous prétexte que les membres de ces groupes partageraient une conception de la vie bonne, aboutit à ne pas comprendre ce qui est en jeu (3). Le biais est renforcé par le fait que les exemples mobilisés dans la littérature tendent à se concentrer sur les cas les plus parlants, car les plus typiques, mais très particuliers.

Les minorités qui sont sans cesse convoquées, sous la plume de la plupart des auteurs, sont des groupes fermés à l'image de la secte religieuse et qu'un mode, voire une philosophie, de vie radicalement autre animerait (Autochtones, amish...). La littérature sur le pluralisme moral et culturel est, en cela, victime d'un certain sensationnalisme éthique. Ses meilleurs clients sont les amish qui retirent leurs enfants de l'école à 14 ans, vivent reclus, sans électricité, les autochtones collectivistes, écologiques et en connexion avec le cosmos aux modes de vie figurant l'exact négatif de celui de l'« homme blanc », les chrétiens créationnistes qui rejettent la théorie de l'évolution ou les témoins de Jéhovah qui refusent les transfusions sanguines ou, encore, les migrants qui pratiquent l'excision, le mariage forcé ou les crimes d'honneur.

Quoi qu'il en soit, dans la plupart des situations impliquant des « minorités », le droit d'association n'est pas en jeu. Il est secondaire en comparaison des principes de coopération (principes de justice). En faire l'alpha et l'oméga de la position libérale donne à penser

¹³⁷ Sur une manière fine et cosmopolite de percevoir les conflits moraux, Appiah (2006b:45-85).

¹³⁸ Ford (2003, 2004).

qu'il n'est question que de tolérance à l'égard de groupes fermés, illibéraux, et que toutes les minorités ont cette forme. Dans l'esprit d'un public non averti, cela favorise les réductions les plus aberrantes comme celle des musulmans à des groupuscules islamistes partisans de l'attentat suicide et de la lapidation de la femme adultère. Ainsi, outre le caractère détestable de pareille réduction, les « groupes » illibéraux deviennent l'affaire des « autres », des « minorités » contrastées avec une « majorité » libérale¹³⁹. Au final, une telle manière d'appréhender le problème, sous l'angle d'associations, de minorités comme, à coup sûr, des « groupes » poursuivant des fins propres dotées d'un contenu distinctif (moral ou culturel), figure une abdication. Les discours différentialistes, identitaires ou culturalistes sont endossés dans ce qu'ils ont de plus réducteur, injuste et dangereux. Leur vocabulaire est emprunté, recyclé, ce qui vaut, *in fine*, comme reconnaissance implicite du cadre densifié qu'ils tentent d'imposer sur la pluralité humaine.

Au contraire, la question primordiale pour toute société est celle des principes dont elle doit se doter afin de réguler la coopération de la manière la plus équitable possible. Les « minorités » appellent une reformulation de la justice et de l'égalité, une meilleure redistribution des ressources. Ce que tend à occulter la focalisation excessive du libéralisme sur les thèmes du pluralisme et de l'association. Le résultat est que l'ensemble des questions minoritaires est appréhendé au travers d'une lentille grossissante, ou, si l'on veut, d'un tamis dont les mailles sont si larges qu'il laisse s'échapper les principaux problèmes.

Neutralité et égalité

La neutralité est, dans la tradition libérale, fortement connectée à l'idée d'égalité. Elle en prolonge l'intention en ce que, traiter les individus avec respect, avec « impartialité » dans le langage de Nagel, impose aux institutions, non pas de demeurer aveugles aux différences, mais de ne pas invoquer des conceptions denses sur le plan moral ou culturel afin de justifier les politiques publiques.

In the versions of liberalism formulated by Rawls, Ronald Dworkin, and Bruce Ackerman, exclusion of appeal to particular conceptions of the good at the most basic level of political argument is one of the ways in which it is required that social institutions should treat people

¹³⁹ Ce que Phillips fait très justement remarquer à propos des groupes culturels. Phillips (2007:62-67).

equally or impartially.¹⁴⁰

La connexion entre les deux principes apparaît très distinctement sous la plume de Dworkin¹⁴¹. Les individus ayant le droit d'être traités en égaux¹⁴², la manière d'y parvenir est de distribuer, *autant que possible*, les ressources de manière égale entre eux, sans préjuger de la valeur de leur plan de vie¹⁴³. L'intention générale qui anime pareille position est d'offrir à chacun les moyens, simplement, de poursuivre ses fins. Il en est de même chez d'autres auteurs. Sen parle de « capacités » dans le sens d'élaborer une théorie de la justice qui s'emploie à rendre les agents *effectivement* capables de réaliser leur plan de vie. Rawls évoque les « biens premiers » qui doivent garantir deux choses : un système de libertés le plus étendu et le même pour tous et le maintien des seules inégalités qui bénéficient aux plus défavorisées. Toutes ces formulations partagent une intuition générale : *les accomplissements individuels doivent dépendre, le moins possible, des conditions et aléas de la vie qui sont indépendants de la volonté des individus*. L'égalité libérale a l'intention de rendre les accomplissements individuels sensibles aux choix et insensibles aux circonstances.

Dès l'énoncé d'intention, ce qui est visé est la capacité individuelle à mener une vie bonne, pas son succès à la mener. À ce propos, Dworkin met en garde contre la tentation, pour une théorie de la justice, d'égaliser les accomplissements. L'argument est d'estimer que si l'on entre dans la question de l'évaluation des réalisations, il est nécessaire de disposer d'un critère qui permette de juger de ce qu'est une vie réussie. Toutefois, agir de la sorte revient à ne pas respecter les individus en tant que porteurs d'aspirations, conceptions de la vie bonne, intérêts particuliers. La connexion avec la neutralité s'établit à ce niveau. En raison de l'objectif qui est de sécuriser la capacité des individus à réaliser leurs fins, le libéralisme se concentre sur les difficultés qu'ils éprouvent à disposer des ressources nécessaires à leur accomplissement. Les politiques sont neutres en ce qu'elles se concentrent, avant tout, sur les conditions matérielles et le contexte individuel dans lequel les choix prennent place.

Dans cette perspective, l'intérêt de la neutralité repose dans sa dimension critique. La neutralité a la forme d'un avertissement destiné autant aux partisans des droits différenciés

¹⁴⁰ Nagel (1987:223).

¹⁴¹ Dworkin R. (1985:192-198, 205-213), Dworkin R. (2002:147-155).

¹⁴² Dworkin R. (1985:196).

¹⁴³ Dworkin R. (1985:192-193).

qu'à ceux d'une conception de l'État marquée sur le plan identitaire ou moral. D'un côté, j'ai tenté de démontrer que le concept de minorité, une fois calcifié autour d'une identité, produisait une réification des différences. De l'autre, l'invocation par l'État d'une morale de surplomb pousse à l'adoption d'une attitude hostile aux différences par la crainte de la fragmentation sociale. Ce travers est renforcé lorsque les institutions se dotent, ouvertement, d'une identité culturelle, religieuse ou ethnique particulière. Ce qui est le cas de la théorie standard républicaine française

Le point de départ du raisonnement est que les approches densifiées, sur le plan moral ou culturel, sont problématiques au regard même de la garantie à apporter aux moyens dont les individus disposent pour s'accomplir ainsi qu'à leur capacité de poser des choix. Dès lors, l'appréhension libérale du phénomène minoritaire renvoie aux inégalités et injustices, principalement matérielles, que des individus subissent en raison de leur appartenance, identité, culture, réelle ou supposée. L'enjeu n'est rien d'autre que socioéconomique. Ce sur quoi le libéralisme neutraliste se concentre, c'est sur cette dimension, pas sur l'appartenance, l'identité, la culture, réelle ou supposée. S'il en est ainsi, c'est en vertu des travers des approches densifiées telles que je les ai évoquées, mais également du fait d'une raison, plus profonde, qui touche à l'intention libérale même : *garantir le contexte ainsi que la capacité des individus à mener une vie qu'ils considèrent comme bonne*. Le problème est qu'en adoptant un point de vue dense, on perd de vue cet objectif et, pire, on prend le risque d'en hypothéquer la réalisation.

Enjeux minoritaires

Ainsi, adopter une position neutraliste permet de ne pas perdre de vue l'intention égalitarienne, de ne pas ajouter des problèmes identitaires, culturels, raciaux, ethniques, là où, au final, il n'est affaire que d'égalité de ressources, d'opportunités, de biens premiers, de droits... Dans de très nombreux cas, les demandes en provenance des minorités sont des demandes égalitaires de deux types : une *égalité dans l'accès aux ressources* (ou une meilleure redistribution de ces dernières) et une *égalité juridique*. Cependant, le système apparaît à ce point cadencé aux membres des « minorités » que ces derniers recourent à l'argument identitaire, à défaut de mieux. Stratégie rationnelle si elle en est qui permet de

rééquilibrer les rapports de force à l'égard d'une hypothétique « majorité » ou des pouvoirs publics qui font la sourde oreille, mais stratégie contre-productive en ce qu'elle divertit des réels problèmes en faisant de tout enjeu une question de reconnaissance¹⁴⁴.

Par exemple, on peut se demander pour quelles raisons, en France, il n'y a eu aucune affaire du voile dans le 16^e arrondissement de Paris ou à Neuilly. Pourquoi toutes ont-elles pris place dans les « banlieues » ou des quartiers dits « sensibles », comme à Creil ou Mantes-la-Jolie ? Dans l'affaire du voile, le fond du problème n'est pas l'islam, mais la marginalisation de pans entiers de la population qui font l'expérience de conditions d'existence déplorables, de perspectives bouchées et d'une ghettoïsation spatiale¹⁴⁵. Ajoutée à cela l'inaction de l'État-Providence, tous les ingrédients sont alors réunis pour transformer le mal-être social en conflit identitaire, ce que, à l'origine, il n'est pas¹⁴⁶. Qu'on le veuille ou non, les individus ne peuvent rester longtemps au ban d'une société, victimes d'injustices et de stéréotypes. Vient le moment où le stigmate, transformé en objet de fierté, est retourné contre la « société majoritaire », en fait, contre tous ceux qui ne partageraient pas cette identité à laquelle on est ramené sans arrêt¹⁴⁷. Si l'on estime que le problème des filles vient de la pression de la communauté et de la famille, est-on certain que si le frère, le père avaient un emploi, étudiaient et bénéficiaient de ressources leur donnant accès à la société

¹⁴⁴ En 2005, la France a été agitée par d'importantes manifestations et grèves de lycéens et étudiants contre un projet du gouvernement Villepin qui visait à flexibiliser l'emploi des jeunes (Contrat Première Embauche). Lors d'un débat télévisé, la question des raisons de leur engagement fut posée à une représentante lycéenne. Celle-ci répondit que ses camarades voulaient qu'on les reconnaisse, eux et leur situation. Par sa réponse, la jeune femme occultait totalement des motifs légitimes d'opposition (précarisation des jeunes) pour transformer l'enjeu en celui de la reconnaissance d'une identité, d'un statut.

¹⁴⁵ L'État possède une responsabilité majeure dans la constitution de « ghettos » en France. Du fait de transformations socioéconomiques liées à la crise du secteur secondaire, les banlieues qui étaient des espaces intégrés sur le mode fordiste ont été frappés de plein fouet par le ralentissement de la croissance et la crise du secteur industriel. Une dualité entre le centre et la périphérie en milieu urbain s'est alors développée sans que l'État ne mette en place une réelle politique de redistribution des ressources. Les banlieues françaises s'orientent de plus en plus vers le modèle américain, le facteur d'identification raciale en moins, pour le moment. Cesari (2003), Wacquant (2007). Lire l'excellent dossier publié par la revue Hérodote, Hérodote (2006). Pour les questions de ségrégation spatiale à Los Angeles, Davis (2000).

¹⁴⁶ Point soulevé par le rapport de l'International Crisis Group (2006). Lors des émeutes de 2005, les autorités françaises ont lancé des vagues d'arrestation dans les milieux jihadistes, réponse inappropriée symptomatique d'une mauvaise perception du phénomène sous l'angle identitaire. Travers auquel succombe Finkelkraut.

D'accord, la religion n'a pas joué comme religion, mais comme référence identitaire. [...] L'antiracisme contemporain est ubuesque. Il m'est reproché de parler de l'origine des émeutiers. Or ceux qui m'accusent sont les mêmes à prôner la lutte contre les discriminations raciales. Si nous n'avions eu affaire qu'à un problème purement social, il serait traité comme tel. Je ne nie nullement l'existence du racisme subi par ces jeunes. Finkelkraut (2005b).

Lire l'entretien publié dans Haaretz, Finkelkraut (2005a). Pour les réactions suscitées par son analyse, Cypel (2005). Sur l'origine socio-économique des émeutes, Bronner & Simon (2005).

¹⁴⁷ Cette dynamique du retournement du stigmate prend également la forme du racisme anti-blanc. La solution ? Des politiques identitaires ? Des droits différenciés ?

du loisir, la pression serait aussi forte ? La crispation identitaire est très souvent la seule chose qui reste aux plus démunis. Dans le cas de la France, que l'État y réponde par l'imposition d'une laïcité dense sur le plan moral, qui masque une identité culturelle forte, est alors une erreur stratégique grave. Elle entretient la rancœur et le ressentiment. En ce sens, l'affaire du voile et les émeutes dans les banlieues sont inséparables. Le même désarroi en est à l'origine.

Autre continent, autre exemple. N'est-on pas surpris de retrouver, parmi les demandes différentialistes les plus marquées, celles des peuples autochtones qui figurent parmi les populations les plus défavorisées dans les pays concernés ? Quel est le problème ? Sont-ils victimes de discriminations et injustices parce qu'ils sont différents ? Ou est-ce que ce sont les discriminations et injustices répétées qui ont donné naissance à l'idée qu'il y avait, au fond, une incompatibilité de vues, de valeurs et de conceptions de la vie bonne ? Serait-ce un conflit identitaire ou d'accès à des ressources ?

Je ne nie pas qu'il existe des différences culturelles. Ce que je conteste, sur une base neutraliste, est que ces différences aient en soi une valeur morale et, plus que cela, qu'elles permettent de répondre aux problèmes de transferts de ressources. Car, en y regardant de plus près, deux catégories de demandes se retrouvent dans tous les cas : des droits ancestraux qui sont en fait des droits de propriété et/ou d'usage d'un territoire, donc un accès garanti à des ressources ainsi que des compensations financières pour les injustices passées. Le principal enjeu, dans ces situations, est d'offrir la possibilité aux Autochtones de vivre l'existence qu'ils souhaitent, de pouvoir, s'ils le désirent, promouvoir leur langue, leur culture en leur donnant accès à une part équitable des ressources de la société. La justification ne tient pas dans des différences culturelles, mais dans le fait que les individus membres de ces groupes souffrent de forts désavantages et inégalités, que les indicateurs sociaux les concernant sont très mauvais (alcoolisme, drogue, suicide, violence familiale), que, très souvent, ils demeurent sous la tutelle juridique des gouvernements¹⁴⁸.

L'exemple autochtone est éclairant quant à la présomption millienne. Donner un droit à l'autonomie gouvernementale sur base identitaire ne règle pas le problème, il en crée d'autres (situation des non-autochtones, viabilité des institutions, fourniture des services publics...). Cela ne signifie pas que les Autochtones ne possèdent pas le droit de prendre

¹⁴⁸ En vertu de la *Loi sur les Indiens*, les autochtones sont sous la tutelle du gouvernement concernant, par exemple, la possession des terres. Art. 20 à 31.

leur indépendance. Ils le possèdent, non en raison de leur statut d'indigènes, mais, car ils sont souverains en tant qu'individus. De plus, il est nécessaire de s'entendre sur ce que l'on octroie exactement : un transfert de compétences ou une indépendance brute. Dans le premier cas, le transfert doit être pensé afin de donner un contrôle *adéquat* et *juste* des autochtones sur leurs ressources. Adéquat en ce qu'il corresponde aux besoins des populations et juste à l'égard des populations non-autochtones. Dans le second cas, l'indépendance a un prix, celui du renoncement à des réseaux coopératifs étendus dégageant des ressources substantielles. Il n'est pas certain que si l'objectif est de mener une vie autochtone ou, même, de garantir la survie des cultures autochtones, cela soit un choix judicieux. Quoiqu'il en soit, l'élément essentiel ici est que, dans tous les cas, ce qui est recherché, *en premier lieu*, est un meilleur partage des ressources ou une prise de contrôle sur celles-ci, pas la préservation de l'identité, de la langue ou de la culture. En d'autres termes, le problème n'est pas de nature *patrimoniale*, mais *redistributive*. Il est alors douteux que réfléchir sur la meilleure façon de garantir le droit d'association soit primordial pour améliorer la situation des Autochtones.

Pour les homosexuels, femmes, handicapés, « minorités visibles », le problème réside encore dans l'accès aux ressources, l'exclusion des principaux réseaux de coopération et les inégalités dans la redistribution des gains coopératifs. Ce n'est pas une question identitaire, mais une affaire de discrimination et d'injustice. L'importance de l'égalité se trouve être confirmée. Une société qui fait passer l'égalité matérielle au second plan prend le risque d'accentuer l'exclusion et les injustices, ce qui, en retour, rend d'autant plus tentante, pour les individus appartenant à ces « minorités », la reformulation de leurs demandes dans des termes identitaires. L'histoire de l'engagement noir aux États-Unis illustre cette dérive. Partis d'une égalité des droits et de la fin des discriminations, certains en sont venus à l'idée qu'il existait une nation noire distincte de la société américaine sur le plan des principes, valeurs, modes de vie, etc. Ils ont été confortés dans leur interprétation par les pratiques ségrégationnistes qui perdurent de manière officieuse au travers du zonage des grandes villes.

Outre le fait que, dans de très nombreux cas, il ne soit pas question d'identité, mais d'accès aux ressources, une autre raison milite en faveur d'une approche, *a priori*, neutre du phénomène minoritaire. Cette raison tient dans l'effet délétère que peuvent avoir les de-

mandes et politiques identitaires¹⁴⁹. Contrairement au républicanisme qui identifie une menace contre l'unité de la société, les effets les plus préoccupants peuvent se manifester dans le déficit de confiance mutuelle ainsi que les tensions qui peuvent surgir entre individus.

De plus, les arguments identitaires ont la forme de prédictions autoréalisatrices. À force de ne parler que de cela, de considérer que nombre de problèmes socioéconomiques revêtent cette forme, on finit par faire advenir de réelles tensions identitaires qui viennent s'ajouter et brouiller les enjeux initiaux. Les principaux responsables, dans ce cas de figure, ne sont, en règle générale, pas les « minorités », mais les États. Si la France fait face de manière récurrente à des problèmes de voile, c'est parce que l'identité nationale occupe une place disproportionnée dans le paysage politique et que, du fait de la manière dont elle est formulée, elle pousse ceux qui en sont exclus à lui opposer ce qu'ils pensent être leur identité distincte.

En Lettonie, une fois l'indépendance acquise en 1991, les autorités ont « rétabli » la citoyenneté pour les personnes qui pouvaient justifier d'un ancêtre letton lors de la Première République (1918-1940). 700 000 personnes furent exclues de la citoyenneté sur un total de 2 600 000¹⁵⁰. L'enjeu est encore de taille puisque, en 2007, 390 000 personnes (sur un total de 2 300 000) ne possédaient pas citoyenneté. Une partie de la population « russe » s'est alors progressivement détournée de la citoyenneté, continuant à vivre dans un statut juridique trouble tout en se désintéressant de la langue officielle. La fracture s'est accentuée du fait de la politique intensive de construction nationale ainsi que des discours qui stigmatisent les « Russes » déloyaux à l'égard du nouvel État letton¹⁵¹. La justification officielle d'une telle politique réside dans la survie du peuple letton et de sa culture. Les appels rhétoriques à la survivance revêtent parfois des accents apocalyptiques que vient alimenter la décroissance continue de la population depuis 1990 en raison d'un double déficit, migratoire et naturel¹⁵². L'ironie du recours à des arguments identitaires forts tient en ce qu'ils jouent contre ce qu'ils prétendent défendre. En refusant de mener une véritable politique d'intégration et de neutraliser les politiques publiques en matière de culture, citoyenneté et langue, l'État letton s'aliène une partie de ses résidents et se prive du vivier humain qui pourrait calmer quelque peu les craintes quant à la survie de la « nation ».

¹⁴⁹ Weinstock (379-380).

¹⁵⁰ Latvijas Statistika, <http://www.csb.gov.lv/>.

¹⁵¹ Brands Kehris (2007). Sur les stéréotypes en vigueur dans les livres scolaires, Krupnikova (2004), en particulier les pages 70 et 71.

¹⁵² Latvijas Statistika, <http://www.csb.gov.lv/>.

Principe de subsidiarité et clause de sauvegarde

Pour autant, est-ce que le libéralisme égalitarier et neutraliste écarte toute demande de traitement différencié ? En d'autres termes, est-il irrémédiablement opposé aux identités ? Tout d'abord, il est assez étrange de considérer qu'une approche égalitarienne serait hostile aux identités et appartenances, dans le sens où elle demeure neutre à leur égard. Ensuite, deux modulations de la position libérale sont envisageables. La première exprime le fait que si les politiques de redistribution et d'égalité des droits se révèlent incapables d'améliorer la situation des individus, il est alors nécessaire d'envisager d'autres options. La seconde réintègre la présomption millienne, mais, en toute fin de raisonnement cependant. Les deux aménagements ne représentent en aucun cas une capitulation ou arrangement *ad hoc*. Ils sont en droite ligne de l'intention libérale profonde qui est de garantir aux individus les meilleures conditions d'exercice possible de leur liberté compatibles avec un même système pour tous.

Tout d'abord, la prise en compte d'arguments identitaires ou la mise en place de politiques marquées sur ce plan devrait obéir à un *principe de subsidiarité*. Le libéralisme égalitarier et neutraliste est, *a priori*, réticent à les considérer. Le principe qu'il pose est d'application double, à la fois, à destination des « minorités » et à celle de l'État. Du point de vue des minorités, *les demandes identitaires, en tant que droits différenciés ou reconnaissance, peuvent être considérées lorsqu'il n'existe aucun autre moyen pour améliorer la situation objective des individus composant le « groupe » sans que la situation des individus extérieurs en soit profondément dégradée.* À l'égard de l'État, *la promotion d'éléments culturels, identitaires, ethniques ou moraux peut être considérée lorsqu'il n'existe aucun autre moyen d'améliorer la situation objective des citoyens.*

En cela, ce sont les opposants à l'approche neutraliste, nationalistes, républicains ou multiculturalistes, qui doivent apporter la preuve que leurs préconisations en matière politique donnent de meilleurs résultats que des politiques volontaristes destinées à redresser les discriminations et redistribuer des ressources. Au travers de cette clause de subsidiarité, le neutralisme égalitarier revêt une dimension conséquentialiste. La neutralité qu'il défend est, certes, en apparence, une neutralité de justifications, mais qui prend en compte les impacts des politiques qu'elle s'emploie à justifier.

Si cette clause de subsidiarité est insuffisante, il est nécessaire que les groupes bénéficient d'une *clause de sauvegarde*. Il s'agit principalement du droit à l'autonomie gouvernementale ou, si l'on veut, de la liberté de dissociation. Ici réside la contribution du libéralisme de Kukathas à l'édifice : *avoir rappelé que, en bout de course, une théorie respectueuse de la liberté individuelle devait prendre ce droit au sérieux*. Toutefois, une précision s'impose. Il n'est question ici que de droit d'association/dissociation compris comme droit à l'autonomie gouvernementale pour des individus qui ne se reconnaissent plus à ce point dans la société, son système de régulation et les principes de justice qu'elle suit, qu'ils préfèrent poursuivre leurs buts de leur côté.

Lorsque les chrétiens *born again* demandent que leurs enfants soient dispensés de cours de lecture, ils n'expriment pas une telle demande, de même pour les amish ou pour la plupart des peuples autochtones. Par contre, lorsque le Parti Québécois propose la tenue d'un referendum sur la souveraineté, il ouvre une telle perspective. Les individus ont alors la possibilité d'établir une société non-libérale tant que le droit de sortie des mécontents est garanti. On retrouve alors la présomption millienne, mais non pas en tant qu'aboutissement de la question minoritaire, mais à la marge. Il faut se rendre compte d'une chose. Que des individus décident de se dissocier afin de former une nouvelle société figure un des échecs politiques les plus cinglants. Dans ce sens, la décision de faire sécession n'est jamais prise à la légère, quoi qu'on en dise. La faillite est alors attribuable autant à ceux qui « partent » qu'à ceux qui « restent ». À propos des « minorités », l'exercice d'un tel droit figure l'échec de la politique minoritaire. À la limite, dès qu'il est activé, pour la première fois une limite réelle, tangible, est tracée entre des groupes, des communautés, et, de manière concomitante, il n'est plus question de minorité et de majorité¹⁵³.

Neutralité et moralité

Revenant à la tension dégagée par Weinstock, il y a une autre manière de la comprendre que sous le mode d'une opposition entre l'endossement de la dimension compré-

¹⁵³ Je passe rapidement sur ce droit d'association/dissociation en relevant, cependant, que reste ouverte la question du partage des gains coopératifs lors d'une sécession. En effet, dans une perspective libérale où les plus talentueux sont, quelque part, redevables de leur réussite à ceux qui le sont moins puisque bénéficiaires d'une loterie naturelle, il est possible d'envisager des compensations à la dissociation, à destination de la société le plus défavorisée.

hensive du libéralisme ou une solution tolérante, ou abstentionniste à l'instar de celle de Kukathas. Son principal acquis n'est pas d'invalider la neutralité, mais d'assouplir la perception que l'on peut en avoir. Il faut reconnaître que *toute* théorisation du politique s'appuie, à un moment ou à un autre, sur des présupposés moraux. Il n'existe pas de telle chose qu'une neutralité pure et parfaite. Plus que cela, toutes les discussions depuis le début de cette thèse ont démontré que *toute* théorisation du politique s'appuie sur une compréhension de la liberté humaine : le libéralisme multiculturalisme avec l'autonomie enracinée, le républicanisme avec l'autonomie détachée, le libéralisme politique avec l'esprit critique et le libéralisme de la tolérance avec la liberté de conscience. Le fonds moral réside précisément dans la conception de l'homme mobilisée en soutien de prescriptions politiques. Nous allons voir que le néo-républicanisme ne déroge pas à la règle.

À ce propos, il y a une autre manière d'interpréter Weinstöck. Pour une société ou une théorie, la question n'est pas de savoir lequel des deux types de politiques (neutres ou non neutres) serait préférable, mais de cerner le degré de neutralité désirable et sur quoi il doit porter (les justifications, la justice, le rôle de l'État...). La plupart des théories politiques sont neutralistes. Elles déconnectent un domaine ou plusieurs, estimant que ces derniers ne sont pas pertinents ou désirables afin de rendre la société plus juste. Les communitariens tentent de « neutraliser » l'imposition de principes telles l'égalité ou la primauté morale de l'individu. Les libéraux neutralistes estiment que l'identité, l'appartenance ou la « conception du bien » doivent être, selon les termes de Dworkin, *autant que possible* tenues à l'écart du politique. Situait l'origine du problème dans l'immixtion de l'État dans les affaires internes des groupes, Kukathas neutralise l'État lui-même. La neutralité est donc une question de degrés et de champ d'application, ce que tend à gommer la distinction entre neutralité d'effets et neutralité de justifications. De manière imagée, le libéralisme égalitarien applique une neutralité verticale, c'est-à-dire en rapport avec des justifications et des effets qui y sont liés, alors que les deux sortes de neutralité étudiées dans ce chapitre sont de nature horizontale, c'est-à-dire qu'elles visent à neutraliser, soit les justifications, soit les effets.

Quoi qu'il en soit, tout comme le fait que l'égalité parfaite n'existe pas ne conduit pas pour autant à en invalider la poursuite, la neutralité n'est pas rendue caduque par l'impossibilité de sa complète survenance. Que la neutralité ne soit pas atteignable telle quelle et que des aménagements doivent être consentis, est, d'ailleurs, un bon signe. Toute

théorie, qui prétend appliquer un schéma élaboré *a priori* sur toutes les situations, doit activer une alarme intellectuelle chez le théoricien politique. Car, il n'existe pas de telle théorie et, pire que cela, toute tentative pour en mettre en œuvre les prescriptions est vouée au plus cinglant et meurtrier des échecs. L'arbitrage se déroule toujours à la marge et porte sur une évaluation des performances des différentes options en compétition. De ce point de vue, je pense avoir présenté les raisons pour lesquelles des approches neutralistes sont préférables à leurs concurrentes densifiées.

Maintenant, il reste le fonds de la remarque de Weinstock. De manière générale, elle conduit à se demander si, dans le prolongement de la critique de la neutralité de justifications, *tout libéralisme politique est moral en ce qu'il trahit un parti-pris en faveur du versant éthique*. Il faut bien reconnaître que le libéralisme égalitarien et neutraliste tombe sous le coup de cette critique. Si on reprend sa formulation, il s'attache à offrir aux individus les conditions pour mener leur vie comme ils l'entendent. Une coloration individualiste est donc palpable. Toutefois, par comparaison au républicanisme français (et, en partie, au libéralisme civique) qui vise à rendre les individus effectivement autonomes, il ne s'appuie pas sur une appréhension substantive de l'autonomie pour reprendre la formulation de Gerald Dworkin¹⁵⁴. L'objectif est de garantir l'accès à des ressources, biens de base, éducation, santé, ressources financières, un marché du travail libre de discriminations, une égalité des droits. Rien de plus. Libres après aux individus de faire de ces conditions ce qu'ils veulent, de transformer des opportunités en accomplissements réels, qu'ils soient individuels, collectifs, culturels, identitaires... Les réalisations individuelles ne sont pas la préoccupation de l'État à partir du moment où ces dernières ne menacent pas la poursuite par autrui de ses plans de vie.

De manière globale, je pense toutefois que la question n'est pas de savoir si le libéralisme égalitarien est neutre ou pas, dans le sens de parfaitement neutre, mais de savoir s'il est plus neutre que ses concurrents. Ma démonstration a consisté à prouver que :

- (1) La neutralité est une question de degrés et de champs d'application,
- (2) Toutes les théories politiques sont plus ou moins neutres,
- (3) Cette forme de libéralisme est plus neutre que ces concurrentes,

¹⁵⁴ Dworkin G. (1988:3-33).

(4) Ce surcroît de neutralité est désirable, car cela donne la possibilité de se concentrer sur ce qui compte vraiment : les inégalités et injustices subies par les individus.

Dès lors, il est nécessaire de revenir à la question de l'éducation civique qui a ouvert le dossier de la densité morale du libéralisme par l'entremise des débats, largement caricaturaux, entre autonomie et tolérance.

Éducation civique et stabilité des institutions

La posture de Gutmann, Macedo ou Rawls à l'égard de l'éducation civique suscite le trouble sur deux points. Premièrement, la limite est difficile à tracer entre une simple exposition à la diversité et une promotion active de l'esprit réflexif et des capacités délibératives. Gutmann, par exemple, estime que les demandes des parents dans l'affaire *Mozert* sèment la confusion entre une simple exposition à la diversité et un prosélytisme. La distinction suggère qu'elle adhérerait à la première fonction, et non à la seconde. Toutefois, elle attribue, à l'instar de Macedo, le rôle pratique à l'éducation civique de développer *effectivement* les capacités réflexives des enfants. En d'autres termes, il est nécessaire de savoir si l'éducation civique possède une obligation de moyens ou de résultat. Deuxièmement, il apparaît clairement que l'éducation civique, chez les libéraux politiques, ne se justifie pas par l'intérêt des enfants à mener une vie qui puisse leur apparaître comme bonne, quelle qu'elle soit. Elle se justifie par le souci d'assurer le maintien des institutions libérales en inculquant un mode de vie *politique* libéral.

Concernant la première dimension, si l'éducation possède une obligation de résultat, c'est-à-dire doit faire des enfants de « meilleurs citoyens » dans le sens participatif, perspective que laisse entrevoir Rawls, alors il s'agit d'une violation grave de la liberté libérale telle que comprise depuis Constant en passant par Berlin¹⁵⁵. Pour le premier, la *liberté des Modernes* s'oppose à celle des Anciens en ce qu'elle n'exige aucun sacrifice à la participation au fonctionnement des institutions, ce que, justement, le libéralisme civique tente d'imposer. La liberté, comprise comme possibilité de jouir d'une sphère privée protégée contre l'arbitraire et de mener une vie apolitique, est celle que Berlin qualifie de *négative* à

¹⁵⁵ Constant (1986), Berlin (1994).

l'opposé de la compréhension *positive* qui s'incarne dans une citoyenneté active. Attribuer à l'éducation le rôle de transformer les enfants en bons citoyens, dotés d'un fort sens critique et préparés à l'échange d'arguments, est une transgression de la liberté négative. Les institutions outrepassent alors leur rôle, qui est d'assurer à chacun des moyens de se réaliser, afin de hâter la survenance d'un modèle de citoyenneté active.

Il est toujours possible d'arguer que ce qui est recherché au travers de l'éducation civique est de sensibiliser les enfants à la diversité des opinions et vues raisonnables, sans pour autant chercher à leur faire adopter une posture active. En accord avec cette compréhension, l'éducation civique n'aurait alors qu'une obligation de moyens – fournir les outils intellectuels permettant d'apprécier la diversité, de faire preuve de tolérance et de respecter autrui – et non de résultat – faire en sorte que les individus deviennent ainsi. Toutefois, il est difficile d'identifier les mécanismes par lesquels la simple présentation de la diversité humaine rend les enfants meilleurs citoyens, plus tolérants, voire mieux à même de débattre de leur conception du bien. Globalement, ce trouble n'est qu'une partie d'un scepticisme personnel plus global à l'égard de l'*efficacité*, de la *légitimité* ainsi que de la *place réservée* à l'éducation civique dans le corpus libéral.

Concernant l'*efficacité*, il serait nécessaire de bénéficier d'études sérieuses sur l'impact de ce genre d'enseignement sur les modes de pensée des enfants. À titre personnel, autant que je me souvienne, j'ai suivi de tels cours entre l'âge de 11 et celui de 14 ans. Qu'en ai-je retiré ? Hormis que François Mitterrand était un bon président, car il a aboli la peine de mort en 1981, et que le Parlement est composé de deux assemblées, pas grand-chose. En suis-je devenu un meilleur citoyen pour autant ? Ai-je été sensibilisé à la diversité ? Peut-être, à mon insu. Peut-être que l'éducation civique possède une force telle qu'elle modèle les esprits en sous-main. En regardant autour de moi et discutant avec des amis, il s'avère que mon cas est loin d'être unique. En fait, nous ne comprenions pas de quoi il était question. Encore maintenant, j'ai du mal à saisir le contenu et le but de l'enseignement. Il s'agissait de cours sur les institutions, la Révolution française, la République, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Suis-je devenu un mauvais citoyen pour autant, insensible à la démocratie et au respect de la différence ? J'ose croire que non. En fait, tout ce que j'ai appris sur ces thèmes l'a été au travers de deux sources : les expériences de vie (directes, les miennes, et indirectes, celles de mon entourage) et mes études universitaires.

Même si elle ne vaut pas une enquête sociologique, la brève digression illustre un point : *il est fort probable que l'impact de l'éducation civique soit largement exagéré du côté tant des libéraux politiques que de celui des parents de certains groupes religieux.* L'effet sur les enfants me paraît surévalué au détriment de deux autres influences plus prégnantes : l'ensemble des autres enseignements, dont certains paraissent anodins, et l'influence d'une démocratie libérale couplée à une économie de marché. Le premier facteur joue directement sur la capacité des enfants à devenir des adultes accomplis, à exercer un emploi qui convienne, plus ou moins, à leurs aspirations, à se réaliser par ce biais et à trouver leur place dans la société. Le second facteur constitue le contexte de déploiement des vies individuelles. Par l'entremise des médias, de la fluidité et de la mobilité des sociétés libérales de marché, les individus sont, peu ou prou, exposés à la diversité des opinions, convictions et choix de vie. Ils fréquentent d'autres individus qui ont fait des choix différents, proviennent d'autres régions ou pays ou qui parlent d'autres langues. Eux-mêmes sont amenés à voyager, parfois à résider dans d'autres zones géographiques que celle qui les a vus naître. Ils échangent ou travaillent avec des personnes qui viennent d'autres horizons.

Dans ce contexte, l'influence de l'éducation civique semble exagérée. La focalisation sur cette dernière ainsi que les développements qui lui ont été accordés me semblent excessifs. Je ne dis pas que l'éducation civique ne compte pour rien. Je dis simplement qu'elle devrait compter pour moins dans une théorie de la justice. Concernant les parents chrétiens *born again*, si leur but est de soustraire leurs enfants de l'influence néfaste de la diversité, il serait préférable et plus efficace de les retirer complètement de l'école publique et de vivre en autarcie. Ce que certains groupes ont bien saisi, à l'instar des amish et, dans une moindre mesure, des juifs orthodoxes.

La question de l'efficacité aboutit à s'interroger sur la *légitimité* de l'éducation civique. Le but que poursuivent les libéraux est de sécuriser l'engagement des futurs citoyens à l'égard de la démocratie libérale au travers d'enseignements spécifiques. Au final, la légitimité brute des institutions libérales s'impose aux enfants, ce qui peut aller contre l'exercice de leurs capacités critiques à l'égard d'un tel système¹⁵⁶. En effet, comme dans le cas du républicanisme français, si le but est de favoriser l'émergence de citoyens critiques, adeptes du débat d'idées et qui pratiquent, quasiment, le doute hyperbolique cartésien, alors

¹⁵⁶ Brighouse (1998).

pourquoi soustraire les présupposés libéraux du libre examen. En d'autres termes, pourquoi tenter d'obtenir l'adhésion aux institutions libérales en amont, avant toute réflexion critique, plutôt qu'en aval, au terme de réflexions personnelles ?

Ce penchant en faveur de solutions constructivistes s'appuyant sur le modelage des esprits s'explique par le catastrophisme du postulat de départ : *l'extrême fragilité de la société et des institutions libérales*. Weinstock identifie ce biais dans les écrits les plus récents de Rawls. De son avis, l'auteur de *Libéralisme politique* est animé par une peur du *modus vivendi* qui figurerait un équilibre des forces entre individus et groupes qui, de par sa nature, serait hautement instable. De cette crainte, Rawls en tire la conclusion que « consensus on a moral minimum is (...) not only philosophically attractive, but pragmatically imperative (...) »¹⁵⁷. À ce propos, Weinstock a cette remarque pertinente :

This fear strikes me as inflated, especially in the context of modern liberal democracies that have achieved a high level on institutional stability. Philosophers like Rawls who set up too stark a dichotomy between consensus and *modus vivendi* ignore dimensions of social life in modern societies that tend to make the *modus vivendi* that emerge much more stable than they might otherwise be.¹⁵⁸

Sans rien retrancher à l'analyse de Weinstock, il est possible de se livrer à deux ajouts. Le premier est que cette crainte s'explique par la focalisation excessive sur une compréhension radicale du pluralisme telle que mentionnée précédemment. Décrire la société comme abritant de profonds conflits de valeurs (et/ou de cultures, d'identités, d'appartenances...) rend la tentation d'autant plus grande d'en accentuer l'instabilité. L'ensemble de l'analyse, comme Weinstock ou moi-même le pointons, est plombé par un pessimisme moral particulièrement prégnant. Néanmoins, il faut reconnaître que des risques de trouble et d'instabilité existent en démocratie, comme dans toute société, mais que ces derniers n'ont pas les causes que les libéraux craignent tant.

Le second ajout tient donc dans la reconnaissance d'un risque réel. Plus que les valeurs, normes, pratiques, appartenances des individus, ce sont les inégalités matérielles et juridiques qui nourrissent de potentiels conflits. Les inégalités entretenues sur le long terme ainsi que les crises alimentaires, économiques et financières sont les principales causes des soulèvements et révolutions brune, noire ou rouge. Si les nationaux-socialistes ont pu arriver au pouvoir en Allemagne, c'est en grande partie du fait de deux facteurs : le chômage

¹⁵⁷ Weinstock (2007:243).

¹⁵⁸ Weinstock (2007:243).

massif et l'inflation galopante. Si on ajoute à cela un règlement du premier conflit mondial inique tant sur le plan économique que politique (Traité de Versailles), nous disposons d'un tableau fidèle des causes de la prise de pouvoir par les nationaux-socialistes et de la chute concomitante de la République de Weimar¹⁵⁹. De même, pour la révolution bolchevique qui s'explique par une conjonction d'évènements, au premier rang desquels figure l'industrialisation rapide dans une société encore rurale et inadaptée au capitalisme. Si les démocraties libérales, depuis 1945, ont atteint un tel degré de stabilité, par comparaison à d'autres régimes ou époques, la raison est qu'elles ont su redistribuer plus justement des ressources ou gains coopératifs toujours plus importants en raison de la croissance économique. Toutefois, dans ce domaine comme dans d'autres, rien n'est acquis pour toujours.

La conclusion à propos de la stabilité des sociétés démocratiques est la suivante : *la force du libéralisme politique vient avant tout de sa dimension égalitarienne (au sens large d'égalité matérielle et juridique), plus que de l'autonomie de citoyens pensés sous le mode du professeur d'université pratiquant le retour réflexif permanent sur soi*¹⁶⁰. Si on enlève ce souci de l'égalité, on se retrouve avec le républicanisme français, en plus fade. La meilleure garantie pour la stabilité d'un État tient donc dans sa capacité à assurer, à tous, des conditions de vie décentes ainsi que des perspectives d'avenir qui correspondent aux projets de vie des individus.

Estimer que cela tient, avant tout, dans l'éducation des enfants, le modelage, subtil ou intense, des esprits, traduit un sérieux problème, surtout lorsque des libéraux, *a priori* égalitariens, en arrivent à envisager pareille solution. On estime alors que le libéralisme, basé sur la protection des libertés et la redistribution des ressources, est insuffisamment armé pour prouver de sa valeur à tout individu, quel que soit son âge ou sa condition. La crainte trahit l'opinion que les performances des institutions libérales sont insuffisantes pour emporter l'adhésion, même molle, des individus. Constatation qui n'est pas sans fondement dans le contexte actuel de recul de l'État providence et de dérégulation parfois abusive, souvent mal encadrée, des marchés. Seulement, pour percevoir cette dynamique, il est nécessaire de modérer quelque peu la vision de sociétés marquées par un fort pluralisme moral et culturel au sein desquelles il faudrait, en permanence, trouver des consensus sur des questions touchant au sens de la vie ou à la conception de la nature humaine. Les points

¹⁵⁹ de tension les plus graves sont de nature socioéconomique, pas morale ou culturelle¹⁶¹. La Gilles (1996:106-126), Baechler (2007).

¹⁶⁰ Travers « intellectualiste » que Gerald Dworkin identifie à la promotion parmi les théoriciens éthiques et politiques de l'indépendance ou autonomie substantive. Dworkin G. (1988:17).

tension les plus graves sont de nature socioéconomique, pas morale ou culturelle¹⁶¹. La conclusion qui en découle est que *si assurer la stabilité d'une démocratie est l'objectif recherché, alors l'éducation civique n'est, au mieux, qu'un outil secondaire.*

Afin de clore le sujet, les libéraux politiques ne devraient pas autant se préoccuper d'éducation civique et se concentrer plus sur la redistribution des ressources ou les atteintes à l'égalité juridique entre individus. Conformément au libéralisme égalitarier et neutraliste, les demandes amish et chrétienne *born again* ne posent pas de problème particulier. Tant que les revendications ne représentent pas de menace grave pour la société dans son ensemble ou pour les individus, le compromis¹⁶² est un mode acceptable de règlement du différend, comme ce fut originellement le cas pour *Mozert*. De ce fait, il n'y a nul besoin que l'État vienne imposer une solution de surplomb. Maintenant, dans le cas d'une société qui est secouée par des violences endémiques, caractérisée par de graves actes d'intolérance et d'incivilité, des options plus radicales peuvent être envisagées, s'il s'avère que le reste a échoué. On peut alors imaginer de rendre l'éducation civique obligatoire pour tous. Même si, je le répète, il n'est pas dit qu'une telle solution soit réellement efficace.

Deux remarques finales découlent de ce qui précède. La première est destinée aux « groupes » religieux, tandis que la seconde est adressée aux libéraux politiques et républicains français. Tout d'abord, les groupes qui demandent de tels aménagements doivent se rendre compte que l'ensemble de la société libérale et marchande représente une menace pour leur mode de vie. S'ils cherchent à préserver leurs convictions, pratiques et « institutions » en plaçant leurs enfants sous cloche, il serait préférable pour eux d'activer la clause de sauvegarde par l'entremise d'une sécession. Plus précisément, si certains éléments de leur foi sont à ce point importants que leur façon de vivre puisse en pâtir de manière irréversible, je pense sincèrement qu'ils n'ont pas d'autre choix que de prendre leur indépendance politique.

Ensuite, il y a quelque chose de difficilement compréhensible, et que l'on retrouve aussi chez les partisans de l'exclusion des jeunes filles voilées en France. En admettant que ce qui est en jeu au travers de l'éducation civique touche, dans un cas, à l'indispensable formation de citoyens qui seront à même de faire fonctionner de manière adéquate une démocratie vivante et stable (libéraux civiques), et, dans l'autre, à l'autonomie individuelle

¹⁶¹ En tout cas pas pour l'instant, mais l'espoir demeure. Des changements se profilent à l'horizon.

¹⁶² Bellamy & Hollis (1998), Bellamy (1999).

considérée comme un principe absolu s'imposant à tous (républicains français), pourquoi alors se limiter aux seules écoles publiques ? Aurait-on oublié que dans la plupart des pays, les enfants sont éduqués dans deux catégories d'écoles ? Pourquoi faire de deux poids, deux mesures ? Si l'enjeu est aussi important, un minimum de cohérence devrait pousser les libéraux politiques à réclamer que les établissements privés se plient aux exigences de l'éducation civique et les républicains à bannir le port du voile de toute institution scolaire. Le fait que, à juste titre, ces perspectives rebutent¹⁶³ constitue un très bon indicateur du caractère moralement douteux des prescriptions des uns et des autres.

En conclusion, les discussions de ce chapitre autour des notions de neutralité, d'autonomie et de tolérance se sont attachées à démontrer trois points. Le premier est qu'il existe, y compris parmi des approches qui se réclament de la neutralité, une tendance à favoriser un mode de vie particulier, guidé par le retour critique sur soi, ainsi qu'une doctrine compréhensive spécifique, le libéralisme éthique. Ce biais vient, en partie, de la forme de la neutralité adoptée – neutralité de justifications – ainsi que des moyens de la sécuriser – promotion de l'esprit critique et des capacités de débat au travers de l'éducation civique. Le deuxième est que la neutralité, par l'entremise des débats qu'elle suscite, révèle une tension interne au libéralisme entre autonomie et tolérance qui peut donner parfois le sentiment de marquer la scission entre deux courants. Ce qui n'est objectivement pas le cas. Le troisième point, le plus important, est que, en dépit de ces réserves, une position neutraliste demeure possible. Contrairement à ce que peuvent laisser penser les débats très techniques qui entourent le thème, il apparaît que la neutralité relève plus d'une inspiration, fortement liée à l'égalité, que d'un mécanisme qui pourrait s'appliquer parfaitement à toutes les situations et justifications. En d'autres termes, *la neutralité correspond à ce souci typiquement libéral de vouloir s'affranchir des prises de position trop denses sur le plan normatif*. Plus qu'une recette ou qu'une méthode imparable, elle est affaire de degrés. Elle se déploie au sein d'arbitrages et de questionnements permanents.

L'étude de la démarche déflationniste de Kukathas fournit de précieuses indications sur les limites d'une telle activité de neutralisation. Ce travail d'affranchissement est littéra-

¹⁶³ Il est même raisonnable de penser que de telles perspectives rebutent certains libéraux politiques et républicains français partisans de l'éducation civique ou du bannissement du port du voile.

lement orienté et borné par l'idéal d'égalité. Le but n'est pas de neutraliser pour neutraliser. Il est d'épurer les arguments, objectifs et politiques publiques afin de se concentrer sur ce qui compte vraiment : *l'impératif de garantir aux individus les moyens matériels de réaliser leur conception du bien*. En ce sens, la fonction attribuée à l'éducation civique, autant dans la tradition républicaine qu'au sein du libéralisme politique, apparaît disproportionnée, y compris lorsqu'elle est ramenée à son objectif initial qui est d'assurer la stabilité des institutions. Au final, il est utile de le répéter : l'enjeu est proprement égalitarien. La perpétuation des sociétés démocratiques est étroitement dépendante de leurs performances à ce niveau, de leurs capacités à garantir aux individus la liberté *effective* de mener leur existence comme ils l'entendent. Du point de vue du libéralisme égalitarien et neutraliste, il n'y a pas de but plus important que celui-là.

L'alternative néo-républicaine

Apart from such strategic gaming vis-à-vis the bench, however, I can see no good reason for framing our arguments in any deeply republican way. Many of republicanism's component propositions are independently attractive, but their attraction is independent of republicanism. There are plenty of other perfectly good ways of arguing for those propositions. All that is gained in assimilating them with republicanism are the unfortunate further associations here described as "street-level republicanism". Once again, the wisdom of the multitude has prevailed. Seductive though intellectual historians make republicanism as an account of various fascinating moments in political history, it does not represent a way forward for contemporary political theory. We were right to have a look – and we were right to reject.¹

Depuis une quinzaine d'années, une tradition philosophique refait surface : le républicanisme anglo-saxon². Les méthodes ainsi que les objectifs de ce renouveau sont divers : réactiver un patriotisme afin de contrer l'individualisme libéral (Michael Sandel, Charles Taylor et Maurizio Viroli), tenter de trouver un point d'accord (Quentin Skinner) ou proposer un cadre épistémologique et normatif qui pourrait représenter une alternative au modèle libéral (John Maynor, Philip Pettit). Par-delà leurs différences, tous partagent, dans une plus ou moins grande mesure, une caractéristique : ils se confrontent au libéralisme politi-

¹ Goodin (2003:72-73).

² Sunstein (1988), Taylor (1989), Sandel (1996), Dagger (1997), Pocock (1998), Skinner (2000, 2001), Viroli (2002), Goodin (2003), Pettit (2004), Maynor (2003). Dans le monde anglo-saxon, le renouveau républicain ne se limite pas à la philosophie, mais concerne également le droit. Loughlin (2006). Les différences avec la tradition française sont nombreuses, même si les deux branches sont des cousines éloignées. Parmi celles-ci, il y a la conception de la liberté mobilisée ainsi que la source d'inspiration historique : l'autonomie kantienne et l'Antiquité pour le républicanisme français, la non-domination et la Renaissance pour son *alter ego* anglo-saxon.

que tel qu'il s'est développé depuis les travaux de Rawls au début des années 1970³. À l'intérieur du cadre républicain, les démarches de Maynor et Pettit se détachent, car elles proposent une interprétation novatrice : le néo-républicanisme. Les deux auteurs s'emploient à fonder une compréhension de la liberté particulière, la *liberté comme non-domination* (LND), alternative à la *liberté comme non-interférence* (LNI) d'origine libérale. Nombre d'auteurs libéraux ne s'y sont pas trompés et sont entrés en dialogue, avec les auteurs républicains de manière générale, et plus, spécifiquement, avec les néo-républicains⁴. Les débats, vifs, portent sur des sujets divers (liberté, citoyenneté, éducation, participation, délibération...) et commencent à pénétrer le monde non anglo-saxon. Certains auteurs, français notamment, se sont, depuis plus ou moins longtemps, penchés sur la portée de l'alternative républicaine⁵ ou ont développé leur cadre conceptuel dont certains éléments rejoignent la formulation anglo-saxonne⁶.

Vouloir synthétiser la richesse de ces débats en quelques dizaines de pages relève de la gageure. L'objectif de ce chapitre est plus limité et instrumental. Il se résume à répondre à la question suivante : *le néo-républicanisme constitue-t-il un concurrent sérieux au libéralisme politique, notamment sous sa forme neutraliste et égalitarienne, quant au traitement des minorités ?*

Le néo-républicanisme a été retenu pour deux raisons. La première est que la conception de la liberté qu'il propose met l'emphase sur une dimension qui, à première vue, paraît riche de possibilités puisqu'elle se focalise sur la notion de domination. Intuitivement, la question minoritaire semble renvoyer à des phénomènes de ce genre. La seconde est que cela permet d'avoir une bonne idée quant à savoir si, prise dans son ensemble, la tradition républicaine peut concurrencer le libéralisme sur un des thèmes centraux de la philosophie politique depuis une quinzaine d'années.

Partant de la formulation de la LND offerte par Maynor et Pettit, la première partie s'emploie à présenter la base théorique générale du néo-républicanisme. Dans cette optique, la spécificité de la LND est dégagée au travers de sa confrontation avec la LNI censée s'incarner dans la pensée libérale. À cette occasion, j'émets quelques réserves sur le

³ Rawls (1997a, 1997b).

⁴ Patten (1996), Rawls (1997a:250-252), Kymlicka (1998), Dworkin (2002:231-234), Gaus (2003), Weinstock & Nadeau (2004).

⁵ Renault (2005).

⁶ Roman (1998).

concept de LND ainsi que la pertinence du clivage dessiné par Pettit. Quoi qu'il en soit, cette étape est incontournable en vue de comprendre la position néo-républicaine quant aux minorités. La tâche est quelque peu compliquée par la relative absence de ce thème au sein de la littérature⁷.

Les trois parties suivantes présentent chacune une manière de comprendre le néo-républicanisme. Plus précisément, chacune en éclaire une facette particulière. La deuxième partie porte sur le néo-républicanisme moral. Même si Pettit flirte avec cette acception, l'auteur qui l'assume le plus complètement est Maynor. À cette occasion, il est démontré qu'en raison d'une double densification – de ses présupposés de départ et de l'appréhension des minorités – cette forme de néo-républicanisme se place devant un dilemme : appliquer coûte que coûte ses principes ou recourir à des solutions d'exception exorbitantes de son schème initial (2). La troisième partie interroge la dimension égalitarienne d'un néo-républicanisme débarrassé de ses visées perfectionnistes. De ce point de vue, il est loin d'être évident que la théorie républicaine offre les meilleures ressources afin de garantir les individus contre la domination si on la compare à sa concurrente libérale (3). La dernière partie s'attache à présenter, de manière critique, un troisième aspect du néo-républicanisme, que je pense être une autre variante. Celle-ci se fonde sur le caractère cinétique de la délibération et de la contestation. À nouveau, comme pour les deux parties précédentes, de solides raisons amènent à penser que la théorie néo-républicaine échoue. Plus précisément, son appréhension densifiée du phénomène minoritaire la pousse, à l'instar de la version morale, à hypothéquer sa dynamique même (4).

1. La liberté néo-républicaine

Il apparaît incontournable pour toute théorie politique démocratique de chercher à s'appuyer sur une compréhension de la liberté humaine, de déterminer les capacités et conditions dont les individus doivent bénéficier pour vivre une existence qu'ils estiment bonne. Le néo-républicanisme n'échappe pas à la règle. Plus que cela, il fait de cette entre-

⁷ Quand les auteurs républicains ne manifestent pas une opposition de principe aux droits différenciés. Ward (1991).

prise fondationnelle le point de départ de sa démarche. Dans cette perspective, les auteurs néo-républicains ont à cœur de préciser leur position par rapport au schéma issu de Constant et Berlin. Au travers du double refus, d'une part, du rabattement de la LND sur la liberté positive caractéristique du républicanisme historique⁸ et, d'autre part, de son identification à la liberté négative libérale, ils cherchent à présenter une troisième voie.

La non-domination

À la suite de Constant, Berlin⁹ a dessiné les contours d'une opposition canonique en philosophie politique entre, d'un côté, la *liberté positive* et, de l'autre, la *liberté négative*. En quelques mots, la première repose sur l'idée qu'être libre consiste pour le citoyen à participer activement à la vie de la cité, contribuer à l'élaboration des lois et ainsi concourir à la promotion d'un bien commun. La seconde, par contraste, revient à estimer que les individus sont libres de mener leurs affaires comme ils l'entendent, quitte à ne pas se préoccuper de politique et à vivre leur citoyenneté sur un mode passif. Berlin pointe les dangers de la première forme qui aboutit, dans un langage contemporain, à promouvoir une conception du bien et à demander que les individus sacrifient, ou mettent de côté, leurs intérêts au profit d'une morale de surplomb ou de l'intérêt général.

Sans revenir sur les détails de l'analyse, cent fois discutée, de Berlin, le point à relever est que celle-ci a exercé une forte influence sur la pensée contemporaine, l'auteur anglais ayant mis en garde contre les tensions antidémocratiques charriées par la forme positive. Il a ainsi poussé nombre de républicains qui, *a priori*, font de l'engagement actif des citoyens et de la promotion de l'intérêt général l'horizon d'une société libre à s'interroger sur les implications de leur conception de la démocratie¹⁰. Dans cette perspective, des auteurs comme Pettit s'évertuent à distinguer leur démarche de la compréhension positive de la liberté. Leur stratégie n'est pas de basculer du côté négatif, mais de remettre en question la distinction entre les deux formes de liberté. Dans cette optique, Pettit juge que la division de Berlin a été préjudiciable pour la philosophie politique en ce qu'elle a clivé les débats.

⁸ Largement identifié à Rousseau ainsi qu'aux républicains français.

⁹ Constant (1986), Berlin (1994).

¹⁰ Il existe toutefois des auteurs qui assument totalement cette forme de liberté. Barber (1997).

Elle a entretenu l'illusion philosophique qu'il n'y a, *mutadis mutandis*, que deux manières de comprendre la liberté : selon la première, la liberté consiste en l'absence d'obstacles extérieurs venant gêner l'individu dans ses choix et, selon la seconde, elle implique de posséder et, en règle générale, d'exercer les moyens qui favorisent la maîtrise et l'accomplissement de soi : notamment l'accès aux institutions organisant la participation et le vote qui permettent à un individu de s'associer aux autres dans la formation d'une volonté commune et populaire.¹¹

La dichotomie serait donc réductrice et conduirait à capituler face à la liberté négative, au détriment de ce que la tradition républicaine a de plus original. Réinterprétant celle-ci, Pettit estime qu'elle présente un tout autre visage en ce qu'elle défend une vision de la liberté irréductible aux deux formes dégagées par Berlin : la *liberté comme non-domination* (LND). Alors que la liberté positive implique une maîtrise de soi¹², dans le sens d'une auto-contrainte en vue d'un objectif collectif, la liberté républicaine, la seule qui soit une liberté authentique, tire sa valeur, non pas de la maîtrise de soi, mais de l'absence de maîtrise de soi par autrui (non-domination). En apparence, Pettit prend ses distances avec des théories telles que le républicanisme français conformément auquel le développement de l'autonomie individuelle se réalise sous le mode de l'arrachement critique. En fait, il est difficile de saisir si Pettit est opposé à cet idéal ou s'il estime que celui-ci est secondaire au regard de la garantie dont les individus doivent bénéficier à l'égard de la domination¹³.

L'image devient encore plus trouble lorsqu'il convoque explicitement les conceptions positive et négative, expliquant que la LND est à la fois l'une et l'autre. Elle serait *négative*, dans le sens où « elle requiert l'absence de domination par rapport aux autres, et non pas nécessairement la maîtrise de soi¹⁴ ». Par ailleurs, elle serait également *positive*, en ce qu'« elle exige quelque chose de plus que l'interférence, à savoir la garantie de ne pas avoir à subir des interférences, et en particulier des interférences arbitraires¹⁵ ». Ce n'est pas qu'une théorie ne peut pas contenir des éléments qui relèvent de la liberté à la fois positive et négative. La discussion, au chapitre précédent, de l'éducation civique figure un exemple de la dimension active que peut recouvrir une approche, *a priori*, centrée sur la préservation de toute interférence. Par contre, ce qui est plus troublant tient dans le fait que Pettit a explicitement construit son approche sur un rejet de la division de Berlin, pour ensuite la réactiver.

¹¹ Pettit (2004:37).

¹² Pettit (2004:35-36, 41).

¹³ Pettit (2004:47-51).

¹⁴ Pettit (2004:76).

¹⁵ Pettit (2004:76).

Laissant de côté de possibles objections quant à la pertinence de ce schéma conceptuel, étudions la théorie de la liberté que propose Pettit. Il mobilise l'allégorie du maître et de l'esclave chère à Hegel afin de montrer qu'il peut exister des situations dans lesquelles les individus ne contraignent pas effectivement autrui sans que pour que cela soit moralement acceptable. En effet, un maître bienveillant peut très bien ne pas utiliser le pouvoir qu'il possède sur son esclave, ce qui ne rendra pas pour autant la situation moralement acceptable. La liberté est la préservation de l'individu à l'égard de toute asymétrie de statut et de pouvoir qui donnerait à une autre personne la capacité indue d'exercer une pression sur lui. Il n'est nul besoin que l'exercice soit effectif pour qu'une personne soit dominée. La seule existence d'une possibilité est suffisante. La LND est alors définie de la manière suivante.

Quand une personne se trouve dans une situation de non-domination, cela veut dire qu'elle n'a pas à souffrir d'interférences arbitraires dans ses actions, c'est-à-dire que les autres personnes ne sont pas en mesure d'influer de la sorte sur ses actions. La contrainte ne renvoie pas à n'importe quel type d'interférence, mais seulement à l'interférence arbitraire.¹⁶

Un agent en domine un autre si, et seulement si, il dispose d'un certain pouvoir sur celui-ci, en particulier le pouvoir d'interférer arbitrairement dans ses actions. Il le tient sous son emprise, et cette emprise est arbitraire.¹⁷

Le poids de la démonstration porte sur le concept d'« interférence arbitraire ». En suivant Pettit, « un acte est arbitrairement perpétré lorsque nous jugeons qu'il dépend de la seule volonté de l'agent et, en particulier, qu'il est engagé sans égard pour les intérêts et les opinions de ceux qu'il affecte¹⁸ ». Ce n'est donc pas toute interférence qui se voit contester par les néo-républicains, mais seules celles qui expriment le bon vouloir d'un agent ou d'un groupe d'agents. À l'encontre la *liberté comme non-interférence* (LNI)¹⁹, censée être dominante au sein de la pensée politique, Pettit remet en cause l'idée que toute interférence représenterait une limitation de la liberté. Ce faisant, il fait du néo-républicanisme un concurrent direct du libéralisme politique²⁰ auquel il reproche de ne pas se concentrer sur les actes et situations qui comptent réellement du point de vue de la liberté.

¹⁶ Pettit (2004:45-46).

¹⁷ Pettit (2004:71).

¹⁸ Pettit (2004:81).

¹⁹ Selon Pettit, être libre au sens de la LNI consiste à être prémuni contre toute forme d'interférence. Cela signifie que les individus n'ont à subir aucune intervention dans la gestion de leurs affaires.

²⁰ Sur le rabattement du libéralisme à la LNI, Pettit (2004: 74-75).

Interférence et domination

Dans le but de prouver que son schéma est plus adéquat que ses concurrents, Pettit construit de toutes pièces une opposition entre deux formes de liberté – LND et LNI – qu’il essaye de substituer au schéma berlinien. Deux notions sont donc couplées afin de dessiner les contours des situations ou actes pouvant être, de manière légitime, qualifiés de libres : la *domination* et l’*interférence*. Ce qui donne la typologie suivante :

- (1) Absence d’interférence et de domination,
- (2) Absence d’interférence, présence de domination,
- (3) Présence d’interférence, absence de domination,
- (4) Présence d’interférence et de domination.²¹

On peut passer rapidement sur (1) et (4). Pour (1), si un individu ne subit ni interférence, ni domination, il n’y a rien à redire. Quant à (4), la situation est critiquable autant du point de vue de la LND que de la LNI. Il s’agit de tous les cas dans lesquels un individu ou un groupe est dominé par un autre individu ou groupe qui exerce effectivement sa capacité en intervenant de manière arbitraire dans ses affaires. La différence essentielle entre LNI et LND réside, selon Pettit, dans (2) et (3).

(2) fait référence à toutes les situations dans lesquelles un individu ou groupe est soumis à la menace d’une *interférence arbitraire* sans la subir réellement. Un exemple est celui des troupes américaines en Irak qui, sous prétexte de lutte contre le terrorisme, peuvent, arbitrairement, faire irruption dans les maisons, se livrer à des fouilles, arrêter les habitants au moindre doute. Si une famille donnée n’a pas encore subi ce genre d’actes, cela ne signifie pas pour autant qu’elle soit libre. Au contraire, la menace de tels actes, le fait de ne pas en être à l’abri, entretient une crainte, nourrie par le dénivelé de capacités d’interférence qui caractérise la relation entre troupes d’occupation et habitants locaux. Quant à la question minoritaire, le fait que le gouvernement canadien puisse invalider des décisions des autorités politiques autochtones – les conseils de bande – maintient ces dernières dans un rapport de domination qui n’a rien à voir avec l’exercice effectif d’un tel

²¹ Pettit (2002:343), Pettit (2004:43).

pouvoir. Que le gouvernement s'abstienne ne rend pas plus libres les Autochtones. Ces derniers demeurent, comme l'esclave, sous menace d'interférences arbitraires.

(3) réfère à des situations dans lesquelles des individus subissent des interférences, sans être pour autant dominés. Un cas d'école est l'application de lois légitimes qui viennent restreindre l'exercice des libertés individuelles sans pour autant figurer un acte de domination. On peut penser à la taxation qui impose aux catégories les plus favorisées de céder une part de leurs revenus afin de financer les redistributions de ressources aux plus démunis. Alors effectivement, il s'agit d'interférence, dans le sens où l'administration ponctionne des ressources, réduisant, de cette façon, les options ouvertes aux membres de ces catégories. Mais, une telle situation est le résultat de débats parlementaires et de la mise en balance des intérêts de tous. De plus, le but est d'améliorer les conditions des plus défavorisés. Dans un régime néo-républicain, ce type d'interférences est fortement encadré par des dispositions constitutionnelles, au premier rang desquelles figurent les lois. Celles-ci ont été votées, peuvent être contestées. Leur imposition n'est pas due au hasard ou au bon vouloir de quelques administrateurs publics.

Dans ce contexte, Pettit estime que la LNI est mal équipée pour répondre aux défis induits par (2), tout en étant hypersensible à (3), ce qui est problématique sur le plan moral. « Under my account, the (...) scenario of domination without interference will be worse than that of interference without domination. It will involve a compromise of freedom, whereas the (other) scenario will involve a conditioning of freedom (...) »²². Si l'on cherche à illustrer une position typique de la LNI, le libertarisme est un bon candidat puisqu'il se fonde sur un rejet quasi total, selon les auteurs, de toute interférence. À partir du moment où il y a interférence dans la vie d'autrui, il y a potentiellement un préjudice. Ce que le néo-républicanisme conteste. Pour reprendre l'exemple du droit d'association, conformément au néo-républicanisme, ce n'est pas parce que les individus ne quittent pas le groupe, qu'ils ne subissent pas de pression ou de vexation apparente, qu'ils sont libres. Il suffit que, en raison de l'organisation de l'autorité dans ces « associations », la possibilité d'être entendu ou de contester les décisions du groupe soit réduite pour que l'on soit dominé²³.

Une première remarque s'impose : *il est souvent difficile de cerner, avec précision, à qui Pettit attribue la défense de la LNI*. En effet, si on place le débat à la lumière des quatre

²² Pettit (2002:344).

²³ Pettit (2000), Pettit (2004:242-265).

premiers chapitres, il n'est question que de cela : des interférences qui peuvent être jugées légitimes ainsi que des critères qui permettent d'asseoir pareille légitimité. Dans le cas de l'éducation civique, les libéraux estiment qu'il est moralement acceptable d'interférer dans la vie des enfants et des familles afin d'inculquer un certain nombre de vertus civiques. Ce n'est pas comme si les libéraux, à qui Pettit attribue la LNI, rejetaient toute interférence. Le débat porte chez les libéraux, comme dans toute autre doctrine, sur les raisons valides pour interférer. Maintenant, il est évident que libéraux et néo-républicains ne partagent pas les mêmes justifications. Toutefois, il est troublant d'affirmer que les libéraux rejettent toute interférence.

Concernant la domination, il n'est pas plus évident que les libéraux soient insensibles à la domination sans interférence, car ce genre de situations est précisément celui auquel les droits tentent de répondre. L'égalité de droits entre les femmes et les hommes permet justement d'être à l'abri de toute menace physique ou verbale. Si toute femme doit jouir des mêmes ressources qu'un homme, c'est précisément pour qu'elle puisse vivre sa vie comme elle l'entend, sans être dépendante. Dans le langage libéral, toute situation de domination est une situation dans laquelle un individu ne peut bénéficier du recours à la loi afin de se prémunir contre une intervention arbitraire. Dès lors, comme nous allons le voir, libéraux et néo-républicains sont plus en désaccord sur la manière de prémunir les individus à l'égard des interférences et actes de domination que sur le fait qu'il faille se concentrer sur l'une ou l'autre.

À l'extrême, Pettit engage le débat contre les libertariens, pas contre les libéraux. Ce qui réduit d'autant plus la portée de sa critique. Ce sont les premiers qui remettent en question toute intrusion dans les vies individuelles, hormis pour préserver des dommages. Les seconds ont, tout de même, une conception un peu plus interventionniste des institutions. Ce qu'illustrent les discussions précédentes sur le libéralisme égalitarien et neutraliste. Le sentiment de ne pas être capable d'identifier avec précision à qui Pettit s'adresse est renforcé par le fait que quelques auteurs historiques du libéralisme, entendu dans un sens très large, comme Hobbes²⁴ sont discutés tandis que Rawls est à peine évoqué dans quelques

²⁴ « The Hobbesian message about law had been that all law, as such, takes away liberty and that it can promote liberty only so far as it does more good in inhibiting private interference than the harm it does in perpetrating public. » Pettit (2002:345). Toute la question est de savoir qui, exactement, défend une telle conception de la loi chez les libéraux. Pettit l'attribue rapidement à Rawls, car lorsque ce dernier écrit : « les libertés de base ne peuvent être limitées qu'au nom de la liberté ». Pettit estime que « Rawls présuppose que la loi représente toujours une limite de la liberté (...) », Pettit (2004:74).

paragraphe perdu au milieu d'un ouvrage de plus de 400 pages, Larmore est mentionné deux fois, Kymlicka une seule. Dworkin n'est pas discuté, de même que Kukathas et Nagel... Bref, on l'aura compris, pour une théorie qui prétend contester la domination d'une conception de la liberté comme non-interférence, identifiée au libéralisme, c'est pour le moins troublant. Surtout lorsque l'objectif n'est pas seulement d'ébranler les approches libérales, mais de prouver que la démarche néo-républicaine est préférable.

Au final, la méfiance doit être, de prime abord, de mise vis-à-vis des prétentions du néo-républicanisme à refonder la théorie politique sur la base d'une conception de la liberté qui est à la fois positive et négative tout en repoussant la pertinence de ce schéma, et qui n'entre que de manière extrêmement limitée en discussion avec les théories libérales contemporaines. Seule une étude plus poussée des prescriptions politiques permet de juger sur pied le caractère novateur et désirable du néo-républicanisme. En conclusion, *il est difficile de statuer, d'un point de vue théorique, sur la radicale opposition entre domination et interférence ainsi que sur la pertinence de ce clivage pour penser la distinction entre néo-républicanisme et libéralisme.*

L'opposition morale au libéralisme

On a pu constater que Pettit repousse tout rapprochement entre LND et liberté positive. Plus précisément, il estime que la liberté républicaine ne figure pas un idéal de maîtrise de soi, de participation, bref, quelque chose qui pourrait ressembler à l'autonomie des républicains français et de certains libéraux. Cependant, sur ce point encore, l'image est moins nette qu'il n'y paraît chez Pettit, mais surtout chez Maynor. Bien entendu, il n'est pas question de reprocher à l'un des propos tenus par l'autre. Je veux simplement dégager le fait que les réticences néo-républicaines *peuvent* se comprendre comme un refus de la neutralité libérale et l'endossement d'une attitude dense qui, comme nous l'avons vu, ne va pas sans causer de réserves.

Tout au long de *Republicanism*, Pettit donne le sentiment d'hésiter entre une défense de la non-domination en tant que bien instrumental (être libre de toute domination permet de mener une vie bonne) ou bien en soi (être libre de toute domination est la vie bonne). Ce qui est en jeu ici, et accessoirement la portée de ma remarque, n'est pas de relancer, pour

l'instant, la critique de l'hypothétique densité normative du néo-républicanisme. Il s'agit juste de pointer le fait que, s'il est question de promouvoir un mode de vie axé sur la non-domination, il y a la possibilité d'une dérive en direction d'une définition restrictive de ce qu'est une vie non dominée et, ainsi, de faire de la LND une simple reformulation de la liberté *positive*. Si tel devait être le cas, cela hypothéquerait d'autant la prétention de Pettit à proposer une alternative à la division proposée par Berlin.

Donc, *d'où la non-domination tire-t-elle sa valeur morale ?* Bien que Pettit précise que la valeur de la non-domination ne découle pas de son statut instrumental, il s'emploie à démontrer que, dans ce champ, elle est supérieure à la LNI sous trois aspects pour prouver qu'il s'agit d'un bien en soi²⁵. Premièrement, la LND protège contre, non pas tous les types d'interférence, mais contre les seules interférences arbitraires en réduisant la capacité des individus à intervenir de cette manière dans la vie d'autrui. Deuxièmement, la LND réduit la nécessité d'adopter une attitude de déférence stratégique vis-à-vis de ceux qui nous dominent puisque nous avons la garantie d'être protégés contre leurs tentatives d'interférences arbitraires. Troisièmement, la LND est l'objet d'un savoir commun qui porte sur l'égalité des individus en statut et le fait que nul ne possède de pouvoir arbitraire sur autrui. À ce point précis de l'argumentation, Pettit n'est pas très clair :

De fait, ces mérites témoignent en faveur de l'idéal, *non pas d'un point de vue instrumental, mais du point de vue de son statut en tant que bien premier pour reprendre la formule de Rawls*. Un bien premier correspond à ce qu'une personne a des *raisons instrumentales* de vouloir, indépendamment de ce qu'elle peut vouloir par ailleurs ; à *quelque chose, en d'autres termes, qui la séduira probablement, par-delà ce qu'elle valorise et poursuit de ses vœux*.²⁶

Pour le coup, l'image se brouille complètement, Pettit mélangeant les valeurs instrumentale et intrinsèque dans un mouvement de balancier. Tout d'abord, il prend de la distance avec la dimension instrumentale, suggérant que la valeur de la LND ne s'y réduit pas. Afin d'assurer son affirmation, et très certainement pour convaincre les libéraux de rejoindre sa position, il enchaîne qu'en ce sens, elle est un bien premier. Le problème est que pour Rawls les biens premiers ont un statut instrumental. Plus précisément, ils sont constitutifs de la conception du bien des individus. Ces derniers les rassemblent, s'en servent pour réaliser des projets de vie, être en adéquation avec leur vision de l'existence, mais ne les cherchent pas pour eux-mêmes. Une des conséquences du pluralisme est que les individus

²⁵ Pettit (2004:114-122).

²⁶ Pettit (2004:123). Mon emphase.

combinent différents biens premiers et dans des proportions variables afin de s'accomplir. En ce sens, « les biens premiers seront considérés par tous, ou presque tous, comme très précieux pour la réalisation de leurs conceptions²⁷ ». Dans la seconde phrase, Pettit combine les deux sens en postulant que les personnes ont des raisons instrumentales de vouloir les biens premiers, indépendamment de ce qu'elles peuvent désirer, donc que les biens premiers sont demandés pour eux-mêmes.

Le fait que Pettit fasse de la non-domination un bien premier au sens rawlsien contribue à brouiller le tableau. En effet, les biens premiers sont importants aux yeux des individus. Il est tout aussi exact qu'ils préféreront en avoir plus que moins²⁸. Toutefois, cela n'implique pas que les individus les recherchent pour eux-mêmes. Par exemple, nous préférons tous avoir plus de liberté d'expression que moins. Celle-ci a de la valeur pour nous. Pourtant, il ne s'ensuit pas que nous voulons plus de liberté d'expression telle quelle. Nous en valorisons sa maximisation pour ce qu'elle nous permet de dire, pour les idées que nous pouvons alors exprimer. De plus, si l'on veut absolument maintenir l'analogie avec les biens premiers, il est nécessaire de disposer d'un ou de plusieurs principes de justice ou, si l'on veut, de distribution de la non-domination.

Si Pettit paraît hésiter entre conférer à la non-domination le statut de ressource en vue de l'épanouissement individuel et un contenu plus dense qui ferait partie intégrante de la vie bonne, Maynor, de son côté, assume pleinement la dimension compréhensive de l'idéal. Il s'engouffre dans la brèche laissée ouverte par Rawls, lorsque ce dernier rend le libéralisme politique compatible avec le républicanisme classique, évoquant même la perspective que le second permette de renforcer la stabilité des institutions libérales²⁹. La discussion que j'ai offerte de la promotion des vertus au travers de l'éducation civique revenait, au final, à questionner leur nécessité dans une société libérale. De manière plus précise, mon argument était que les libéraux politiques jouent un jeu dangereux à se focaliser sur une stabilité supposément menacée. Outre le fait que cela ne me semble pas être un thème pri-

²⁷ Rawls (1997a:232). Mon emphase. Plus loin, Rawls précise que les biens premiers sont des « conditions nécessaires pour réaliser les facultés morales » et des « moyens polyvalents pour une gamme suffisamment étendue de fins ultimes », Rawls (1997a:365).

²⁸ Rawls (1997b:122).

²⁹ Rawls (1997a:250-252). Le rapprochement opéré par Rawls ainsi que l'emphase sur les vertus civiques donnent la possibilité à certains auteurs républicains de défendre un amendement, qu'ils jugent nécessaire, de la trajectoire libérale à la lumière du républicanisme. J'ai déjà évoqué cette question, mais il me semble que (1) le libéralisme possède lui-même les ressources de tels aménagements, sans qu'il soit besoin de l'amender de l'extérieur, et (2) la réforme du libéralisme au travers de l'inculcation des vertus civiques passe à côté du problème. Renaut (2005).

mordial, le risque est de réinsuffler un contenu substantiel dans une approche neutre. L'usage que fait Maynor des arguments de Rawls confirme ces craintes.

Celui-ci se sert du rapprochement pour contester la dimension neutre du libéralisme politique. Ce faisant, il pointe très justement le double discours des libéraux qui clament demeurer neutres face aux conceptions du bien tout en faisant la promotion d'une manière particulière de concevoir le rapport à la raison, à la réflexivité et à l'esprit critique tout en utilisant l'école dans ce but. Pour Maynor, la promotion des vertus civiques ne peut se limiter au domaine politique. Cette dernière contamine la manière dont les personnes se perçoivent et appréhendent leur existence. Point sur lequel Maynor a raison.

Rawls also believes that citizens should 'think of themselves ideally as if they were legislators following public reasons' and should be able to explain their reasons to others in a manner in which they will understand [...]. However, I believe that doing so will require that individuals *achieve a high degree of moral autonomy, something that Rawls explicitly believes violates the political project* [...].³⁰

Si Rawls et d'autres libéraux recourent aux vertus civiques de manière instrumentale, ils ne peuvent s'y cantonner puisque celles-ci ont un impact sur le développement moral des individus. Maynor contraste la mise sous tension de la position libérale avec la nature normative pleinement assumée des vertus dans le schème républicain. Force est de reconnaître que, face à un pluralisme qui les inquiète, les libéraux cèdent à une panique morale³¹ et se replient sur les vertus. Par contraste, ces dernières ont une valeur plus qu'instrumentale dans le schème républicain. Elles visent à promouvoir un mode de vie républicain fondé sur la non-domination. « They deepen and enrich individual's life while preparing them to play the necessary active role in not only their own non-domination, but in minimising their domination of others.³² »

Au travers de l'objection à l'endroit du libéralisme politique, Maynor démontre clairement que la non-domination est un bien qui doit être recherché et développé pour soi par les citoyens. Il va beaucoup plus loin que Pettit qui adopte une position ambiguë sur la question. En fait, se dessinent les contours d'une appréhension substantielle du néo-républicanisme qui est obérée par les mêmes travers et défauts que ceux pointés depuis le début de cette thèse. Du fait de sa pesanteur, elle peine à se dégager de minorités perçues

³⁰ Maynor (2002:55).

³¹ Ogien (2004).

³² Maynor (2002:54).

sous l'angle du conflit axiologique. La critique de la forme normative du néo-républicanisme va ouvrir la voie à une discussion de formes plus « neutres » de cette tradition philosophique afin d'évaluer ce qui compte vraiment : la portée de la notion de non-domination.

2. Néo-républicanisme moral et éducation civique

La version du néo-républicanisme défendue par Maynor est fortement lestée sur le plan moral. Quelque part, elle constitue le décalque du libéralisme moral. L'idéal qu'elle met en branle, elle ne le veut pas strictement politique, mais moral. Le but de cette partie est d'explorer, une dernière fois, les avenues qu'ouvre une approche densifiée. Dans cette perspective, l'originalité de la position de Maynor tient dans la conjonction entre une démarche compréhensive et le postulat de la nature morale des minorités qu'il superpose à la figure traditionnelle des factions. La cohabitation de ces deux dimensions fait en sorte que l'idéal néo-républicain, dont Maynor ne limite pas l'application au seul champ politique, est mis sous pression. Ce qui explique les positions assez surprenantes de l'auteur sur l'éducation, tiraillé entre l'application brute de la conception néo-républicaine de la vie bonne et le respect de minorités qui exprimeraient une altérité morale. La position inconfortable de Maynor s'explique, en partie, par la volonté qui est la sienne de vouloir à tout prix présenter le républicanisme comme un libéralisme politique « plus », dont les perspectives et la désirabilité dépasseraient celles offertes par son concurrent dans tous les domaines : poursuite d'un idéal substantiel, stabilité de la société, tolérance...

Factions et pluralisme axiologique

Maynor amorce sa réflexion sur les minorités au travers de la faction chez Machiavel³³. Son objectif est de prouver que le néo-républicanisme n'est pas, *a priori*, opposé à la diversité. « There is a widespread belief that the republican tradition is hostile to difference

³³ Maynor (2003:ch.3).

and diversity as a result of the stress placed on strong forms of civic virtue and citizenship in the hope of reinvigorating public debate in light of the moral pluralism found in the modern polity.³⁴ » Il rappelle que si le tumulte et la discorde interne à la Cité peuvent figurer des menaces pour la liberté républicaine (entendue comme liberté de la Cité), ils en sont aussi des composants essentiels³⁵. Bref, la diversité ne serait pas uniquement un problème, mais également une partie de la solution.

The factions brought on by legitimate and naturally occurring difference and diversity can have inherent value for republicans. Machiavelli believed that by bringing competition out into the open so that it could be observed and checked, republics would contain the necessary flexibility and energy to secure republican liberty.³⁶

D'entrée de jeu, sont distinguées les bonnes des mauvaises factions, celles qui favorisent une saine confrontation et témoignent de l'engagement des citoyens en faveur de la République de celles qui sont motivées par la poursuite de leurs propres intérêts étroits (*own narrow self-interests*). Deux avantages découlent d'une diversité proprement encadrée. Le premier tient à la vitalité qu'elle confère à la vie publique de la Cité³⁷. Le second est qu'elle permet l'instauration d'un système de contrôle réciproque entre les différents citoyens et groupes³⁸. De ce point de vue, Maynor s'inscrit dans l'héritage du « républicanisme conflictuel³⁹ » caractéristique de Machiavel, qui est repris plus tard par la tradition anglo-saxonne incluant Sydney, Harrington et les fédéralistes américains⁴⁰. Se fondant sur la solution dessinée par *Le Fédéraliste*, les gouvernements n'auraient, face à la diversité des factions, que deux options : l'une inacceptable, qui réside dans leur suppression, l'autre préférable de loin, qui consisterait à diviser le pouvoir pour empêcher que l'une ne l'emporte sur toutes les autres.

La portée institutionnelle de cette forme de républicanisme est indéniable. Elle est d'ailleurs déjà à l'œuvre dans de nombreux États, notamment les fédérations. Toutefois, il n'y a pas grand-chose de très novateur dans cette analyse hormis sur un point. Si Machiavel et les républicains anglo-saxons pensent les factions en tant qu'incarnations des classes so-

³⁴ Maynor (2003:119).

³⁵ Maynor (2003:121).

³⁶ Maynor (2003:128).

³⁷ Maynor (2003:128, 131).

³⁸ Maynor (2003:130).

³⁹ Audier (2004:15).

⁴⁰ Hamilton, Jay & Madison (1988), Sidney (1990), Lacorne (1991:123-131), Harrington (2000), Audier (2004:23-25).

ciales (nobles/plèbe chez le premier), Maynor *semble* y adjoindre le pluralisme axiologique tel qu'issu des travaux de Rawls. « Separating those demands that come from factions from those that come from *legitimate diverse moral traditions*, the public forums of the republic help to form the common good and secure those individuals and communities from any actual or threatened domination.⁴¹ » Le néo-républicanisme offrirait donc l'assurance aux minorités – les *diverses traditions morales légitimes* – qu'elles ne feraient pas l'objet d'interférences arbitraires de la part d'autres individus, groupes ou de la majorité.

Deux différences se font jour avec le libéralisme politique. Le néo-républicanisme serait à la fois moins et plus exigeant que ce dernier, tout en étant plus cohérent. D'une part, il ne demanderait pas aux individus de désactiver leurs doctrines compréhensives au moment d'élaborer des principes de justice. En effet, « (...) the republican state does not ask individuals and groups to bracket off their comprehensive identities like political liberalism when determining matters of basic justice⁴² ». Les individus ne seraient pas contraints d'être libéraux. Ils seraient soumis à la « seule » obligation de faire preuve de non-domination. « Where Rawls is asking individuals to be reasonable, republicans are asking them to be non-dominating.⁴³ » « Individuals and groups within a republican state can be non-liberals, but they cannot be dominators.⁴⁴ » En ce sens, le néo-républicanisme serait moins exigeant que le libéralisme politique. D'autre part, il le serait plus en ce qu'il impliquerait, précisément, que les individus adoptent un mode de vie non dominant allant au-delà de la simple tolérance libérale à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne.

To be sure, modern republican forms of citizenship rely on more than the mere tolerance of or respect for another's life choices. Republicanism teaches the necessary values and virtues that help individuals and groups ensure that their life choices do not arbitrarily interfere with others, just as it teaches others how not to dominate them in return.⁴⁵

La dimension compréhensive est tout entière contenue dans la nécessité d'éduquer le citoyen. Tandis que le libéralisme fait de l'éducation civique un simple moyen afin de garantir la stabilité de la société, le néo-républicanisme vise à créer d'authentiques républicains qui poursuivront une vie bâtie sur la non-domination, non pour ce que cela leur ap-

⁴¹ Maynor (2003:136). Mon emphase. La question reste en suspens de définir avec précision ce que l'on entend par le qualificatif de « diverses traditions morales légitimes ». Légitimes de quel point de vue ? En ce qu'elles ne cherchent pas à dominer les autres conceptions de la vie bonne ?

⁴² Maynor (2003:135).

⁴³ Maynor (2002:57).

⁴⁴ Maynor (2003:134).

⁴⁵ Maynor (2003:135).

porte dans leur vie quotidienne, mais pour ses bienfaits intrinsèques. Ainsi, Maynor adopte une position plus nette sur le sujet que Pettit, justifiant la distinction entre les deux formes de néo-républicanisme. Le néo-républicanisme moral s'en remet donc au modelage des esprits, en vertu de justifications qui ne sont, somme toute, pas si éloignées de celles mises en branle par le républicanisme français.

La reformulation du républicanisme conflictuel en situation de pluralisme normatif est entachée d'un travers tout en suscitant un doute qu'il convient d'éclaircir. La formulation proposée par Maynor a le même défaut que son concurrent libéral politique : *tout en effleurant de manière superficielle la question des minorités, il en fait une affaire de pluralisme axiologique*. Au cours des chapitres précédents, j'ai précisé qu'une telle réduction était très problématique sous deux aspects. Premièrement, elle commet une faute épistémologique dans le sens où la plupart des minorités ne relève pas de différences normatives. Et même si certaines minorités paraissent relever de cet ordre de différence, elles font l'expérience d'un pluralisme à l'interne. Deuxièmement, elle se place dans la situation inconfortable de devoir gérer ce qui lui apparaît comme relevant d'une irréductibilité des valeurs. Ce qui renforce la place de l'éducation au sein du néo-républicanisme de Maynor. Tout comme les libéraux politiques en viennent à faire de l'éducation civique la condition de survie des institutions libérales, l'auteur s'appuie sur le modelage des individus afin de maintenir une république en santé. En résumé, le néo-républicanisme identifie mal le problème pour, ensuite, proposer une solution largement inadéquate et dense sur le plan normatif (ce qui est critiquable en soi).

Éduquer des républicains

Afin de garantir la non-domination, Maynor a recours à deux choses : l'éducation et le design institutionnel. Pour les besoins de l'exposé, j'écarte le second afin de me concentrer sur la première. La raison est double. D'une part, les deux sont *relativement* indépendants. Une théorie institutionnelle des *checks and balances* ne me paraît pas appeler forcément une théorie de l'éducation. Il est tout à fait envisageable d'estimer que le simple encadrement des intérêts particuliers et la mise en place de mécanismes de contrôle de la domination sont suffisants afin de garantir les individus et groupes contre les interférences arbi-

traires. D'autre part, je désire évaluer le contenu éducatif du néo-républicanisme dans sa forme normative indépendamment du versant institutionnel. Cela s'explique par l'importance que lui accorde Maynor. À de nombreuses reprises, il donne le sentiment que l'ensemble de l'édifice républicain repose sur l'éducation des futurs citoyens.

Le point de départ de Maynor est de faire de l'engagement actif des citoyens tant dans l'espace public (institutions) que privé (en adoptant un mode de vie républicain), la condition *sine qua non* au maintien de la république. De ce point de vue, la distinction brossée par Pettit entre LND et liberté positive s'estompe quelque peu, puisqu'il est demandé aux individus de prendre une part active au maintien et au développement des institutions. Plus que cela, la réalisation d'une vie bonne, une vie libre de toute interférence arbitraire, ne peut s'accomplir que par l'entremise d'une attitude active.

Without a purposeful and resolute effort by not only the state, but also the citizenry, republican liberty as nondomination is unattainable. As Pettit has pointed out, if republicanism is to breathe and live as a real force, its deals and institutions must become resident in the habits and hearts of the citizenry. That is, if individuals and groups are to live their lives free from arbitrary interference, the ideals and institutions of republicanism must take residence in their habits and be embedded in the norms of the society.⁴⁶

Bref, le néo-républicanisme n'est pas qu'une théorie politique. Il est également une théorie morale aux prescriptions normatives fortes. Les institutions, lois, individus et groupes doivent être non dominants. Jusqu'ici, on aurait pu croire qu'il était juste question de limiter les capacités réciproques d'interférence arbitraire. Ce n'est pas le cas, comme le prouve la citation précédente. Suivant Machiavel sur ce point, le but est d'« éduquer les désirs »⁴⁷. De ce point de vue, le néo-républicanisme va encore plus loin dans l'imposition d'un schéma de surplomb que le républicanisme français. À la différence du second qui, officiellement, s'attache à développer l'esprit critique des individus, le premier assume complètement le fait de transformer la société, les normes, les institutions et les personnes⁴⁸. Si la critique de constructivisme porte contre le républicanisme français, elle est d'autant plus pertinente à propos de la théorie de Maynor.

⁴⁶ Maynor (2003:174).

⁴⁷ Maynor (2003:181).

⁴⁸ Certains républicains pointent ce risque en accentuant la dimension délibérative contre l'imposition d'une morale de surplomb. Par exemple, Ward estime que ce n'est pas le rôle de l'État d'inculquer des valeurs républicaines. Ce qui est en opposition directe avec les prescriptions de Maynor. Au contraire, le rôle des institutions est « to implement values selected through universal, undominated citizen participation ». Ward (1991:588).

Pour s'en rendre pleinement compte, il est nécessaire de reprendre l'argument de Maynor à la base. L'affirmation est la suivante : *il est nécessaire de transmettre des vertus civiques aux individus*. Deux questions se dégagent alors. (1) *Pour quelles raisons ?* (2) *Quelles vertus ?*

Concernant (1), il y a deux raisons. La première réfère aux individus. Les vertus civiques permettent aux individus de vivre une existence libre de toute domination tout en n'imposant pas d'interférence arbitraire à autrui. L'implicite est que vivre une existence libre de toute domination est la meilleure possible. La seconde a en ligne de mire la reproduction de la société républicaine. Les arrangements institutionnels sont jugés insuffisants pour garantir le maintien de la république. On ne peut se dispenser d'un engagement concret de citoyens animés de l'idéal de non-domination.

Dès cette étape, des réserves surgissent. Il est possible de considérer qu'une vie bonne et une vie non dominée sont deux choses différentes. Reprenons l'exemple de Fatima évoqué par Kukathas. Fatima vit, *en apparence*, sous la coupe de son mari, conformément au modèle familial patriarcal. Kukathas considère que Fatima est libre tant qu'elle a la possibilité de partir. La position égalitariste neutraliste revient à dire qu'il est impossible de déterminer si elle est libre ou non. Il n'est pas difficile de deviner que pour le néo-républicanisme, Fatima est dominée. Imaginons qu'il soit envisageable de la retirer de sa famille ou de changer les « normes » en vigueur dans la société, d'éduquer Fatima, ses enfants afin qu'ils n'acceptent plus la domination sous quelque forme que ce soit. Il n'est pas certain qu'ainsi la vie de Fatima ou de ses enfants sera meilleure (sans qu'il soit besoin d'inclure le mari). En mettant de côté la valeur de la fin – libérer de toute interférence arbitraire –, le moyen est directement en cause. Éduquer de force pour un but que l'on estime bon produit des résistances légitimes, dans un contexte marqué par un pluralisme qui, sans être de la profondeur postulée par nombre de théoriciens politiques, n'en demeure pas moins réel. Pire, cela peut conduire à une certaine anomie en détruisant les normes en vigueur. Cela ne signifie pas que tout arrangement social doit être accepté en vertu de la stabilité qu'il procure à ceux qui en vivent. Le sens de la remarque est qu'il existe d'autres manières d'intervenir que par le modelage des individus, de leurs convictions ou de leur environnement social et affectif.

Un néo-républicain peut toujours rétorquer que les réticences n'ont qu'une valeur limitée puisqu'elles exprimeraient le manque de clairvoyance individuelle vis-à-vis des inté-

rêts réels. Cette interprétation est renforcée par la réponse à (2), c'est-à-dire à la question des vertus qu'il faut promouvoir. Selon Maynor, elles doivent permettre de régler les problèmes de manière conversationnelle, c'est-à-dire de faciliter le dialogue et le compromis⁴⁹. Pour ce faire, il est nécessaire que les individus utilisent un langage réflexif sur leurs propres conceptions et intelligible aux autres personnes engagées dans la conversation tout en développant leur capacité d'écoute. Au final, le but est de s'assurer que les fins exprimées par les individus ne sont pas dominantes, que ces derniers ne visent pas à interférer arbitrairement dans la vie d'autrui⁵⁰. Les individus doivent devenir des citoyens informés, nourrir les facultés de questionnement de soi et de communication ainsi que de participation et d'action responsable.

Outre la dimension conversationnelle, le néo-républicanisme tente donc de *rendre les individus conscients de ce que l'on pourrait nommer leurs intérêts réels*. Flotte en arrière-fonds l'idée que les individus, livrés à eux-mêmes, c'est-à-dire tenus à distance des lumières républicaines, seraient victimes de cécité. Ils seraient incapables de percevoir leur véritable intérêt⁵¹. En fait, ce que recycle le néo-républicanisme est ce lieu commun de la philosophie, qui court de Platon à Marx, de l'aliénation du commun des mortels. Ainsi, une forte méfiance à l'égard de la société civile se manifeste à nouveau, méfiance que l'on retrouve également dans la tradition française.

La dimension substantielle du néo-républicanisme de Maynor vient précisément de ce qu'il ne se restreint pas à garantir la possibilité de vivre une existence libre de toute interférence arbitraire, il exige que chacun mène une telle vie, en partant du principe que c'est dans l'intérêt de chacun. De la sorte, il extrémise la compréhension française de l'éducation. Cependant, on pourrait lui rétorquer qu'il existe des individus qui ne partagent pas cette fin et qui s'accommodent très bien, sans y être forcés, d'« interférences arbitraires ». Sous conditions, Fatima peut en être un exemple. De plus, un des acquis des sociétés démocratiques est de pouvoir ne pas se préoccuper de politique et de ne pas avoir à discuter, échanger et contester en permanence. À l'instar des autres théories participatives de la démocratie, le néo-républicanisme moral est taillé surmesure pour une catégorie de personnes hautement éduquées qui bénéficient d'un emploi du temps flexible et qui se préoccu-

⁴⁹ Maynor (2003:183).

⁵⁰ Maynor (2003:186).

⁵¹ La « rééducation » des préférences individuelles figure un des thèmes récurrents de la littérature républicaine. Sagoff (1986), Sunstein (1990), Goodin (2003:69).

pent de politique. Reprenant les termes de Gérard Dworkin, il s'agit d'une conception élitiste de la liberté.

Une autre objection que l'on peut faire à Maynor ainsi qu'à tout néo-républicain est d'interroger le concept même d'interférence arbitraire. À partir de quel moment une interférence est-elle arbitraire ? Lorsque ma mère me téléphone tous les deux jours pour savoir si ma thèse avance et qu'elle me garde deux heures, s'agit-il d'une interférence arbitraire ? Lorsque des amis se permettent de critiquer mes activités ou ma compagnie, interfèrent-ils de manière arbitraire ? Dans les deux cas, je peux me sentir oppressé. Pour un professeur, le fait de demander à un de ces étudiants d'intervenir lors d'une conférence peut être perçu comme une marque de considération. Maintenant, si le professeur sait pertinemment que l'étudiant est incapable de parler en public, la demande peut, en fait, être motivée par le désir d'affermir une certaine emprise en brisant l'estime de soi de l'étudiant. Le problème est que les niveaux de tolérance à « l'arbitraire » ainsi que sa perception peuvent se révéler très fluctuants. Ce n'est pas qu'une question de perception (possiblement tronquée), mais d'un ressenti qui peut avoir un impact notable sur le bien-être de l'individu qui en fait l'expérience. Pour l'instant, laissons l'argument en l'état et bornons-nous à accepter le principe de variabilité de la notion d'arbitraire ou, si l'on veut, de la diversité de ses conceptions⁵².

Les deux critiques sont de détail, mais elles révèlent quelque chose de plus profond : on ne peut pas préjuger de la supériorité morale du mode de vie républicain en raison du pluralisme social et de l'élasticité de la notion d'arbitraire. Il y a une différence entre offrir à chacun la possibilité de mener ce type de vie et obliger tout un chacun à s'y conformer. Le néo-républicanisme ne peut se résoudre à la première option, puisque le fait que tous les citoyens adoptent un comportement non dominant est la condition nécessaire à la réalisation ainsi qu'au maintien d'une société républicaine. Car, le but de Maynor n'est pas forcément que les individus mènent une vie meilleure, plus heureuse ou qui maximise la satisfaction qu'ils en retirent. Son objectif est de transformer les citoyens en républicains afin de garantir la stabilité de la société. À l'appui de pareille exigence, Maynor peut pointer le fait qu'il suffit qu'un individu ou un groupe ne se conforme pas à la LND pour mettre en péril la stabilité de l'ensemble de l'édifice.

⁵² À demi-mots, Pettit reconnaît ce caractère variable lorsqu'il estime qu'une interférence non arbitraire est une interférence qui prend en compte les idées et opinions de l'agent qui la subit. Ce qui peut donc inclure la perception ainsi que la conception que celui-ci a de la domination. Pettit (2004:81).

Le problème avec ce genre de réponses est qu'elles s'enracinent dans une perception du social comme un organisme non segmenté ou, pire, qu'elles le veulent ainsi. Quelque part, la vision d'une société plurielle représente le cauchemar de tout républicain qui aspire à une grande communion de tous les esprits tendus vers la réalisation du « bien commun ». C'est d'autant plus surprenant que l'idée est présente, dans l'ensemble de la tradition républicaine, de la possibilité d'encadrer les intérêts divergents, de ciseler des institutions qui annihileront les volontés mutuelles de domination. En dépit de cet héritage, certains néo-républicains accentuent la pesanteur normative de l'idéal.

Au final, comme dans le cas du libéralisme politique, la crainte d'une implosion sociale qui serait provoquée par un manque de soutien aux institutions me paraît largement exagérée. De plus, comme je l'ai relevé, le maintien d'une forme politique, quelle qu'elle soit, devrait principalement se fonder sur la volonté, plus ou moins éclairée, des individus de vouloir la conserver, c'est-à-dire sur la capacité qu'elle a de prouver sa valeur et non celle de s'imposer. Il y a quelque chose de foncièrement dérangeant à vouloir à tout prix se livrer à un surplus de modelage des esprits au travers de l'éducation afin de contrecarrer les intentions que l'on prête au « peuple ». Ce n'est pas que l'éducation peut être totalement neutre ou n'est pas importante. Elle l'est, mais pour *offrir* (non pas imposer) aux individus les moyens intellectuels et pratiques nécessaires à la réalisation des projets qu'ils se sont donnés. Que les républicains se tranquillisent, il restera toujours suffisamment de coloration normative (ou culturelle) dans les enseignements sans qu'il soit besoin d'en rajouter.

Autochtones et chrétiens dans un monde néo-républicain

En dépit de ses professions de foi répétées en direction du respect de la diversité, il y a donc un point au-delà duquel Maynor paraît ne pas être prêt à aller. Si les libéraux peuvent envisager des accommodements en raison de la tolérance, ou du fait que certains objectifs ne sont peut-être pas prioritaires en démocratie, la frontière que Maynor ne *semble* pas disposé à franchir est celle du renoncement à la promotion du mode de vie républicain. La raison est que ce mode de vie serait bénéfique à tous, en particulier aux membres des « minorités », même si ces derniers peuvent avoir des raisons de s'y opposer.

Liberals like Kymlicka are fearful that such robust requirements will negatively affect minorities and other traditionally disadvantaged groups by forcing them to defend publicly their conceptions of the good. Modern republicans believe that there is a *greater good at stake* that serves to protect minorities and other traditionally disadvantaged groups by securing them from the arbitrary interference of others. If the successful maximization of republican liberty as non-domination is dependent on communication and dialogue, the republican state must make every effort to develop a language of citizenship that allows a common point of entry and is accessible to all the individuals and groups that comprise the republic.⁵³

L'erreur que commet Maynor est de réduire les oppositions possibles à la seule dictature de l'articulé, en passant sous silence que les individus peuvent avoir de bonnes raisons pour repousser les politiques républicaines, d'autant plus si celles-ci prennent la forme impérative d'une imposition de surplomb. Par ailleurs, cela semble suggérer que tout ne serait affaire que d'un défaut d'articulation ou d'un refus de dialoguer. Que les formes de la conversation républicaine ne conviennent guère à certaines personnes, surtout si celle-ci est soutenue par une conception normative très dense et repose sur le modelage des esprits, ne signifie pas que ces dernières refusent toute discussion. Tôt ou tard, toute approche constructiviste doit se confronter au réel. Et, en démocratie, elle prend le risque de générer des réactions de rejet à la hauteur de sa pesanteur normative.

Maynor en fait l'amère expérience. Sa réaction est assez surprenante. Il ne semble pas disposé à aller jusqu'au bout de ce que sa théorie dicte. Que l'application de n'importe quelle théorie donne lieu à des aménagements, interrogations et doutes, rien de plus normal, mais qu'une théorie en vienne à prendre autant de distance avec ses prescriptions initiales ne peut que laisser rêveur. Il est possible d'expliquer la position inconfortable de Maynor par la crainte que le néo-républicanisme puisse apparaître comme une théorie dominante aux yeux des membres de groupes dominés (Autochtones, minorités religieuses...). Le risque est que le néo-républicanisme échoue selon ses propres critères, c'est-à-dire qu'il renforce la domination subie par certains individus ou groupes, ou tout au moins la perception que ces derniers en ont. En ce sens, il convient de demeurer attentif à l'égard de toute possibilité de dégénérescence de l'idéal de non-domination en *imperium*⁵⁴. Deux cas sont emblématiques des difficultés pratiques que rencontre toute approche normative à l'instar du néo-républicanisme : *Mozert* et les peuples autochtones.

⁵³ Maynor (2003:183-184). Mon emphase.

⁵⁴ Danger que met en exergue Pettit lorsqu'il affirme que « l'État peut lui-même devenir l'agent d'une forme de domination qui sera associée non plus au *dominium* mais à l'*imperium* », Pettit (2004:226).

Pour la première, Maynor mentionne que les libéraux à l'instar de Gutmann, Kymlicka, Macedo et Rawls soutiennent la décision de la cour de forcer les enfants à suivre les enseignements de lecture. On pourrait penser qu'il les rejoint sur ce point. Pourtant, ce n'est pas le cas. Après avoir reconnu que l'État républicain « has good reasons to require certain basic levels of citizenship and actively promote these values and ideals⁵⁵ », il enchaîne en affirmant que l'approche républicaine *pourrait* différer de la démarche libérale. La différence tiendrait dans la volonté de trouver une solution « that would track the interests of the parents in the Mozert case, and still teach the children the necessary values and virtues of nondomination⁵⁶ ».

La perspective est contradictoire. Les deux parties de la phrase sont antagonistes. L'intérêt des parents est justement de ne pas exposer leurs enfants à la lecture de textes sur l'humanisme. Rien de plus, rien de moins. Prisonnier de cette idée que les individus ne sont, souvent, pas conscients de leurs intérêts réels, il en vient à défendre cette position étrange que si l'État se penchait sur ceux des parents, il pourrait les accommoder tout en enseignant aux enfants les valeurs et vertus de la non-domination. Que l'on soit en désaccord ou non avec les opinions des individus, il y a un principe de base en démocratie, partagé par le libéralisme et le néo-républicanisme⁵⁷, qui est celui de l'égal respect. Je ne suis pas certain que suggérer, comme Maynor le fait à plusieurs reprises, que les individus sont en général incapables de voir que la non-domination est dans leur intérêt bien compris soit une marque de respect. Maintenant, il y a une autre façon de comprendre Maynor. Celle-ci ferait de l'éducation civique un sujet de préoccupation secondaire, d'autres moyens étant aux mains de l'État pour exposer les enfants aux bienfaits de la non-domination. Toutefois, adopter une telle position revient à fortement diminuer la dimension impérative et active de l'éducation républicaine.

En conclusion, Maynor affirme que l'État doit accommoder les parents tout en transmettant un minimum de standards citoyens. Il ne donne aucune précision ni sur la manière ni sur la forme que pourrait revêtir pareille solution. Sa posture se limite à affirmer qu'ainsi le sentiment d'être victime d'interférence arbitraire serait réduit chez les parents. Deux points sont à relever ici. Le premier est que, même si le caractère vague de la solution proposée force à interpréter plus que de raison la position néo-républicaine, il est possible de

⁵⁵ Maynor (2003:189).

⁵⁶ Maynor (2003:189).

⁵⁷ Pettit (2004:148).

voir une distance surprenante s'installer. Celle-ci prend place entre les professions de foi très fortes en faveur de l'éducation à la non-domination et des pratiques qui en sont très éloignées. Le second confirme la plasticité de la notion de non-domination. En effet, les parents peuvent se targuer d'être victimes d'interférences arbitraires de la part de l'État. Ce qui implique que, avant d'être un concept clairement établi, la non-domination relève plus du ressenti de chacun. Si le néo-républicanisme n'en faisait pas l'idéal qui doit réorienter les normes sociales, les pratiques publiques et privées, les institutions et les esprits, ce ne serait pas si important. Toutefois, ce n'est pas le cas. En vertu de l'importance normative du principe dans le design des institutions ainsi que dans les relations interpersonnelles, on aurait pu s'attendre à quelque chose de plus consistant pour éviter une inflation des plaintes pour interférences arbitraires.

Le second exemple est encore plus éclairant. Évoquant la situation des Autochtones et « communautés traditionnelles », le néo-républicanisme moral se confronte à son postulat de départ, le même que celui des libéraux : *le pluralisme axiologique supposé radical de nos sociétés*. « But what if some groups such as indigenous or traditional communities hold intractable values that are fundamentally incompatible with modern republicanism?⁵⁸ » La solution réside à nouveau dans le compromis et l'accommodement et celle-ci ne manque pas de surprendre. En effet, « (...) those individuals who have *valid and compelling reasons* which warrant special treatment from the state to ensure that they are not the subject of state domination will be given the opportunity, to the extent that is possible, to live their lives according to their dominating ends. » Qu'entend Maynor par « raisons valides et persuasives » ? Force est de constater qu'il n'offre aucun critère de validité des demandes (hormis la non-domination elle-même). Ce manque de clarté est d'autant plus problématique qu'il porte sur les modalités de suspension de l'application de l'idéal républicain à certains groupes ou individus. Après avoir ouvert cette brèche, Maynor tente immédiatement de la refermer. Il affirme, que si une telle solution doit être retenue, la non-domination d'autrui doit être « minimisée » et les aménagements ne concerner que des « circonstances exceptionnelles ».

En fait, il est possible d'estimer que, dans un monde néo-républicain, les « circonstances exceptionnelles » se mueront vite en règle générale. Premièrement, en raison des résistances que toute conception trop dense du politique et de la vie sociale ne

⁵⁸ Maynor (2003:189).

manque pas de susciter. Ce qui est le cas du néo-républicanisme. Deuxièmement, il est probable qu'au fur et à mesure que des groupes et individus parviendront à sortir du schéma éducatif contraignant, les demandes d'exemption tendront à se multiplier. Afin de pouvoir discriminer celles qui sont valides de celles qui ne le sont pas, il sera alors nécessaire de disposer de critères d'adjudication plus consistants que la simple référence incantatoire à des « raisons valides et persuasives ». Maynor tente de s'extraire de ces difficultés en formalisant quelque peu les avenues ouvertes pour gérer ces questions. Selon lui, l'État aurait deux options⁵⁹. La première serait d'exempter les groupes tels les peuples autochtones de certaines exigences substantielles. La seconde serait de réduire le caractère arbitraire des décisions « by accommodating, to the extent possible, these individuals' and groups' comprehensive doctrines by finding a compromise solution that satisfies both parties⁶⁰ ». Si ces options devaient se révéler impraticables, l'État serait alors légitime de se confronter aux groupes qui continuent à se comporter de manière dominante à l'égard d'autrui.

Les prescriptions pratiques de Maynor revêtent un caractère incertain et variable. Marquées par un mouvement de balancier entre une suspension des exigences républicaines et l'imposition d'un schéma de surplomb, elles introduisent du jeu dans la compréhension normative du néo-républicanisme. Cette tension me semble due à la conjonction de deux dimensions : la densité morale propre à la démarche et le postulat initial d'un pluralisme axiologique radical. Les deux dimensions sont incompatibles entre elles : si le monde est marqué par un fort pluralisme des valeurs, alors toute imposition d'une morale donnée apparaît suspecte. En résumé, *si la LND est si essentielle à l'épanouissement des individus et de la société, alors pourquoi en limiter l'application ? Tout au moins, pourquoi hésiter de la sorte ?* Dans cette optique, si Maynor était convaincu à ce point de la supériorité du mode de vie républicain, il ne devrait pas hésiter à l'imposer à tout le monde, minorités comprises.

Par ailleurs, on peut estimer que des individus ont toutes les raisons du monde, non pas de s'opposer aux buts républicains, mais à la présentation qui en est faite (horizon ultime de l'humanité) et la méthode employée (le modelage des esprits). Sur ce point, Ronald Dworkin a raison lorsqu'il affirme que pour que soit solide l'adhésion à une doctrine comprehensive, quelle qu'elle soit, il est nécessaire qu'elle soit endossée « de l'intérieur » par

⁵⁹ Maynor (2003:190). Ces deux perspectives sont également évoquées par Pettit (2004:191).

⁶⁰ Maynor (2003:190).

l'agent, c'est-à-dire en vertu de raisons qui lui sont propres. Cependant, percevant la société républicaine comme menacée et devant s'appuyer sur l'engagement des citoyens, un auteur comme Maynor ne peut s'appuyer sur un mécanisme aussi variable. Sécuriser la non-domination pour tous dans tous les domaines de la vie appelle des mesures radicales auxquelles Maynor a du mal à se résoudre. En fait, la version très dense du néo-républicanisme ainsi que les moyens auxquels recourt Maynor accroissent les risques d'*imperium*, en particulier en ce qui concerne les « minorités ». Si l'objectif est de minimiser la non-domination, alors le recours au néo-républicanisme comme doctrine compréhensive et au modelage des esprits est très problématique. La raison est que l'État apparaîtra comme une instance de domination parmi d'autres.

Cela n'aurait en effet aucun sens d'établir des institutions, ou de prendre des initiatives dans le but de réduire la domination associée au *dominium*, si les instruments auxquels on a recours donnent lieu à la forme de domination associée à l'*imperium* ; ce qui est gagné d'un côté serait en effet perdu, et même au-delà de l'autre côté.⁶¹

Au loin, une voie se profile néanmoins. Il s'agit de la dimension dynamique et délibérative du néo-républicanisme. Par son insistance sur les mécanismes de délibération et de participation, ce qui est garanti tient plus dans les termes d'un processus que dans un contenu clair et précis. Toutefois, cela confirmerait à la fois la nature *positive* de la LND ainsi que la valeur instrumentale des vertus et valeurs enseignées, secondaires par rapport à la participation elle-même. Mais, avant d'y venir, il est nécessaire de voir à quoi pourrait ressembler un néo-républicanisme « neutralisé ». Si la densité normative pose problème, est-il possible de s'en débarrasser afin de bâtir un néo-républicanisme qui ne se préoccuperait que de réduire les interférences arbitraires dans les vies individuelles ? C'est l'interprétation que permet Pettit au travers de ses discussions sur la valeur de bien premier de la non-domination. Ce faisant, ce qui se dégage est un égalitarisme de type républicain, plus concentré sur la répartition de la non-domination entre les individus que sur la nécessité de les éduquer. Reste à savoir ce qu'une telle perspective apporte aux débats sur les « minorités ».

⁶¹ Pettit (2004:228).

3. Égalitarisme néo-républicain

Le néo-républicanisme compréhensif n'est pas satisfaisant, en particulier au regard des minorités. D'une part, il *tend* à reproduire la solution de surplomb qui est le propre de la démarche républicaine française. C'est d'autant plus étonnant que Maynor base ses réflexions, de manière explicite, sur la reconnaissance du fait du pluralisme. D'autre part, en raison directe de cette reconnaissance, il se trouve contraint de désactiver son fonds moral lors de « situations exceptionnelles », ce qui place ses prescriptions pratiques en porte à faux avec sa visée normative. Outre les difficultés inhérentes à cette version, cela démontre qu'il est difficile de s'appuyer sur une non-domination qui revêtirait une valeur intrinsèque. Dans cette optique, une autre version du néo-républicanisme est disponible. Elle semble, à première vue, plus malléable que le versant compréhensif. Elle se fonde sur l'analogie opérée par Pettit entre la non-domination et un bien premier dans le passage suivant que j'ai déjà discuté :

De fait, ces mérites témoignent en faveur de l'idéal, *non pas d'un point de vue instrumental, mais du point de vue de son statut en tant que bien premier pour reprendre la formule de Rawls*. Un bien premier correspond à ce qu'une personne a des *raisons instrumentales* de vouloir, indépendamment de ce qu'elle peut vouloir par ailleurs ; à *quelque chose, en d'autres termes, qui la séduira probablement, par-delà ce qu'elle valorise et poursuit de ses vœux*.⁶²

Les attermolements de Pettit quant à la nature de la non-domination rendent donc possible l'interprétation instrumentale. Ainsi, *la non-domination constituerait un bien indispensable à tout individu afin de poursuivre sa conception de la vie bonne en demeurant à l'abri des interférences arbitraires qu'elles viennent d'autrui (dominium) ou de l'État (imperium)*. Dans cette optique, le terme de « minorités » renvoie à des individus qui font face à des interférences arbitraires répétées de la part d'autrui ou des institutions. Nonobstant les caractéristiques réelles ou supposées de tels individus, tout l'enjeu serait alors de leur offrir des protections adéquates ainsi que la possibilité de mener leur vie comme ils l'entendent. Mais avant d'aller plus avant, il est nécessaire de désubstantialiser la conception de la minorité que Pettit avance.

⁶² Pettit (2004:123). Mon emphase.

À la lecture des quelques pages dédiées au multiculturalisme et aux minorités⁶³, force est de constater que Pettit mobilise précisément le genre de compréhension que je critique depuis le début de cette thèse. Il débute en comparant la situation des membres des minorités culturelles à celle des femmes et des ouvriers, pour ensuite dériver vers un certain essentialisme. Son but est de prouver que la LND offre un horizon ainsi que des solutions utiles aux membres de ces « catégories », c'est-à-dire que le néo-républicanisme « peut séduire (...) ceux qui appartiennent à des minorités ethniques et qui sont *en dehors de la culture dominante de la société*⁶⁴ ». À la lumière des premier et deuxième chapitres, je ne suis pas certain que ce descriptif soit adéquat afin de saisir les enjeux de la question minoritaire. Cela ne signifie pas qu'il n'existerait rien de tel que l'imposition de schémas culturels. Le point que je critique ici est qu'il existerait une culture dominante circonscrite à ce point que l'on pourrait définir un dedans et un dehors.

L'impression d'essentialisation des minorités est accentuée par la lecture des quelques pages dédiées au sujet. Pettit y reproduit nombre de lieux communs à propos de « minorités » rabattues sur la seule dimension culturelle. Par exemple, il affirme que

[...] là où on peut s'attendre à ce que l'appartenance à une culture soit un gage de vulnérabilité à la domination, les membres de cette culture minoritaire – de même que l'État qui se soucie de leur sort – devront se préoccuper *des besoins de cette culture d'une manière générale*.⁶⁵

Que je sache, seuls les individus ont des besoins. Postuler que quelque chose comme une culture en a et qu'ils constituent un fondement moral légitime à l'intervention de l'État suggère des présupposés holistes très forts. Certes, dans *Républicanisme*, Pettit annonce d'entrée de jeu qu'il cherche une voie du milieu entre l'individualisme d'un côté et le collectivisme de l'autre⁶⁶. Mais de là à postuler qu'il existe des cultures aux frontières clairement délimitées qui possèdent des besoins, c'est prendre une position assez radicale à laquelle même un auteur comme Taylor renonce⁶⁷.

⁶³ Pettit (2004:188-191).

⁶⁴ Pettit (2004:189). Mon emphase.

⁶⁵ Pettit (2004:190). Mon emphase. Je passe sur l'assimilation abusive entre l'ethnique et le culturel.

⁶⁶ Pettit (2004:9).

⁶⁷ J'ai en tête l'enracinement de la reconnaissance de l'identité collective dans celui de l'identité individuelle.

Ce qui suit désoriente quelque peu le lecteur. En effet, Pettit annonce que « les dispositions particulières requises pour une culture minoritaire peuvent être tout à fait radicales, conformément à la vision républicaine dans son ensemble⁶⁸ ». L'intérêt du lecteur est alors fouetté. Il s'ensuit une énumération, sur une page, des dispositions, somme toute assez communes dans la littérature traitant du sujet : exemptions, reconnaissance, réparations, et le fameux droit à l'autonomie politique. À propos de ce dernier, le flou se renforce puisque Pettit affirme : « il sera peut-être nécessaire, par exemple, d'accorder aux membres de la culture minoritaire une certaine autonomie politique sur leur propre territoire, ainsi qu'un droit d'organiser collectivement leurs propres affaires⁶⁹ ». La surprise tient au fait que le droit à l'autonomie est évoqué sans aucune précision quant au type de minorité pouvant en bénéficier. Si on suit Pettit à la lettre, il existe des choses comme des cultures, elles sont dotées de besoins propres et peuvent bénéficier d'une autonomie sur *leur* territoire. Il est difficile de savoir si l'auteur a en tête les minorités dites nationales ou tout type de minorité dès que deux critères sont remplis : la possession d'une culture et la concentration territoriale.

Les dernières lignes de la partie consacrée au multiculturalisme se révèlent décevantes puisque, après avoir renvoyé à *La Citoyenneté multiculturelle* de Kymlicka, Pettit estime que ce n'est pas le lieu de traiter de ces questions. Une interrogation taraude alors le lecteur. *Pourquoi Pettit a-t-il endossé une position substantielle tout en suggérant adhérer à l'analyse de Kymlicka, alors que le néo-républicanisme, au travers de l'accent mis sur la domination, semble équipé pour répondre au phénomène minoritaire ?* Seul le principal concerné peut répondre à cette question. Il n'en demeure pas moins que si l'on met de côté l'idée qu'une « culture majoritaire » dominerait des « cultures minoritaires » et que la thématique minoritaire s'y réduirait, idée que Pettit évoque en passant sans la justifier, il reste la question des mécanismes nécessaires à la préservation des individus de la domination.

Si un individu est dominé, c'est-à-dire s'il est exposé à l'interférence arbitraire d'autrui, c'est toujours en vertu du fait qu'il appartient à un certain genre ou à une certaine classe ; les individus sont vulnérables en tant qu'ils sont noirs, ou en tant qu'ils sont de sexe féminin, ou qu'ils sont âgés, ou pauvres, etc. Cela signifie que, lorsque nous augmentons également la liberté comme non-domination d'un individu, nous augmentons la liberté comme non-domination de

⁶⁸ Pettit (2004:191). Mon emphase.

⁶⁹ Pettit (2004:191).

tous les membres de la classe – ou des classes – de vulnérabilité à laquelle cet individu appartient.⁷⁰

Approcher le phénomène minoritaire sous l'angle de la domination permet de mettre de côté, en apparence, toute interprétation substantielle afin de se concentrer sur les situations concrètes dont les individus font l'expérience. On comprend alors d'autant moins la prise de position substantielle de Pettit puisque, intuitivement, la formulation en termes de domination donne le sentiment de capturer ce qui est précisément en question : *des individus qui sont victimes d'interférences arbitraires répétées du seul fait de leur appartenance réelle ou supposée.*

La tutelle juridique imposée aux Autochtones au Canada, les discriminations dont les personnes de couleur font l'expérience ainsi que les diverses mesures de ségrégation raciale ou ethnique peuvent être ainsi interprétées en termes de domination. Dans les cas évoqués par Chua, l'enjeu serait donc, à chaque fois, celui d'un « groupe » qui monopoliserait les ressources à un point tel que cela lui permettrait d'empêcher d'autres « groupes » de se développer, d'obtenir des ressources pour mener une vie décente et de poursuivre leurs projets de vie. Ainsi, ces minorités exerceraient une domination sur le reste de la population. L'avantage d'une telle analyse est qu'elle évite de s'appuyer sur des critères substantiels dans son appréhension du phénomène minoritaire, ce qui lui permet de demeurer focaliser sur les variables qui sont à l'origine des conditions de vie difficiles des individus. Par ailleurs, cela permet de ne pas être victime des apparences et de chercher à identifier les « minorités » en fonction de leur poids relatif dans la population.

Cela dit, il reste toutefois à déterminer, avec le plus de précision possible, à quoi pourrait ressembler une théorie néo-républicaine de la justice, les principes qu'elle pourrait suivre ainsi que les prescriptions qu'elle pourrait commander. Bref, si le néo-républicanisme est une théorie qui vise à maximiser la non-domination (ou minimiser la domination) tout en tentant d'en répartir la distribution de manière équitable, il devient intéressant de discuter l'*égalité néo-républicain* dans le détail afin de le comparer à la version libérale. Tout en confirmant cette dimension égalitaire de la LND⁷¹, Pettit poursuit

⁷⁰ Pettit (2004:189-190).

⁷¹ « Contrairement à la liberté comme non-interférence et à l'utilité, la liberté comme non-domination présente un caractère significativement égalitaire. » Pettit (2004:149).

en opérant une distinction fondamentale. À la question *quoi égaliser ?* il répond que deux variables peuvent l'être : l'*intensité* et l'*extension* de la non-domination⁷².

[...] la domination d'une personne par une autre peut varier tant en intensité qu'en extension. D'une part, l'interférence que le dominant est en mesure d'exercer peut être plus ou moins arbitraire, le coût et la difficulté opposés à l'interférence peuvent être plus ou moins grands, et l'interférence envisageable peut être plus ou moins sévère. D'autre part, l'individu dominant peut exercer son pouvoir d'interférence sur un éventail plus ou moins large d'activités et dans des domaines plus ou moins importants.⁷³

Ces deux dimensions de la domination, et donc de la non-domination, structurent l'égalitarisme républicain en deux domaines connectés et hiérarchisés : l'*égalitarisme structurel* qui se focalise sur l'*intensité*⁷⁴ et l'*égalitarisme matériel* qui vise l'*extension*⁷⁵. Une étude détaillée de ces deux formes est nécessaire afin d'avoir une vue d'ensemble de la théorie néo-républicaine de l'égalité. Ainsi, une comparaison pourra être menée avec le libéralisme auquel Pettit prétend s'opposer.

Les deux domaines de l'égalité

Les deux domaines sont fortement connectés puisqu'ils figurent des champs de maximisation de la non-domination. La LND peut croître en termes d'*intensité* « lorsque les facteurs qui la compromettent – les présences dominatrices qui engendrent la négation de la liberté – sont réduits⁷⁶ ». Par ailleurs, elle peut croître en *extension* « lorsque les facteurs qui la conditionnent – les limitations naturelles, culturelles ou juridiques qui font que les individus ne sont pas libres sans pour autant être non libres (*unfree*) – diminuent⁷⁷ ».

Au sein de ce schéma, l'*égalitarisme structurel* réfère aux facteurs corrupteurs de la liberté, c'est-à-dire, si l'on suit Pettit, aux individus dominateurs. L'intensité de la non-domination est directement corrélée aux pouvoirs possédés par un individu donné, mais également aux pouvoirs détenus par ceux qui l'environnent, puisque tout différentiel de pouvoir traduit l'existence d'une asymétrie de situations et donc la capacité réelle qu'a un

⁷² Pettit (2004:85).

⁷³ Pettit (2004:105).

⁷⁴ Pettit (2004:151-156).

⁷⁵ Pettit (2004:156-158).

⁷⁶ Pettit (2004:366).

⁷⁷ Pettit (2004:366).

agent d'interférer de manière arbitraire dans la vie d'autrui. Ce qui compte n'est donc pas les niveaux absolus de non-domination (les pouvoirs que possède un individu donné), mais les niveaux relatifs qui se calculent au travers de comparaisons interpersonnelles. L'implication est que toute amélioration des protections dont bénéficie un individu ou un groupe se traduit par l'amélioration de sa position relative ainsi que la diminution de la domination dont autrui jouit.

Anticipant sur les usages anti-égalitaires qui pourraient être faits de sa théorie, Pettit postule que l'intensité en termes de non-domination produite par les pouvoirs attribués à un agent connaît une « productivité marginale décroissante ». Dit autrement, plus la situation initiale de l'agent est mauvaise, plus l'unité supplémentaire de pouvoir qui lui est octroyée a des effets significatifs en termes de non-domination. Chaque unité additionnelle de pouvoir a alors un impact positif, mais d'intensité décroissante au fur et à mesure que des pouvoirs supplémentaires sont attribués. Au final, l'intensité de la non-domination est une fonction corrélée positivement aux pouvoirs, mais aux rendements décroissants. Pettit se livre à cette précision, car il souhaite éviter, à l'évidence, les usages de type utilitariste qui pourraient être faits de sa théorie. Si l'intensité était proportionnelle au pouvoir avec un rendement constant, il pourrait être justifié d'augmenter la situation des plus favorisés, dans le cas où une telle amélioration compense, en termes d'intensité, l'augmentation de la domination qui s'exerce sur les plus défavorisés.

De son côté, l'*égalité matérielle* concerne l'extension de la non-domination, c'est-à-dire qu'elle a trait aux facteurs qui conditionnent la LND. D'entrée de jeu, Pettit attribue une fonction secondaire à cette forme d'égalité : « s'il y a une relation entre la maximisation de la non-domination et le fait d'assurer l'égalité matérielle, celle-ci n'est pas aussi étroite que celle qui lie le projet conséquentialiste et l'égalité structurelle⁷⁸ ». Il en est ainsi, car les conditions dans lesquelles les choix prennent place ne relèvent pas directement de la domination. L'auteur de *Republicanisme* considère qu'en accroissant les ressources des moins favorisés, donc l'étendue des choix libres de toute domination, l'intensité relative de la non-domination en sera inchangée. De plus, quelque chose semble gêner Pettit. Il affirme que toute ressource attribuée aux plus défavorisées se solde par le même montant retiré aux plus favorisés. Fondamentalement, le résultat lui paraît critiquable ou douteux. Ce que confirme le réquisitoire suivant.

⁷⁸ Pettit (2004:156-157).

Toute ressource et tout choix qu'il (NDA : l'État) accorde aux plus démunis, l'État doit les retirer aux plus riches. Ce qui signifie que, du point de vue de la maximisation de l'extension des choix non soumis à domination, ce transfert ne constitue pas nécessairement un avantage. Bien au contraire, nous pouvons tout à fait imaginer de nombreuses situations où ce transfert pourrait constituer une perte : songeons par exemple à des situations où, bien que l'État n'exerce pas un pouvoir de domination, les efforts visant à imposer l'égalité impliquent des coûts qui réduisent le *quantum* total de choix non soumis à domination.⁷⁹

La pensée de Pettit est assez obscure. En interprétant son intention, il me semble que l'égalité structurelle doit être prioritaire par rapport à son versant matériel en vertu d'une *évaluation de la non-domination, et rien que cela, à une échelle globale*. De ce point de vue, les conditions ne renvoient pas, de façon automatique, à la domination. Un handicap, par exemple, ne se traduit pas forcément par une perte d'intensité dans la LND dont jouit un individu. Par ailleurs, et de manière plus importante, l'accroissement de l'intensité, bien que modifiant la situation relative des agents en termes de pouvoirs, ne transfère pas de la non-domination d'un agent à un autre, ce sur quoi débouche la redistribution de ressources. Pettit explique qu'une même somme d'argent permettra à deux individus de faire exactement les mêmes choses, d'accéder à une gamme identique de choix, quelque que soit leur niveau de revenus⁸⁰. Du fait de son rendement constant, les transferts de ressources se caractérisent, donc, à l'échelle globale par un niveau inchangé de non-domination. Caractéristique que les politiques égalitaristes structurelles n'ont pas, en vertu de la productivité marginale décroissante des pouvoirs dont disposent les individus.

La conclusion logique est qu'il est nécessaire que l'État républicain favorise la première forme d'égalité sur la seconde, puisqu'elle s'attaque directement à la source de tous les maux : la domination. L'autre forme ne fait que déplacer les choix ouverts à non-domination d'un agent à l'autre sans modifier la situation des individus ni celle de la société. Derrière ces précisions, il est clair que Pettit s'en prend aux libéraux en pointant le fait que, envisagées à une échelle globale, les politiques de redistribution ne changent pas fondamentalement ce qui est en jeu : *les interférences arbitraires que subissent les individus*. Je pense toutefois que Pettit se trompe, de manière assez importante, dans son interprétation de l'égalité matérielle. De plus, pareille erreur possède des répercussions sur la hiérarchie qu'il établit entre les deux formes d'égalité ainsi que sur la question des minorités.

⁷⁹ Pettit (2004:158).

⁸⁰ Pettit (2004:157-158).

Critique égalitarienne

En admettant avoir bien saisi ce que Pettit veut dire, le point à retenir, à propos des deux formes d'égalité, est donc que l'une serait nécessaire (*égalité structurelle*) en vertu de son effet direct et maximisateur sur la non-domination, tandis que l'autre serait accessoire ou secondaire (*égalité matérielle*), car elle ne jouerait qu'à la marge et se traduirait par un jeu à somme nulle du point de vue de la société. Ma conviction est que, une fois débarrassé de sa coloration perfectionniste, le néo-républicanisme est une théorie particulière de l'égalité. Dès lors, le débat peut s'engager sur le thème qui me paraît central, quant à la question minoritaire, qui est celui des performances égalitariennes des diverses théories en présence. Force est de constater que le néo-républicanisme, outre les réserves qu'il suscite sur le plan moral, est également insatisfaisant de ce point de vue. De nombreuses critiques seraient possibles, mais, dans le cadre de ce chapitre, je vais me limiter à en évoquer deux qui touchent directement aux enjeux de cette thèse. Toutes les deux portent sur la priorité attribuée à l'égalitarisme structurel sur sa forme matérielle.

La première critique s'attache à remettre en question le raisonnement qui sous-tend l'attribution de la primauté morale à la forme structurelle. Pettit affirme que, globalement, les redistributions de ressources se traduisent par un jeu à somme nulle qui laisse inchangée l'intensité de la non-domination. Une objection qui vient à l'esprit est que la distribution des ressources obéit elle aussi à une productivité marginale décroissante. Il est d'ailleurs étonnant que Pettit ait emprunté ce concept aux économistes marginalistes tout en suspendant son application dans son champ originel, l'utilité que retirent les agents de la consommation de biens. Sans aller dans les détails de l'analyse, en transférant des ressources d'un agent à un autre, l'État ne déplace pas un volume égal de choix, tout au moins il ne déplace pas un volume de choix de même valeur au regard de la capacité des agents à mener une vie décente. Enlever 1 000 dollars à un milliardaire pour les donner à un itinérant fait une différence notable. Certes, le premier verra son accès à 1 000 dollars supplémentaires coupé tandis que le second fera l'expérience d'un accroissement de la gamme de ses choix à la hauteur de ce montant. Toutefois, il ne s'agit pas de choix neutres que l'on transfère de l'un à l'autre. Dans un cas, les 1 000 dollars auraient été dépensés dans l'achat des biens de

luxe. Dans l'autre, la même somme va permettre à la personne de se vêtir, de manger, etc., voire à atténuer quelque peu la domination dont elle fait l'expérience.

Que la non-domination ait une productivité marginale décroissante, certes. Mais, il en est de même des ressources quant aux besoins qu'elles permettent de satisfaire. Il en découle que la différence entre un état du monde avec ou sans redistribution de ressources matérielles existe, une fois que l'on a abandonné la vision trompeuse d'un simple transfert de choix et que l'on se concentre sur ce que ces derniers impliquent dans la vie des plus défavorisés. Le but est clair pour Pettit. Ayant en ligne de mire le libéralisme égalitarier, il pense s'attaquer à l'idée que la liberté est une question d'extension de la gamme de choix, qu'il identifie, sans le dire clairement, à la LNI. En tant que néo-républicain, il conteste le fait qu'élargissement des choix disponibles puisse rimer, à coup sûr, avec accroissement net de la liberté, la vraie, celle qui compte, la LND. Le souci est que, pour les plus défavorisés, l'élargissement de la gamme de choix accessibles se traduit par de réelles améliorations dans les conditions de vie, y compris du point de vue de la non-domination.

En adoptant une perspective néo-républicaine, on pourrait même arguer que transférer des ressources additionnelles aux plus démunis revient à leur offrir des protections supplémentaires contre la domination. Dans l'exemple de l'itinérant, les 1 000 dollars qui lui sont attribués lui permettront de ne pas dépendre, pour quelque temps, de l'aumône. Si les transferts sont accomplis sur une base régulière, il pourra trouver un logement, se vêtir, atteindre des standards de vie plus décents et sera, ainsi, moins à la merci de la vie de la rue, du bon vouloir des gens qu'il croisait auparavant. Il aura alors la possibilité de se préoccuper de trouver du travail et, par là même, de réduire d'autant la domination dont il est victime. La distribution des ressources ne se limite donc pas à une répartition brute de choix indistincts. Elle touche également, en employant un langage néo-républicain, à la capacité individuelle de pouvoir se soustraire aux interférences arbitraires.

La conclusion de la première critique ouvre sur la seconde. Cette dernière revient à opposer à Pettit l'idée que, *dans la plupart des cas, ce sont les différentiels de ressources qui placent les individus dans une situation de soumission*. Un exemple est le développement du salariat au 19^e siècle. Du fait de mutations économiques complexes, nombre de paysans ont émigré vers les villes pour travailler dans l'industrie. Sans ressources, ils se sont retrouvés à la merci des capitaines d'une industrie naissante qui étaient libres de ne les payer qu'au coût de reproduction de la force de travail, c'est-à-dire de ne leur fournir que le

strict nécessaire pour qu'ils puissent couvrir leurs besoins élémentaires (nourriture, vêtements, logement). La situation était due à un déficit de la réglementation du marché du travail (salaire minimum, assurances diverses : accidents, maladie, vieillesse), à un manque cruel de droits sociaux si l'on veut. Néanmoins, derrière cela, le nœud du problème tenait dans le manque de ressources à disposition des ouvriers et de leurs familles qui les plaçait dans l'obligation de prendre n'importe quel emploi à n'importe quel salaire.

La solution que propose Pettit tient dans l'« *empowerment* » des classes les plus défavorisées. Mais, quelle est la valeur de l'attribution de pouvoirs supplémentaires à ces catégories de la population ? Au final, de quelle manière leur quotidien ainsi que leur capacité à mener une vie bonne en sont-ils affectés ? Leur existence est changée dans le sens où elles ont accès à des ressources afin d'exercer leurs pouvoirs. La question est celle de leur accès aux ressources, pas qu'elles disposent plus de pouvoirs. La possession de pouvoirs n'est qu'un moyen afin de profiter d'un autre moyen – les ressources – pour, au final, bénéficier d'opportunités meilleures de mener une vie bonne.

Le néo-républicanisme inverse les ordres de priorité entre égalité matérielle et égalité structurelle. Point que confirme Goodin lorsqu'il affirme que le néo-républicanisme est un égalitarisme statutaire qui, en soi, ne dit pas grand-chose sur la situation concrète des agents.

Still, the equality envisaged by even contemporary republicans is purely an equality of status, the status of citizens. And that is as empty a form of equality as is the equality of all who are of noble birth. Some nobles may be rich whereas others are down at heel; but all are equally noble.⁸¹

En effet, les néo-républicains *peuvent* avoir des raisons instrumentales de poursuivre l'égalité matérielle, mais « at the end of the day it is equality of political status, and that alone, which really matters to them⁸² ». Pourtant, l'égalité matérielle est nécessaire à l'égalité statutaire. C'est ce qui lui confère de la consistance. Au final, Goodin émet un jugement à propos de Pettit qui rejoint la critique du néo-républicanisme développée dans ce chapitre.

⁸¹ Goodin (2003:62).

⁸² Goodin (2003:62).

But again, to say that his conception is not opposed to redistributive interventions is not to say it positively requires them; and liberals post-Rawls have dozens of ways of being more egalitarian than a strict Hayekian commitment to "freedom as non-interference would allow".⁸³

Afin d'illustrer le caractère inadéquat de l'égalitarisme néo-républicain, revenons à l'exemple des minorités dominantes. Dans ce type de situations, deux enjeux se superposent. Le premier touche à la distribution des pouvoirs dans les sociétés qui abritent cette sorte de minorités, tandis que le second tient à la distribution des ressources. Au premier chef, la solution ne réside pas dans un accroissement des pouvoirs d'un groupe ou d'un autre, ou pas seulement. Pour reprendre le langage néo-républicain, accroître les protections à l'encontre de la domination dont jouit la minorité dominante ne réglera pas le problème. Cela ne fera que conforter sa position matérielle. À l'inverse, opérer un transfert de pouvoirs en faveur de la « majorité » ne répond pas à leur principal besoin qui tient dans un meilleur partage des ressources. De plus, leur octroyer des pouvoirs de manière brute peut les pousser à s'en servir contre tous les membres de la minorité qu'ils identifient comme dominante.

Le thème des minorités dominantes soulève de bonnes questions : *qui est dominé ? En vertu de quel(s) critères(s) ?* Les membres des minorités sont dominés, en partie, sur le plan politique, lorsqu'ils ne bénéficient pas de l'égalité des droits civils et politiques. Toutefois, ces effets sont lissés pour les membres de la minorité qui monopolisent les ressources. Le reste de la population est dominé par les autocrates certes, mais surtout par les minorités du fait d'un accès limité aux ressources économiques. Revient comme une antienne l'idée que la dimension primordiale dans ces situations est matérielle. Ne pas en prendre conscience, ou en réduire l'importance, condamne toute théorie qui se veut égalitariste à manquer une partie de son objectif⁸⁴.

Illustrant ce point, Chua évoque de nombreuses situations lors desquelles la mise en branle d'un processus d'« empowerment » pour des groupes dominés économiquement s'est traduite par des flambées de violence ethnique⁸⁵. En Amérique latine, la mobilisation des communautés indigènes a débouché sur le développement des mouvements antiblancs (comprendre « anti-accapareurs »). Mon argument n'est pas de dénier l'importance de don-

⁸³ Goodin (2003:63).

⁸⁴ Sur cette obligation de juger toute théorie égalitariste en fonction de ses performances, je suis rejoint par une républicaine comme Cynthia Ward. « No political theory could or should be taken seriously in America today if it cannot credibly promise to lead to an end of inequality and discrimination. » Ward (1991:599).

⁸⁵ En particulier, voir Chua (2007:169-172, 198, 214).

ner plus de « pouvoirs » aux individus, mais de rappeler que rien ne peut se faire sans les ressources qui vont avec. Si le premier s'avance sans le second, il y a un fort risque d'assister à une multiplication des violences allant au-delà de la « simple » imposition d'une domination sur autrui... Je pense, mais je peux me tromper, qu'une théorie, à l'instar du néo-républicanisme, qui se veut conséquentialiste aurait tout intérêt, afin de renforcer son efficacité et réduire les risques de pervertissement de son idéal, d'intégrer la dimension matérielle, au moins au même rang que l'égalité structurelle.

Dans cette optique, Marx a, en partie, raison lorsqu'il soutient que les rapports de production (infrastructure) déterminent la superstructure (droit, structure de pouvoir...), c'est-à-dire que les conditions matérielles ont un impact direct sur la forme et l'exercice du pouvoir et des rapports de force dans la société.

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle.⁸⁶

Par exemple, la société capitaliste est fondée sur un mode de production (capitaliste) caractérisé par un genre de rapport de production (salarial). Celui-ci est enraciné dans l'extorsion de la « plus-value » (partie de la valeur ajoutée produite par le travailleur et captée par le capitaliste). C'est cette exploitation qui conditionne l'ensemble du système. Certes, Marx est allé très (trop) loin en direction du déterminisme matériel. Il a également sous-estimé la possibilité de gérer ce mode de production d'une manière autre que celle d'un accaparement brutal et inique de la plus-value par les seuls capitalistes. Dit autrement, il n'a pas vu qu'une répartition plus équitable de la valeur ajoutée pouvait, accompagnée par des politiques réformistes, conduire à une amélioration substantielle des conditions des travailleurs⁸⁷. Néanmoins, l'intention profonde qu'il s'agit de retenir ici est que tenter de redistribuer des pouvoirs sans ressources est comparable à se borner à refaire la peinture d'un appartement bourré de fissures. À coup sûr, c'est élégant, mais inutile. Cela peut même se révéler socialement désastreux en exacerbant les tensions au sein de la société.

⁸⁶ Marx (1982:488).

⁸⁷ Aron (1982), Schumpeter (1990).

Au final, tout est question de priorité sociale et c'est sur ce point que les deux égalitarismes s'affrontent. Plus qu'une opposition entre LND et LNI, le fonds du débat entre néo-républicanisme et libéralisme égalitarien tient aux moyens de mettre les individus à l'abri des inégalités arbitraires. Le néo-républicanisme n'a pas le monopole de la lutte contre la domination, entendue comme l'imposition de la volonté d'un agent (x) à un agent (y). Par contre, il a pour lui une solution spécifique, avec laquelle on peut être en désaccord. Le débat se déroule précisément entre deux théories de la justice. Pour le néo-républicanisme, il s'agit d'égaliser les pouvoirs. Pour le libéralisme égalitarien, c'est une affaire de droits et de ressources. Le premier articule une vision de la société dans laquelle les individus et groupes délibèrent et contestent et, pour mener à bien cette entreprise sans être dominés, doivent bénéficier de pouvoirs de participation. Le second estime que ce qui compte réellement, par-delà l'engagement effectif ou non des citoyens, touche aux opportunités dont ils jouissent afin de mener leur vie comme ils l'entendent, *à l'abri de l'arbitraire d'autres individus ou de l'État.*

On comprend alors mieux pour quelles raisons, selon certains⁸⁸, Pettit demeure proche de la conception positive de la liberté. Car, au travers de l'égalité structurelle, il vise principalement à offrir des *pouvoirs de participation*⁸⁹ (*délibération/contestation*) à des *individus qui attendent avant tout une redistribution plus juste des ressources ainsi qu'une meilleure garantie de leurs droits.* Point que laissent apparaître clairement de nombreuses parties de son œuvre. Ayant exposé les raisons qui conduisent à douter de l'efficacité de sa théorie de l'égalité appréhendée en statique, je vais montrer les réserves qu'elle suscite lorsqu'on prend au sérieux la dimension positive du néo-républicanisme, c'est-à-dire son caractère cinétique.

⁸⁸ Renaut (2005:170-176).

⁸⁹ Sans entrer dans les détails, la fonction remplie par les pouvoirs dans la théorie de Pettit correspond au rôle que jouent les droits dans la tradition libérale.

4. « Avec encore moins de regrets » : néo-républicanisme et densification

Lors de la partie précédente, j'ai tenté de démontrer que si le but était de minimiser la domination, alors des politiques égalitariennes « classiques » étaient tout aussi justifiées, sinon plus, que l'égalitarisme néo-républicain. En effet, redistribuer des ressources aux individus tout en leur garantissant une panoplie de droits peut faire autant, voire mieux, que de tenter de maximiser la non-domination. Si donc, au regard même des critères néo-républicains, il est possible que le libéralisme égalitaire fasse jeu égal, et que les néo-républicains continuent de penser que leur idéal mérite, malgré tout, d'être mis en œuvre, cela signifie qu'ils sont motivés par des raisons globalement indépendantes de la non-domination comprise comme la possibilité de mener une vie libre d'interférences arbitraires. Le but recherché n'est pas tant de mettre les individus à l'abri de la domination que de les contraindre à mener une vie faite de non-domination par l'entremise d'un engagement substantiel dans la vie publique. Malgré ses dénégations, Pettit en arrive donc à reconduire une conception *positive* de la liberté au travers d'un modèle participatif. La primauté de l'égalisation des pouvoirs (*égalité structurelle*) sur une juste redistribution des ressources (*égalité matérielle*) ne peut se comprendre qu'ainsi.

Circularité et cinétique

Au cours de la deuxième partie, la variabilité de la notion d'arbitraire (ressenti) a été mentionnée afin d'évoquer une critique, pluraliste si l'on veut, de l'idéal de non-domination. À cette occasion, j'ai annoncé que nous reviendrions sur le sujet. Le temps est venu de nous y pencher un peu plus attentivement. La raison est que la structure même de la définition de ce qui est arbitraire, ou non, conduit à une conception active de la démocratie. Plus précisément, sans le postulat de participation des individus à l'élaboration de la notion de non-domination, celle-ci n'a aucun sens, conduisant à l'effondrement du schème républicain.

En partie, cette conviction se fonde sur la circularité de la définition de la LND. Comme nous l'avons vu, être libre au sens de la non-domination consiste à ne pas subir

d'interférence arbitraire et, donc, à ne subir que des interférences non arbitraires. Pettit estime qu'une interférence non arbitraire est « une interférence soumise à contrôle et destinée à servir le *bien commun*⁹⁰ ». Donc, si on suit la logique de l'argument, toute action accomplie dans le but de satisfaire l'intérêt général et soumise à un contrôle est légitime puisque non arbitraire. Le contrôle peut être mis de côté car, en soi, il n'a pas de valeur morale. Par lui-même, il ne dit rien de la légitimité d'un acte puisqu'il est toujours effectué par rapport à des critères indépendants. On pourrait bien répondre qu'il s'agit de contrôler que les actes sont conformes à la non-domination, ce qui constitue un premier niveau de circularité qui se formalise ainsi :

- (1) La LND consiste à ne pas subir d'interférence arbitraire ou à ne subir que des interférences non arbitraires,
- (2) Une interférence non arbitraire est une interférence accomplie sous contrôle,
- (3) La variable de contrôle est la LND,
- (4) La LND consiste donc à ne subir que des interférences conformes...à elle-même.

Il reste le « bien commun ». À plusieurs reprises, Pettit reprend la même idée. La LND comme valeur possède une « dimension communautaire », elle « est à la fois un bien social et *commun*⁹¹ ». Plus loin, à propos du but de la société républicaine qui est de supprimer les vulnérabilités particulières figurées par les classes et catégories sociales (femmes, personnes de couleur...), Pettit considère que, lorsque ce but sera atteint, il n'existera plus de classe de vulnérabilité⁹². Tous les individus bénéficieront de la même *intensité* (maximale) de protection à l'égard des interférences. « La non-domination tendra à être, dans ces circonstances, un bien pleinement commun (...)»⁹³. Donc, si on reprend l'argument, on obtient un second niveau de circularité.

⁹⁰ Pettit (2004:10).

⁹¹ Pettit (2004:161).

⁹² Dans quelle mesure, la résorption des classes de vulnérabilité, au rang desquelles figurent, si on suit Pettit, l'appartenance culturelle, raciale, générique ou ethnique, est-elle compatible avec la perception que l'auteur offre du « multiculturalisme » ? Autrement dit, en s'appuyant sur une conception substantielle de la minorité (tout au moins culturelle) n'hypothèque-t-il pas le but qui, à l'instar du communisme, est celui d'une fusion de tous les citoyens dans une seule classe ? Ne pose-t-il pas, au contraire, les bases d'une reproduction indéfinie des classes de vulnérabilité, c'est-à-dire des groupes, par l'entremise de leur appréhension sur le mode d'entités dotées de besoins qui leur sont propres ?

⁹³ Pettit (2004:165).

- (1) La LND consiste à ne pas subir d'interférence arbitraire ou à ne subir que des interférences non arbitraires,
- (2) Une interférence non arbitraire est une interférence conforme au bien commun,
- (3) Le bien commun est la LND,
- (4) La LND consiste donc à ne subir que des interférences conformes...à elle-même.

L'argument néo-républicain en faveur de la LND possède une très forte tendance à la circularité qui vient précisément du manque de caractérisation de ce qu'est un acte arbitraire ou non arbitraire. Ce travers est renforcé lorsqu'on densifie l'aboutissement du raisonnement, c'est-à-dire le bien commun assimilé à la LND et que l'on demande son respect absolu. Il apparaît alors que le seul moyen d'en sortir est de rejeter la version compréhensive afin de se fonder sur une interprétation délibérative du néo-républicanisme. En effet, ainsi on fait de la LND une contrainte procédurale, un bien instrumental dont l'utilité découle de ce qu'il permet et non de ce qu'il est. En reformulant l'argument, cela donne :

- (1) La LND consiste à ne pas subir d'interférence arbitraire,
- (2) Ne pas subir d'interférence arbitraire s'identifie à la délibération, dans le sens où le pouvoir de délibérer est garanti et que ce pouvoir incarne justement la LND,
- (3) Au terme de ce processus, les décisions sont légitimes

Dans cette reformulation, (1) contient trois conditions constitutionnelles évoquées par Pettit⁹⁴ : l'empire du droit, la dispersion du pouvoir et les dispositions contre-majoritaires. La première condition vise à s'assurer que les lois sont connues, compréhensibles et appliquées à tous. La seconde englobe la traditionnelle division des pouvoirs ainsi que de possibles aménagements fédéraux. La troisième touche directement aux minorités puisqu'elle s'emploie à faire en sorte que les lois les plus importantes ne soient pas imposées par la majorité de manière brute, sans prendre en compte les intérêts d'une ou plusieurs minorités.

Dans quelles mesures, ces critères conduisent-ils, de fait, à reproduire la circularité ? Tout dépend de la compréhension que l'on a de la non-domination ou de la densité qui lui

⁹⁴ Pettit (2004:228-241).

est attribuée. Plutôt que de voir celle-ci comme un idéal moral que tous les individus devraient poursuivre, la limiter aux institutions, tout en soumettant sa formulation au travail délibératif et contestataire des citoyens, évite de retomber dans la circularité. La non-domination ne peut constituer un idéal de vie personnelle. Elle n'est que la manifestation temporaire d'un compromis sur ce qu'est la liberté politique. De cette manière, elle agit comme une contrainte procédurale portant sur les activités publiques des citoyens ainsi que sur le fonctionnement des institutions.

Sans entrer dans les détails de l'analyse institutionnelle néo-républicaine, l'image qui s'en dégage est celle d'une théorie purement cinétique caractérisée par des compromis changeants ainsi qu'une constante redéfinition du concept de non-domination, de son application ainsi que des fins qu'il induit. Dans cette optique, la non-domination est plus un processus, une manière de prendre des décisions collectives qu'un idéal moral. Une réponse possible est d'estimer que le but de toute société est de maximiser la LND et, par ce fait même, celle-ci constitue un idéal doté d'un poids normatif. Mais la maximisation étant tellement dépendante de la définition qui se dégage au cours de l'engagement des citoyens dans la vie de la Cité que toute tentative d'en fixer le contenu et/ou de l'imposer à tous est vouée à l'échec. C'est en cela que le néo-républicanisme moral de Maynor se trompe lourdement : à propos de la possibilité de cerner avec tant de précision la non-domination qu'il serait possible d'en faire un idéal de vie, c'est-à-dire d'en dériver des prescriptions claires pour la vie quotidienne. Par ailleurs, celui-ci perd encore plus de sa matérialité puisque, *a priori*, rien ne peut être dit de la forme qu'il revêtira au terme d'un processus continu de délibération et de contestation. En reprenant la formalisation précédente, la dimension cinétique implique que (3) redéfinisse en permanence (1). Ce qui peut s'avérer hautement problématique.

Délibération et contestation : la démocratie bidimensionnelle

Les deux dimensions qui donnent son caractère cinétique au néo-républicanisme sont la *délibération* et la *contestation*. Les citoyens sont non dominés lorsqu'ils participent aux décisions politiques qui les concernent et qu'ils jouissent de la possibilité de les remettre en question. Si ce schéma est d'application générale, il revêt, néanmoins, une portée particu-

lière pour les minorités. Ce que confirme Pettit lorsqu'il tente de prouver qu'une conception de la démocratie possédant cette double dimension, la conception électorale⁹⁵ et contestataire de la démocratie (*electoral-cum-constestatory of democracy*), est supérieure à la conception électorale de la démocratie (*electoral conception of democracy*)⁹⁶.

La principale différence entre les deux formes réside, comme la formulation le suggère, dans la dimension réflexive induite par la contestation. Dans les deux cas, la forme est participative, sauf que, dans le second, il existe un rétrocontrôle des citoyens. À l'échelle des principes, si la première articule l'élection populaire du gouvernement à intervalles réguliers, le statut électoral plein et égal du peuple et la souveraineté de ce dernier⁹⁷, la seconde y adjoint un quatrième principe qui est celui du statut contestataire plein et égal du peuple⁹⁸. Pettit identifie alors deux points sur lesquels la seconde conception est supérieure à la première. Tout d'abord, « (...) only such a conception promises to protect the freedom of citizens, in the neo-Roman republican sense of freedom : that is, in the sense in which freedom means not living in the subjection to arbitrary power, private or public⁹⁹ ». Ensuite, « it gives a satisfactory interpretation of the idea that government should be guided by all and only the common perceived interests of the people¹⁰⁰ ».

Avant d'évaluer la portée du modèle démocratique bidimensionnel pour les minorités, penchons-nous quelques instants sur sa valeur générique, c'est-à-dire pour la société considérée dans son ensemble. Intuitivement, ce modèle est très attrayant. Son caractère dynamique fait sa force. Les individus disposent de la double possibilité d'exprimer leurs choix à un moment donné au travers du vote, puis d'en contrôler la réception ainsi que la traduction politique par le gouvernement.

Selon Pettit, la démocratie contestataire constitue une assurance contre deux travers : celui qui consiste à ne pas prendre en compte les « intérêts communs » d'une partie de la

⁹⁵ Pour les besoins de l'argumentation, j'identifie la dimension électorale à celle délibérative. En effet, l'élection peut ne pas se limiter au vote et inclure les débats qui l'accompagnent.

⁹⁶ Pettit (2000). Pettit dit qu'il ne défend pas ce modèle de démocratie, qu'il ne fait qu'en présenter les avantages. Mais, il s'avère que : 1) ce modèle ressemble comme deux gouttes d'eau à celui décrit dans *Républicanisme*, 2) la perception des minorités est la même que celle évoquée brièvement dans cet ouvrage, 3) la frontière entre la présentation de ce modèle et son endossement est tellement mince qu'elle est négligeable. Je considère donc que la position de Pettit quant aux minorités correspond au modèle bidimensionnel auquel viennent s'ajouter les droits des minorités. Pettit (2004:242-268).

⁹⁷ Pettit (2000:201).

⁹⁸ Pettit (2000:210).

⁹⁹ Pettit (2000:200).

¹⁰⁰ Pettit (2000:200).

population (*false negatives*) et celui de voir des « intérêts inappropriés » guider l'action du gouvernement (*false positives*)¹⁰¹. Si le modèle démocratique simple (électoral) est capable de répondre au premier travers, l'auteur irlandais juge que ce n'est pas le cas pour le second. Par l'expression de la volonté de tous garantie par la tenue régulière de scrutins ainsi que l'égalité des droits électoraux, une démocratie s'assure que tous les « intérêts communs » pourront s'exprimer. En revanche, elle ne fournit aucune assurance qu'une fois les élections passées, ces intérêts seront correctement poursuivis. C'est la raison pour laquelle la dimension réflexive introduite par la contestation est indispensable : *afin d'augmenter le contrôle démocratique des gouvernants par les gouvernés*.

De l'opinion de Pettit, le modèle bidimensionnel représente une amélioration nette de l'approche unidimensionnelle. Il en renforce l'intention démocratique en étendant le champ d'intervention des citoyens ainsi que les modalités au travers desquelles ils s'y livrent. Dès lors, si l'on considère que les « minorités » englobent des individus qui, d'une manière régulière, subissent des injustices, inégalités ou interférences arbitraires en raison de leur appartenance réelle ou supposée, le modèle permet de s'assurer que leurs intérêts pourront s'exprimer lors de l'élaboration et de l'évaluation des politiques publiques. Le but de la démarche est de faire remonter à la surface des intérêts communs qui peuvent guider l'action du gouvernement.

Le nœud de la position néo-républicaine comprise comme dynamique délibérative et contestataire tient dans les conditions de communalité des intérêts. Dit autrement, la délibération et la contestation ont pour vocation de 1) permettre aux individus d'exprimer leurs intérêts et de les confronter à ceux d'autrui, 2) leur donner l'occasion de manifester leur désaccord. Le principe qui sous-tend la démarche est celui d'égal respect de tous les intérêts individuels¹⁰². Chacun bénéficie du même droit de vote et de contestation dans le processus d'élaboration et de raffinement des intérêts communs. Toutefois, dès que le terme est lâché, une volée de questions surgit. Qu'est-ce qu'un « intérêt commun », c'est-à-dire un intérêt sur lequel il est légitime que l'État se fonde pour élaborer ses politiques ? À quelles conditions un intérêt peut-il être considéré comme « commun » ? Lorsque Pettit parle d'« intérêts

¹⁰¹ Pettit (2000:205-206).

¹⁰² Selon Pettit, les dispositions du modèle bidimensionnel « should help to ensure that government treats governed as equals », Pettit (2000:209). « Le présupposé inclusiviste posant que chacun doit être pris en compte et que personne ne doit avoir plus de poids que les autres (...) incarne d'ores et déjà une sorte d'engagement égalitaire : il signifie que la cité se doit de traiter les individus comme des êtres égaux. » Pettit (2004:148).

communs », fait-il référence à des domaines ou des interprétations ? S'agit-il d'identifier des champs, des biens publics si l'on veut, qui seront utiles à tous d'un point de vue instrumental ou des interprétations partagées sur des questions substantielles ?

Derrière ces questions resurgit le clivage entre les deux formes de néo-républicanisme ainsi que sur la valeur de la LND. En effet, si on pense que les citoyens doivent s'entendre sur la fourniture de biens qui serviront à chacun pour réaliser sa conception de la vie bonne, de tels intérêts portent sur les moyens qui peuvent être utiles à n'importe qui, quelle que soit sa conception de la vie bonne. Par contre, si on estime que les citoyens doivent s'entendre sur ce qu'est une vie bonne, alors le processus devra se faire plus substantiel.

La lecture de Pettit suggère que les intérêts deviennent communs au terme du processus de délibération et de contestation. Il aurait été difficile de concevoir qu'il en fût autrement. Postuler que tout intérêt, dès qu'il est endossé par un certain nombre d'individus, se voit conférer le statut de communalité est une hypothèse qui reviendrait à valider un peu tout et n'importe quoi. Dans une perspective néo-républicaine, cela pourrait conduire à prendre en considération des intérêts qui expriment une volonté de domination. Bref, il y aurait le risque de perpétuer ou de créer des situations de *dominium*. Cela irait également à l'encontre des affirmations répétées de Pettit qui estime que la poursuite de la LND n'est en aucun cas décentralisée¹⁰³. Notons que la position inverse, que tend à incarner le néo-républicanisme moral, est tout aussi inenvisageable. Imposer de surplomb une compréhension des intérêts communs, surtout lorsqu'on prend comme point de départ un pluralisme axiologique profond, amène à ce que le néo-républicanisme apparaisse aux yeux de certains individus, en particulier ceux appartenant à des « minorités » (lorsque l'on fait de ces dernières des groupes structurés autour d'une altérité morale), comme un système de pensée partisan, voire dominateur. Le risque est celui de transformer les institutions en *imperium*.

En résumé, la fonction même du processus de délibération et de contestation est de faire émerger les intérêts communs aux membres d'une société. L'emphase du néo-républicanisme sur les mesures institutionnelles destinées à favoriser la participation confirme le caractère dynamique du néo-républicanisme. De plus, il se présente comme un formidable outil inclusif. Point que confirme Pettit. « If the overall state is to have any jus-

¹⁰³ Pettit (2004:126-129). « Ainsi la conséquence inévitable de cette recherche individuelle et décentralisée de la non-domination sera celle-ci : la plupart des individus se retrouveront à la merci, ici, de telle personne plus puissante ou de tel groupe, là, de telle autre personne ou de tel groupe. » Pettit (2004:126).

tification, then there must be certain *substantive interests* that are common to the minority and the majority, and the state must serve to advance those interests¹⁰⁴ ». Si on suit le philosophe anglais, les intérêts communs seraient de nature *substantive*. La question se pose alors de savoir ce que recouvre cet adjectif. Pettit a-t-il en tête des intérêts *substantiels sur le plan axiologique* ou dotés d'une certaine consistance qui peut ne pas être morale ?

La réponse présente en filigrane dans les exemples que Pettit mobilise est surprenante. En effet, il mentionne la défense, la loi et l'ordre, l'environnement et la prospérité économique comme des exemples d'intérêts communs substantifs¹⁰⁵. De tels intérêts n'ont rien de substantiel. Au contraire, ils renvoient à des biens publics qui n'ont pas de valeur intrinsèque¹⁰⁶, mais une valeur instrumentale. L'intérêt de la défense n'est pas d'avoir une armée opérationnelle en tant que telle, mais de permettre aux individus de poursuivre leurs buts de vie en paix¹⁰⁷. La loi et l'ordre ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais pour la stabilité et la prévisibilité qu'ils confèrent aux relations interpersonnelles. De même, la valeur de la prospérité économique comme intérêt commun ne revient pas à conférer une valeur intrinsèque au taux de croissance. Prendre des mesures favorables à la prospérité économique tire sa valeur de ce que cela permet, c'est-à-dire du surplus de ressources que les individus en retirent afin qu'ils puissent mener la vie qu'ils souhaitent. À moins de considérer que défense, loi, ordre et prospérité figurent des biens en soi en tant qu'émanations ou incarnations de la non-domination. Auquel cas, la non-domination posséderait, à l'instar de Midas, cette caractéristique de transformer en or tout ce qu'elle effleurerait...

Minorités : la réification contre la domination

En dépit de la nature instrumentale des intérêts ou biens que Pettit mentionne, il explique que leur identification au travers du double mouvement de délibération et de contestation peut entrer en conflit avec les intérêts des « minorités ». « But given the cultural di-

¹⁰⁴ Pettit (2000:212). Mon emphase.

¹⁰⁵ Pettit (2000:212).

¹⁰⁶ Même pour l'environnement, à moins d'adopter une position écologiste profonde (*deep ecology*). Mais, alors, il faudrait parvenir à la concilier avec un engagement en faveur de la non-domination. Sessions (1995), Leopold (2000). Sur la compatibilité entre écologie et républicanisme, lire Curry (2000).

¹⁰⁷ À propos de la défense, Pettit présente une compréhension assez étrange de ce qu'est un bien public (social dans son langage). Pettit (2004:160-161).

versity that obtains, there will often be a question as to whether the state really treats minorities as equals in this process.¹⁰⁸ » L'origine du problème n'est pas clairement identifiée par Pettit. Il donne le sentiment d'hésiter entre deux interprétations qui renvoient à des réalités légèrement différentes.

Selon la première, le problème tiendrait au fait que les membres des « minorités » ne seraient, en général, pas traités en égaux lors du processus d'identification des intérêts communs puis lors de la contestation de la mise en œuvre des politiques publiques. Leur voix ne serait pas respectée. Dans le contexte d'une société néo-républicaine, l'enjeu serait alors de garantir l'effectivité de la délibération et de la contestation. L'idée sous-jacente est qu'il ne s'agirait pas tant d'un conflit d'intérêts, dans le sens où des individus auraient des buts divergents de ceux de la majorité ou inacceptables pour celle-ci, que de la non-visibilité d'intérêts minoritaires dont la nature ne différerait pas de ceux de la « majorité ». Par exemple, « minorités » et « majorité » peuvent s'entendre sur le principe d'un accès gratuit à l'éducation, mais la « majorité » peut implanter les écoles sans prendre en compte les besoins de la « minorité ». Cette première interprétation appelle des solutions de nature *endogène*. Elle ne remet pas foncièrement en cause le modèle bidimensionnel de la démocratie puisque, ce que l'État doit garantir, c'est précisément que chacun puisse accéder aux instances délibératives et contestataires. De manière concrète, nombre de membres de supposées « minorités » font l'expérience de la discrimination, c'est-à-dire de l'exclusion du système de participation. En ce sens, leurs intérêts ne sont pas entendus. Un État républicain se doit donc de prendre les mesures adéquates afin qu'ils le soient.

En fait, la jonction entre la première interprétation et la seconde se fait au travers d'une autre manière de concevoir l'exclusion du système délibératif et contestataire. On peut en effet estimer que le souci pour les minorités ne tient pas dans une ségrégation de leurs intérêts, mais dans leur faiblesse relative. Dit autrement, le problème ne serait pas que les voix de certains individus seraient ignorées, ou sous-estimées, mais que les intérêts dont elles seraient les vecteurs seraient trop faiblement représentés pour pouvoir compter à *la hauteur de leur importance dans l'existence de ceux qui en sont les porteurs*. L'argument est le décalque de l'appréhension numérique de la minorité, sauf qu'il contient déjà en germe la dérive substantialiste. En effet, si certains intérêts doivent bénéficier d'une protection, car faiblement représentés, il est supposé qu'il existe des choses telles que des intérêts

¹⁰⁸ Pettit (2000:212).

rare, c'est-à-dire des intérêts qui ne pourraient pas bénéficier de coalitions¹⁰⁹. La suite de l'argumentation consiste à arrimer ces intérêts à des individus appartenant à des groupes, dotés d'une cohérence, voire d'une identité spécifique, pour faire de ceux-ci des minorités¹¹⁰.

Force est de constater que Pettit y vient pas à pas. Subrepticement, il dessine les contours d'une seconde interprétation qui fait fond sur cette rareté des intérêts (préférences). Tout s'amorce avec une remarque anodine. « Under conditions of cultural diversity there is a great scope for people not be treated as equals by the state.¹¹¹ » Avant que le glissement ne se confirme. « And if you and your culture are in the minority, then you have a very broad base for concern that you and yours will not be treated as equals in the exercise of public power.¹¹² » Une telle remarque suggère que les intérêts de la majorité et ceux des minorités sont divergents à tel point que l'identification d'intérêts communs peut être hypothéquée, ou passablement handicapée. Cette seconde interprétation appelle des solutions de nature *exogène*. Il n'est pas suffisant de garantir l'expression des intérêts des « minorités », ni leur écoute par la « majorité ». Il faut s'assurer que ces derniers s'incarneront dans, ou seront protégés par, des droits spécifiques, indépendamment des résultats de la délibération ou de la contestation. Ces solutions sont exogènes en ce qu'elles court-circuitent la dynamique du modèle.

En suivant avec attention la pensée de Pettit, celui-ci part de la première interprétation pour terminer avec la seconde, sans les distinguer, ce qui n'est guère surprenant. Une explication est récurrente depuis le début de ce chapitre. Elle permet de comprendre les raisons pour lesquelles Maynor recule lorsqu'il s'agit de dériver les implications pratiques de ses positions normatives. Elle rend intelligible la position des néo-républicains qui priorisent l'égalité structurelle sur son versant matériel. Ces trois situations sont autant d'illustrations que, quelle que soit la forme du néo-républicanisme retenue ou la dimension

¹⁰⁹ Un exemple : en généralisant de manière notable, l'intérêt ou la préférence supposée des Autochtones pour la préservation de la nature peut bénéficier de l'appui des mouvements écologistes et d'autres individus qui ont le même intérêt – protéger de toute exploitation industrielle et commerciale une partie du territoire –, mais peut-être pas exactement les mêmes raisons pour ce faire.

¹¹⁰ Le problème est double ici. Premièrement, on peut avoir des intérêts fortement divergents des personnes qui nous entourent sans pour autant appartenir à une « minorité ». Deuxièmement, on peut appartenir à une « minorité » sans pour autant faire l'expérience d'une altérité des intérêts (c'est d'ailleurs la plupart du temps le cas). Pour une critique de ce rabattement de la minorité sur des individus possédant des préférences ou intérêts rares, se reporter à ma discussion de l'interprétation qu'Heath offre de Kymlicka.

¹¹¹ Pettit (2000:212).

¹¹² Pettit (2000:213).

sur laquelle l'emphase est apportée (si on considère que les trois dimensions concourent, de concert, à la caractérisation d'une position néo-républicaine standard) – moral, égalitarien ou participatif – les néo-républicains sont pris en tenaille entre la densité normative de leur idéal et le postulat d'un pluralisme radical.

Le tiraillement dont les néo-républicains font l'expérience est dû aux rabattelements successifs qu'ils opèrent des « minorités » en général sur les « minorités culturelles » puis « morales ». La position de Pettit est symptomatique, car il amorce sa réflexion en faisant, immédiatement, des minorités une affaire d'intérêts, puis d'intérêts qui seraient l'expression d'une culture (les fameux « besoins » d'une culture mentionnés précédemment) pour, enfin, faire de ces divergences, des divergences de nature substantielle. Face à ces dernières, la solution qu'il retient est d'envisager des droits différenciés qui sont autant d'atteintes au processus délibératif. Il en est ainsi en raison même du concept de minorités que Pettit mobilise. En effet, en partant du postulat de minorités comprises sous le mode culturel, dotées d'intérêts (de besoins), ce dernier les réifie à la manière des auteurs pluralistes ou multiculturalistes¹¹³. Le risque tient dans la calcification de catégories sur le modèle de groupes strictement définis et dont la culture conditionnerait les intérêts individuels¹¹⁴.

Ayant déjà discuté des travers de la calcification du concept de minorité, je n'y reviens pas. Notons tout de même que l'attribution des droits (droit de consultation, de veto, de représentation, d'exemption ou d'autonomie gouvernementale) sur la base de l'appartenance dans un schème républicain pose deux problèmes spécifiques. Le premier est d'ordre épistémologique : *comment identifier les bénéficiaires de telles mesures ?* En fait, nulle part dans leur œuvre Pettit et Maynor ne développent une réponse claire et satisfaisante à l'interrogation avec laquelle j'ai ouvert cette thèse : *qu'est-ce qu'une minorité ?* Pire, ils reconduisent une appréhension de cette dernière basée sur le sens commun et qui s'exprime de la sorte : les « minorités » se caractérisent par des intérêts ou des valeurs différentes de celles d'une « majorité ». Cependant, si des droits doivent être attribués, il est indispensable de disposer de critères solides sur le plan moral. Force est alors de constater que ceux qui sont brièvement évoqués, lorsqu'ils ne sont pas, tout simplement, suggérés, sont déficients. Ce travers devrait d'autant plus attirer l'attention des néo-républicains que

¹¹³ Des républicains anglo-saxons ont pointé le risque d'amoindrir la fluidité d'une société républicaine par l'entremise de droits différenciés. Ward (1991:586).

¹¹⁴ À nouveau, ce risque est pointé par Ward. Ward (1991:595).

l'attribution des droits se fait, apparemment, hors du processus délibératif et contestataire. Elle est imposée de l'extérieur. Pour rappel, Pettit affirme « I argue, in parallel, that unless special minority rights are put in place then in many circumstances electoral-cum-contestatory democracy will not be able to function properly either¹¹⁵ ». La citation démontre que les droits des « minorités » figurent une solution de type exogène au système républicain.

Le deuxième problème est d'ordre pratique. Pettit affirme que de tels titres juridiques sont nécessaires afin de faire fonctionner correctement un système électoral à dimension contestataire. À cela, je réponds que, au contraire, un système démocratique bidimensionnel peut être fortement handicapé par l'attribution ou l'existence de tels droits. Car, au final, à quoi renvoient-ils ? Lorsqu'on attribue à des « groupes » des droits de consultation, de représentation ou à la gestion de certaines ressources, on suspend le mouvement de la délibération et de la contestation. L'activité participative des citoyens est encadrée. Elle ne peut dépasser certaines bornes. Plus que cela, il est indispensable de percevoir de manière adéquate ce à quoi ces droits renvoient. Ce sont typiquement des limites imposées à la délibération et destinées à court-circuiter le jeu « normal » de mise en balance des intérêts en donnant sur certains sujets à certains individus plus de poids que ce dont ils jouiraient dans un autre contexte. Outre le fait que d'autres « groupes » ou individus puissent être tentés de demander le même type d'arrangements provoquant une inflation de réclamations¹¹⁶, ces droits peuvent être utilisés contre la réalisation de l'idéal de non-domination. Des mesures de domination peuvent être validées ou l'État peut se voir couper toute possibilité d'intervenir dans la vie de « groupes » bénéficiant de telles dispositions. Il est assez étrange qu'une théorie qui répète à l'envi la nécessité de déterminer un « bien commun » au travers de la participation de tous en vienne à défendre l'opposé.

Des républicains, à l'instar de Ward, ont perçu le risque de contradiction interne (pour l'idéal républicain) charrié par un traitement différencié. « Government-enforced special treatment for such groups is fundamentally at war with the most basic purpose of republican community: to promote the interconnectedness of all citizens and their ability to arrive

¹¹⁵ Pettit (2000:211).

¹¹⁶ Arrangements qu'ils auront d'autant plus de chances d'obtenir que l'identification des individus et « groupes » qui en bénéficient aura été mal menée, c'est-à-dire avec des critères vagues et inexacts tels que les intérêts divergents ou les valeurs morales radicalement différentes.

at a collective definition of the common good.¹¹⁷ » Dès lors, comment expliquer que le néo-républicanisme se résigne si souvent à des mesures d'exception qui figurent un double déni, d'une part du cinétisme de la démarche, mais également du légalisme républicain ? La question à laquelle aurait dû répondre Pettit n'était pas celle des ajouts qu'il considère comme nécessaires à la démocratie bidimensionnelle, mais plutôt celle de leur compatibilité avec un régime néo-républicain. Ce qu'il ne fait jamais.

Ces difficultés sont accentuées par l'attribution de droits au jugé, sans critère précis. La question fondamentale à laquelle on ne peut échapper est alors la suivante : au travers de tels droits que cherche-t-on à faire ? S'il s'agit d'améliorer les conditions de vie de catégories de la population ainsi que leur position dans la distribution des ressources, il est douteux que de tels droits figurent la meilleure solution. De toute façon, il n'est pas dit que le néo-républicanisme représente une alternative tout court, que cela soit pour les minorités comme pour la gestion d'une société dans son ensemble.

Trois enseignements généraux

Trois acquis me paraissent se dégager de ce dernier chapitre. Le premier confirme mon point de départ sur les difficultés pratiques que génère la densification du concept de minorité. Quelque part, la boucle est ainsi bouclée. Au terme d'un large passage en revue des principales approches libérales et républicaines des minorités, je reviens à la même question : *qu'est-ce qu'une minorité ?*

Toute théorie qui fait appel dans le corps de sa démarche, ou à la marge, à des mesures spécifiques se doit de définir avec précision ce qu'elle en a en tête lorsqu'elle prescrit dans ce domaine. Plus précisément, toute théorie qui s'appuie sur une appréhension densifiée du concept de minorité fait face à de multiples écueils dont trois me paraissent particulièrement inquiétants dans le cas du néo-républicanisme. Le premier tient dans la tendance à réinterpréter toute question politique, surtout lorsqu'elle paraît impliquer des « minorités », sous l'angle du conflit de valeurs ou de normes. Le second découle du premier en ce que la vision de la démocratie qui en émerge possède des accents agoniques qui alimentent des craintes de désunion ou d'implosion sociale largement exagérées. Le dernier

¹¹⁷ Ward (1991:583).

est qu'en développant des politiques publiques sur ces bases, on essentialise les différences et, ainsi, on finit par provoquer ce que l'on craignait : l'apparition de forts clivages identitaires qui, dans certaines situations, finissent par devenir irréductibles ou proprement conflictuels. En résumé, la compréhension néo-républicaine des minorités est symptomatique de trois travers qui, dans une plus ou moins large mesure, se retrouvent dans les autres approches densifiées. Elle est *réductrice*, excessivement *alarmiste* et *autoréalisatrice*.

En ce sens, il convient d'abandonner ou d'épurer au maximum notre conception de la minorité afin de n'en retenir qu'une interprétation en termes d'accès aux ressources matérielles. Dès lors, *les membres d'une minorité sont des individus qui, en raison de leur appartenance réelle ou supposée, subissent de fortes inégalités dans l'accès aux ressources de la société*. La solution induite par cette définition repose alors dans l'élaboration de meilleurs politiques de redistribution. L'enjeu minoritaire est typiquement égalitarien, rien de plus, rien de moins.

Le second enseignement est que les difficultés suscitées par des appréhensions denses du fait minoritaire sont renforcées si les positions normatives de départ (si l'on veut, la théorie du politique ou la conception de la justice mobilisée) sont elles-mêmes denses. Ce qui est le cas du néo-républicanisme. Un phénomène de cristallisation des oppositions se met en place qui aboutit à un renforcement mutuel de positions calcifiées. Ce n'est pas qu'une affaire de théorie politique. Où que l'on promène nos regards dans le monde, on découvre d'étranges dynamiques, des cercles vicieux dans lesquels un État qui mobilise une compréhension très exigeante de l'appartenance, de l'identité ou de la citoyenneté fait face à des individus ou « minorités » qui donnent le sentiment de durcir leurs demandes et qui se présentent comme radicalement différents du reste de la population par l'entremise de porte-parole plus ou moins légitimes.

Dès lors, le second enseignement peut être formulé ainsi : *il est inutile d'invoquer ou de tenter de recourir à une appréhension neutralisée de la minorité si, en parallèle, on mobilise une conception lourde sur le plan normatif du politique*. Dit autrement, l'étude des débats qui gravitent autour de la notion de minorité possède des implications pour celle-ci, mais également pour une théorie de l'État. Sans une volonté de neutraliser ce dernier en le restreignant à des fonctions d'agent de régulation des interactions interpersonnelles, de redistribution des ressources et de protection des libertés individuelles, les politiques à destination des individus appartenant à des « minorités » sont destinées à échouer. Il en va ainsi

du fait des réactions identitaires que toute politique lestée sur le plan moral ne manque pas de générer.

Le troisième enseignement est que le néo-républicanisme sous ses trois formes tombe dans ces deux ornières. Il ne parvient pas à s'en extirper, car il couple une approche normative du politique à une perception dense des minorités. Lorsqu'on prend du recul, la version normative se trouve prise au piège de ses postulats initiaux sur la valeur de la LND comme horizon ultime au niveau social et individuel ainsi que sur la nature de minorités qui incarneraient un pluralisme axiologique radical. L'interprétation du néo-républicanisme en tant que théorie égalitarienne échoue à prendre en compte les facteurs d'injustices et d'inégalités qui comptent réellement, focalisée qu'elle est sur la seule forme structurelle et sur la non-domination. Ainsi, elle porte en germe le risque d'accentuer les tensions qu'elle a précédemment identifiées, voire de transformer des conflits quant à l'accès aux ressources en conflits ethniques. Enfin, la version dynamique reconduit une conception très problématique de la minorité qui obère son principe cinétique même.

Le troisième enseignement touche à la fécondité du néo-républicanisme. Celui-ci, en vertu de ses penchants à la double densification ne représente pas une théorie politique qui semble apporter un éclairage intéressant au fait minoritaire et dont on peut désirer l'application. *D'un point de vue égalitarien, il existe de très bonnes raisons de rejeter le néo-républicanisme, en dépit de ses promesses initiales portées par la place qu'occupe le concept de non-domination.* En effet, ce dernier semblait ouvrir la voie à une appréhension neutre du phénomène minoritaire qui aurait pu s'enraciner dans une évaluation objective des situations de domination des individus et dans l'établissement de classes à risque d'individus (les « minorités ») qui, en raison de leur appartenance réelle ou supposée, sont victimes d'interférences arbitraires répétées.

In fine, le néo-républicanisme appliqué aux minorités est largement inadéquat pour répondre au défi des minorités. Cela vient, en partie, de ses positions de départ ainsi que de sa perception des enjeux impliqués par la figure de la « minorité ». En partie seulement, car il est fort possible, ce que la partie sur l'égalitarisme a tenté de démontrer, que, appréhendé de manière générale, le néo-républicanisme soit une théorie égalitarienne fortement biaisée

par une mauvaise caractérisation de ce qu'est le libéralisme politique. Sur ce point, une discussion détaillée de la théorie néo-républicaine serait nécessaire afin de l'écarter, de manière définitive, en tant que position égalitarienne désirable. Ce qui n'était pas mon but dans cette partie. Quoi qu'il en soit, son caractère inadéquat du point de vue des « minorités », c'est-à-dire des individus qui subissent des inégalités et injustices en vertu de leur appartenance réelle ou supposée, qui voient leurs perspectives de mener une vie bonne restreinte du fait d'un accès contingenté aux ressources, se matérialise par une tendance *suspensive*. Face à un problème minoritaire mal identifié, le néo-républicanisme n'a d'autre choix que de suspendre son application et de recourir à des prescriptions exogènes qui vont à l'encontre même dans la réalisation de son idéal. En cela, la question minoritaire rend le néo-républicanisme autocontradictoire. C'est donc sans le moindre regret que tout égalitarien devrait rejeter le néo-républicanisme en vertu de ses penchants réificateurs.

Conclusion

En conclusion, je voudrais revenir sur un aspect qui me paraît central. Très souvent, le libéralisme est identifié à la simple conservation de ce qui est. C'est faire fi de la forte dimension critique de cette tradition de pensée, dimension que j'ai tenté d'appliquer dans cette thèse et qui possède deux expressions. La première revient à traquer toutes les formes d'imposition d'une morale ou un contenu culturel de surplomb. Il ne s'agit pas de remettre en cause toute contrainte, en particulier en ce qui touche à la vie en société. Pareille position serait à la fois irréaliste et dangereuse. La portée de cette première dimension critique est plutôt un appel à la vigilance face à des dérives dont l'Histoire pullule. Il est en effet extrêmement facile de prescrire des comportements, normes, idées, valeurs sous divers prétextes, y compris pour le supposé bien de ceux sur qui elles s'appliquent. Il est assez fascinant qu'en dépit des expériences passées, notamment celles du 20^e siècle, il y ait encore des théoriciens pour croire que la prise en charge par les institutions d'un programme dense d'éducation des désirs ou des préférences du citoyen représente une option valable et moralement acceptable.

La seconde est de nature égalitarienne. Un libéral devrait se préoccuper plus d'égalité que, par exemple, d'éducation civique ou d'appartenance culturelle¹. Bien entendu, il est

¹ De nombreux libéraux soulignent soit le risque pour l'égalité de ne se focaliser que sur la diversité, soit le recul général de l'idéal égalitaire.

Claims for special treatment are advanced by groups of all kinds while material inequality grows and the postwar « welfare state » shows increasing signs of strain. Barry (2001:3).

Equality is the endangered species of political ideals. Even few decades ago any politician who claims to be liberal, even centrist, endorsed a truly egalitarian society as at least a utopian goal. But now even self-described left-to-center politicians reject the very ideal of equality. Dworkin (2002:1).

Giving priority to issues like affirmative action and committing itself to the celebration of difference, the intellectual left has responded to the increase in economic equality by insisting on the importance of cultural identity. So for thirty years, while the gap between rich and poor has grown larger, we have been urged to respect people's identities (...). Michaels (2006:7).

En fait, la tendance est particulièrement frappante pour les États-Unis. En effet, jusque dans les années 1960, la société américaine était, par exemple, plus égalitaire que la société française. Puis, les situations se sont inversées au début des années 1970, la société américaine devenant de plus en plus inégalitaire. En parallèle, les demandes de droits différenciés se sont développées. Je pense qu'il y a réellement un champ de recherche

possible d'être en désaccord avec une telle hiérarchisation. Toutefois, pour être tout à fait honnête, je ne vois pas trop ce que l'on peut rétorquer de plus à toutes les théories qui prétendent qu'il n'est *principalement* pas question de cela, c'est-à-dire de l'égalisation des conditions de vie et opportunités dont jouissent les individus. Pour revenir à une idée défendue dans le quatrième chapitre, la seule réponse que l'on peut opposer est de demander que des preuves soient apportées quant à l'ordonnancement des objectifs. Dans la foulée de cette thèse, la charge de la preuve repose sur les épaules de ceux qui désirent attribuer d'autres priorités aux politiques publiques.

Au terme de cette thèse, un enjeu émerge de manière de plus en plus distincte. Car, c'est une chose de pointer les dérives anti-égalitariennes contenues dans le multiculturalisme sous toutes ses formes, le néo-républicanisme ou le libéralisme de la tolérance, c'en est une autre que de proposer un paradigme alternatif. En effet, si les libéraux égalitariens veulent pouvoir concurrencer sérieusement les interprétations densifiées, il leur faut proposer des théories de la justice complètes et exhaustives qui puissent s'adresser aux plus défavorisés, ce qui inclut les membres de ce que l'on nomme « minorités ». La nécessité de réaligner la tradition libérale, ou de la prolonger c'est selon, est accentuée par l'évolution politique récente. Sur le spectre politique, un espace a été libéré par la chute du communisme et le repli des socialistes sur la « troisième voie² ». Auparavant, les socialismes pouvaient, en toute quiétude, monopoliser l'idéal égalitaire. Ce n'est plus le cas et, parmi les théories politiques, le libéralisme égalitarien est l'un des meilleurs candidats afin d'occuper l'espace vacant. Néanmoins, pour ce faire, il est nécessaire que la gauche libérale abandonne son obsession pour les politiques identitaires ou de la différence³ et qu'elle creuse les travaux d'auteurs tels Rawls, Dworkin ou Sen⁴.

essentiel de ce point de vue. En effet, il y a trois interprétations possibles. La première fait des deux dynamiques des phénomènes indépendants. Sincèrement, cela serait extrêmement surprenant. La seconde rend le déplacement des priorités politiques responsable de l'accroissement des inégalités. Mais, pareille interprétation me paraît exagérée. Par contre, il est fort probable que l'accentuation des inégalités, en partie due à la crise des finances publiques, ait, au minimum, exacerbé les demandes identitaires. Dans cette optique, le recours à de tels arguments constituerait une stratégie rationnelle de la part d'individus qui auraient remarqué que leur situation matérielle était de moins en moins prise en compte par les gouvernements. Il y a là un champ de recherche qu'il me paraît difficile d'ignorer.

² Giddens & Blair (2002).

³ Gitlin (1995).

⁴ Rawls (1997b), Sen (2000), Dworkin (2002).

Libéralisme critique et rôle du philosophe

Avant de dessiner des pistes de réflexion, quelques mots sont nécessaires à propos de la dimension critique du libéralisme. La présente thèse s'est attachée à adopter une posture résolument contestataire en partant de quelques présupposés libéraux : égalité de respect, d'opportunités, primauté accordée à la réalisation par les individus des choix de vie qu'ils ont endossés... Cette attitude est motivée par une forte méfiance à l'égard de ce que je qualifierais de *syndrome de Platon*. Celui-ci se manifeste par la volonté d'imposer au monde qui nous entoure ainsi qu'aux personnes qui le peuplent une vision donnée de ce qui constitue une existence bonne. Le libéralisme, par son extrême attention à l'égard de toute approche densifiée, fait office d'excellente piqûre de rappel anti-perfectionniste. À chaque fois que nous nous avançons avec nos convictions, principes et prescriptions, il nous enjoint à réfléchir à deux fois afin de savoir si nous ne sommes pas en train de chercher à imposer nos vues à des individus qui auraient de bonnes raisons de ne pas les partager.

La discussion de la neutralité illustre ce point. Il ne s'agit pas de s'enfermer dans la conviction qu'une approche totalement neutre du politique serait possible. Ce serait faire preuve de cécité. Il n'empêche que le but – chercher à neutraliser en permanence les présupposés de toute démarche – est digne d'être poursuivi. À ce propos, j'ai évoqué l'idée que la stabilité de la société libérale dépendait de ses performances égalitariennes, c'est-à-dire de sa capacité à prouver en acte qu'elle était digne d'être maintenue. En cela, j'avais qualifié le souci de stabilité de secondaire pour une théorie de la justice. Une telle affirmation n'équivaut toutefois pas à en faire un but qui ne compte pas. Mais, afin de lui attribuer la place qu'il convient, il est nécessaire de cerner ce que l'on entend par « favoriser les comportements libéraux », objectif qui semble être la préoccupation des libéraux civiques. Est-il question d'exposition à la diversité ? Sur ce point, l'idée a été défendue que les individus, quoi qu'on en dise, sont exposés de fait à la diversité des opinions, croyances et appartenances. En règle générale, ils en font même l'expérience dans leur vie personnelle.

Une précision s'impose alors. L'exposition à la différence ne rime pas avec une plus grande tolérance pour autrui et les plans de vie qu'il échafaude. Le lien n'est pas automatique, à moins de supposer l'action d'une main invisible qui opérerait à l'insu des individus. C'est sur ce point que les libéraux, s'ils assument la dimension critique inhérente à leur

tradition philosophique, ont un rôle à jouer. Ils ne sont pas les seuls et, en cela, ils ne sont pas les premiers des citoyens. Toutefois, ils possèdent des outils intellectuels qui leur donnent la possibilité de renforcer l'adhésion que des politiques égalitariennes réussies ne manquent pas de susciter. Ce qui doit être recherché c'est la démonstration que des politiques et institutions libérales sont préférables à leurs concurrentes, notamment aux approches densifiées.

Sur le sujet, il est de coutume, en particulier en France, de déplorer la fin de l'engagement intellectuel⁵. Une précision s'impose alors. La crise ne concerne qu'un certain type d'intellectuel motivé par un certain type de but. Aux Sartre, Malraux et autres qui pouvaient encore apparaître au-dessus de la mêlée que représente la société, se sont substitués des intellectuels plus proches des individus, dont l'autorité morale est contestée et contestable. Ce qui est, en soi, une bonne chose. En dépit de ces évolutions récentes, il convient de ne pas céder au pessimisme du retour de la barbarie et de la fin des Lumières. Le philosophe politique a, plus que jamais, sa place *dans* la Cité. Que l'on ne s'y trompe pas, sa place est bien *dans* celle-ci, pas *au-dessus*, ni *à-côté*.

Il est nécessaire de se garder de la tentation de vouloir régenter le « peuple » d'une manière ou d'une autre, de vouloir lui imposer un schéma de vie à l'instar de ce que visent les néo-républicains. Quelque part, depuis les années 1960, Platon a connu une seconde mort. Dans un certain sens, il s'agit de la victoire posthume de Nietzsche et de sa critique des pensées transcendantes. Cette mort n'a toutefois pas abandonné le philosophe dans le désert. Une autre figure, éclipsée par l'auteur de *La République*, illustre le changement du modèle de l'intellectuel : Socrate. Le développement de l'éthique appliquée, parfois accompagné d'abus certes, illustre le fait que les philosophes renouent avec l'esprit socratique au travers d'une maïeutique sans métaphysique. Il n'est plus question de faire accoucher les individus d'idées toutes faites qu'ils abriteraient dans leur for intérieur, mais de questionner les intuitions des uns et des autres sur la justice, d'accompagner, de dialoguer et de s'opposer sur les sujets qui apparaissent vitaux d'un point de vue égalitarien.

Une autre posture à éviter est dérivée de celle défendue par Julien Benda dans les années 1930⁶. Elle consiste, par dépit à l'égard d'un monde rétif à nos constructions théoriques et en vertu d'un élitisme mal placé, à s'enfermer dans des abstractions et lancer des

⁵ Debray (2000).

⁶ Benda (1975).

anathèmes en vertu de grands principes universels. Benda critiquait les clercs qui, de par un engagement politique qu'ils voulaient pratique, avaient trahi les « valeurs universelles ». Si cela pouvait constituer un avertissement légitime à l'égard de la myopie, voire de la compromission coupable, dont nombre d'intellectuels ont fait preuve au 20^e siècle⁷, il n'en demeure pas moins que ce rejet de la portée pratique des réflexions intellectuelles est précisément à l'origine de l'effondrement de la figure de l'intellectuel engagé. C'est en partie dû au fait que les valeurs universelles ne disent, en elles-mêmes, pas grand-chose. Par exemple, la plupart des auteurs étudiés dans cette thèse placent le principe de liberté au cœur de leur démarche. Toutefois, ils n'en ont pas une interprétation identique et, par conséquent, en font découler des prescriptions normatives fortement divergentes.

Quoi qu'il en soit, ce rôle de l'intellectuel engagé qui n'en impose plus trop, voire plus du tout, fait partie intégrante de la panoplie du philosophe politique. Par son questionnement incessant de la densité morale des arguments, prises de position et visées, le libéralisme critique ne prend toute sa valeur que sous cet horizon. Un horizon moins glorieux que celui de l'immédiat après-guerre, mais non moins nécessaire : la défense d'une égalité entre individus qui tire son caractère premier de ce qu'elle incarne ce souci de garantir à chacun, tout au long de sa vie, la possibilité de poursuivre l'existence qu'il a endossée. L'engagement libéral me semble primordial, surtout lorsque l'on considère que d'autres théories occupent déjà le terrain d'une façon, souvent, surprenante.

Nationalisme et culturalisme : des alliés objectifs

L'engagement fait donc partie intégrante du statut d'intellectuel. Ce qui est vrai pour les libéraux l'est également pour les philosophes qui défendent d'autres options intellectuelles. Parmi celles-ci, deux me paraissent dominer la vie politique de nombre de pays, avec des effets préoccupants. Ce constat a été nourri de l'observation de la situation en France, au Canada et en Lettonie. Dans ces trois pays, et dans bien d'autres, se déroule un jeu assez étrange au premier abord. La conviction qui est la mienne est que, en dépit des critiques à l'encontre d'un libéralisme qui dominerait la pensée voire la pratique politique⁸,

⁷ Notamment à l'égard des fascismes et du communisme.

⁸ Beiner (1992), Pettit (2004), Zipp & Fenwick (2006), Modood (2007).

il s'avère que la vie publique, si ce n'est intellectuelle, est, en fait, polarisée autour de deux courants⁹ qui, par-delà leurs oppositions affichées, n'en sont pas moins des alliés objectifs, ce qui a pour conséquence d'appauvrir les débats. Une telle observation ne fait que renforcer le sentiment que les libéraux égalitariens ont un rôle à jouer afin, tout au moins, d'assurer l'expression d'une pluralité d'opinions.

À première vue, on pourrait croire le nationalisme et le culturalisme irrémédiablement opposés. En effet, le premier défendrait la nécessité d'unifier la société autour d'une identité nationale particulière, tandis que le second, au contraire, plaiderait pour la reconnaissance de la diversité culturelle de nos sociétés. Le souci est que lorsqu'on se penche un peu plus attentivement tant sur les formulations théoriques que les pratiques politiques qu'elles inspirent, le tableau n'est plus aussi net. Le nationalisme et nombre de formulations culturalistes, dont celles de Taylor et Kymlicka, sont des alliés objectifs. Ils le sont d'une double manière, *consensuelle* et *oppositionnelle*.

Concernant la première dimension, je ne m'étendrais pas dessus puisque le second chapitre a développé ses idées. Toutefois, une idée doit être retenue. Que cela soit Taylor ou Kymlicka, les deux auteurs offrent d'excellents arguments aux nationalistes afin de pratiquer un *nation-building* intensif. Le premier y parvient au travers du postulat de reconnaissance de la valeur intrinsèque de la culture, le second en mobilisant une compréhension de celle-ci sous la forme de CS puis en lui attribuant, de manière implicite, le statut de principe d'adjudication des droits différenciés. Énoncé de manière grossière, mon argument revient à affirmer qu'en faisant de la culture le point de mire d'une théorie de la justice et des politiques publiques qui l'accompagnent, on en vient naturellement à favoriser celles des cultures qui apparaissent comme les plus développées ou, à encourager à un niveau ou à un autre une dynamique d'uniformisation culturelle. Quelque part, on offre une prime aux entreprises de construction de l'identité nationale qui ont réussi ainsi qu'un puissant incitatif aux autres « cultures » pour suivre leur exemple.

La seconde dimension est d'ordre pratique. Les deux courants ont besoin l'un de l'autre. Cette opposition leur est nécessaire afin d'asseoir leur légitimité. Aux discours appelant à renforcer l'identité nationale répondent les demandes d'accommodement sur la

⁹ La tradition républicaine, par exemple, possède de fortes accointances avec le nationalisme. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter au chapitre 3. Le néo-républicanisme lui-même favorise ce genre d'interprétation, surtout sous sa forme morale (chapitre 5).

base de l'appartenance. Nationalisme et culturalisme représentent les meilleurs ennemis possibles puisqu'ils se livrent à un nettoyage par le vide de toutes les autres approches concurrentes en plaçant les débats sur le champ culturel. Dans les débats les opposant, on n'a pas d'autre choix que de se positionner sur la valeur de la culture et de lui reconnaître une importance. Là où nationalistes et culturalistes divergent, c'est lorsqu'il s'agit de définir le niveau pertinent pour penser la valeur de la culture. Pour le nationaliste, il s'agira de la nation, en général assimilée à l'État. Pour le (multi)culturaliste, ce sera le groupe infranational. Hormis la différence de zoom, la logique est fondamentalement la même : *la culture est le premier objet politique par ordre d'importance, elle est la variable de justice essentielle ainsi que la base de toute vie en communauté*. Cette caractéristique du débat explique pour quelles raisons, certains auteurs peuvent aisément franchir la limite et basculer d'un côté ou de l'autre.

L'implication de cette dynamique est notable. Nombre de débats ont tendance à être reformatés en des termes culturels. Aux nationalistes qui agitent le risque d'implosion sociale du fait d'un pluralisme culturel radical répondent les (multi)culturalistes qui dénoncent l'impérialisme culturel d'un État qui reproduirait, pour les critiques les plus durs, le schéma colonial. Dans ce contexte, le rôle des libéraux est de rejeter l'appréhension culturelle de ces débats ainsi que la dichotomie, en grande partie trompeuse, entre unité et diversité. La principale raison, à l'instar de ce qui a été maintes fois répété, tient dans le fait que l'enjeu fondamental n'est pas culturel, il est redistributif. Il ne touche pas à l'appartenance ou à l'identité, mais aux ressources dont les individus disposent en propre.

L'égalité, principe premier

L'égalité est donc incontournable. D'ailleurs, elle est la mouche du coche de cette thèse, apparaissant à l'occasion afin de questionner les fondements et implications de telle ou telle théorie. Malgré son statut de fil conducteur, elle figure l'une des notions les moins discutées dans cette thèse. Cela s'explique par l'orientation imprimée à ce travail et qui a été exposée en introduction. Il me paraissait plus important, dans un premier temps, de mettre les choses au clair avec les approches concurrentes qu'elles soient culturalistes, identitaires, libérales ou républicaines. Ceci fait, il devient alors nécessaire de se pencher sur la

notion elle-même, de poursuivre les réflexions entamées dans le libéralisme contemporain par des auteurs tels Rawls ou Dworkin, voire Sen. Acquérir la conviction que, y compris pour les minorités, l'enjeu se situe dans l'accès et la répartition des ressources permet de recentrer le débat sur ce qui compte réellement : les principes et moyens qui permettent de lutter plus efficacement contre les inégalités et injustices.

Toutefois, si le principe d'un libéralisme égalitarien a été défendu, les fondements, modes de fonctionnement et implications demeurent très généraux. Même si la conclusion n'est pas le lieu pour se livrer à une telle étude, il est utile de dessiner les principales avenues d'un travail de recherche sur l'égalité. Le point de départ est dégagé par la question que Sen se pose : *égalité de quoi ?*¹⁰ La réponse fournie par le libéralisme égalitarien de Rawls ou Dworkin se résume à une égalité des biens premiers ou ressources, c'est-à-dire une égalité des opportunités¹¹. L'idée sous-jacente, à laquelle, de manière très schématique j'ai adhéré dans cette thèse, consiste à estimer qu'il est nécessaire d'offrir à chacun des capacités égales de réaliser une vie bonne. Le moyen tient, selon une interprétation très classique dans une distribution équitable des ressources qui prend en considération les asymétries initiales dont les agents font l'expérience. Dit autrement, l'un des défis de l'égalitarisme est de compenser les différentiels de talent, de naissance ou les handicaps naturels.

Parvenu à ce point, même si une dimension redistributive est présente dans le sens d'une répartition *ex post* des gains coopératifs ou, si l'on veut, de la valeur ajoutée créée en arbitrant entre le mérite individuel et les exigences de justice, il n'en demeure pas moins que la régulation par le marché se trouve justifiée. Elle semble être le complément du libéralisme égalitarien de Rawls ou Dworkin. À partir du moment où les individus bénéficient des mêmes opportunités initiales, les différentiels qui apparaissent sont, nonobstant la part qui est redistribuée *ex post*, légitimes. Ce postulat fait partie intégrante de l'anti-perfectionnisme libéral. En effet, statuer que l'État devrait tenter d'égaliser les accomplissements individuels génère d'importantes réserves¹². La principale tient au fait qu'ainsi l'État se retrouve dans l'obligation de déterminer des critères de réussite. Ces derniers peuvent se révéler problématiques à élaborer dans le sens où, ainsi, on détermine avec préci-

¹⁰ Sen (2000).

¹¹ Idée que l'on retrouve également chez un égalitarien tel Barry (2001, 2005).

¹² Dworkin (2002: 11-64, 285-303). Barry exprime une réticence similaire à propos de la possibilité de se baser sur les niveaux d'accomplissement individuel afin de juger de la présence d'inégalités. Barry (2001:95).

sion en quoi consiste une vie réussie et on met un pied dans le perfectionnisme moral. De plus, il faudrait que l'entreprise de définition des critères de réussite soit réalisable en soi, c'est-à-dire d'être capable de déterminer des critères qui soient valables pour tous.

Ce cadre général de pensée constitue la base de toute élaboration plus sophistiquée d'une théorie égalitarienne. Il ouvre de nombreuses pistes de réflexion. L'une d'elles touche aux conditions de légitimité des résultats produits par la libre interaction des individus sur les marchés. Dit autrement, *sous quelles conditions peut-on estimer que les accomplissements finaux des individus sont justes ? En vertu de quels arguments peut-on justifier ou contester la légitimité des marchés ?* Ces interrogations touchent au fondement même du fonctionnement des économies modernes. Elles ne sont pourtant pas les seules auxquelles une théorie égalitarienne a à répondre.

En admettant la légitimité du marché comme instance de régulation de nombre d'activités humaines, il est nécessaire de bénéficier d'une appréhension plus sophistiquée des interactions qui prennent place dans ce cadre, des résultats qu'elles produisent et des jugements que l'on peut porter dessus. Une autre avenue de recherche est représentée par la nature interdépendante des préférences des agents. Le présupposé que la libre interaction des agents produira un effet positif net, à partir du moment où les participants à l'échange sont satisfaits, est largement incomplet. Il existe une multitude d'interactions sociales qui génèrent des effets externes ou externalités, négatives ou positives. Par exemple, lorsque les gouvernements fédéral et provinciaux au Canada négocient des droits de propriété et d'usufruit sur de vastes territoires avec les Autochtones, il est possible qu'ils parviennent à un accord satisfaisant pour chacune des parties, sans que cela puisse être moralement acceptable au plan de la société. La raison pourra être que l'accès à des ressources essentielles soit rendu difficile ou impossible pour des populations non-autochtones. Nous sommes alors face à des externalités négatives qui sont supportées par des parties tierces aux négociations. Le problème est que l'imposition de telles externalités représente une injustice.

En résumé, tout un champ reste à explorer par les philosophes politiques quant à l'internalisation des coûts ainsi que les conditions de légitimité de leur imposition aux individus dans le respect d'un cadre d'analyse libéral. Dit autrement, il est difficile de se contenter de valider toute interaction libre menée à partir d'un postulat d'égalité initiale entre participants à l'échange. Les activités humaines produisent en permanence des effets connexes qui affectent autrui et qu'une théorie égalitarienne qui se prétend exhaustive se

doit d'intégrer¹³. Si on désire prendre en compte cette dimension de la vie en société, il est indispensable de disposer d'un schème dans lequel les conditions de légitimité de la régulation par le marché et, par ricochet, de l'intervention des institutions sont clairement stipulées et fondées moralement. Ce faisant, on ne sort pas du libéralisme égalitarien. On lui donne plus de profondeur et d'effectivité en vue de parvenir à une meilleure garantie des capacités individuelles de mener une vie bonne.

Cette brève digression sur les thématiques reliées à l'idéal de l'égalité n'a qu'un but : *illustrer l'étendue de la tâche qu'il reste à accomplir pour, au final, de refonder l'intervention de l'État-providence*. Il existe de nombreux domaines des politiques de redistribution et de la régulation institutionnelle dont les philosophes sont absents et que les libéraux, du fait des intentions qui sont les leurs, se doivent de réinvestir. C'est dans les questions d'égalité matérielle et les moyens d'en garantir une meilleure effectivité que se trouve la solution à nombre de problèmes de type minoritaire. La question des minorités dominantes appelle une réflexion de ce genre, pas des solutions identitaires. Au final, la stabilité des démocraties libérales ne dépend *que* de cela, que de l'efficience de leurs politiques de redistribution des richesses et d'internalisation des externalités. Au premier abord, cela peut sembler trivial, mais la tâche est immense. Et je crois que la vocation des libéraux est de ne pas s'y dérober.

¹³ Heath (2006).

Bibliographie

Livres, articles

- Ackerman B.A. (1983), 'What is Neutral about Neutrality?', *Ethics*, 93:2, 372-390
- Agulhon M. (1990), *La République, I* (Paris: Hachette)
- Ali A.H. (2005), '« Le problème, c'est le Prophète et le Coran »', *L'Express*, 16 mai, propos recueillis par Jean-Michel Demetz
- Anderson B. (2002), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (Paris: La Découverte & Syros)
- Appiah K.A. (1994), 'Identity, Autenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction' in Taylor C. (1994), *Multiculturalism: Examining "The Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press): 149-163
- (2005), *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press)
- (2006a), 'The Case for Contamination', *The New York Times*, January 1st
- (2006b), *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers* (New York & London: W.W. Norton)
- Aron R. (1962), *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (Paris: Gallimard)
- Asser H., Trasberg K. & Vassilchenko L. (2004), 'Intercultural education in the curriculum: some comparatives aspects from the Baltic and Nordic countries', *Intercultural Education*, 15:1, 33-43
- Audier S. (2004), *Les théories de la république* (Paris: La Découverte)
- Axelrod R. (2006), *Comment réussir dans un monde d'égoïstes. Théorie du comportement coopératif* (Paris: Odile Jacob)

- Baechler C. (2007), *L'Allemagne de Weimar (1919-1933)* (Paris: Fayard)
- Banks J.A. (1993), 'The Canon Debate, Knowledge Construction and Multicultural Education', *The Educational Researcher*, 22:5, 4-14
- Barber B. (1997), *Démocratie forte* (Paris: Desclée de Brouwer)
- Barret P. (2006), *La République et l'école* (Paris: Fayard)
- Barry B. (1998), 'The limits of cultural politics', *Review of International Studies*, 24, 307-319
- (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Harvard University Press)
- (2005), *Why Social Justice Matters* (Cambridge: Polity)
- Bator F.M. (1958), 'The Anatomy of Market Failure', *The Quarterly Journal of Economics*, 72:3, 351-379
- Begg D., Fischer S. & Dornbusch R. (1996), *Microéconomie* (Paris: Ediscience International)
- Beiner R. (1992), *What's the Matter with Liberalism?* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press)
- Bellamy R. (1999), *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise* (London: Routledge)
- Bellamy R. & Hollis M. (1998), 'Consensus, Neutrality and Compromise', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1:3, 52-78
- Benda J. (1975), *La trahison des clercs* (Paris: Grasset)
- Berlin I. (1994), *Éloge de la liberté* (Paris: Calmann-Lévy)
- Bernard P. & Kaufmann S. (2004), 'Voile : les états d'âme de quatre « sages » de la commission Stasi', *Le Monde*, 3 février
- Bernstein R. (1995), *Dictatorship of Virtue. How the Battle Over Multiculturalism is Reshaping Our Schools, Our Country, Our Lives* (New York: Vintage Books)
- Berstein S. (2003), 'Le modèle républicain : une culture politique syncrétique' in Berstein S. (dir.) (2003), *Les Cultures politiques en France* (Paris: Seuil)

- Bird C. (2007), 'Harm Versus Sovereignty: A Reply to Ripstein', *Philosophy & Public Affairs*, 35:2, 179-194
- Birnbaum P. (2003), *La France imaginée* (Paris: Gallimard)
- Bobroff K.H. (2001), 'Retelling Allotment: Indian Property Rights and the Myth of Common Ownership', *Vanderbilt Law Review*, 54:4, 1559-1623
- Botton (de) A. (2005), *Status Anxiety* (Toronto: Penguin Canada)
- Boudon R. (1999), *Le sens des valeurs* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Bouretz P. (2002), *La République et l'Universel* (Paris: Gallimard)
- Bourgeois B. (1998), *Hegel* (Paris: Ellipses)
- Bouvet L. (2007), *Le communautarisme. Mythes et réalités* (Paris: Lignes de Repères)
- Brah A. & Coombes A.E. (ed.) (2000), *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture* (London: Routledge)
- Brands Kehris I. (2007), *Citizenship and Multiculturalism in Latvia: Public and Political Discourses* (Riga: Latvian Centre for Human Rights)
- Brighouse H. (1998), 'Civic Education and Liberal Legitimacy', *Ethics*, 108:4, 719-745
- Bronner L. & Simon C. (2005), 'Clichy-sous-Bois cristallise les tensions politiques et sociales', *Le Monde*, 2 novembre
- Bruckner P. (2007), 'En finir avec le multiculturalisme', *Le Monde*, 19 février, version intégrale sur le site [signandsight.com](http://www.signandsight.com) sous le titre 'Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?' en date du 24 janvier <http://www.signandsight.com/features/1146.html>
- Caldwell P.M. (1991), 'A Hair Piece: Perspectives on the Intersection of Race and Gender', *Duke Law Journal*, 2, 365-391
- Camus A. (1965), *Essais* (Paris: Gallimard)
- Caney S. (1991), 'Consequentialist Defences of Liberal Neutrality', *The Philosophical Quarterly*, 41:165, 457-477
- Carens J. (2000), *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Approach of Justice As Evenhandedness* (Oxford: Oxford University Press)
- Cesari J. (2003), 'Qu'en est-il de la ville?', *Raisons Politiques*, 9, 113-124

- Chanet J.F. (1996), *L'école républicaine et les petites patries* (Paris: Aubier)
- Chua A. (2007), *Le monde en feu* (Paris: Seuil)
- Chine (République populaire de) (2001), *Tibet's March Toward Modernization*
- Christiansen E. (1997), *The Northern Crusades* (London: Penguin Books)
- Clark A.E. & Oswald A.J. (1996), 'Satisfaction and comparison income', *Journal of Public Economics*, 61, 359-381
- Clarke S. (2006), 'Debate: State Paternalism, Neutrality and Perfectionism', *The Journal of Political Philosophy*, 14:3, 111-121
- Clastres P. (1974), *La société contre l'État* (Paris: Minuit)
- Coase R. (1937), 'The Nature of the Firm', *Economica*, New Series, 4:16, 386-405
- (1960), 'The Problem of Social Cost', *Journal of Law and Economics*, 3, 1-44
- Coleman M.C. (2007), *American Children at School, 1850-1930* (Jackson: University Press of Mississippi)
- Colombani J.-M. (2002), *Les infortunes de la République* (Paris: Gallimard)
- Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2004), *Laïcité et République* (Paris: La documentation française)
- Comte A. (1995), *Discours sur l'esprit positif* (Paris: Vrin)
- Condorcet (de) N. (1792), *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique fait au nom du Comité d'instruction publique, à l'Assemblée nationale* (Paris: Imprimerie Nationale)
- Constant B. (1986), 'De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes' in Constant B. (1986), *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (Paris: Flammarion): 265-291
- Coq G. (1989), 'Espace laïque', *Le Monde*, 24 octobre
- (2003), *Laïcité et République. Le lien nécessaire* (Paris: Félin)
- (2005), *La Laïcité. Principe universel* (Paris: Félin)
- Cornes R. & Sandler T. (1996), *The Theory of Externalities, Public Goods and Club Goods* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Cuche D. (2004), *La notion de culture dans les sciences sociales* (Paris: La Découverte)

- Curry P. (2000), 'Redefining community: towards an ecological republicanism', *Biodiversity and Conservation*, 9:8, 1059-1071
- Cypel S. (2005), 'La voix « très déviante » d'Alain Finkielkraut au quotidien « Haaretz »', *Le Monde*, 24 novembre
- Dagger R. (1997), *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (Oxford: Oxford University Press)
- Dagovitz A. (2004), 'When Choice Does Not Matter: Political Liberalism, Religion and the Faith School Debate', *Journal of Philosophy of Education*, 38:2, 165-180
- Daniel J., *La prison juive* (Paris: Odile Jacob)
- Davis M. (2007), *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur* (Paris: La Découverte & Syros)
- Debbasch R. (1999), *Le principe révolutionnaire d'unité et d'indivisibilité de la République* (Paris: Economica)
- Debray R. (1998), *Que vive la République* (Paris: Odile Jacob)
- (1999), *Le code et le glaive. Après l'Europe, la nation* (Paris: Albin Michel)
- (2000), *i.f. suite et fin* (Paris: Gallimard)
- (2004), *Ce que nous voile le voile* (Paris: Gallimard)
- De Marneffe P. (1990), 'Liberalism, Liberty, and Neutrality', *Philosophy and Public Affairs*, 19:3, 253-274
- Demetz J.M. (2006), 'De la tolérance à la méfiance', *L'Express*, 26 janvier
- Dimock S. (2000), 'Liberal Neutrality', *The Journal of Value Enquiry*, 34, 189-206
- Dreyer J.T. (2003), 'Economic Development in Tibet under the People's Republic of China', *Journal of Contemporary China*, 12:36, 411-430
- Droit R.-P. (2007), *Généalogie des barbares* (Paris: Odile Jacob)
- Dupuis R. (1991), *La question indienne au Canada* (Montréal: Boréal)
- (1997), *Tribus, peuples et nations* (Montréal: Boréal)
- (2001), *Quel Canada pour les autochtones ? La fin de l'exclusion* (Montréal: Boréal)

- Dworkin R. (1985), *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press)
- (1989), 'The Liberal Community', *California Law Review*, 77:3, 479-504 repris dans Dworkin R. (2002:211-236)
- (2002), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press)
- (2004), 'Ronald Dworkin Replies' in Burley J. (ed.) (2004), *Dworkin and His Critics* (Oxford: Blackwell): 358-359
- Easterlin R.A. (1995), 'Will raising the incomes of all increase the happiness of all?', *Journal of Economic Behavior & Organization*, 27, 35-47
- Edmonston B., Lee S.M. & Passel J.S. (2001), 'Intermariage, immigration et statistiques raciales aux États-Unis', *Critique Internationale*, 12, 30-38
- Eisenberg A. & Spinner-Halev J. (ed.) (2005), *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Elias N. (2003a), *La civilisation des mœurs* (Paris: Pocket)
- (2003b), *La dynamique de l'Occident* (Paris: Pocket)
- Fabre M.-H. (1987), *La République. Sa perception constitutionnelle par les Français* (Aix-en-Provence: Édisud)
- Fanon F. (2004), *Les damnés de la terre* (Paris: La Découverte)
- Favell A. (1998), 'Applied Political Philosophy at the Rubicon: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship', *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 255-278
- Ferrand E. (2007), *Quelle école pour la République ?* (Paris: L'Harmattan)
- Ferry L. (1992), *Le nouvel ordre écologique* (Paris: Grasset)
- (1997), *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: LGF)
- Ferry L. & Renaut A. (1999), *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Finkielkraut A. (1987), *La défait de la pensée* (Paris: Gallimard)
- (1989), 'À propos de l'antiracisme', *Le Monde*, 14 novembre

- (2005a), 'hem lo miskenim, hem moslemim', *Haaretz*, 17 novembre, propos recueillis par Dror Mishani et Aurélie Smotriez traduit en français par Menahem Macina sous le titre 'Quel genre de Français est-ce là ?'
- (2005b), 'Alain Finkielkraut : « j'assume »', *Le Monde*, 27 novembre, propos recueillis par Sylvain Cypel et Sylvie Kauffmann
- Fischer A.M. (2005), *State Growth and Social Exclusion in Tibet* (Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies Press)
- Fiss O. M. (1976), 'Groups and the Equal Protection Clause', *Philosophy and Public Affairs*, 5:2, 107-177
- Flanagan T. (2002), *Premières Nations ? Seconds regards* (Montréal: Septentrion)
- Flathman R.E. (1996), 'Liberal versus Civic, Republican, Democratic, and Other Vocational Educations: Liberalism and Institutionalized Education', *Political Theory*, 24:1, 4-32
- (1998), '“It All Depends...on How One Understands Liberalism”: A Brief Response to Stephen Macedo', *Political Theory*, 26:1, 81-84
- Flores D'Arcais P. & Grjebine A. (2008), 'La diversité dans la Constitution : danger !', *Le Monde*, 5 mars
- Ford R. (2003), 'Unnatural groups: a reaction to Owen Fiss's "Groups and the equal protection clause"', *Issues in Legal Scholarship*, 29 mai, 1-10
- (2004) *Racial Culture: A Critique* (Princeton: Princeton University Press)
- Fourest C. (2008), 'La diversité contre l'égalité', *Le Monde*, 17 janvier
- Frank R.H. (1999), *Luxury Fever. Why Money Fails to Satisfy In An Era of Excess* (New York: Free Press)
- (2004), 'How not to buy happiness', *Dædelus*, Spring, 69-79
- Frank R.H. & Parker I.C. (2002), *Microeconomics and Behaviour* (Toronto: McGraw-Hill Ryerson)
- Fraser N. (1995), 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age', *New Left Review*, 1:212, 68-93

- Friedman D. (1989), *The Machinery of Freedom. Guide to Radical Capitalism* (Chicago: Open Court)
- Gagnon A.G. & Rocher G. (2002), *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois* (Montréal: Éditions Québec-Amérique)
- Gallo M. (2006), *Fier d'être français* (Paris: Fayard)
- (2007), *L'âme de la France. Une histoire de la nation des origines à nos jours* (Paris: Fayard)
- Galston W. (1995), 'Two Concepts of Liberalism', *Ethics*, 105:3, 516-534
- (1999), 'Value Pluralism and Liberal Political Theory', *The American Political Science Review*, 93:4, 769-778.
- Gaus G.F. (2000), 'Liberalism at the end of the century', *Journal of Political Ideologies*, 5:2, 179-199
- (2003), 'Backwards Into the Future: Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society', *Social Philosophy & Policy*, 20, 59-91
- (sous presse), 'State Neutrality and Controversial Values in *On Liberty*', in Ten C.L. (sous presse), *Mill's 'On Liberty'. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Gausson F. (1989), 'Les deux écoles de la gauche', *Le Monde*, 7 novembre
- Giddens A. & Blair T. (2002), *La troisième voie. Le renouveau de la social-démocratie* (Paris: Seuil)
- Gilles P. (1996), *Crises et cycles économiques* (Paris: Armand Colin)
- Gitlin T. (1995), *The Twilight of Common Dreams* (New York: Metropolitan Books)
- Goodin R.E. (2003), 'Folie Républicaine', *Annual Review of Political Sciences*, 6, 55-76
- Gutmann A. (1995), 'Civic Education and Social Diversity', *Ethics*, 105:3, 557-579
- (2003), *Identity in Democracy* (Princeton: Princeton University Press)
- Gutmann A. & Thompson D. (2004), *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press)
- Hamilton A., Jay J. & Madison J. (1988), *Le Fédéraliste* (Paris: Economica)

- Harrington J. (2000), *Oceana* (Paris: Belin)
- Hayek F.A. (2005), *La route de la servitude* (Paris: Presses Universitaires de France)
- (2007), *Droit, législation et liberté* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Heath J. (1998), 'Culture: Choice or Circumstance?', *Constellations*, 5:2, 183-200
- (2001), 'Rational Choice with Deontic Constraint', *Canadian Journal of Philosophy*, 31:3, 361-388
- (2006), 'Envy and Efficiency',
- Heath J. & Potter A. (2004), *The Rebel Sell. Why Counterculture can't be Jammed* (Toronto: Harper Collins)
- Hegel G.W.F. (2006), *Phénoménologie de l'esprit* (Paris: Vrin)
- Herder J.G.V. (2000), *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire* (Paris: Flammarion)
- Hermet G. (1996), *Histoire des nations et des nationalismes en Europe* (Paris: Seuil)
- (1998), *La trahison démocratique. Populistes, républicains et démocrates* (Paris: Flammarion)
- Hérodote (2006), *Ghettos Américains, Banlieues Françaises*, 122
- Hoppe H.-H. (1989), 'Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security', *Journal of Libertarian Studies*, IX:1, 27-46
- Hopquin B. (2005), 'Colère noire', *Le Monde*, 10 décembre
- Iannaccone L. (1994), 'Why Strict Churches Are Strong', *The American Journal of Sociology*, 99:5, 1180-1211
- International Crisis Group (2006), *La France face à ses musulmans: Émeutes, jihadisme et dépolitisation* (Bruxelles: International Crisis Group)
- Iverson D., Patton P. & Sanders W. (ed.) (2000), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Jackson J. (1989), 'Is There a Way to Talk About Making Culture Without Making Enemies?', *Dialectical Anthropology*, 14, 127-143
- Jacob T. (2000), *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press)

- Jelen C. (1997), *Les casseurs de la République* (Paris: Plon)
- Jennings J. (2000), 'Citizenship, Republicanism, and Multiculturalism in Contemporary France', *British Journal of Political Science*, 30, 575-598
- Jeuzy H.P. (2006), 'Un sanctuaire ethnologique', *Libération*, 20 juin
- Johnson J. (2000), 'Why Respect Culture?', *American Journal of Political Science*, 44:3, 405-418
- (2002), 'Liberalism and the politics of cultural authenticity', *Politics, Philosophy and Economics*, 1:2, 213-236
- Johnson K.R. (ed.) (2003), *Mixed Race America and the Law. A Reader* (New York: New York University Press)
- Kant E. (1994), *Métaphysique des mœurs t.1* (Paris: Flammarion)
- Kelley J.G. (2004), *Ethnic Politics in Europe* (Princeton: Princeton University Press)
- Kelly P. (ed.) (2002), *Multiculturalism Reconsidered* (Cambridge: Polity)
- Kendall P.M., *Louis XI* (Paris: Fayard)
- Kennedy R. (2003), *Interracial Intimacies: Sex, Marriage, Identity, and Adoption* (New York: Pantheon Books)
- Khiari B. (2006), 'Des cités à la cité', *Le Monde*, 23 mars
- Khiari B. & Michel J.-P. (2008), 'Nicolas Sarkozy contre l'espérance républicaine', *Le Monde*, 25 janvier
- Kirp D.L. (1991), 'Textbooks and Tribalism in California', *Public Interest*, 104, 20-36
- Knight C. (2004), 'Liberal Multiculturalism Reconsidered', *Politics*, 24:3, 189-197
- Krupnikova M. (2004), *Diversity in Latvian Textbooks* (Riga: Latvian Centre for Human Rights)
- Kukathas C. (1992a), 'Are There Any Cultural Rights', *Political Theory*, 20:1, 105-139
- (1992b), 'Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka', *Political Theory*, 20:4, 674-680
- (1994), 'Explaining Moral Variety', *Social Philosophy and Policy*, 11:1, 1-21

- (2002a), 'Equality and diversity', *Politics, Philosophy & Economics*, 1:2, 185-212
- (2002b), 'The Life of Brian, or Now Something Completely Difference-Blind' in Kelly P. (ed.) (2002), *Multiculturalism Reconsidered* (London: Polity Press): 184-203
- (2003), *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press)
- Kunz J.L. (1945), 'The Future of the International Law for the Protection of National Minorities', *The American Journal of International Law*, 39:1, 89-95
- Kymlicka W. (1989a), *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press)
- (1989b), 'Liberal Individualism and Liberal Neutrality', *Ethics*, 99:4, 883-905
- (1992), 'The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas', *Political Theory*, 20:1, 140-146
- (1997), 'Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?', *Constellations*, 4:1, 72-87
- (1998), 'Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?' in Allen A.L. & Regan M.C. (1998), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford: Oxford University Press) 131-148
- (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (Montréal: Boréal)
- (2002), 'Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe' in Kymlicka W. & Opalski M. (ed.) (2002), *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* (Oxford: Oxford University Press): 13-105
- (2003), *Les théories de la justice. Une introduction* (Paris: La Découverte)
- (2004), 'Dworkin on Freedom and Culture' in Burley J. (ed.) (2004), *Dworkin and His Critics* (Oxford: Blackwell): 113-133
- (2007), *Multicultural Odysseys* (Oxford: Oxford University Press)

- Kymlicka W. & Patten A. (ed.) (2003), *Language Rights and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press)
- Labarrière P.J. (1997), *Hegel. Phénoménologie de l'esprit* (Paris: Ellipses)
- Lacorne D. (1991), *L'invention de la République. Le modèle américain* (Paris: Hachette)
- (2003), *La crise de l'identité américaine* (Paris: Gallimard)
- Lamont M. & Molnár V. (2001), 'How Blacks Use Consumption to Shape their Collective Identity', *Journal of Consumer Culture*, 1:1, 31-45
- Lancaster R. (1999), *Piegan* (Paris: Pocket)
- Landes X. (2007), 'Reliģija, Demokrātija un Neitralitāte' (Religion, démocratie et neutralité), letton, *Politika.lv*, 17 juillet
- (2008), 'X labs, Y slikts. Bez Pamatojuma/Is There any Good Argument Against Homosexuality?', letton et anglais, *Politika.lv*, 12 février
- Landfried J. (2007), *Contre le communautarisme* (Paris: Armand Colin)
- Langelier J.P. (2006), 'Le multiculturalisme britannique', *Le Monde*, 30 octobre
- Leopold A. (2000), *Almanach d'un comté des sables* (Paris: Flammarion)
- Leroux A. (1995), *Retour à l'idéologie* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Levy J.T. (2000), *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press)
- (2003), 'Liberalism Divide After Socialism— and Before', *Social Philosophy and Policy*, 20:1, 278-297
- (2004) 'Liberal Jacobinism', *Ethics*, 114:2, 318-336
- Lipovetsky G. (1989), *L'ère du vide* (Paris: Gallimard)
- (2000), *Le crépuscule du devoir* (Paris: Gallimard)
- Locke J. (1999), *Lettre sur la tolérance* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Loughlin M. (2006), 'Towards a Republican Revival?', *Oxford Journal of Legal studies*, 26:2, 425-437
- Lucas R.E. & Sargent T.J. (ed.) (1981), *Rational Expectations and Econometric Practice* (Minneapolis: The University of Minnesota Press)
- Luttmer E.F.P. (2005), 'Neighbors as Negatives: Relative Earnings and Well-Being', *Quarterly Journal of Economics*, 120:3, 963-1002

- Maalouf A. (1998), *Les identités meurtrières* (Paris: Grasset)
- Malaurie J. (2001), *Les derniers rois de Thulé* (Paris: Pocket)
- Macedo S. (1995), 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?', *Ethics*, 105:3, 468-496
- (1998), 'Reply to Flathman: "Flathman's Liberal Shtick"', *Political Theory*, 26:1, 85-89
- MacIntyre A. (1981), *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press)
- Macklem P. (2001), *Indigenous Difference and the Constitution of Canada* (Toronto: University of Toronto Press)
- MacLeod C. (1997), 'Liberal neutrality or liberal tolerance?', *Law and Philosophy*, 19:5, 529-559
- Mair L. (1928), 'The Machinery of Minority Protection', *The Journal of the Royal Institute of International Affairs*, 7:4, 256-266
- Margalit A. & Halbertal M. (1994), 'Liberalism and the Right to Culture', *Social Research*, 61:3, 491-510
- Marx K. (1982), *Philosophie* (Paris: Gallimard)
- Maynor J.W. (2002), 'Without Regret: The Comprehensive Nature of Non-domination', *Politics*, 22:2, 51-58
- (2003), *Republicanism in the Modern World* (Cambridge: Polity)
- Mesure S. & Renaut A. (1999), *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique* (Paris: Aubier)
- Michaels W.B. (2006), *The Trouble with Diversity. How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality* (New York: Metropolitan Books)
- Miclo F. & Grossmann R. (2002), *La République minoritaire. Contre le communautarisme* (Paris: Michalon)
- Mill J.S. (1890), *Considerations on Representative Government* (New York: George Routledge & sons)
- (1909), *The Subjection of Women* (London: Longmans)
- (1988), *L'utilitarisme* (Paris: Flammarion)

- (1990), *De la liberté* (Paris: Gallimard)
- (1993), *Autobiographie* (Paris: Aubier)
- Milloy J.S. (1997), *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System* (Winnipeg: University of Manitoba Press)
- Musschenga A. (1998), 'Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures', *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 201-225
- Nagel T. (1987), 'Moral Conflict and Political Legitimacy', *Philosophy and Public Affairs*, 16:3, 215-240
- Nichols R.L. (1998), *Indians in the United States and Canada* (Lincoln & London: University of Nebraska Press)
- Nicolet C. (1995), *L'idée républicaine en France. 1789-1924* (Paris: Gallimard)
- Norman W. (1998), 'Inevitable and Unacceptable?' Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy', *Political Studies*, XLVI, 276-294
- Nozick R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books)
- Nussbaum M. (2000), 'The Future of Feminist Liberalism', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 74:2, 47-79
- OCDE (2006), *Panorama de la société. Les indicateurs sociaux de l'OCDE* (Paris: Éditions OCDE)
- Ogien R. (2004), *La panique morale* (Paris: Grasset)
- Olson M. (1971), *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups* (Cambridge: Harvard University Press)
- Osterfeld D. (1989), 'Anarchism and the Public Goods Issue: Law, Courts and the Police', *Journal of Libertarian Studies*, IX:1, 47-68
- Ozouf M. (1973), *Nous les maîtres d'école. Autobiographies d'instituteurs de la Belle Époque* (Julliard/Gallimard)
- (1982), *L'École, l'Église et la République. 1871-1914* (Paris: Seuil)
- Patten A. (1996), 'The Republican Critique of Liberalism', *British Journal of Political Science*, 26, 25-44

- Pena-Ruiz H. (2001), *La laïcité pour l'égalité* (Paris: Mille et une nuits)
- (2003), *Qu'est-ce que la laïcité ?* (Paris: Gallimard)
- (2008), 'Les 5 fautes du président de la République', *Le Figaro*, 3 janvier
- Pettit P. (2000), 'Minority Claims under Two Conceptions of Democracy' in Ivison D., Patton P. & Sanders W. (ed.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge: Cambridge University Press), pp.199-215
- (2002), 'Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner', *Political Theory*, 30:3, 339-356
- (2004), *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (Paris: Gallimard)
- Philip B. (2008), 'Au Tibet, l'agitation antichinoise a débordé Lhassa', *Le Monde*, 17 mars
- Phillips A. (2007), *Multiculturalism without Culture* (Princeton: Princeton University Press)
- Platon (2002), *La République* (Paris : Flammarion)
- Plenel E. (1999), *La République inachevée. L'État et l'École en France* (Paris: Le Livre de poche)
- Pocock J.G.A. (1998), *Le moment machiavélien* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Policar A. (2006), 'La République inclut la diversité', *Libération*, 21 novembre
- Pollak R. A. (1976), 'Interdependent Preferences', *The American Economic Review*, 66:3, 309-320
- Popper K. (1979), *La société ouverte et ses ennemis* (Paris: Seuil)
- (1991), *Misère de l'historicisme* (Paris: Pocket)
- (1995), *La logique de la découverte scientifique* (Paris: Payot)
- Postlewaite A. (1998), 'The social basis of interdependent preferences', *European Economic Review*, 42, 779-800
- Prost A. (1997), *Éducation, société et politique. Une histoire de l'enseignement de 1945 à nos jours* (Paris: Seuil)

- Rapoport H. & Weiss A. (2003), 'The optimal size for a minority', *Journal of Economic Behavior & Organization*, 52, 27-45
- Rawls J. (1951), 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', *The Philosophical Review*, 60:2, 177-197
- (1997a), *Libéralisme politique* (Paris: Presses Universitaires de France)
- (1997b) *Théorie de la justice* (Paris: Seuil) [1971]
- Raynaud P. & Thibaud P. (1990), *La fin de l'école républicaine* (Paris: Calmann-Lévy)
- Raz J. (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press)
- Renan E. (1997), *Qu'est-ce qu'une nation ?* (Paris: Mille et une nuits)
- Renaut A. (2002), 'Le multiculturalisme est-il un humanisme ?', in Sosoe L.K. (dir.), *Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme* (Sainte-Foye/Paris: Presses de l'Université de Laval/L'Harmattan): 107-121
- (2004), *La fin de l'autorité* (Paris: Flammarion)
- (2005), *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?* (Paris: Grasset)
- Renaut A. & Touraine A. (2004), *Un débat sur la laïcité* (Paris: Stock)
- Reiter S. (2001), 'Interdependent Preferences and Groups of Agents', *Journal of Public Economy Theory*, 3:1, 27-67
- Renteln A.D. (2004), *The Cultural Defense* (Oxford: Oxford University Press)
- Rioufol I. (2007), 'Une bombe en Seine-Saint-Denis', *Le Figaro*, 14 octobre
- (2008), 'Les Français sont la meilleure boussole', *Le Figaro*, 24 avril
- Ripstein A. (2006), 'Beyond the Harm Principle', *Philosophy & Public Affairs*, 34:3, 215-245
- Robespierre (de) M. (1793), *Plan d'éducation nationale rédigé par Michel Lepelletier, arrangé et défendu par Robespierre à la Convention* (Paris: Imprimerie Nationale)
- (2006), *Discours sur la religion, la République et l'esclavage* (La Tour d'Aigues: l'Aube)
- Rodriguez R. (2002a), *Brown. The Last Discovery of America* (New York: Penguin Books)
- (2002b) 'The browning of America', *Salon*, 27 April

- Roman J. (1995), 'Un multiculturalisme à la française', *Esprit*, Juin, 145-160
- (1998), *La démocratie des individus* (Paris: Calmann-Lévy)
- Rorty A.O. (1994), 'The Hidden Politics of Cultural Identification', *Political Theory*, 22:1, 152-166
- Roseberry W. (1992), 'Multiculturalism and the Challenge of Anthropology', *Social Research*, 59:4, 841-858
- Roosting H. (1923), 'Protection of Minorities by the League of Nations', *The American Journal of International Law*, 17:4, 641-660
- Rostkowski J. (1986), *Le renouveau indien aux États-Unis* (Paris: L'Harmattan)
- Rousseau J.-J. (1969), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Gallimard)
- (1993), *Du Contrat social* (Paris: Gallimard)
- Sagoff M. (1986), 'Values and Preferences', *Ethics*, 96:2, 301-316
- Saint-Just (de) L.-A. (2003), *L'Esprit de la révolution* (Paris: 10/18)
- Salanié B. (1998), *Microéconomie. Les défaillances de marché* (Paris: Economica)
- Sandel M. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press)
- (1999), *Le libéralisme et les limites de la justice* (Paris: Seuil)
- Savidan P. (2003), 'La reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique', in Le Coadic R. (dir.) (2003), *Identités et démocratie* (Rennes: Presses de l'Université de Rennes), 231-253
- Schlesinger Jr. A.M. (1992), *The Disuniting America. Reflections on a Multicultural Society* (New York: Norton)
- Schumpeter J. (1990), *Capitalisme, socialisme et démocratie* (Paris: Payot)
- Schwartz R. (2005), 'State Growth and Social Exclusion in Tibet,' *The China Quarterly*, 184, 988-989
- Sen A. (2000), *Repenser l'inégalité* (Paris: Seuil)

- (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (NYC & London: W.W. Norton)
- Sessions G. (1995), *Deep Ecology for the 21st Century* (Boston: Shambhala)
- Sévillia J. (2008), 'Le bonheur d'être français', *Le Figaro*, 25 janvier
- Sher (1997), *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sidgwick H. (1879), 'The Establishment of Ethical First Principles', *Mind*, 4:13, 106-111
- Sidney A. (1990), *Discourses Concerning Government* (Indianapolis: Liberty Fund)
- Skinner Q. (2000), *La liberté avant le libéralisme* (Paris: Seuil)
- (2001), *Machiavel* (Paris: Seuil)
- Skrentny J. (2002a), 'Inventing race', *Public Interest*, 146, 97-113
- (2002b), *The Minority Rights Revolution* (Cambridge: Harvard University Press)
- Slama A.-G (2004), 'Contre la discrimination positive. La liberté insupportable', *Pouvoirs*, 111, 133-143
- Smith A. (1991), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nation II* (Paris : Flammarion)
- Sobel J. (2005), 'Interdependent Preferences and Reciprocity', *Journal of Economic Literature*, 43:2, 392-436
- Solnick S.J. & Hemenway D. (1998), 'Is more always better?: A survey on positional concerns', *Journal of Economics Behavior & Organization*, 37, 373-383
- Song S. (2005), 'La défense par la culture en droit américain', *Critique Internationale*, 28, 61-85
- (2007), *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sparrow R. (2005), 'Defending Deaf Culture: The Case of Cochlear Implants', *Journal of Political Philosophy*, 13:2, 135-153
- Spinner-Halev J. (1994), *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (Baltimore: John Hopkins University Press)

- Spitz J.-F. (2003), 'Voile au lycée : non à l'intolérance !', *Le Monde*, 17 octobre
- Stone J. (1932), 'Procedure under the Minorities Treaties', *The American Journal of International Law*, 26:3, 502-513
- Sunstein C.R. (1988), 'Beyond the Republican Revival', *Yale Law Journal*, 97, 1539-1590
- (1990), 'Republicanism and the Preference Problem', *Chicago-Kent Law Review*, 66, 181-203
- Taguieff P.-A. (2005), *La République enlisée. Pluralisme, communautarisme et citoyenneté* (Paris: Syrtès)
- Talleyrand-Périgord (de) M. (1791), *Rapport sur l'instruction publique fait au nom du Comité de Constitution, à l'Assemblée nationale* (Paris: Imprimerie Nationale)
- Tamir Y. (1995), *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press)
- Taylor C. (1989), 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate' in Rosenblum N. (ed.) (1989), *Liberalism and the Moral Life*, (Cambridge: Harvard University Press): 159-182
- (1992), *Grandeur et misère de la modernité* (Montréal: Bellarmin)
- (1994), 'La politique de reconnaissance' in Taylor C., *Multiculturalisme* (Paris: Aubier): 41-99
- (2002), 'Les anti-Lumières immanentes' in Michon C. (dir.) (2002), *Christianisme. Héritages et destins* (Paris:LGF)
- (2003), *Les sources du moi* (Montréal: Boréal)
- Tenzer N. (1993), *La République* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Thevenin A. & Compagnon A. (2007), *L'école en France. Au carrefour des valeurs républicaines* (Paris: Milan)
- Thiesse A.-M. (2001), *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe – XXe siècle* (Paris: Seuil)
- Tibet (Office du) (1996), *Tibet: Proving Truth From Facts* (London)
- Tocqueville (de) A. (1986), *De la démocratie en Amérique II* (Paris: Gallimard)
- Todd E. (1994), 'Invitons-les à devenir françaises', *L'Express*, 17 novembre, propos recueillis par Dominique Simonnet

- Tomasi J. (1995), 'Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities', *Ethics*, 105:3, 580-603
- Tully J. (1999), *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité* (Québec: Presses de l'Université Laval)
- Turner T. (1993), 'Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?', *Cultural Anthropology*, 8:4, 411-419
- Van Dyke V. (1982), 'The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory', *World Politics*, 29:3, 343:369
- 'Collective Identities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought', *The Journal of Politics*, 44:1, 21-40
- Van Parijs P. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste ?* (Paris: Seuil)
- Varenes (de) F. (1996), *Language, Minorities and Human Rights* (The Hague: Kluwer Law International)
- Veblen T. (1915), *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions* (New York: MacMillan)
- Viroli M. (2002), *Republicanism* (New York: Hill and Wang)
- Wacquant L. (2007), *Parias urbains. Ghettos, banlieues, État* (Paris: La Découverte)
- Waldron J. (2000), 'What is Cosmopolitan?', *The Journal of Political Philosophy*, 8:2, 227-243
- Walzer M. (1984), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books)
- Ward C.V. (1991), 'The Limits of "Liberal Republicanism": Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix', *Columbia Law Review*, 91, 581-607
- Weede E. (1985), 'Dilemmas of Social Order: Collective and Positional Goods, Leadership and Political Conflicts', *Sociological Theory*, 3:2, 46-57
- Weinstock D. (1994), 'The Justification of Political Liberalism', *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 165-185

- (1999a), 'La problématique multiculturaliste' in Renaut A. (1999), *Histoire de la philosophie politique 5. Les philosophies politiques contemporaines* (Paris: Calmann-Lévy): 427-461
- (1999b), 'Le problème de la boîte de Pandore', in Seymour, M. (ed.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, (Montréal: Liber): 17-40
- (2003), 'La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible?' in Le Coadic, R. (dir.) (2003), *Identités et démocratie: Diversité culturelle et mondialisation*. (Rennes: Presses Universitaires de Rennes): 365-380
- (2007), 'A Neutral Conception of Reasonableness?', *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3:3, 234-247
- Weinstock D. & Nadeau C. (ed.) (2004), *Republicanism: History, Theory and Practice* (London: Frank Cass)
- Wieviorka M. (2005), *La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques* (Paris: Éditions de l'Aube)
- Williams B. (1994), 'L'argument de la pente glissante' in Williams B. (1994), *La fortune morale* (Paris: Presses Universitaires de France): 337-351
- Williamson O. (1981), 'The economics of organization: The transaction cost approach', *The American Journal of Sociology*, 87:3, 548-577
- Wotling P. (1999a), *La pensée du sous-sol* (Paris: Allia)
- (1999b), *Nietzsche et le problème de la civilisation* (Paris: Presses Universitaires de France)
- (2001) *Le vocabulaire de Nietzsche* (Paris: Ellipses)
- Young M.I. (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press)
- Zipp J.F. & Fenwick R. (2006), 'Is the Academy a Liberal Hegemony. The Political Orientations and Educational Values of Professors', *Public Opinion Quarterly*, 70:3, 304-326
- Zizzo D.J. (2003), 'Empirical evidence on interdependent preferences: nature or nurture?', *Cambridge Journal of Economics*, 27, 867-880

Lois

a) Canada

Loi sur les Indiens, 1876 modifiée par la loi C-31 (1985)

b) France

Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics

c) Lettonie

Loi sur la langue officielle, 9 décembre 1999

Amendements à la loi sur l'éducation, 5 février 2004

d) Québec

Loi 101 ou Charte de la langue française, 26 août 1977

Loi 86, 1993

Jurisprudence

a) Canada

Ford c. Québec [1988] 2 S.C.R. 712

Thomas c. Norris [1992] 2 C.N.L.R. 139, 1992 B.C.S.C.

Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1011

Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois [2006] 1 R.C.S. 256, CSC 6

b) États-Unis

State of Wisconsin v. Jonas Yoder, Wallace Miller, and Adin Yutzy, 406 U.S. 205; 92 S. Ct. 1526; 32 L. Ed. 2d 15; 1972 U.S. LEXIS 144

Renee Rogers, et al. v. American Airlines, Inc., 527 F. Supp. 229 (1981)

Mozert v. Hawkins County Board of Education, 827 F.2d 1058 (6th Cir. 1987)

Mississippi Band of Choctaw Indian v. Holyfield, 490 U.S. 30 (1989)

In re Baby Boy Doe, 849 P. 2d 925 (Idaho 1993)

In re Bridget R, 49 Cal. Rptr. 2d 507 (1996)

In re Santos, 92 Cal. Rptr. 2d 692 (2001)

c) Lettonie

Décision de la Cour Constitutionnelle de la République de Lettonie, *Cas No.2004-18-0106*, 13 mai 2005

d) ONU

Lovelace v. Canada, Communication 24/1977, UN Document A/36/40

e) Québec

R. c. N.(A), 13 janvier 1994, Cour du Québec, 500-01-003139-927

R. c. N.(A), 7 juillet 1994, Cour d'appel du Québec (Montréal, J.E. 94-1185)

Textes internationaux

Conseil de l'Europe (1992), *Charte des langues régionales ou minoritaires*

———— (1995), *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales*