

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.

Université de Montréal

Le libéralisme multiculturel
de Will Kymlicka en perspective

par
Annie-Ève Collin

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
option rédaction

mai 2009

© Annie-Ève Collin, 2009



Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Le libéralisme multiculturel de Will Kymlicka en perspective

Présenté par :

Annie-Ève Collin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau
Président-rapporteur

Michel Seymour
Directeur de recherche

Daniel Marc Weinstock
Membre du jury

Le libéralisme multiculturel de Will Kymlicka en perspective

Résumé

Les droits des communautés culturelles et les droits des femmes sont deux types de droits généralement défendus par les penseurs libéraux. Toutefois, il est fréquent que ces deux types de droits entrent en conflit l'un avec l'autre. Kymlicka a cherché à établir une théorie libérale du multiculturalisme qui permette de concilier les droits des minorités culturelles et ceux des individus, y compris ceux des femmes. L'objectif de ce mémoire consiste à montrer que la théorie de Kymlicka échoue à fournir un moyen efficace de concilier ces deux types de droits. Je montre d'abord que Kymlicka invalide sa théorie en précisant qu'on ne peut pas l'appliquer à toutes les minorités culturelles. En définitive, il donne aux droits des minorités la primauté sur les droits individuels (et sur ceux des femmes) en soutenant que le droit des minorités nationales à l'autonomie interdit dans une très large mesure aux États libéraux d'agir pour prévenir la violation des droits individuels au sein des minorités nationales. Ensuite, en m'inspirant de la critique des théories du multiculturalisme exposée par Ayelet Shachar, j'explique pourquoi l'application de la théorie de Kymlicka ne permettrait pas d'éviter complètement l'oppression des femmes issues des minorités culturelles.

mots clés : philosophie, Kymlicka, multiculturalisme, féminisme, libéralisme, individualisme moral, égalité, liberté, autonomie

Le libéralisme multiculturel de Will Kymlicka en perspective

Abstract

Cultural community rights and women's rights are commonly defended by liberal philosophers. However, these two types of rights often cause conflict with each other. Kymlicka has been trying to work out a liberal multiculturalism theory which would allow to reconcile cultural minorities' rights and individual rights, including women's rights. The objective of the current thesis is to prove Kymlicka's theory to be unable to provide an efficient way to reconcile these two types of rights. First, I show that Kymlicka invalidates his own theory by specifying that it can not be applied to some cultural minorities. In fact, he gives minorities' rights priority over individual rights (including women's rights), as he upholds that national minorities' right for autonomy largely forbids liberal States to act to prevent individual rights violations within national minorities. Second, taking inspiration from Ayelet Shachar's critiques of multiculturalism theories, I will explain why Kymlicka's theory, if applied, would not allow complete avoidance of women's oppression within cultural minorities.

keywords : philosophy, Kymlicka, multiculturalism, feminism, liberalism, moral individualism, equality, liberty, autonomy

Table des matières

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : LE MULTICULTURALISME : DE QUOI S'AGIT-IL ET POURQUOI LE DÉFENDRE ?	5
Ce que l'on entend par « culture » : les cultures sociétales	5
États multiculturels : multinationaux ou polyethniques	8
Structure de culture et caractère de culture	9
L'impossibilité d'un État « culturellement neutre »	10
Pourquoi le multiculturalisme doit être défendu : deux fondements	12
Pertinence des deux fondements du multiculturalisme	16
CHAPITRE 2 : POURQUOI LE MULTICULTURALISME SERAIT-IL DANGEREUX POUR LES FEMMES ?	21
Les deux principaux reproches de Okin aux théories du multiculturalisme	21
Les injustices liées au rôle des femmes dans la famille	22
Shachar et le « reactive culturalism »	23
Okin : les dispositifs permettant aux hommes de contrôler la vie des femmes	25
Le défi posé aux théoriciens du multiculturalisme et relevé par Kymlicka	28
CHAPITRE 3 : LA THÉORIE DE KYMLICKA SUR LE MULTICULTURALISME	31
Deux sortes de revendications : les mesures de protection externe et les mesures de contrainte interne	31
La position de Kymlicka sur les tensions entre le multiculturalisme et les droits des femmes	32
Rôle de la distinction entre structure de culture et caractère de culture	33
Les deux types de minorités culturelles	36
Les trois formes de droits spécifiques à des groupes	38
CHAPITRE 4 : LA NOTION DE TOLÉRANCE	41
Kymlicka fait-il preuve d'intolérance envers les cultures qui rejettent le libéralisme ?	42
La position de Kukathas sur les droits des minorités	44

Kukathas et le droit de quitter le groupe	45
Reproches de Kukathas à Kymlicka relativement à sa théorie du multiculturalisme	47
Kukathas, défenseur inavoué des droits particuliers aux minorités culturelles	52
La conception de la tolérance de Kymlicka	53
La malléabilité des cultures	55
Application concrète de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle à un cas où l'égalité des sexes est en jeu	59
Comment l'État « tolérant » cautionne l'oppression des membres vulnérables des minorités antilibérales	61
La chute du fondement du multiculturalisme :	65
Importance excessive accordée aux groupes :	70
Une conception erronée des communautés culturelles	72
Pourquoi il est injustifié de taxer Kymlicka d'intolérance relativement à sa théorie des droits des minorités	74
Pour conclure au sujet de la tolérance	78
CHAPITRE 5 : L'AUTONOMIE DES NATIONS : DANGER POUR L'ÉGALITÉ DES SEXES	79
La reconnaissance de l'autonomie des minorités nationales : raison du refus de Kymlicka d'imposer une théorie libérale à des minorités nationales antilibérales	80
La chute du fondement du multiculturalisme	84
L'importance excessive accordée au groupe et la conception erronée des communautés comme des bulles fermées	87
Les problèmes spécifiquement liés à l'égalité des sexes	90
Les solutions proposées par Kymlicka	91
Ce qui peut légitimer une intervention de l'État selon Kymlicka	94
Le droit de quitter le groupe	95
Résumé des principaux reproches de Shachar aux théories du multiculturalisme et à Kymlicka	98
CHAPITRE 6 : LES DÉFAUTS DE LA THÉORIE LIBÉRALE DU MULTICULTURALISME	101
Insuffisance de la dichotomie entre mesures de protection externe et mesures de contrainte interne	101
Le droit familial : un domaine particulièrement sensible au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle	109

Shachar remarque que Kymlicka invalide sa propre théorie	110
La critique de Okin : la théorie de Kymlicka ne tient pas compte de la discrimination pratiquée dans la sphère privée	112
Le cas particulier des institutions religieuses	115
Le débat entre Kymlicka et Okin au sujet de la solution à apporter au problème soulevé par Okin	117
Pourquoi le rejet du multiculturalisme n'est pas une bonne solution au problème soulevé par Okin	120
Comment Okin est parvenue à ébranler la théorie de Kymlicka	123
CONCLUSION : TROIS VOIES POSSIBLES POUR SAUVER LE MULTICULTURALISME	127
BIBLIOGRAPHIE	135

Introduction

Les valeurs d'égalité de tous les êtres humains et de liberté pour chacun sont devenues, avec l'essor du libéralisme, largement partagées en Occident. Dans cet exposé, j'examinerai les relations entre deux préoccupations majeures issues de l'émergence de ces deux valeurs : le multiculturalisme et le féminisme. Ces deux préoccupations entrent en conflit l'une avec l'autre. J'aborderai la question, déjà abordée par plusieurs penseurs, de savoir s'il est possible de concilier les deux, ou si l'on doit forcément donner la priorité à l'une sur l'autre. Plus précisément, je me pencherai sur une conception en particulier du multiculturalisme, celle de Will Kymlicka, exposée notamment dans *La citoyenneté multiculturelle*, ainsi que dans plusieurs autres ouvrages et articles. Je chercherai à répondre à la question suivante : le multiculturalisme prôné par Kymlicka est-il compatible avec l'égalité de traitement entre les hommes et les femmes ?

Je commencerai par établir l'importance du multiculturalisme, par expliquer pourquoi celui-ci peut entrer en conflit avec l'égalité des sexes et par résumer la théorie de Kymlicka sur la façon d'accorder des droits aux communautés culturelles tout en préservant les droits individuels, dont les droits des femmes. À cette fin, je ferai une analyse critique de deux ouvrages de Kymlicka : *La Citoyenneté Multiculturelle* et *Liberalism, Community and Culture*.

Une fois tout cela établi, je mettrai en lumière, dans un premier temps, les points positifs de cette théorie relativement aux droits des femmes. Pour ce faire, j'analyserai les écrits de Kymlicka lui-même, notamment les deux ouvrages mentionnés

précédemment. De plus, je comparerai sa position avec celle de Chandran Kukathas, en particulier eu égard à la notion de tolérance, qui prend beaucoup d'importance à la fois dans le libéralisme et par rapport aux droits des communautés culturelles. Pour comparer les positions des deux auteurs, je me servirai entre autres de deux articles publiés dans le volume 20 de la revue *Political Theory*. Dans l'un de ces articles, « Are There Any Cultural Rights ? », Kukathas présente une critique du multiculturalisme en général, et de la théorie de Kymlicka en particulier. Dans l'autre article, « The Rights of Minority Cultures : Reply to Kukathas », Kymlicka répond à l'article de Kukathas. L'analyse critique de ce débat entre les deux auteurs me permettra de montrer pourquoi la conception de la tolérance adoptée par Kymlicka se défend mieux que celle adoptée par Kukathas, et pourquoi l'application de la tolérance telle que conçue par Kukathas fait en sorte de priver les femmes de leurs droits, contrairement à la tolérance telle que conçue par Kymlicka. Je me servirai aussi du chapitre 8 de la *Citoyenneté Multiculturelle*, où Kymlicka approfondit sur la notion de tolérance et sur la conception erronée qu'on peut s'en faire selon lui.

Dans un deuxième temps, à la lumière des objections de Susan Moller Okin et de celles d'Ayelet Shachar, je montrerai que, malgré ces points positifs, Kymlicka ne parvient pas à établir une version du multiculturalisme qui permette de respecter pleinement l'égalité des sexes. D'une part, bien qu'il affirme qu'il est inacceptable de prôner le multiculturalisme au détriment des droits des femmes, que les deux doivent être défendus conjointement et qu'aucun des deux ne doit primer sur l'autre, en analysant attentivement le contenu du chapitre 8 de la *Citoyenneté Multiculturelle*, on constate qu'il accorde plus d'importance aux droits des minorités qu'à ceux des femmes. D'autre part, les principes qu'il propose pour accorder des droits aux communautés

culturelles tout en évitant que ces droits s'exercent au détriment des droits individuels sont insuffisants pour assurer l'égalité des sexes. Pour cette partie du travail, je me servirai de la *Citoyenneté Multiculturelle*, de l'ouvrage *Multicultural Juridictions* de Shachar, ainsi que de deux articles de Okin : « Is Multiculturalism Bad for Women? », publié dans le collectif du même titre, et « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », publié dans le volume 108 de la revue *Ethics*.

En même temps, j'essaierai d'évaluer si Shachar et Okin adoptent des positions plus solides que celle de Kymlicka. Nous verrons que Shachar propose des conditions supplémentaires qui pourraient s'ajouter à la théorie de Kymlicka, afin de mieux protéger l'égalité des sexes. Okin, de son côté, va encore plus loin que Shachar, en envisageant la possibilité que certains groupes culturels ne méritent pas du tout de droits particuliers, parce qu'ils ont des valeurs antiféministes dont on ne peut se débarrasser qu'en assimilant leur culture à une culture moins patriarcale. J'essaierai d'évaluer la pertinence de l'une et l'autre de ces positions.

Chapitre 1 :

Le multiculturalisme :

De quoi s'agit-il et pourquoi le défendre ?

Ce que l'on entend par « culture » : les cultures sociétales

Puisque le terme « culture » peut prendre différents sens, faire un exposé sur le multiculturalisme exige au préalable que l'on définisse clairement le sens que prend ce terme dans le contexte. Kymlicka, conscient du caractère équivoque de ce terme, précise :

Le genre de culture 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 publique et privée. Ces cultures tendent à être concentrées et fondées sur une communauté linguistique.¹

Les cultures sociétales sont caractérisées par l'existence d'institutions qui leur sont propres et qui régulent la vie de leurs membres. Les institutions dont il est question sont diverses : les écoles, les gouvernements, les lois, les institutions juridiques, religieuses, économiques, etc. Les cultures sociétales sont aussi fondées sur une histoire particulière ayant mené à leur formation. Comme on l'a vu dans le passage qui vient d'être cité, elles sont également caractérisées par une langue en particulier.

Ces précisions importent beaucoup. S'il est possible, dans certains contextes, de parler de « culture musulmane », il ne s'agit pas, toutefois, d'une culture sociétale. Tous les musulmans partagent bien entendu des éléments historiques (notamment l'histoire

¹ KYMLICKA, 1995, p. 114-115

des débuts de l'islam), mais ces éléments ne sont pas suffisamment spécifiques pour avoir donné lieu à une culture sociétale unique. À preuve, tous les musulmans ne parlent pas la même langue ni ne sont concernés par les mêmes institutions, et chaque communauté musulmane est concernée par certains éléments historiques qui ne touchent qu'elle-même, et non les autres communautés musulmanes. Les musulmans sont de toute manière trop nombreux et trop dispersés géographiquement pour être tous liés par une culture sociétale unique. Les cultures sociétales s'articulent autour d'une langue, d'une histoire et d'institutions qui leurs sont *propres* ; il s'agit donc d'éléments plus spécifiques que le seul fait d'avoir adopté une religion.

De la même façon, bien que l'idée d'une culture européenne, ou celle d'une culture occidentale, ou encore celle d'une culture libérale, ne soient pas des idées farfelues, il n'y a pas de culture sociétale européenne, occidentale ou libérale. Un territoire géographique aussi vaste ou une idéologie politique ne représentent pas (pas plus qu'une religion) des éléments suffisamment rassembleurs ni suffisamment spécifiques pour donner lieu à une culture sociétale unique. Il n'y a pas de langue commune à tous les Européens, ni à tous les occidentaux, ni à tous ceux qui vivent sous des systèmes libéraux. Si tous les Européens ont bien en commun une série d'éléments historiques, ceux-ci ne sont pas suffisamment spécifiques pour que les Européens s'y identifient vraiment. À l'intérieur de l'Europe, il existe des pays et des régions où l'on trouve des éléments historiques spécifiques (c'est-à-dire qui ne sont pas partagés par tous les Européens, mais uniquement par les habitants d'un pays ou d'une région en particulier), auxquels s'identifient les individus qui les partagent. La même chose est vraie pour les occidentaux et pour ceux qui vivent sous des systèmes libéraux. Finalement, il y a très peu d'institutions communes à toute l'Europe, et il n'y a guère

d'institutions communes à tout l'Occident ou à tous les pays ayant adopté le libéralisme comme idéologie politique.

Afin de clarifier encore plus la notion de culture sociétale, retenons que les immigrants quittent leur culture sociétale en changeant de pays. Un Allemand qui s'installe en France ne cesse pas de partager avec les Allemands demeurés en Allemagne la langue allemande et l'histoire spécifique de son pays d'origine ; il ne perd pas tout son héritage culturel. Par contre, il doit désormais interagir avec la société qui l'entoure en utilisant le français comme langue de communication et en se comportant en fonction des institutions françaises, et non pas des institutions allemandes. La langue est un élément majeur : pour qu'une langue demeure vivante sur un territoire donné, il doit y exister des institutions qui fonctionnent dans cette langue. Encore une fois, ce sont vraiment les institutions qui font la différence : seules les langues institutionnalisées peuvent subsister. Même en continuant de parler leur langue dans leur cercle familial, ou avec des individus en particulier qui parlent leur langue maternelle, les immigrants ne recréent pas leur culture sociétale d'origine dans leur pays d'accueil, dans la mesure où les institutions de celui-ci ne reconnaissent pas cette langue, ne fonctionnent pas dans cette langue. Pour la langue, mais aussi pour l'ensemble des caractéristiques d'une culture, c'est le fait pour celle-ci d'être reconnue par les institutions qui assure sa survie : « Étant donné l'importance des institutions sociales dans notre vie et leur rôle dans la définition des options qui s'offrent à nous, toute culture qui n'est pas sociétale sera contrainte à une marginalisation toujours plus grande.²» Bref, une culture dépourvue d'institutions n'est pas sociétale et elle est vouée à disparaître.

² KYMLICKA, 1995, p. 119-120

États multiculturels : multinationaux ou polyethniques

Une fois le sens du terme « culture » clairement défini, on comprend que le multiculturalisme désigne le fait que, dans un pays, on retrouve plus d'une culture sociétale, ou encore des individus issus de diverses cultures sociétales. Les cultures sociétales concernent des « nations » ou des « peuples », c'est-à-dire des groupes qui partagent une langue et une histoire et qui sont concentrés sur un certain territoire :

Le type de « multiculturalisme » qui retient mon attention procède des différences nationales et ethniques. Comme je le soulignais précédemment, j'utilise le terme « culture » comme synonyme de « nation » ou de « 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 distinctes. Un État est multiculturel si ses membres appartiennent à différentes nations (État multinational) ou s'ils ont émigré à partir de différentes nations (État polyethnique) [...] ³

Lorsque l'on parle d'un État multiculturel, dans le présent contexte, on parle d'un État polyethnique, ou multinational, ou les deux. Autrement dit, il s'agit d'un État qui accueille des immigrants, ou encore d'un État sur le territoire duquel on retrouve plus d'une nation. Par exemple, le Canada est multiethnique, car il accueille des immigrants. Il est aussi multinational : sur le territoire canadien, on retrouve des Canadiens anglais, des Québécois et d'autres communautés de Canadiens français⁴ et diverses nations

³ KYMLICKA, 1995, p. 34

⁴ Il est généralement admis que les Canadiens anglais forment une nation à eux tous (il est possible toutefois que certains aient des arguments valables pour prétendre le contraire). En ce qui concerne les Canadiens français, beaucoup considèrent que les Québécois forment une nation. Mis à part les Québécois, on trouve des petites communautés francophones dans plusieurs provinces canadiennes. Certains pourraient estimer que ces communautés forment d'autres nations distinctes (en particulier celle du Nouveau-Brunswick, mais peut-être aussi les autres). D'autres pourraient penser que tous les Canadiens français doivent être considérés comme formant une nation. Il faut noter que ce ne serait pas tout à fait conforme à la définition de Kymlicka, selon laquelle une nation est regroupée sur un territoire et partage des institutions communes : tous les Canadiens français ne sont pas rassemblés, ceux qui ne sont pas au Québec sont éparpillés dans plusieurs autres provinces canadiennes et sont concernés par des institutions différentes. Je ne souhaite pas m'éterniser sur ce point, qui mériterait qu'on lui accorde plus

autochtones ; aucun de ces groupes ne peut être considéré comme un groupe d'immigrants. Ce sont des nations distinctes qui cohabitent dans un même pays.

Structure de culture et caractère de culture

Kymlicka distingue la structure de culture du caractère de culture. La structure d'une culture correspond à la communauté culturelle, aux institutions et à la langue qui lui sont propres. De son côté, le caractère d'une culture correspond aux valeurs, normes et coutumes qui la caractérisent à un moment donné de son histoire. Le caractère d'une culture peut se modifier, c'est-à-dire que les valeurs, normes et coutumes peuvent changer avec le temps, sans toutefois que la culture elle-même ne disparaisse, dans la mesure où la communauté continue d'exister et d'avoir des institutions et une langue qui lui sont propres. Même les institutions peuvent disparaître sans que la culture ne disparaisse, aussi longtemps qu'elles sont remplacées par des nouvelles institutions instaurées par la communauté, ou relayées par d'autres institutions qui relèvent de la communauté. Bref, l'existence d'une culture repose d'abord et avant tout sur sa structure, et non sur son caractère, et ce qui importe, c'est que la culture ait des institutions et une langue qui lui sont propres.

Dans la *Citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka prend pour exemple la société québécoise afin d'illustrer la possibilité qu'une culture change de caractère, mais demeure vivante. Durant la Révolution tranquille, la culture québécoise s'est modifiée de façon assez radicale quant à ses normes, ses valeurs et ses institutions. Il n'en

qu'une simple parenthèse dans un mémoire consacré à un tout autre sujet. Il importe simplement de retenir que les Canadiens anglais et les Canadiens français sont issus de nations différentes, mais que ni l'un ni l'autre de ces groupes n'est un groupe d'immigrants (affirmer que les Canadiens français et les Canadiens anglais font tous partie de la même nation revient à nier qu'ils n'ont pas la même culture, ne serait-ce que parce qu'ils ne parlent pas la même langue, fait évident que personne ne peut nier).

demeure pas moins que la société québécoise continue d'avoir sa langue et ses institutions, qui la distinguent des autres sociétés. On continue de parler de culture québécoise malgré tous les changements survenus.⁵

L'impossibilité d'un État « culturellement neutre »

Les questions reliées au multiculturalisme prennent beaucoup d'importance en raison d'un fait indéniable : de nombreux pays sont habités par des membres de plus d'une culture sociétale. Il importe de se questionner sur la façon dont les États doivent s'ajuster à cette réalité. Cette question est loin d'être simple à régler.

Établissons dès le départ qu'il est impossible pour un État d'être «culturellement neutre», c'est-à-dire de ne favoriser aucune culture par rapport aux autres. Comme le fait remarquer Kymlicka⁶, la neutralité de l'État est impossible notamment parce qu'aucun État ne peut se dispenser de reconnaître un nombre limité de langues officielles, utilisées au sein des institutions officielles, de reconnaître des congés fériés en particulier, etc. Bref, il y a nécessairement, dans chaque État, un nombre limité de cultures sociétales reconnues. Les cultures minoritaires qui ne sont pas reconnues par l'État, et qui par conséquent ne sont pas dotées d'institutions, ont de fortes chances de disparaître.

On ne peut pas prétendre en toute bonne foi que les choix des individus en matière de langue, par exemple, ne sont pas limités par le fait que des langues sont reconnues et utilisées par les institutions, sont utilisées sur les lieux de travail et servent à communiquer avec la société en général. Une personne qui vit dans une société où la communication se fait en allemand ne peut pas choisir l'arabe comme langue d'usage

⁵ KYMLICKA, 1995, p, 153

⁶ KYMLICKA, 1995, p. 14-15

sans s'isoler de la société qui l'entoure. Les membres d'une famille arabe vivant en Allemagne peuvent bien sûr utiliser l'arabe pour communiquer entre eux, mais ils doivent utiliser l'allemand dès qu'ils sortent de leur cercle familial pour interagir avec le reste de la société. Il va sans dire que le fait de se priver de tout lien, de toute communication avec ceux qui se trouvent en dehors de leur cercle familial risquerait de les placer dans une situation peu viable. Ils n'ont pour ainsi dire pas le choix de s'assimiler à la société qui les entoure, notamment en apprenant et en utilisant une langue autre que leur langue maternelle.

Dans la *Citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka insiste sur le caractère illusoire de la croyance en un État culturellement neutre :

Un État multinational qui accorde des droits individuels à tous ses citoyens, indépendamment de leur appartenance à des groupes, peut sembler adopter une position de neutralité par rapport aux divers groupes nationaux. Mais, en fait, il peut (et c'est souvent le cas) privilégier systématiquement et de manière fondamentale la nation majoritaire que ce soit par le tracé des frontières intérieures, la langue utilisée dans les écoles, les tribunaux et les services publics, le choix des jours fériés ou la répartition du pouvoir législatif entre les gouvernements central et régionaux. Toutes ces divisions peuvent réduire de manière très significative le pouvoir politique et la vitalité culturelle d'une minorité nationale, tout en renforçant la culture majoritaire.⁷

Comme le signale ici Kymlicka, en plus des langues utilisées et des valeurs reconnues par les institutions, la manière dont les frontières sont établies à l'intérieur d'un État importe également. Les frontières peuvent facilement être établies de façon à faire en sorte qu'un groupe culturel qui est minoritaire au sein du pays soit majoritaire dans une division géographique donnée, par exemple une province ou une circonscription électorale (à condition, bien sûr, que les individus appartenant à cette culture soient concentrés géographiquement). Dans cette situation, il devient plus facile pour la minorité culturelle de vivre et de communiquer dans sa langue et selon ses propres

⁷ KYMLICKA, 1995, p. 81

mœurs. Cela lui permet même d'établir des institutions qui ne concernent qu'elle et qui fonctionnent dans sa langue et selon ses mœurs. Ainsi, la minorité parvient à assurer la survie de sa culture. L'État ne peut pas s'abstenir de choisir entre établir les frontières de cette façon et les établir sans fournir aux minorités cette possibilité de faire représenter leurs intérêts sur un certain espace géographique. L'État ne peut même pas prétendre à la neutralité en invoquant que les frontières ne sont pas établies avec une volonté de priver les minorités d'une certaine représentation, mais qu'il s'agit simplement d'une conséquence non recherchée. Le gouvernement d'un pays dessine nécessairement les frontières intérieures en tenant compte de certains critères. Ne pas tenir compte de la possibilité de donner à des groupes culturels la chance d'être majoritaires dans un espace donné, c'est bel et bien *choisir* de ne pas tenir compte de ce critère.

Pourquoi le multiculturalisme doit être défendu : deux fondements

Il vient d'être établi que l'État ne peut pas être culturellement neutre. La question qui se pose maintenant est la suivante : pourquoi le fait de privilégier une culture au détriment des autres représente-t-il un problème ? Dans la *Citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka relève deux éléments qui, d'un point de vue libéral, sont porteurs d'une obligation morale et politique d'accorder des droits particuliers à des minorités culturelles.

Le premier de ces éléments est la valeur d'égalité, l'une des valeurs fondamentales du libéralisme. Dans la mesure où les êtres humains sont attachés à leur culture d'origine, traiter tous les êtres humains de façon égale implique de laisser à chacun la possibilité de vivre selon la langue, les normes, les valeurs qui caractérisent sa propre culture. Puisque les êtres humains sont tous égaux, les groupes culturels sont

aussi égaux ; le fait d'accorder plus d'importance, une meilleure possibilité de survie, à certaines cultures qu'à d'autres va à l'encontre de l'égalité entre les groupes. Cela mérite d'être approfondi, ce qui sera fait dans les paragraphes qui suivent.

Les cultures sociétales prennent une grande importance relativement à la liberté, autre valeur fondamentale du libéralisme. Elles sont le cadre à l'intérieur duquel la liberté peut être exercée. Chaque individu exerce sa liberté en choisissant un mode de vie, des valeurs pour régir ses actions. Mais lorsque l'individu choisit, il le fait parmi des options qui lui sont déjà offertes. C'est précisément sa culture sociétale qui lui offre différentes options, et qui donne un sens à ces dernières. Les modes de vie et les valeurs qu'un individu peut adopter ne prennent un sens qu'à travers une culture sociétale, à travers la langue et l'histoire propres à celle-ci : « *The processes by which options and choices become significant for us are linguistic and historical processes.* »⁸ Ainsi, en empêchant des individus de vivre selon leur culture sociétale, on élimine les choix que celle-ci leur offre, on leur enlève le cadre à l'intérieur duquel ils peuvent exercer leur liberté. C'est en ce sens que c'est une atteinte à leur liberté. Bref, l'appartenance à une culture sociétale représente un bien important pour l'individu.

Pour qu'il y ait égalité, chacun doit avoir accès, non seulement à une culture sociétale, puisque ce sont les cultures sociétales qui fournissent le cadre à l'intérieur duquel la liberté peut s'exercer, mais aussi à *sa propre* culture sociétale. On pourrait objecter que les individus membres d'une culture minoritaire menacée de disparition n'ont qu'à choisir parmi les options offertes par la culture majoritaire, qui elle aussi donne un sens aux choix qu'elle propose. Selon Kymlicka, intégrer une autre culture n'est pas une solution adéquate, car il est difficile pour quelqu'un d'intégrer une culture

⁸ KYMLICKA, 1989, p. 165

qui ne lui est pas familière. Vivre selon les références de sa culture sociétale *n'est pas un choix parmi les autres choix offerts* ; on ne choisit pas une culture sociétale parmi les autres, on effectue des choix *dans le cadre d'une culture sociétale*. On commence à intégrer sa culture dès l'enfance, on en vient à s'attacher et à s'identifier à elle, sans être vraiment conscient du processus. Demander aux membres de cultures minoritaires de s'assimiler à une nouvelle culture reviendrait à leur demander un effort énorme, dont ceux qui appartiennent à la culture majoritaire sont dispensés. De plus, la majorité des individus étant attachés à leur propre culture, ils se sentiraient lésés si elle n'était pas préservée. Bref, si on assimilait purement et simplement les membres de cultures sociétales minoritaires à la culture sociétale qui s'adonne à être majoritaire dans le pays où ils se trouvent, tout le monde dans le pays ne recevrait pas un traitement égal.

Je viens de dire que la culture représente un élément fondamental dans la vie d'un être humain, pour la liberté de l'individu, de sorte que le fait d'agir de façon à faire disparaître une culture représente une forme d'attaque contre ceux qui en sont issus. Par conséquent, si le territoire d'un État est habité par plusieurs nations, mais que l'État reconnaît seulement la culture sociétale de l'une d'entre elles (fort probablement la plus nombreuse), de sorte qu'il devient difficile pour les autres de préserver leur culture sociétale, alors on a affaire à une situation injuste d'un point de vue libéral, puisque tous les citoyens de l'État ne reçoivent pas un traitement égal. Ceux qui sont membres de la culture officiellement reconnue se voient nettement favorisés par rapport aux autres. Kymlicka est très ferme sur ce point : « Je crois qu'il n'y a pas de liberté individuelle

sans cultures sociétales et que les libéraux devraient, par conséquent, s'intéresser à la viabilité de ces cultures sociétales.⁹ »

Certains pourraient objecter qu'il existe des individus qui n'éprouvent aucun attachement pour leur culture d'origine. Il est peut-être vrai que certains individus s'adaptent sans aucun problème à une nouvelle culture, sans conserver le moindre élément de leur culture d'origine. Cela n'invalide toutefois pas ce qui vient d'être dit : il demeure que les individus attachés à leur culture existent et sont pénalisés par la disparition de celle-ci. De la même manière, il se peut que certains individus ne soient pas intéressés à exercer le droit de vote, mais cela ne veut pas dire que refuser ce droit à certaines catégories de personnes ne représente pas une injustice. Le souci de réserver un traitement égal à tous les citoyens d'un État exige bel et bien que l'État se préoccupe des différents groupes culturels, et accorde aux minorités nationales des droits qui leur permettent de maintenir en vie leur culture sociétale.

Kymlicka relève un deuxième élément porteur d'une obligation d'accorder des droits particuliers aux minorités culturelles : le respect des accords historiques qui ont été passés entre une minorité donnée et la majorité qui occupe le territoire où elle se trouve. Lors de la constitution d'États regroupant plus d'une nation, c'est-à-dire des groupes porteurs de différentes cultures sociétales, des accords ont souvent été passés entre les groupes. Ces accords doivent être pris en compte lorsqu'on essaie d'évaluer quels droits particuliers on devrait accorder aux minorités nationales.

Ces deux critères sont distincts l'un de l'autre. En tenant compte de l'un des deux, il peut arriver que l'on tire la conclusion qu'on doit accorder certains droits particuliers, et que ces droits particuliers ne soient pas les mêmes que si on avait plutôt

⁹ KYMLICKA, 1995, p. 120

tenu compte de l'autre critère. Dans l'évaluation des droits particuliers que l'on accorde ou que l'on envisage d'accorder à des minorités, il faut se demander si ces droits visent à respecter la valeur d'égalité (et de liberté), ou plutôt à se conformer à des accords historiques. Kymlicka est conscient que les traités sont souvent anciens, et peuvent ne plus être adéquats aujourd'hui, c'est pourquoi il faut mettre en balance le critère des traités avec celui de l'égalité¹⁰.

Pertinence des deux fondements du multiculturalisme

Il faut remarquer que l'argument qui invoque les accords historiques n'est pas vraiment un argument philosophique. Il s'agit plutôt d'une considération politique importante. On peut y voir un argument philosophique dans la mesure où il s'agit de respecter un engagement. Il s'agit alors d'établir une argumentation visant à démontrer que le respect des engagements représente une obligation morale (cela a été fait maintes fois, et n'est pas notre propos). Toutefois, les engagements dont il est ici question sont souvent anciens et ont été pris par des ancêtres, et non par les hommes et femmes qui vivent actuellement. Les invoquer représente, en quelque sorte, un appel à la tradition, puisque cela revient à dire : nous devons agir ainsi parce qu'il a été établi il y a longtemps qu'on devait agir ainsi. Il ne s'agit pas d'enlever tout leur poids aux accords et traités ; d'un point de vue politique, on ne peut pas se permettre de les ignorer. Cependant, on doit pouvoir les remettre en question.

En ce qui concerne l'autre critère, je ne chercherai pas à contredire la position de Kymlicka selon laquelle défendre l'égalité implique de défendre les droits des cultures minoritaires. J'insisterai toutefois sur le point suivant : pour demeurer cohérent, il faut

¹⁰ KYMLICKA, 1995, p. 175

considérer la liberté et l'égalité comme des valeurs fondamentales. On ne peut pas les considérer simplement comme des valeurs particulières aux cultures libérales, que les minorités de culture non libérale sont libres de ne pas accepter, bien que le multiculturalisme consiste précisément, entre autres choses, à reconnaître le droit des minorités à des valeurs différentes de celles de la majorité.

Voyons plus précisément pourquoi la liberté et l'égalité doivent résister à ce « droit à la différence ». Si la liberté et l'égalité sont des valeurs que l'on peut choisir d'accepter ou de rejeter, alors elles ne sont pas des valeurs fondamentales ; elles ne peuvent pas être les deux. Puisque c'est précisément au nom de la liberté et de l'égalité qu'on défend les droits des cultures minoritaires, enlever à ces valeurs leur caractère fondamental revient à faire tomber l'obligation de respecter les droits des groupes culturels. On pourrait choisir en toute légitimité de ne pas les respecter en invoquant tout simplement que l'égalité et la liberté des groupes culturels ne font pas partie des valeurs auxquelles on croit. Bref, si la liberté et l'égalité ne sont pas au-dessus du droit à la différence, alors le droit à la différence ne s'appuie sur rien.

Il faut se souvenir que les cultures sociétales sont importantes pour la raison précise qu'elles représentent le cadre dans lequel les individus peuvent effectuer des choix libres (la liberté individuelle, pour Kymlicka, est pour ainsi dire synonyme d'autonomie personnelle). Ces choix prennent un sens à travers la culture sociétale intégrée depuis l'enfance, de sorte qu'éliminer une culture sociétale minoritaire est préjudiciable à ceux qui la partagent parce que ceux-ci, en étant assimilés à la culture majoritaire, ne reçoivent pas un traitement égal à celui des individus issus de la culture majoritaire, n'ayant pas la chance de vivre dans leur propre culture sociétale.

Il faut donc retenir que *c'est parce que la culture sociétale est le cadre dans lequel chacun peut effectuer des choix libres* que les différentes cultures sociétales doivent être conservées et respectées. Si une culture sociétale particulière ne reconnaît pas l'autonomie de ses membres – d'aucun de ses membres, ou de certains d'entre eux – et les empêche de l'exercer, alors il n'est plus vrai qu'elle représente un cadre à l'intérieur duquel on peut effectuer des choix libres. Respecter la négation que fait une telle culture de la liberté de ses membres équivaut à enlever à la liberté son statut de valeur fondamentale. Enlever à la liberté son statut de valeur fondamentale revient à éliminer précisément ce qui fonde l'obligation de respecter les cultures différentes.

Il paraît donc envisageable qu'il existe des cultures sociétales qui, selon les fondements des droits des communautés culturelles établis par Kymlicka, ne méritent pas d'être préservées. Si l'on maintient le caractère fondamental de la liberté-autonomie, et qu'une culture sociétale donnée ne reconnaît pas la liberté-autonomie des individus, de sorte que les individus ne peuvent pas exercer leur liberté-autonomie dans le cadre de cette culture, alors pour quelle raison devrait-on respecter celle-ci ? Il apparaît qu'une telle culture ne peut pas être défendue au nom de la liberté. Il est vrai que si l'on adopte ce point de vue, certaines cultures, celles qui incluent des pratiques et des traditions qui vont à l'encontre de la liberté, risquent de ne pas être intégralement respectées.

Mais si l'on dit qu'il faut respecter les cultures sociétales même dans les cas où leurs valeurs et les actions qui en découlent vont à l'encontre de la liberté individuelle, alors on enlève son caractère fondamental à la liberté-autonomie. Désormais, on la considère comme une valeur qui peut être choisie ou rejetée, puisqu'on prétend qu'il faut respecter le fait qu'un groupe culturel ne la reconnaisse pas. Dans ce cas, il semble qu'il n'y ait aucune raison de respecter une culture, quelle qu'elle soit ; il suffit de

choisir de ne pas reconnaître la liberté des membres d'une culture pour justifier de ne pas respecter celle-ci.

Bref, s'il est vrai qu'en considérant la liberté et l'égalité comme ne pouvant pas être rejetées par des minorités, on risque de ne pas respecter l'intégralité de certaines cultures sociétales, il est vrai aussi qu'en considérant que l'égalité et la liberté peuvent être rejetées, on fait en sorte *qu'aucune* culture sociétale ne doit obligatoirement être respectée. Ainsi, dès lors que la liberté et l'égalité ne sont plus fondamentales, il devient légitime, ou du moins non condamnable, d'assimiler les minorités en leur imposant les valeurs de la majorité, à moins de trouver d'autres arguments pour appuyer l'obligation de ne pas exercer cette contrainte (nous avons vu que l'obligation de respecter les traités historiques ne remplit pas ce rôle, d'autant moins qu'il n'est pas certain qu'il existe des traités historiques pour appuyer les droits de tous les groupes minoritaires).

Je viens d'expliquer pourquoi la liberté et l'égalité doivent être considérées comme des valeurs inébranlables pour que la théorie de Kymlicka se tienne. Or celui-ci présente explicitement la liberté et l'égalité comme des valeurs fondamentales *pour les sociétés libérales* :

Le premier engagement d'une démocratie libérale vise le respect de la liberté et de l'égalité des citoyens. Les textes constitutionnels, qui reflètent cet engagement, garantissent les droits civiques et politiques fondamentaux de tout individu, quel que soit le groupe auquel il appartient. Les démocraties libérales sont en partie le produit d'une réaction contre la façon dont la société féodale déterminait les droits politiques et le pouvoir économique en fonction du groupe auquel appartenait les individus.¹¹

Ce que je cherche à relever ici, c'est que Kymlicka considère la liberté et l'égalité comme des valeurs propres aux sociétés libérales. Il apparaîtra, au cours de cet exposé, qu'une partie de mes critiques – et de celles de Shachar – s'appuie précisément sur le

¹¹ KYMLICKA, 1995, p. 57

constat que certaines des conceptions de Kymlicka nient le caractère fondamental de ces valeurs, les reléguant dans la classe des préférences, des valeurs que certaines sociétés ont adoptées, mais que d'autres peuvent rejeter. Je montrerai que cela donne lieu à une certaine incohérence dans sa théorie, et à certains problèmes, non seulement relatifs aux droits des femmes, mais même relatifs au multiculturalisme.

Chapitre 2 :

Pourquoi le multiculturalisme serait-il dangereux pour les femmes ?

Au chapitre précédent, il était question de la possibilité que certaines cultures ne reconnaissent pas la liberté et l'égalité de tous leurs membres, et que de telles cultures semblent ne pas pouvoir être protégées dans leur intégralité selon la théorie de Kymlicka. Dans ce chapitre, il sera question du fait que dans beaucoup de cultures, les femmes ne sont justement pas considérées comme égales aux hommes, ou encore comme des êtres dotés d'autonomie, de sorte que respecter ces cultures dans leur intégralité irait à l'encontre de la liberté et de l'égalité. J'examinerai les points et les arguments apportés par Shachar et par Okin pour démontrer que le multiculturalisme représente un danger potentiel pour les femmes, à tout le moins s'il n'est pas appliqué avec prudence. Avant tout, il faut retenir que si la liberté-autonomie et l'égalité sont des valeurs fondamentales, alors il est inacceptable que les femmes reçoivent un traitement inéquitable par rapport aux hommes, qu'on reconnaisse aux femmes une moins grande liberté de choix qu'aux hommes.

Les deux principaux reproches de Okin aux théories du multiculturalisme

Selon Okin, pratiquement toutes les cultures comprennent des pratiques et des idéologies qui facilitent le contrôle des femmes par les hommes. À ses yeux, relativement à ce problème, les théories du multiculturalisme présentent deux défauts majeurs : d'une part, elles tiennent compte des différences de traitement entre les

groupes, mais sans tenir compte des différences de traitement qui ont lieu à l'intérieur des groupes. D'autre part, les théoriciens du multiculturalisme ne portent pas attention à ce qui se passe dans la sphère privée, notamment dans le contexte familial, qui est pourtant le premier lieu de transmission de la culture. Même si, devant les institutions (donc dans la sphère publique), on reconnaît aux femmes les mêmes droits qu'aux hommes, si on apprend aux fillettes, dans le cercle familial, qu'elles ne sont pas égales à leurs compagnons masculins, il serait faux de dire qu'elles reçoivent un traitement égal à celui dont ils bénéficient.¹²

Les injustices liées au rôle des femmes dans la famille

Un lien est établi entre le rôle primordial des femmes dans la reproduction et la famille et plusieurs des injustices commises à leur endroit dans pratiquement toutes les cultures. Okin remarque que les religions et les cultures accordent une importance particulière aux lois sur le mariage, le divorce, la garde des enfants, la division et le contrôle de la propriété au sein de la famille et l'héritage, et que cela ne peut faire autrement que d'avoir un impact sur les femmes :

Religious or cultural groups often are particularly concerned with « personal law » - the laws of marriage, divorce, child custody, division and control of family property, and inheritance. As a rule, then, the defense of « cultural practices » is likely to have much greater impact on the lives of women and girls than on those of men and boys, since far more of women's time and energy goes into preserving and maintaining the personal, familial and reproductive side of life. Obviously, culture is not only about domestic arrangements, but they do provide a major focus of most contemporary cultures. Home is, after all, where much of culture is practiced, preserved, and transmitted to the young. On the other hand, the distribution of responsibilities and power at home has a major impact on who can participate in and influence the more public parts of cultural life, where the rules and regulation about both public and private life are made. The more a culture requires or expects of women in the domestic sphere, the less opportunity they have of achieving equality with men in either sphere.¹³

¹² OKIN, 1989, p. 12

¹³ OKIN, 1989, p. 13

Shachar fait sensiblement les mêmes remarques : à cause de l'importance du rôle des femmes dans la reproduction et le soin des enfants, on établit des règles destinées à contrôler leurs activités de reproduction, notamment en leur imposant des limites dans le choix de leurs partenaires sexuels. Les règles qui concernent le mariage et le divorce sont souvent plus lourdes pour les femmes que pour les hommes. Par ailleurs, dans de nombreuses cultures, on limite les activités que les femmes peuvent exercer en dehors des tâches domestiques et du soin des enfants, en limitant leurs opportunités d'éducation et d'emploi. On les empêche aussi fréquemment d'avoir accès, de façon indépendante des hommes, à des moyens de subsistance : « *The typical emphasis on women's cultural and biological role tends to serve as a rationale for severely limiting their choices in terms of educational and employment opportunities, besides maintaining property allocation rules that significantly curtail their access to independent means of livelihood.*¹⁴ »

Shachar et le « reactive culturalism »

Shachar signale que la vie des femmes est réglementée avec une sévérité particulière chez les groupes culturels minoritaires qui ont adopté ce qu'elle appelle le « *reactive culturalism* ». Cette expression fait référence au phénomène suivant : parmi les groupes culturels qui se retrouvent en minorité dans un État, certains craignent beaucoup l'assimilation par la majorité. Face à cette crainte, ces minorités (ou du moins quelques uns de leurs membres, souvent parmi les plus influents) prônent un retour aux valeurs traditionnelles, mêmes lorsque celles-ci, dans les faits, sont tombées dans la

¹⁴ SHACHAR, 2001, p. 56

désuétude.¹⁵ Les valeurs traditionnelles qui sont ramenées dans le contexte du *reactive culturalism* imposent souvent une série de limites à la liberté des femmes, notamment celles qui sont énumérées au paragraphe suivant.

On voudra que les femmes se reproduisent en suivant les règles d'appartenance au groupe, de façon à s'assurer que leurs enfants feront partie de ce dernier, ce qui implique que les femmes sont limitées dans le choix de leurs partenaires sexuels (cela se traduit souvent par l'interdiction d'épouser un homme qui ne fait pas partie du groupe, ou par de fortes pressions susceptibles de décourager les femmes d'épouser un homme qui ne fait pas partie du groupe). Dans plusieurs groupes culturels, une tenue vestimentaire est prescrite aux femmes afin de symboliser leur appartenance au groupe, par exemple le hidjab, pour reprendre l'exemple de Shachar ; il s'agit sans doute d'un exemple qui vient spontanément à l'esprit, mais il en existe probablement d'autres¹⁶. On voudra aussi s'assurer que les femmes élèvent leurs enfants selon les valeurs traditionnelles. Si elles ont accès à une éducation libre, qu'elles ont par conséquent l'occasion de remettre en question les valeurs traditionnelles de leur groupe d'origine, on peut s'attendre à ce que certaines d'entre elles choisissent de ne pas inculquer à leurs enfants toutes ces valeurs traditionnelles. De plus, si elles peuvent s'instruire, alors elles peuvent occuper différents emplois, et par conséquent obtenir une certaine indépendance

¹⁵ SHACHAR, 2001, p. 29

¹⁶ En fait, le hidjab n'est pas tout à fait un exemple valable, parce qu'il est répandu dans de nombreuses communautés ayant adopté la religion musulmane, et parce que plusieurs femmes issues de cultures non musulmanes mais converties à l'islam le portent également. Il ne s'agit pas d'un vêtement typique d'une culture en particulier, mais plutôt d'un symbole religieux. Ceci dit, il est possible que dans certaines communautés musulmanes, le hidjab soit imposé aux femmes, de sorte qu'une tenue vestimentaire est effectivement prescrite aux femmes dans ces cultures. Il peut aussi y avoir d'autres exemples, dans des cultures non musulmanes. Il faut toutefois éviter d'assimiler trop volontiers ce que les femmes ont l'habitude de porter dans une culture donnée à une tenue vestimentaire qui leur est imposée afin d'exercer un contrôle sur elles. Un vêtement peut tout simplement être à la mode dans une culture, ou être répandu parce qu'il a des vertus importantes relativement au climat, ou aux activités quotidiennes auxquelles les gens se livrent dans la culture concernée, ou pour d'autres raisons.

matérielle ; il devient possible pour elles de tout simplement quitter le groupe pour refaire leur vie ailleurs, ce qui aurait pour effet de rendre le groupe encore moins nombreux. On peut donc s'attendre à ce que des cultures minoritaires craignant l'assimilation veuillent limiter l'accès des femmes à l'éducation et au marché du travail. Tout cela peut aussi expliquer pourquoi de nombreuses cultures minoritaires accordent autant d'importance à la rigidité des règles sur le mariage, le divorce, la distribution de la propriété des biens entre les époux et les autres lois familiales : pouvoir choisir leur mari, se séparer de lui et posséder une certaine quantité de biens matériels sont des éléments qui faciliteraient les choses aux femmes qui voudraient quitter le groupe.

Okin : les dispositifs permettant aux hommes de contrôler la vie des femmes

Outre toutes ces remarques, partagées par Shachar et Okin, sur les injustices liées au rôle des femmes dans la reproduction et dans la sphère familiale, la seconde donne une série d'exemples pour appuyer son affirmation selon laquelle les cultures ont des dispositifs permettant de contrôler la vie des femmes. En fait, la position d'Okin est assez radicale : selon elle, le contrôle des femmes par les hommes est l'une des finalités *principales* de la majorité des cultures. Elle reproche notamment aux mythes fondateurs de nombreuses cultures d'entretenir une série de jugements défavorables aux femmes. Le rôle des femmes dans la reproduction y est souvent minimisé, voire nié. Les femmes sont caractérisées comme des êtres mauvais, voire diaboliques, trop émotifs, indignes de confiance, devant être exclus des prises de décisions. Elles sont blâmées pour les désirs sexuels des hommes, présentées comme des objets de désir dangereux, qui

compromettent la vertu des hommes ¹⁷. Okin est consciente que ces jugements portés à l'égard des femmes sont plus ou moins sévères selon les différentes versions des mythes fondateurs, mais elle remarque que, invariablement, les versions les plus traditionnelles sont les plus défavorables aux femmes (et le danger, lorsque les minorités se rabattent sur leur culture, est justement qu'elles veuillent revenir aux versions les plus traditionnelles, pour se protéger le plus efficacement possible contre l'assimilation).

Okin rapporte également, sur un plan plus concret, des habitudes défavorables aux femmes qui sont répandues dans différentes cultures, et pour lesquelles il est même explicitement admis par ceux qui les adoptent qu'elles ont pour objectif le contrôle des femmes, la limitation de leur liberté. La clitoridectomie en est un exemple flagrant. La polygamie également (quelles que soient les raisons pour lesquelles cette pratique a pu être admise à d'autres époques¹⁸) est explicitement perçue par les hommes comme un moyen de contrôle. Des hommes polygames admettent sans réserve que le fait d'avoir plus d'une épouse leur donne un pouvoir sur celles-ci qu'ils n'auraient pas s'ils n'avaient qu'une épouse. Par ailleurs, les recherches de Okin lui démontrent que de nombreuses femmes vivant dans des mariages polygames déplorent la situation (ce qui invalide les arguments qui invoquent que les mariages polygames sont toujours

¹⁷ Okin mentionne, par exemple, Athéna, née de la tête de Zeus (ainsi, le mâle donne naissance à la femelle et se reproduit par lui-même, sans avoir besoin de l'assistance d'une femelle), ainsi qu'Adam, dans la Genèse, créé par un dieu masculin, qui par la suite crée Ève à partir d'Adam. Par ailleurs, Ève est responsable de la chute d'Adam (les femmes sont caractérisées comme mauvaises, indignes de confiance, incapables de prendre de bonnes décisions). Ou encore Abraham est glorifié pour avoir été prêt à sacrifier son fils, sans se préoccuper le moins du monde de l'avis de Sara, la mère. Pour plus de détails, voir entre autres : OKIN, 1998, p. 8-10 et OKIN, 1999, p. 13-14

¹⁸ On peut fort bien admettre que les sociétés où la polygamie est permise aient admis cette pratique notamment parce que de nombreux hommes mouraient au combat, laissant femme et enfants dans le besoin, et que la polygamie était nécessaire parce qu'il était impensable de laisser des femmes et des enfants sans l'assistance d'un père de famille dans le contexte. Il n'en demeure pas moins que les recherches de Okin montrent que les hommes qui sont polygames, dans les faits, ne le sont pas tous dans le souci que les veuves et les orphelins ne se retrouvent pas sans pourvoyeur et sans protecteur.

librement consentis par les épouses). Okin mentionne plusieurs autres exemples, je ne les rapporterai pas tous. Il importe seulement de retenir que de nombreuses coutumes, lois et pratiques ont pour but évident d'asservir les femmes aux désirs des hommes, en particulier sur le plan sexuel et sur le plan de la reproduction, de les confiner aux tâches domestiques et au soin des enfants, d'empêcher qu'elles soient indépendantes et autonomes.¹⁹ Si des minorités culturelles revendiquent de telles pratiques au nom de leur droit de conserver leur propre culture, il va sans dire que le multiculturalisme entre en conflit avec l'égalité des sexes.

Dans les faits, remarque Okin, une proportion énorme des revendications de membres de minorités culturelles voulant recevoir des traitements spéciaux dans les États occidentaux libéraux concerne précisément des mauvais traitements infligés aux femmes ou des pratiques qui placent les femmes en position d'infériorité par rapport aux hommes :

Occasionally, cultural defenses are cited in explanation of expectable violence among men or the ritual sacrifice of animals. Much more common, however, is the argument that, in the defendant's cultural group, women are not human beings of equal worth but rather subordinates whose primary (if not only) function is to serve men sexually and domestically.²⁰

Okin note la fréquence des cas de clitoridectomie et de meurtre de leur épouse par des hommes du Moyen-Orient et de l'Asie, généralement parce que la femme est soupçonnée d'infidélité. Les mariages forcés sont aussi assez fréquents. Plusieurs cas de viols sont également présentés par les défenseurs comme des rituels communs dans leur culture d'origine.

¹⁹ OKIN, 1999, p. 15-17

²⁰ OKIN, 1999, p. 18

Par ailleurs, Okin remarque qu'il est fréquent que les minorités soient plus patriarcales que la majorité. Cela pourrait sans doute s'expliquer, au moins en partie, par le *reactive culturalism*. Okin s'entend avec Shachar pour dire que ce sont les versions les plus traditionnelles, les plus rétrogrades des cultures qui sont particulièrement défavorables aux femmes ; ainsi, c'est souvent quand un groupe revient à des traditions anciennes qu'il est particulièrement injuste envers les femmes. Or, les minorités qui craignent d'être assimilées par une majorité sont particulièrement susceptibles de vouloir revenir à leurs traditions anciennes pour bien protéger l'intégrité de leur culture. Quoiqu'il en soit, dans la mesure où une minorité est plus patriarcale que la majorité, la laisser vivre selon ses propres traditions n'est peut-être pas propice à l'atteinte de l'égalité de traitement entre les hommes et les femmes.

Le défi posé aux théoriciens du multiculturalisme et relevé par Kymlicka

On voit donc qu'il existe des dangers pour les droits des femmes qui sont liés au multiculturalisme : non seulement les cultures comprennent des règles et des valeurs défavorables aux femmes, mais en plus, ces règles sont parmi les plus susceptibles d'être protégées par les minorités qui craignent d'être assimilées par une majorité. On peut s'attendre à ce que le fait de reconnaître aux minorités le droit de vivre selon leur propre culture représente dans certains cas (dans la majorité des cas ?) un danger pour les femmes. La question qu'on doit se poser maintenant est la suivante : est-ce qu'on doit absolument choisir entre les droits des groupes culturels et ceux des femmes ? De façon plus générale, est-ce qu'on doit choisir entre les droits des groupes et les droits des individus ? Ou est-ce que tous ces types de droits peuvent être défendus à la fois sans incohérence ? Selon Kymlicka, il y a moyen de concilier les droits individuels, y

compris ceux des femmes, et les droits des groupes. Il propose une théorie du multiculturalisme qui permet selon lui de protéger à la fois les individus et les cultures, une théorie qui sera présentée au chapitre suivant.

Chapitre 3 :

La théorie de Kymlicka sur le multiculturalisme

Deux sortes de revendications : les mesures de protection externe et les mesures de contrainte interne

Kymlicka n'ignore pas du tout le problème mentionné dans les deux chapitres précédents, à savoir qu'il existe des cultures dont les valeurs vont à l'encontre de la liberté et de l'égalité, au sein desquelles il existe des inégalités, des violations de la liberté. Il distingue par conséquent deux types de revendications susceptibles d'être formulées par les groupes culturels minoritaires ; ceux-ci peuvent vouloir que soient appliquées des mesures de contrainte interne ou des mesures de protection externe :

[...] ces deux types de revendications visent à assurer la stabilité des communautés nationales ou ethniques. Le premier entend protéger le groupe contre les effets déstabilisateurs de la *dissidence interne* (par exemple, la décision de certains membres du groupe de ne pas adopter les pratiques ou coutumes traditionnelles), tandis que le second entend le protéger contre les effets résultants des *décisions externes* (par exemple, les décisions politiques et économiques prises par la société dans son ensemble).²¹

Dans le cadre de la théorie de Kymlicka, cette distinction se révèle fondamentale pour déterminer les revendications auxquelles il faut apporter une réponse positive et celles qu'il faut rejeter. Les mesures de contrainte interne sont inacceptables parce qu'elles sont contraires à l'égalité et à la liberté. Elles entraînent une violation de la liberté des membres de la minorité culturelle à laquelle elles sont accordées : il s'agit d'empêcher des membres qui ont la volonté de se détacher de certaines pratiques de vivre librement selon cette volonté. Par contre, les mesures de protection externe sont non seulement acceptables, mais même obligatoires au sein d'un État libéral, faute de

²¹ KYMLICKA, 1995, p. 59

quoi la valeur d'égalité, si chère au libéralisme, n'est pas respectée. Toutefois, même en ce qui concerne les mesures de protection externe, il faut regarder l'effet qu'elles exercent afin de juger si elles sont acceptables :

Les principes libéraux sont compatibles avec les mesures de « protection externe » qui rendent les minorités moins vulnérables aux effets des décisions prises par la société dans son ensemble. Toutefois, là également, il y a des limites importantes. On ne saurait, au nom de la justice, tolérer que des droits permettent à un groupe d'opprimer ou d'en exploiter un autre, comme c'est le cas dans l'*apartheid*. Les mesures de protection externes ne sont légitimes que dans la mesure où elles favorisent l'égalité entre les groupes, en faisant cesser des inégalités ou en rendant moins vulnérables les membres d'un groupe en particulier.²²

La position de Kymlicka sur les tensions entre le multiculturalisme et les droits des femmes

À la lumière de la distinction entre la contrainte interne et la protection externe, il apparaît que Kymlicka s'opposerait à ce qu'on brime la liberté des femmes au nom du multiculturalisme, car il s'agirait de mesures de contrainte interne. On peut d'ailleurs extrapoler : lorsque Kymlicka dit que les droits particuliers à un groupe ne doivent pas permettre à ce groupe d'en exploiter ou d'en opprimer un autre, il semble avoir en tête l'exploitation d'un groupe culturel ou d'un groupe ethnique par un autre (notamment parce qu'il fait référence à l'*apartheid*). Malgré tout, si des droits particuliers accordés à une minorité permettent aux hommes d'opprimer ou d'exploiter les femmes, il s'agit aussi d'un cas où des droits permettent à un groupe d'en opprimer un autre. Pour être cohérent, Kymlicka devrait juger cette situation aussi inacceptable que l'*apartheid*.

Kymlicka exprime d'ailleurs de façon explicite son opposition au fait de tolérer la discrimination contre les femmes de la part des membres de minorités culturelles :

²² KYMLICKA, 1995, p. 218

De même, certaines cultures minoritaires instituent des discriminations contre les enfants de sexe féminin en ce qui concerne la scolarisation et refusent aux femmes le droit de vote et celui de se porter candidates à des élections. Ces mesures ne protègent pas le groupe contre des effets résultant de décisions prises par la société dans son ensemble. Elles limitent plutôt la possibilité qu'ont les membres de la communauté de modifier les pratiques traditionnelles de celle-ci. À ce titre, elles sont incompatibles avec tout système de droits des minorités faisant appel à la liberté individuelle ou à l'autonomie personnelle. Limiter la liberté religieuse ou refuser aux filles l'accès à l'école s'opposent à une des raisons pour lesquelles les libéraux souhaitent protéger l'appartenance culturelle – l'appartenance à une culture est ce qui rend possibles des choix éclairés quant à la façon de conduire notre vie. On ne peut légitimer ce type de contraintes internes dans le cadre d'une conception libérale des droits des minorités.²³

On voit bien, dans ce passage, que la dichotomie entre mesures de protection externe et mesures de contrainte interne est en rapport avec la préoccupation de respecter les droits individuels conjointement avec ceux des groupes. Aux yeux de Kymlicka, limiter les droits des femmes se range dans la catégorie des mesures de contrainte interne, soit la catégorie de revendications des minorités culturelles qu'on ne doit pas accepter. C'est donc grâce à cette dichotomie, selon Kymlicka, que le multiculturalisme peut notamment être concilié avec l'égalité des sexes.

Rôle de la distinction entre structure de culture et caractère de culture

La distinction entre structure de culture et caractère de culture contribue également à la résolution des tensions entre le multiculturalisme et les droits des femmes. Selon Kymlicka, seule la structure de culture doit absolument être préservée, c'est-à-dire la communauté culturelle, avec des institutions et une langue qui lui sont propres. Le caractère de culture ne doit être préservé que dans la mesure où les membres de la communauté le souhaitent. Souvenons-nous que la culture importe en tant que contexte de choix, de sorte que si une culture se modifie en raison de choix faits par ses membres, choix différents de ceux des membres de générations passées, elle évolue dans

²³ KYMLICKA, 1995, p. 218

le sens du besoin auquel elle est censée répondre. Ces changements doivent être conformes à la volonté de ses membres, et non être imposés contre la volonté de ces derniers. Ils ne doivent pas non plus être empêchés alors qu'ils sont conformes à la volonté des membres de la culture, car alors celle-ci ne répondrait plus au besoin auquel elle est censée répondre et cela relèverait de la contrainte interne. Seule la protection de la structure de culture, et non celle du caractère de culture, permet de préserver la liberté des membres ²⁴ :

Protecting people from changes in the character of their culture can't be viewed as protecting their ability to choose. On the contrary, it would be a limitation on their ability to choose. Concern for the cultural structure, on the other hand, accords with, rather than conflicts with, the liberal concern for our ability and freedom to judge the value of our life-plans. ²⁵

Les normes et coutumes défavorables aux femmes font partie du caractère de culture ; elles peuvent être abolies sans que la culture elle-même ne disparaisse. Ainsi, on pourrait concevoir qu'au sein d'une culture qui, au départ, ne traite pas les femmes comme les égales des hommes, les femmes se mettent à réclamer un traitement plus juste pour elles. Par la suite, cette culture modifierait son caractère de façon à être plus juste pour les femmes. En même temps, elle continuerait d'avoir ses propres institutions, sa propre langue, etc. Autrement dit, la culture changerait de caractère tout en conservant une structure propre à elle, elle évoluerait tout en continuant d'exister. Il est donc envisageable que les cultures minoritaires qui, à un moment de leur histoire, ne traitent pas les femmes comme les égales des hommes, puissent être préservées même si elles changent de valeurs et de normes relativement aux rapports entre les sexes et aux droits des femmes, dans la mesure où la préservation d'une culture passe avant tout par

²⁴ KYMLICKA, 1989, p. 166-167

²⁵ KYMLICKA, 1989, p. 67

la préservation de sa structure, et non par celle de son caractère. Encore une fois, le multiculturalisme semble pouvoir être concilié avec l'égalité des sexes.

Il est intéressant de noter toutefois que pour Kymlicka, il semble y avoir un lien entre la menace de disparition d'une culture et le fait que les décisions qui donnent lieu aux changements soient prises par des individus qui ne sont pas membres de la culture, notamment « lorsque l'on abolit des droits linguistiques ou que l'on éradique les institutions d'une minorité nationale. ²⁶ » Kymlicka précise aussi qu'il « est normal et légitime que le caractère d'une culture évolue *par la suite des décisions de ses membres*²⁷. » (c'est moi qui souligne).

À première vue, cela semble tomber sous le sens. Il paraît tout à fait normal de la part d'un défenseur du multiculturalisme de déplorer que des changements soient introduits dans une culture par des individus ou des groupes étrangers à cette culture. Néanmoins, cette position pose certains problèmes, du moins si on n'y apporte pas des nuances. Je montrerai plus loin que cette position, selon laquelle seuls les membres d'une culture sont autorisés à modifier les façons de faire à l'intérieur de celle-ci, d'une part est fort discutable et très difficile à appliquer, et d'autre part représente un certain frein à l'émancipation des femmes. Pour l'instant, je me contenterai de noter qu'on peut soupçonner que, dans le cadre de la théorie de Kymlicka, les droits des femmes issues d'une culture donnée ne peuvent pas être activement défendus par quiconque ne fait pas partie de la même culture qu'elles. Cela implique qu'il n'est pas légitime qu'une personne ou un groupe féministe pose des gestes pour défendre ou accroître les droits de toutes les femmes, toutes cultures confondues ; les féministes seraient tenus de défendre

²⁶ KYMLICKA, 1995, p. 153

²⁷ KYMLICKA, 1995, p. 153

uniquement les femmes de même origine culturelle qu'eux-mêmes. Cela paraît étrange comme position, et ce n'est certainement pas conforme à la valeur d'égalité de tous les êtres humains.

Les deux types de minorités culturelles

Kymlicka distingue en outre, on l'a vu, deux types de minorités : les minorités nationales et les minorités issues de l'immigration. Un État qui comprend des minorités nationales est un État multinational, alors qu'un État qui accueille des immigrants est un État polyethnique. Un même État peut être à la fois multinational et polyethnique ; c'est notamment le cas du Canada et des États-Unis.

L'incorporation des minorités aux communautés politiques s'est produite en effet de différentes façons : de la conquête et de la colonisation de sociétés auparavant autonomes, à l'immigration volontaire d'individus et de familles. Ces différences dans le mode d'intégration affectent la nature des groupes minoritaires et le type de relation qu'ils désirent établir avec la société dans son ensemble.²⁸

Les sociétés qui ont par le passé été autonomes et qui ont été conquises, colonisées, ce qui ne relève pas d'un choix, constituent des « minorités nationales ». Celles-ci souhaitent généralement que leur culture sociétale soit maintenue, ce pour quoi elle doit être officiellement reconnue. Les membres de minorités nationales ne souhaitent généralement pas s'intégrer pleinement à la culture majoritaire, qu'ils n'ont pas choisie ; ils veulent que leur société demeure distincte. Par ailleurs, il est fréquent que, lors de la constitution de l'État, des accords aient été passés entre la majorité venue coloniser le territoire et la minorité, en ce qui concerne l'autonomie que peut conserver la minorité colonisée. Kymlicka fait remarquer que, sans ces accords, les minorités nationales auraient peut-être refusé de se joindre à l'État. Ainsi, selon lui, les cultures

²⁸ KYMLICKA, 1995, p. 23

sociétales des minorités nationales doivent être officiellement reconnues. Les minorités nationales doivent être dotées d'institutions qui fonctionnent dans leur langue et selon leurs valeurs.

Selon Kymlicka, les immigrants, en choisissant de changer de pays, ont volontairement accepté de renoncer à leur culture sociétale : « En décidant de se déraciner eux-mêmes, les immigrants ont volontairement renoncé aux droits liés à leur appartenance nationale initiale. ²⁹ » Ainsi, les immigrants, contrairement aux membres des minorités nationales, ont bel et bien choisi la culture du pays d'accueil. Par ailleurs, selon Kymlicka, dans les faits, les immigrants souhaitent généralement s'intégrer à leur société d'accueil ; bien qu'ils souhaitent pouvoir exprimer leur identité ethnique dans une certaine mesure, ils ne vont pas jusqu'à souhaiter une reconnaissance officielle de leur culture sociétale d'origine.

Kymlicka est conscient que certains immigrants ne choisissent pas de façon entièrement volontaire de quitter leur pays d'origine. Il existe certes des réfugiés politiques, qui ont été obligés de se déraciner. Kymlicka explique pourquoi le gouvernement du pays d'accueil n'en a pas pour autant le devoir de reconnaître la culture sociétale de tels immigrants (il en a la possibilité, mais non le devoir)³⁰. Par ailleurs, de nombreux immigrants ont quitté leur pays d'origine à cause de conditions de pauvreté extrême, et cette pauvreté est généralement due aux règles injustes qui régissent les échanges commerciaux internationaux. Selon Kymlicka, cela crée un certain devoir de compensation de la part des pays injustement favorisés, qui sont souvent ceux qui accueillent des immigrants des pays défavorisés. Nous ne nous attarderons pas sur ces

²⁹ KYMLICKA, 1995, p. 141

³⁰ KYMLICKA, 1995, p. 144-145

questions. Le plus important, c'est que la question du droit des immigrants de s'exprimer relativement à leur culture d'origine demeure. Selon Kymlicka, une société libérale a le devoir de favoriser l'intégration des immigrants en accordant des droits spécifiques à des groupes et en modifiant certaines institutions. Il ne s'agit pas de reconnaître officiellement les cultures sociétales de tous les immigrants, mais de rendre l'intégration des immigrants plus facile en ne les obligeant pas à modifier radicalement toutes leurs habitudes.

Une exception est faite pour les groupes culturels qui ont immigré il y a très longtemps, et dans un contexte particulier. Il existe des groupes qui ont immigré sous des conditions particulières, notamment des accords passés avec l'État leur donnant la possibilité de se gouverner eux-mêmes, sans que l'État n'intervienne (Kymlicka donne comme exemples les Amish, les Mennonites et les Juifs hassidiques de New York). Ces groupes doivent être considérés au même titre que des minorités nationales, dans la mesure où, s'ils n'avaient pas obtenu, dès le départ, la possibilité de se gouverner eux-mêmes, sans être soumis à des lois du pays d'accueil, ils auraient peut-être immigré ailleurs.

Les trois formes de droits spécifiques à des groupes

Kymlicka distingue trois formes de droits spécifiques à des groupes : le droit à l'autonomie gouvernementale, les droits polyethniques et les droits spéciaux de représentation politique. Le droit à l'autonomie gouvernementale concerne les minorités nationales. Celles-ci, en tant que nations, souhaitent généralement avoir leur propre gouvernement, leurs propres institutions fonctionnant selon leurs valeurs et dans leur langue, afin d'assurer la préservation de leur culture ; leur reconnaître le droit à

l'autonomie gouvernementale signifie précisément les laisser être gouvernées par leurs propres institutions. Les droits polyethniques concernent davantage les immigrants, qui souhaitent se soustraire à certaines lois ou règles incompatibles avec leurs pratiques culturelles (par exemple, ne pas avoir à porter le même uniforme que les autres dans l'armée ou dans les forces de police, ou ne pas être obligé de respecter certaines lois en ce qui concerne les sacrifices d'animaux). Les droits spéciaux de représentation politique consistent à réserver un certain nombre de sièges, dans la législature, à des représentants issus de minorités ethniques. Selon Kymlicka, tous ces types de droits spécifiques à des groupes peuvent servir à opprimer des membres à l'intérieur du groupe ou à protéger la culture du groupe. Autrement dit, parmi les trois formes identifiées, quelle que soit la forme d'un droit particulier, ce droit peut se ranger dans la catégorie des mesures de protection externe ou dans la catégorie des mesures de contrainte interne. Chaque requête particulière doit donc être examinée.

Chapitre 4 :

La notion de tolérance

Outre l'égalité et la liberté, une autre notion revêt une importance fondamentale dans le libéralisme : la tolérance. Cette notion est intimement liée à la question du multiculturalisme, aussi est-il opportun de l'aborder ici. Kymlicka s'oppose à une conception selon laquelle la tolérance est détachée de l'autonomie individuelle et en vertu de laquelle il est lui-même taxé d'ethnocentrisme et d'intolérance envers les cultures antilibérales. Selon cette conception, la tolérance implique de laisser libre cours aux traditions des minorités culturelles, y compris celles qui empêchent les membres d'exercer leur autonomie individuelle, aussi longtemps que les minorités n'essaient pas d'imposer leurs normes en dehors de leur communauté. Kymlicka, lui, considère que la tolérance libérale est indissociable de l'autonomie individuelle.

Dans ce chapitre, je compte montrer qu'une conception de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle est incohérente parce qu'elle ouvre la porte à l'intolérance. Je veux aussi montrer qu'une telle conception de la tolérance conduit à l'oppression et à l'ethnocentrisme, et qu'elle va de pair avec une vision erronée des groupes culturels, une vision selon laquelle ceux-ci forment des entités stables, uniformes et fermées, indépendantes les unes des autres. Finalement, j'expliquerai pourquoi la conception de Kymlicka de la tolérance est plus efficace pour fermer la porte à l'intolérance et à l'oppression, et pourquoi il serait faux de prétendre qu'il s'agit d'une position ethnocentriste.

Kymlicka fait-il preuve d'intolérance envers les cultures qui rejettent le libéralisme ?

Il a été établi au chapitre précédent que selon la théorie de Kymlicka, les accommodements doivent se faire dans le respect de la liberté individuelle : « Bref, une perspective libérale se fonde sur la *liberté au sein* du groupe minoritaire et sur l'*égalité entre* les groupes minoritaires et majoritaires. Je crois qu'un système de droits des minorités respectant ces deux exigences est parfaitement libéral. ³¹ »

Kymlicka remarque que ces exigences dérangent certains défenseurs des droits des minorités, qui signalent qu'il existe des groupes culturels qui revendiquent précisément le droit de ne pas se plier aux valeurs du libéralisme, d'organiser leur société selon leurs propres traditions, même si celles-ci sont antilibérales. Une conception des droits des minorités qui cherche à se conformer aux valeurs du libéralisme, comme celle de Kymlicka, ne semble pas pouvoir convenir à de tels groupes :

En raison de ces limites et de ces nuances, certains partisans des droits des minorités estiment que la réconciliation de ces droits avec le libéralisme débouche sur une victoire à la Pyrrhus. Ils affirment que, pour intégrer ces droits à la théorie libérale, il faudrait les définir de telle sorte qu'ils ne correspondent plus aux buts poursuivis par les groupes minoritaires.³²

Selon certains partisans des droits des minorités, ce serait donc, entre autres choses, le refus du libéralisme qui caractérise certaines cultures sociétales. Autrement dit, le refus du libéralisme ferait partie intégrante de l'essence même de certaines cultures sociétales.

³¹ KYMLICKA, 1995, p. 218

³² KYMLICKA, 1995, p. 219

En les empêchant d'imposer des contraintes internes à leurs membres, par exemple en ce qui concerne les rapports hommes-femmes, on menacerait l'intégrité de ces cultures, de sorte qu'on risquerait de les faire disparaître, ce qui va à l'encontre de la valeur du multiculturalisme.

Selon ce point de vue, en appliquant le multiculturalisme tel le conçoit Kymlicka, on tomberait dans le piège de l'ethnocentrisme et de l'intolérance, puisqu'on chercherait à soumettre tous les groupes culturels à des valeurs qu'ils ne partagent pourtant pas tous, c'est-à-dire la liberté individuelle – ou l'autonomie personnelle – et les valeurs plus spécifiques qui en découlent (dont l'égalité des sexes) : « Toutefois, on pourrait reprocher à la théorie que je propose d'être antilibérale, dans la mesure où mon intransigeance en faveur de l'autonomie individuelle est une marque d'intolérance à l'égard des groupes non libéraux. ³³ » Ainsi, certains pourraient estimer qu'il faut détacher la notion de tolérance de celle d'autonomie.

Selon une telle conception de la tolérance, on devrait laisser les minorités culturelles vivre selon leurs valeurs, même si celles-ci impliquent des contraintes internes, aussi longtemps qu'elles ne cherchent pas à imposer leurs valeurs à d'autres groupes ou à opprimer d'autres groupes d'une manière ou d'une autre : « Au fond, n'est-ce pas fondamentalement la marque de l'*intolérance* que de forcer une minorité nationale ou une secte religieuse paisibles – qui ne constituent une menace pour personne à l'extérieur du groupe – à réorganiser sa communauté en fonction de « nos » principes libéraux de liberté individuelle ? ³⁴ » Pour résumer, on pourrait considérer

³³ KYMLICKA, 1995, p. 220

³⁴ KYMLICKA, 1995, p. 220

qu'être tolérant implique de laisser les minorités imposer des contraintes internes à leurs membres, parce qu'il existe des cultures où l'autonomie individuelle n'est pas valorisée.

La position de Kukathas sur les droits des minorités

Malgré que Kukathas ne se présente pas comme un défenseur du multiculturalisme, il est manifestement visé par les remarques que fait Kymlicka sur la tolérance détachée de l'autonomie et sur les reproches qui pourraient être adressés à sa propre théorie par « certains défenseurs du multiculturalisme ». La conception de Kukathas de la tolérance correspond précisément à celle qui a été décrite précédemment, et il reproche à Kymlicka de baser sa théorie du multiculturalisme sur l'autonomie individuelle alors qu'il existe des groupes culturels qui ne valorisent pas cette dernière.

Kukathas fait de la tolérance une valeur centrale du libéralisme :

Although liberals are not commonly skeptics about questions about the good life, they emphasize that no one should be forced to accept any particular ideal of the good life.

*The liberal response to the multiplicity of religious and moral traditions in modern society has thus been to advocate toleration, as far as possible, of different ways of living.*³⁵

Pour Kukathas, la tolérance consiste à laisser des gens qui ont des pratiques, des valeurs, des modes de vie différents des nôtres vivre à leur manière, sans intervenir.

Kukathas n'a pas cherché à établir une théorie du multiculturalisme : il rejette l'idée que l'État libéral doive reconnaître officiellement les groupes culturels, ou leur accorder des droits particuliers. Il rejette l'idée d'un droit des cultures à être préservées. Cependant, il est d'avis que l'État ne doit pas non plus intervenir dans ce qui se passe

³⁵ KUKATHAS, 1992, p. 108

dans les communautés culturelles. Selon lui, ces dernières sont assimilables à des associations, de sorte qu'elles doivent être protégées par la liberté d'association. Les associations librement consenties au sein d'un État libéral n'ont pas à recevoir de reconnaissance officielle de celui-ci, mais il ne doit pas non plus les empêcher de se former, ni d'établir leurs propres règles. Le même principe s'applique pour les communautés culturelles. Kukathas accorde beaucoup d'importance à la liberté d'association : « *What is given recognition first and foremost is individual freedom of association (and dissociation)*³⁶ ». D'un point de vue libéral, ce n'est donc pas en vertu d'un droit des cultures d'être préservées que les minorités ont le droit de conserver leurs pratiques, mais en vertu de la liberté d'association : « *From a liberal point of view the Indians' wish to live according to the practices of their own cultural communities has to be respected not because the culture has the right to be preserved, but because individuals should be free to associate : to form communities and to live by the terms of those associations.*³⁷ » (L'extrait cité ici concerne particulièrement les Amérindiens, mais le principe demeure vrai pour toutes les minorités culturelles.)³⁸

Kukathas et le droit de quitter le groupe

Kukathas est conscient que l'on ne s'associe pas à un groupe culturel de façon volontaire ; on naît dans un groupe culturel. Il persiste toutefois à considérer que les groupes culturels sont des associations, dans la mesure où leurs membres sont libres de

³⁶ KUKATHAS, 1992, 126

³⁷ KUKATHAS, 1992, p. 116

³⁸ Malgré que Kukathas considère une telle attitude de l'État comme de la neutralité, il fait erreur : la neutralité est impossible, comme le soutient Kymlicka. Si l'État considère les groupes culturels comme de simples associations, il n'est pas culturellement neutre. Il y a injustice dans la mesure où tous les groupes culturels sont considérés comme des associations, à l'exception du groupe majoritaire, qui lui est officiellement reconnu, puisque les institutions de l'État fonctionnent dans la langue et selon les références culturelles, les normes de la majorité.

les quitter. En ne quittant pas leur communauté, les membres montrent qu'ils approuvent les règles qui y sont appliquées et les autorités qui la dirigent, autrement dit, qu'ils acceptent de s'associer à la communauté : « *Cultural minorities may be regarded as voluntary associations to the extent that members recognize as legitimate the terms of association and the authority that upholds them. All that is necessary as evidence of such recognition is the fact that members choose not to leave.*³⁹ »⁴⁰

Selon Kukathas, le droit de quitter le groupe est le principe qui permet de protéger les membres de minorités culturelles qui sont en désaccord avec les pratiques de leur groupe : « *Recognition in these austere terms would, of course, be meaningless without the individual having one important right against the community : the right to be free to leave.*⁴¹ » Les groupes peuvent imposer des contraintes internes aux individus qui sont leurs membres, *mais seulement aussi longtemps que ces individus demeurent parmi leurs membres*. Ils ont également le droit d'exclure, d'ostraciser ceux qui refusent de se conformer à leurs règles (en vertu de la liberté d'association, une association peut refuser ou renvoyer des membres). Par contre, ils ne peuvent pas retenir ceux qui souhaitent se dissocier du groupe, ni leur imposer d'autres sanctions que l'exclusion. Ainsi, le droit de quitter le groupe est inviolable pour Kukathas ; la liberté de dissociation est l'autre facette de la liberté d'association.⁴²

³⁹ KUKATHAS, 1992, p. 116

⁴⁰ Il n'est pas vrai que le fait de rester dans un groupe signifie que l'on en approuve les règles. Certains types de contraintes internes limitent voire suppriment la possibilité concrète de quitter le groupe, même si ce droit est en principe reconnu. De plus, on peut désapprouver les règles de sa communauté, mais y rester pour d'autres raisons, par exemple parce qu'on ne veut pas quitter ses proches, sa famille, ses enfants, ou parce qu'on ne sait pas où, dans quelle autre communauté que celle dont on est issu, on pourrait s'attendre à vivre selon des règles plus conformes à ce que l'on recherche. Il sera d'ailleurs question de l'insuffisance du droit de quitter le groupe dans un chapitre ultérieur.

⁴¹ KUKATHAS, 1992, p. 116

⁴² On pourrait faire remarquer que la liberté d'association n'est pas valorisée par tous, pas plus que l'autonomie individuelle. Il est fort probable qu'en interdisant aux minorités d'imposer des sanctions à

Si un trop grand nombre d'individus issus d'une minorité culturelle choisissent de la quitter, alors elle est menacée de disparition. Ce n'est pas un problème selon Kukathas, puisqu'il n'existe pas de droit des cultures à être préservées :

*Yet at the same time, this view does not give the cultural community any fundamental right. The basis of the community's authority is not any right of the culture to perpetuation, or even existence, but the acquiescence of its members. Those members have the inalienable right to leave – to renounce membership of – the community.*⁴³

Par contre, si la culture d'une minorité est menacée de disparition parce que la majorité impose ses valeurs à cette minorité, c'est un problème parce que ça va à l'encontre de la liberté d'association des membres de la minorité.

Reproches de Kukathas à Kymlicka relativement à sa théorie du multiculturalisme

Indépendamment de son opposition déclarée au multiculturalisme, Kukathas est d'avis que, si on voulait défendre le multiculturalisme, la théorie du multiculturalisme de Kymlicka ne conviendrait pas. Par ailleurs, il estime que cette théorie n'est pas acceptable non plus d'un point de vue libéral. Si on suit le raisonnement de Kukathas, défendre les droits des minorités au nom de l'autonomie individuelle n'est pas acceptable d'un point de vue libéral, parce que cela va à l'encontre du droit des associations d'établir leurs propres règles, sans se faire imposer des valeurs de l'extérieur, qu'il s'agisse de la valeur de l'autonomie individuelle ou d'autres valeurs. La défense de l'autonomie individuelle n'est pas non plus acceptable du point de vue de

ceux qui veulent quitter leur communauté, on aille à l'encontre des normes de certaines communautés. Les reproches que Kukathas adresse à Kymlicka à propos de l'imposition de l'autonomie individuelle comme valeur fondamentale pourraient lui être adressés à propos de l'imposition du respect de la liberté d'association (et de dissociation).

⁴³ KUKATHAS, 1992, p. 117

quelqu'un qui défendrait les droits des minorités culturelles, parce qu'elle ne correspond pas à la volonté d'un certain nombre de communautés culturelles. Elle équivaut à de l'intolérance, parce qu'elle revient à ne pas laisser libre cours à des modes de vie différents.

Aux yeux de Kukathas, Kymlicka fait fausse route en tant que défenseur du multiculturalisme, parce qu'il considère que les cultures doivent être protégées seulement dans la mesure où elles permettent l'exercice de l'autonomie, or il existe des cultures qui ne valorisent pas l'autonomie (la possibilité de faire des choix individuels significatifs) : « *Yet the important question is, why make "meaningful individual choice" the basis for supporting cultural membership – particularly when this value is not recognized as such by the culture in question?*⁴⁴ » Obliger les minorités qui n'accordent pas de valeur à l'autonomie à respecter néanmoins cette valeur, en les empêchant d'imposer des contraintes internes à leurs membres (de limiter l'accès à l'éducation de certains par exemple, ou de ne pas reconnaître leur liberté de religion), revient à obliger ces communautés culturelles à accepter une certaine conception du bien qui n'est pas la leur. Cela semble contraire à la notion de tolérance et à la défense du multiculturalisme. C'est donc une erreur de la part de quelqu'un qui, comme Kymlicka, prétend défendre le multiculturalisme.

Selon Kukathas, la position de Kymlicka implique également d'encourager l'intervention dans les affaires des minorités culturelles : « *If choice and critical reflection are most highly valued, then it's cultural interference rather than cultural protection which is required. If we disdain interference, then choice ceases to be a consideration. Having embraced choice as critically important, Kymlicka is drawn down*

⁴⁴ KUKATHAS, 1992, p. 121

*the path of interference.*⁴⁵» L'intervention dans les affaires des minorités culturelles entre en contradiction avec la volonté de certaines minorités, qui veulent être laissées à elles-mêmes, c'est-à-dire s'affranchir du pouvoir de l'État libéral pour vivre selon leurs propres lois. C'est donc contraire au multiculturalisme à ce niveau-là aussi.

Pour illustrer et appuyer ses propos, Kukathas mentionne plus spécifiquement le désir de certains groupes d'Amérindiens, en particulier les Pueblos – dont il sera question à plusieurs reprises dans cet exposé – d'être tout simplement laissés à eux-mêmes (« *left alone*⁴⁶ »). Les Pueblos ne valorisent pas l'autonomie ni, par le fait même, la liberté de religion. Ils ont voulu ostraciser des membres de leur tribu qui avaient renoncé à leur religion traditionnelle pour se convertir au protestantisme, et refuser de partager avec eux leurs ressources. Les Pueblos considèrent la violation de leurs normes religieuses comme une menace à la survie de leur communauté. Lorsque les convertis ont invoqué le *Indian Bill of Rights* et revendiqué la protection de leur liberté de religion, les Pueblos se sont opposés à ce que l'*Indian Bill of Rights* s'applique à eux, invoquant qu'il avait un effet destructeur pour leurs traditions. Ils veulent être affranchis de tout contrôle par l'État, par la majorité états-unienne, y compris cette déclaration de droits.

Dans le cas qui vient d'être résumé, les règles établies par les Pueblos pour limiter la liberté de religion sont des mesures de contrainte interne : les Pueblos cherchent à se protéger contre les effets de la dissidence interne, de la décision de leurs membres de renoncer aux valeurs traditionnelles de la tribu. Il s'agit donc de mesures inacceptables selon la théorie de Kymlicka. Par ailleurs, selon le point de vue de ce

⁴⁵ KUKATHAS, 1992, p. 120-121

⁴⁶ KUKATHAS, 1992, p.122

dernier, la conversion volontaire de certains membres d'un groupe à une nouvelle religion représente un changement souhaité par les membres de la culture dans le *caractère* de celle-ci, et non pas un changement dans la structure imposé par la culture majoritaire, de sorte que cette conversion ne menace pas l'existence même de la culture des Pueblos. Ainsi, en vertu de la théorie de Kymlicka, on ne devrait pas accorder l'accommodement revendiqué par les Pueblos dans ce cas-ci.

Selon Kukathas, puisque les Pueblos n'accordent pas d'importance à l'autonomie individuelle, les obliger à laisser leurs membres libres de changer de religion serait intervenir dans leurs affaires, les obliger à devenir plus libéraux, donc à se conformer aux normes de la majorité, à une conception du bien qu'ils ne partagent pas. Ce serait de l'intolérance. Selon Kukathas, cela demeure vrai même si ce sont des membres de la tribu des Pueblos qui réclament la protection de leur liberté de religion. Puisque les convertis réclament des droits qui leurs sont garantis par la culture dominante aux États-Unis, mais non par la tribu des Pueblos, obliger les Pueblos à respecter ces droits serait tout de même de l'intervention de la part de l'État.⁴⁷

Cela implique que, selon Kukathas, ceux qui veulent rester membres de leur communauté culturelle minoritaire n'ont pas la possibilité de faire appel à une autorité extérieure à celle-ci, notamment à l'État, pour faire valoir des droits non reconnus par leur communauté ; ils ne peuvent que quitter celle-ci, et faire appel à l'État si jamais elle les en empêche. Il apparaît également que Kukathas est d'avis que les minorités nationales devraient pouvoir être exemptées des déclarations de droits individuels et des autres dispositions légales qui protègent les droits individuels, comme la liberté de

⁴⁷ KUKATHAS, 1992, p. 122

religion par exemple. C'est du moins ce qu'implique sa position sur ce qui constitue une intervention de l'État dans les affaires des minorités.

Refuser à des enfants (seulement aux filles, ou à tous les enfants) l'accès à l'école est aussi identifié par Kymlicka comme une mesure de contrainte interne. Kukathas, de son côté, s'oppose à ce qu'on oblige les parents à envoyer leurs enfants à l'école jusqu'à un certain âge, ou à les envoyer dans des écoles qui respectent des standards d'éducation fixés par l'État. Si un groupe culturel n'accorde pas de valeur à l'éducation, ou ne croit pas que les filles doivent y avoir accès, ou encore ne souhaite pas que soit enseigné à ses enfants tout ce qui au programme dans les écoles de la majorité, bref, s'il ne souhaite pas que ses enfants soient scolarisés selon les normes de la majorité, alors on n'a pas à obliger les parents issus de ce groupe à scolariser leurs enfants selon ces normes qu'ils n'acceptent pas.⁴⁸

Suite à ces précisions, il est manifeste que selon Kukathas, les contraintes internes peuvent être imposées. Toutefois, elles peuvent être imposées uniquement à l'intérieur d'une communauté culturelle. Dès que quelqu'un se dissocie d'une communauté, soit parce qu'il la quitte, soit parce qu'il n'en a jamais fait partie, cette communauté n'a aucun droit de lui imposer ses pratiques. Ainsi, il est justifié d'attribuer à Kukathas la conception de la tolérance décrite par Kymlicka, selon laquelle celle-ci consiste à laisser les groupes agir selon leurs propres normes, tant qu'ils ne dérangent pas les gens qui ne sont pas dans leur groupe.

⁴⁸ KUKATHAS, 1992, p. 117

Kukathas, défenseur inavoué des droits particuliers aux minorités culturelles

Avant d'expliquer pourquoi la conception de la tolérance de Kukathas est indéfendable, il importe de faire une petite parenthèse. Kukathas s'oppose à ce que l'État reconnaisse les groupes culturels et à ce qu'il leur accorde des droits particuliers. Néanmoins, il accepte que les minorités soient exemptées de certaines dispositions législatives, notamment les standards d'éducation et les déclarations de droits individuels. Or les exemptions de dispositions législatives représentent précisément des droits particuliers accordés à des groupes culturels, une façon de reconnaître officiellement qu'ils ont des cultures distinctes⁴⁹. Que l'État s'abstienne d'intervenir, par le biais de ses différentes institutions, dans ce qui se passe au sein d'une minorité culturelle, reconnaissant de ce fait à celle-ci le droit de vivre selon ses propres règles, équivaut, concrètement, à lui reconnaître le droit à l'autonomie gouvernementale. Kukathas a beau dire qu'on accorde ces droits aux groupes culturels non pas en tant que groupes culturels, mais en tant qu'associations, il n'en demeure pas moins que ces droits sont une façon pour l'État de reconnaître officiellement le groupe (ou l'association, puisque Kukathas insiste), de reconnaître ses particularités, ses différences par rapport à la majorité. Cela est d'autant plus vrai que la liberté d'association ne donne pas communément le droit aux membres d'une association d'être au-dessus des lois.

⁴⁹ Il apparaît de nouveau que la neutralité culturelle est impossible ; accorder ces exemptions n'est pas de la neutralité, mais ne pas les accorder n'en serait pas non plus.

La conception de la tolérance de Kymlicka

Kymlicka, quant à lui, s'oppose à ce que l'on définisse la tolérance libérale comme le simple fait de laisser les groupes agir selon leurs valeurs, aussi longtemps qu'ils sont pacifiques dans leurs relations avec les autres (il admet qu'il s'agit d'une forme de tolérance, mais cette forme de tolérance ne peut pas être qualifiée de libérale selon lui⁵⁰). À ses yeux, la tolérance conforme aux valeurs du libéralisme, bien loin de se détacher de l'autonomie individuelle, s'appuie au contraire sur celle-ci ; le droit de tout individu de choisir sa propre conception du bien, que ce soit en s'en remettant aux traditions de son groupe ou en rejetant celles-ci, doit être protégé. On se préoccupe non seulement de laisser à ceux qui souhaitent s'en remettre aux traditions de leur groupe la possibilité de le faire, mais aussi de laisser à ceux qui souhaitent remettre en question les traditions de leur groupe la possibilité de le faire. Le passage suivant montre bien que Kymlicka refuse de détacher la tolérance libérale de l'autonomie personnelle :

Cela montre, me semble-t-il, que 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 précisément son engagement en faveur de l'autonomie individuelle – c'est-à-dire l'idée que les individus doivent être libres d'évaluer et, éventuellement, de réviser les buts qu'ils poursuivent.⁵¹

En cela, Kymlicka est cohérent avec son adhésion au libéralisme. Bien que la tolérance soit effectivement une valeur libérale fondamentale, il ne faut pas oublier que la liberté individuelle en est une aussi. Accepter le rejet de la liberté individuelle est tout aussi antilibéral que de faire preuve d'intolérance. De la part de Kymlicka, admettre le rejet de la liberté individuelle serait d'autant plus incohérent qu'il établit lui-même que *c'est précisément pour que les individus puissent exercer leur liberté* que nous avons le

⁵⁰ KYMLICKA, 1992, p. 143 et KYMLICKA, 1995, p. 222-225

⁵¹ KYMLICKA, 1995, p. 225, paraphrasant Mendus, 1989 : 56

devoir de tolérer les différents groupes culturels, et d'accorder à certains groupes des droits spécifiques si cela se révèle nécessaire pour la conservation de leur culture. Nous verrons toutefois que même si Kukathas n'admet que peu d'éléments de ce raisonnement – il ne reconnaît ni le caractère fondamental de l'autonomie, ni l'obligation d'accorder des droits spécifiques à des groupes, et accepte uniquement le devoir de tolérer les différents groupes culturels – sa position demeure problématique, notamment parce qu'il fait de la tolérance une valeur fondamentale tout en soutenant une position qui ouvre la porte à l'intolérance.

Précisément, l'un des problèmes de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle réside dans le fait qu'elle est incohérente parce qu'elle donne lieu à de l'intolérance. Kymlicka remarque que l'« on peut assurer la tolérance *entre* les groupes sans garantir, à l'intérieur de ceux-ci, la tolérance envers les actes individuels de dissidence.⁵² » C'est ce qui se produit lorsqu'on admet les contraintes internes. Les individus membres des cultures minoritaires antilibérales qui imposent des contraintes internes ne sont pas protégés contre l'intolérance, puisque ceux d'entre eux qui veulent remettre en question les valeurs propres à leur culture sont victimes d'intolérance. Or ce genre de dissidence existe (le cas des Pueblos convertis au protestantisme en est un exemple). S'il est vrai que la plupart des individus sont généralement attachés à leur culture, il faut se garder d'imaginer les valeurs d'un groupe comme coulées dans le béton :

Si nous souhaitons défendre la liberté individuelle de conscience et pas seulement la tolérance à l'égard des groupes, il nous faut rejeter l'idée communautarienne selon laquelle les fins auxquelles les individus sont attachés sont immuables et échappent à

⁵² KYMLICKA, 1995, p. 231

toute révision rationnelle. Nous devons, autrement dit, défendre la valeur que la tradition libérale accorde à l'autonomie personnelle.⁵³

Tous les membres d'une culture donnée ne sont pas solidement attachés à tous les aspects de celle-ci. Non seulement les valeurs d'un groupe peuvent être révisées par ses membres, mais elles le sont souvent dans les faits. L'existence de ce genre de dissidence dans une communauté suffit à prouver que certains membres de celle-ci désapprouvent ses règles ou les autorités qui la gouvernent, et ce, même si ces membres dissidents restent dans la communauté. Kukathas fait donc fausse route. Les Pueblos convertis au protestantisme, en faisant appel au *Indian Bill of Rights*, ont bel et bien prouvé leur désapprobation des règles en vigueur au sein de leur tribu. Qu'ils n'aient pas quitté leur tribu n'est pas un signe qu'ils approuvent ses règles et les décisions des autorités qui la gouvernent. Kukathas ne semble pas avoir réalisé que ces Pueblos convertis sont victimes d'intolérance, ou du moins, il semble considérer qu'on ne doit rien faire pour empêcher qu'ils le soient. Autrement dit, il suggère de tolérer l'intolérance. Il établit le caractère fondamental de la tolérance, pour ensuite ouvrir la porte à l'intolérance, ce qui est incohérent.

La malléabilité des cultures

Ce qui précède nous ramène à la différence établie par Kymlicka entre structure de culture et caractère de culture : le caractère d'une culture est constamment sujet à changement, et pas toujours parce que des changements sont imposés de l'extérieur du groupe. Certains changements sont causés par des décisions de membres de la communauté culturelle. L'imposition de contraintes internes sert à empêcher de tels changements, voulus par les membres du groupe, d'avoir lieu.

⁵³ KYMLICKA, 1995, p. 232

Or Kymlicka a raison de soutenir que les changements dans le caractère d'une culture ne représentent pas une menace à l'existence de la culture. Si des changements sont voulus par les membres du groupe, ils ne sont aucunement contraires à la culture du groupe. N'oublions pas que le groupe est composé d'individus. La culture du groupe est donc en même temps celle des individus qui le composent. Une norme qui ne convient pas aux membres d'une communauté ne peut évidemment pas être considérée comme faisant partie de leur culture ; par conséquent, elle ne peut pas être considérée non plus comme faisant obligatoirement partie de la culture de leur groupe ; son abolition n'est donc pas une menace à l'existence de la culture. Relativement aux rapports entre les sexes, si des membres du groupe manifestent leur volonté de rendre ceux-ci plus équitables, donner libre cours à ce changement ne représente pas une menace à l'existence même de la culture, car il s'agit de changements dans le caractère. Dans la mesure où les membres de la communauté ne sont plus d'accord avec les normes antiféministes, celles-ci ne font plus partie inhérente de leur culture. Il apparaît que le fait de ne pas accepter que soient imposées des contraintes internes ne représente pas une menace pour l'existence des cultures, parce que ça ne fait que laisser se produire les changements dans le caractère des cultures. Le principal est de laisser les cultures conserver leur langue et avoir des institutions qui leurs sont propres.

Katha Pollitt et Ayelet Shachar font des remarques qui rejoignent celles de Kymlicka à ce sujet. Pollitt, dans sa contribution au collectif « *Is Multiculturalism Bad for Women ?* », met en doute la croyance selon laquelle la discrimination basée sur le sexe et les mauvais traitements infligés aux femmes font partie de l'essence de certaines cultures. Selon elle, une erreur courante consiste à concevoir les cultures étrangères comme uniformes, stables, anciennes, n'ayant pas évolué et n'étant pas sujettes à

évoluer dans l'avenir non plus. Pour illustrer ses propos, elle prend l'exemple d'un Chinois vivant aux États-Unis qui s'est justifié du meurtre de sa femme, qu'il soupçonnait d'infidélité, en invoquant qu'en Chine, il est normal qu'un mari tue sa femme dans un tel cas. Elle fait remarquer que dans des cas semblables, on devrait vérifier s'il est vraiment normal, et aussi s'il est légal, de commettre un tel geste dans la culture concernée, en l'occurrence dans la culture chinoise, ce qu'on ne fait généralement pas. D'ailleurs, il ne faut pas se contenter de vérifier si de tels meurtres sont monnaie courante en Chine : qu'il y ait de nombreux cas où un geste est posé dans une région ou un pays donné ne prouve pas qu'il s'agit, pour les habitants, d'un élément inhérent à leur culture, ni même d'un geste acceptable. À preuve, Pollitt remarque qu'un immigrant italien ou russe aux États-Unis ne pourrait pas invoquer le même argument, bien qu'il existe des régions en Italie et en Russie où le meurtre d'une femme par son mari est une chose relativement courante. Les cultures russe et italienne sont suffisamment proches de la culture états-unienne pour que les États-Uniens aient conscience que le meurtre des épouses infidèles ne fait pas partie de ces cultures. On conçoit à tort les cultures éloignées comme statiques : « *The cultural rights argument works best for cultures that most Americans know comparatively little about : cultures that in our ignorance we can imagine as stable, timeless, ancient, lacking in internal conflict, premodern. But where on the globe today is such a society ?* ⁵⁴ »

Par ailleurs, Pollit remarque qu'il n'est pas rare que certaines pratiques devenues désuètes soient ramenées en réaction à la crainte de l'assimilation par une autre culture. Elle donne l'exemple de la clitoridectomie, qui était devenue désuète au Kenya ; des nationalistes ont ravivé cette tradition ancienne en réaction au colonialisme britannique.

⁵⁴ POLLITT, 1999, p. 29

Elle donne aussi l'exemple des lois sur le divorce en Israël, qui sont très injustes pour les femmes. Selon elle, plutôt que de s'inscrire dans la culture largement partagée par les Israéliens, ces lois sont le résultat d'un arrangement politique voulu par une minorité.⁵⁵ Il faut donc se garder, en tant qu'occidentaux, de voir la discrimination contre les femmes comme un élément essentiel des cultures étrangères, en particulier des cultures du tiers-monde, dans la mesure où celles-ci sont tout aussi diverses et dynamiques que les cultures libérales et que les cultures anciennement socialistes. De plus, les mouvements féministes existent dans d'autres cultures que les cultures occidentales libérales.

Shachar remarque elle aussi que les cultures n'ont jamais des valeurs et des traditions figées dans le béton. Toutes les cultures ont évolué et continueront d'évoluer, certaines valeurs sont abandonnées, d'autres sont adoptées⁵⁶. Les mouvements pour l'émancipation des femmes ne sont pas une particularité des cultures occidentales et libérales : « [...] *many religious and cultural traditions have been substantially altered over time – as a result, in part, of women's resistance and agency.*⁵⁷ »

Pour renforcer les remarques de Shachar, Pollitt et Kymlicka sur la diversité et le potentiel de changement inhérents aux cultures, notamment par rapport aux relations entre les sexes, est-il nécessaire de rappeler que l'égalité des sexes n'a pas toujours fait partie des valeurs prônées dans les sociétés occidentales, qui sont aujourd'hui libérales, mais ne l'ont pas toujours été ? Par exemple, il y a eu une époque où les Françaises n'avaient pas le droit de voter ; aujourd'hui, elles en ont le droit. Est-ce que la société française a perdu sa culture sociétale ? Il semble que non, puisque l'on parle encore

⁵⁵ POLLITT, 1999, p. 29

⁵⁶ SHACHAR, 2001 p. 65-66

⁵⁷ SHACHAR, 2001, p. 66

aujourd'hui de société française et de culture française. Il faut se garder de croire que de tels changements ne sont possibles que dans les cultures occidentales.

Il ne faut pas admettre que le fait d'établir des rapports plus équitables entre les sexes au sein d'un groupe culturel donné représente une menace à l'existence même de la culture de ce groupe. Il faut éviter de tenir pour acquis que l'oppression des femmes est essentielle à la préservation d'une culture, même lorsque certains individus éminents de la culture concernée le prétendent.

Cette section avait pour but d'établir deux points : d'une part, il est possible, pour des cultures qui ne sont pas occidentales et libérales, de rendre les rapports entre les sexes plus équitables tout en demeurant distinctes. Ces cultures sont différentes des cultures occidentales et libérales, mais cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas malléables. D'autre part, il est douteux qu'il existe des cultures ayant besoin de demeurer sexistes ou misogynes pour être vraiment préservées.

Application concrète de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle à un cas où l'égalité des sexes est en jeu

Pour en revenir à la conception de la tolérance qui est critiquée ici, afin de mieux montrer pourquoi elle est problématique, appliquons-la au cas qui nous intéresse particulièrement, à savoir l'égalité des sexes. Imaginons une communauté culturelle que nous appellerons Min. Min est minoritaire dans un État qui fonctionne selon les valeurs libérales, dont, entre autres choses, l'égalité des sexes ; appelons cet État Maj. Dans le groupe Min, par contre, les femmes ne sont pas titulaires des mêmes droits que les hommes en matière de mariage et de divorce. Le mari a de l'autorité sur la femme. Les femmes n'ont pas le droit d'occuper des postes d'autorité au sein des institutions. Au

sein de Min, on empêche les membres de remettre en question les valeurs et traditions, en prévoyant des sanctions pour ceux, et surtout celles, qui s'en détachent, par un contrôle strict de l'éducation des enfants, surtout des fillettes, et par d'autres moyens (tels que ceux dénoncés par Shachar et Okin, mentionnés au chapitre 3).

Des partisans de la conception de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle (dont Kukathas) diraient que Maj doit laisser Min agir de la sorte, pourvu que ses valeurs et pratiques ne viennent pas déranger les individus, notamment les femmes, qui ne font pas partie de Min. Selon cette conception de la tolérance, imposer à Min l'égalité des sexes serait aller à l'encontre du principe selon lequel on ne doit pas imposer ses valeurs à ceux qui ne les partagent pas. Voici en quoi cette position est incohérente, contradictoire : ceux qui l'adoptent déplorent que l'on impose des valeurs à des gens, et pourtant, ils considèrent que l'on doit laisser les membres de Min se faire imposer les valeurs et pratiques de leur groupe. Ils se les font bel et bien imposer, parce qu'ils ne pourraient pas les remettre en question, du moins pas facilement, ni sans s'exposer à des problèmes (à tout le moins à l'ostracisme, selon la théorie de Kukathas).⁵⁸

En plus d'ouvrir la porte à l'intolérance envers les individus, cette conception de la tolérance conduit à l'ethnocentrisme, dans la mesure où elle revient à dire qu'il est acceptable d'imposer des valeurs et pratiques à certains, et inacceptable de faire la même chose à d'autres, *selon le groupe culturel auquel chacun appartient*. Il est bien précisé que si un groupe culturel peut imposer ses pratiques à ses membres, il ne peut pas

⁵⁸ On pourrait être tenté de défendre la position de Kukathas en invoquant l'importance qu'il accorde au droit de quitter le groupe : les membres des minorités ne se font rien imposer contre leur volonté, puisqu'on leur reconnaît le droit de quitter le groupe, droit que même leur groupe ne peut pas les empêcher d'exercer. J'expliquerai dans un chapitre ultérieur pourquoi le droit de quitter le groupe ne suffit absolument pas à protéger les membres des minorités antilibérales contre l'oppression et l'intolérance.

essayer de les imposer à ceux qui ne font pas partie de lui. Pour en revenir à notre exemple, si l'État Maj appliquait cette conception de la tolérance, ce serait comme s'il prétendait purement et simplement qu'il est acceptable d'opprimer les femmes du groupe culturel Min, mais pas d'opprimer les autres femmes de son territoire. N'est-ce pas là précisément de la discrimination basée sur l'ethnie et/ou sur l'origine culturelle ? Il est profondément ethnocentrique de dire : « Il n'est pas acceptable d'imposer des traditions et des valeurs aux membres de ma culture contre leur gré, mais s'il s'agit de gens qui viennent de telle autre culture, c'est acceptable. »

Comment l'État « tolérant » cautionne l'oppression des membres vulnérables des minorités antilibérales

En fait, la position décrite précédemment est d'autant plus discriminatoire qu'en pratique, elle ne revient pas simplement à donner libre cours à l'oppression sans intervenir, mais équivaut même à cautionner l'oppression.

Ce constat va dans le sens d'une critique que fait Shachar des théories existantes sur le multiculturalisme. Comme Kymlicka, Shachar remarque que l'État ne peut pas être culturellement neutre, seulement, elle établit ce point par rapport à une préoccupation différente, qui concerne directement Kukathas. Kymlicka remarquait que l'État n'était pas neutre en réservant un traitement identique à tous, sans tenir compte des différences culturelles. Shachar, quant à elle, remarque que ce que l'on prend pour de la non-intervention de l'État dans les affaires d'un groupe culturel minoritaire, c'est-à-dire le fait de laisser la minorité se gouverner elle-même selon ses propres règles, est en fait une façon de cautionner les pratiques de la minorité. Par conséquent, l'État n'est pas neutre non plus lorsqu'il reconnaît à une minorité le droit à l'autonomie

gouvernementale en voulant tenir compte des différences culturelles (ou encore en refusant de tenir compte des différences culturelles, tout en laissant les minorités vivre selon leurs propres règles, comme le suggère Kukathas, qui n'a pas réalisé que cela équivaut en pratique à la reconnaissance du droit à l'autonomie gouvernementale).

Il faut d'abord prendre conscience du fait qu'au sein d'un État multiculturel, la coupure entre les groupes culturels n'est pas possible. Dans un État polyethnique, il est évident que les immigrants interagissent avec la majorité, puisqu'ils choisissent de vivre au sein de celle-ci. Mais que l'interaction entre les groupes culturels soit inévitable est tout aussi vrai pour les États multinationaux. Même lorsqu'il est décidé qu'une minorité nationale a son propre gouvernement et que l'État n'a pas d'autorité pour invalider les décisions des leaders de la minorité, cela implique une interaction entre la minorité et l'État, ne serait-ce que le temps d'établir cette entente entre l'État et les représentants de la minorité.

Précisément, l'accord se fait forcément entre les *représentants* de la majorité et ceux de la minorité, c'est-à-dire entre l'État et les leaders de la minorité. Il est impensable qu'un accord entre deux groupes culturels ait lieu sans que soient désignés des représentants pour chaque groupe : aucune interaction entre deux groupes culturels ne peut impliquer les groupes au complet. Si l'État négocie une entente à caractère politique avec une minorité nationale, ce sera sans aucun doute avec ceux qui sont en position d'autorité au sein de celle-ci. Par conséquent, une telle interaction implique la reconnaissance par l'État de certains individus comme étant les leaders de la minorité.

Ainsi, Shachar fait remarquer que lorsqu'un État, prétendant laisser une minorité se gouverner elle-même, reconnaît le pouvoir de certains leaders – par exemple l'autorité des leaders religieux d'un groupe en matière de mariage et de divorce – il *sanctionne* le

pouvoir de ces leaders sur les autres membres de leur communauté. En pratique, simplement en reconnaissant l'autorité de certaines institutions sur le groupe Min, et par le fait même celle de certains membres du groupe sur les autres membres, Maj affecte directement les relations de pouvoirs à l'intérieur de Min, de sorte qu'il ne peut pas prétendre laisser Min à lui-même. Maj contribue à décider (il ne décide pas entièrement, mais il contribue à décider) qui est à même de représenter Min, de parler au nom du groupe et de déterminer ce qui définit sa culture, ce qui le distingue de Maj et d'autres cultures. Bref, il est impossible pour un État de ne pas intervenir du tout dans les affaires des minorités nationales qui vivent sur son territoire. Puisque l'État ne peut pas faire autrement que d'intervenir, il a la responsabilité de le faire d'une manière réfléchie, en évitant de causer de l'oppression, d'aggraver celle qui existe déjà, et même simplement de la laisser se produire.⁵⁹

Si l'État Maj décide de reconnaître l'autorité des institutions de Min qui fonctionnent selon des lois et des principes antiféministes, il cautionne le fait de limiter la liberté des femmes appartenant à Min, et ce, à cause de leur origine culturelle, puisqu'il ne cautionnerait pas le fait d'imposer les mêmes contraintes aux autres femmes qui vivent sur le territoire de Maj. Supposons que survienne un cas où des femmes issues de Min se tournent vers les tribunaux ou vers le pouvoir législatif de Maj pour revendiquer leurs droits bafoués par les institutions de leur groupe. Si, au nom du multiculturalisme et de la tolérance, les tribunaux ou le pouvoir législatif de Maj refusent de prendre une décision permettant de protéger les droits des femmes de Min, alors Maj *se met du côté* de ceux qui veulent leur imposer les traditions du groupe dont elles sont issues.

⁵⁹ Shachar, 2001, p. 38-39

À la lumière de cet exemple, il apparaît encore plus clairement qu'il ne s'agit pas de neutralité culturelle : face à deux parties toutes deux composées de membres d'une même culture, l'État choisit de donner raison à l'une des deux et de reconnaître son autorité sur l'autre. Maj contribue à établir laquelle des deux parties est représentative de la culture de Min, même si toutes deux sont issues de Min. Il apparaît également de nouveau que la neutralité est, de toute manière, impossible : devant la requête des femmes dissidentes issues de Min, l'État n'a aucun autre choix que de trancher en faveur d'une des deux parties. Il pourrait trancher en faveur des femmes qui revendiquent un meilleur traitement plutôt qu'en faveur des institutions antiféministes. Mais d'une façon ou de l'autre, il influencerait ce qui se passe au sein du groupe Min.

Pour en revenir à la notion de tolérance, en reconnaissant l'autorité des institutions antiféministes de la manière décrite au paragraphe précédent, Maj se montre intolérant envers des individus qui souhaitent remettre en question la culture dont ils sont issus. C'est comme s'il disait aux femmes qui revendiquent la reconnaissance de leurs droits que, puisqu'elles sont issues de Min, elles doivent obéir à des règles strictes en ce qui concerne les rapports hommes-femmes, que cela leur plaise ou non. Maj ne respecte pas la volonté *manifeste* des femmes issues de Min de se détacher des traditions de leur groupe ; cette volonté est manifeste, puisqu'elles en revendiquent le droit ; contrairement à ce que prétendrait sans doute Kukathas, le simple fait qu'elles n'aient pas quitté Min ne prouve pas qu'elles approuvent les règles et les autorités qui gouvernent le groupe, surtout si elles réclament la reconnaissance de leurs droits devant l'État. Ce que je cherche à mettre en lumière, c'est que lorsque je dis que la conception de la tolérance détachée de l'autonomie ouvre la porte à l'intolérance, je veux dire qu'en l'adoptant, non seulement on laisse les membres des minorités antilibérales être intolérants envers leurs

dissidents, mais *on fait soi-même preuve d'intolérance* envers ces derniers. Kymlicka a donc raison de soutenir que la tolérance et l'autonomie ne peuvent pas être détachées l'une de l'autre.

La chute du fondement du multiculturalisme :

En adoptant la conception de la tolérance détachée de l'autonomie, on fait tomber le fondement des droits des minorités. On nie la capacité, ou du moins le droit de tout individu et de tout peuple de choisir sa propre conception du bien, parce qu'on admet que des individus, et même des peuples entiers, se fassent imposer des valeurs par les autorités qui les gouvernent. La liberté n'est donc plus considérée comme une valeur fondamentale, mais comme une préférence, une valeur adoptée par certaines sociétés, mais non par d'autres, autrement dit, comme une valeur que l'on peut accepter ou refuser selon ses préférences. On voit mal pourquoi les cultures majoritaires n'auraient pas le droit d'imposer des valeurs aux cultures minoritaires, puisqu'on considère manifestement le fait d'imposer des valeurs comme acceptable.

Pour se porter à la défense de Kukathas, on pourrait vouloir faire remarquer qu'il adopte une conception de la liberté différente de celle de Kymlicka, et que c'est sur cette conception de la liberté que s'appuie le droit des groupes culturels à être « laissés tranquilles » (*left alone*). La liberté d'association s'appuie selon Kukathas sur la liberté de conscience. Il faut bien comprendre la distinction entre la liberté de conscience telle que la conçoit Kukathas et l'autonomie individuelle. L'autonomie est la possibilité de choisir librement ses valeurs, de les remettre en question n'importe quand, et de vivre selon les valeurs qu'on a intégrées. La liberté de conscience, selon la conception de Kukathas, implique elle aussi de pouvoir vivre selon les valeurs qu'on a intégrées. Par

contre, contrairement à l'autonomie, la liberté de conscience n'implique pas que les valeurs auxquelles on adhère aient été librement choisies, ni qu'on soit dans un contexte où on peut les remettre en question. Plus précisément, si un individu adhère à des valeurs parce que son éducation et ses contacts avec l'extérieur du groupe ont été limités, de sorte qu'il a intégré ces valeurs et qu'il ne pense même pas à les remettre en question, ni à la possibilité qu'elles soient erronées, alors ces valeurs n'ont pas été librement choisies et il n'a pas la possibilité de les remettre en question. Cette situation va à l'encontre de l'autonomie individuelle. Par contre, la liberté de conscience de cet individu est respectée aussi longtemps qu'il peut vivre conformément aux valeurs qu'il a intégrées, même s'il les a intégrées de cette façon-là. À première vue, la liberté de conscience telle que la conçoit Kukathas semble pouvoir être respectée malgré les contraintes internes qui concernent l'éducation et les contacts avec l'extérieur du groupe ⁶⁰. En ce qui concerne les membres de minorités culturelles qui en viendraient malgré tout à ne plus adhérer aux valeurs de leur communauté, selon Kukathas, le droit de quitter la communauté est le principe qui permet de protéger leur liberté de conscience.

Le fondement des droits des minorités – en tant qu'associations – établi par Kukathas peut sembler fonctionner jusqu'ici. En réalité, toutefois, laisser les groupes imposer des contraintes internes à leurs membres va à l'encontre de la liberté de conscience telle que définie par Kukathas, parce qu'il existe des formes de contrainte interne qui permettent à un groupe d'empêcher ses membres de renoncer à ses pratiques traditionnelles même s'ils n'y adhèrent plus. Ces contraintes ne se limitent pas à d'éventuelles sanctions imposées à ceux qui choisissent de quitter le groupe, qui représentent pourtant le seul type de contrainte que Kukathas n'admet pas de la part des

⁶⁰ KUKATHAS, 2003, p. 60-61

minorités culturelles. Le simple droit de quitter le groupe, s'il ne va pas de pair avec la disponibilité des ressources permettant à un dissident de partir effectivement et de refaire sa vie ailleurs, est inutile : c'est un droit impossible à exercer. Or certaines contraintes internes ont pour effet d'empêcher les individus d'acquérir de telles ressources (biens matériels, relations avec des gens de l'extérieur du groupe, savoir-faire, etc.).

Dans sa réponse à l'article de Kukathas *Are There Any Cultural Rights?*, Kymlicka fait remarquer ceci :

*[Kukathas] says that people have substantial freedom of exit even if they have been deprived of literacy, education, and the freedom to learn about the outside world, so long as they have an open market society open to enter into. In other words, one's freedom to leave is determined by the openness of the society one might enter, no matter how closed one's own community is. He seems to think that someone who has been denied an education (perhaps because she is a female) and who is denied the right to associate with or speak to anyone outside her culture nonetheless has a substantial freedom to leave, assuming she can enter a market society. Most liberals, I think, would argue that she does not have a substantial freedom to leave because she lacks the precondition for making a meaningful choice [...]*⁶¹

Le fait de limiter l'accès à l'éducation n'a pas seulement pour effet de limiter la possibilité que l'individu pense à remettre en question les traditions de son groupe (ce qui n'est pas un problème du point de vue de la liberté de conscience). Si l'individu en vient à se détacher de ses valeurs traditionnelles malgré son manque d'instruction, celui-ci l'aura empêché d'acquérir les ressources nécessaires pour quitter le groupe. Les

⁶¹ KYMLICKA, 1992, p. 143

limites à l'éducation sont en effet des limites au développement de différents savoir-faire et connaissances, qui sont déjà un type de ressources important. À leur tour, les limites aux connaissances et aux savoir-faire limitent la possibilité d'occuper un emploi, donc d'acquérir des ressources matérielles. De cette façon, les limites à l'éducation font obstacle à l'indépendance matérielle, indépendance évidemment nécessaire pour changer de milieu de vie.

D'autres contraintes internes empêchent les individus d'acquérir des ressources leur permettant concrètement de quitter leur communauté : l'interdiction d'entrer en contact avec l'extérieur du groupe (les contacts sont en soi des ressources qui permettent de changer de milieu de vie), l'interdiction aux femmes d'occuper un emploi rémunéré (qui les prive notamment de ressources matérielles), etc. Puisque certaines contraintes internes font en sorte que des individus sont forcés de demeurer dans leur groupe et de vivre selon ses valeurs même s'ils n'y adhèrent pas, la liberté de conscience de ces individus n'est pas respectée.

On constate que laisser les minorités antilibérales imposer des contraintes internes permet aux communautés qui le souhaitent d'agir dans le non-respect de la liberté, aussi bien la liberté selon Kymlicka que la liberté selon Kukathas. La liberté, prise dans un sens ou dans l'autre, est niée en tant que valeur que tous sont obligés de respecter, elle ne peut donc plus servir de fondement à l'obligation de respecter les droits des minorités (peu importe que ce soit en tant que communautés culturelles ou en tant qu'associations). Toute conception de la liberté selon laquelle celle-ci implique pour chaque personne la possibilité de vivre selon ses propres valeurs est bafouée par le fait de laisser des communautés culturelles imposer des contraintes internes à leurs membres.

L'égalité ne peut pas non plus servir de fondement au multiculturalisme dans ces conditions. En adoptant une conception de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle, on nie l'égalité. Comment pourrait-on prétendre considérer tous les êtres humains et tous les peuples comme égaux alors que l'on affirme qu'il est acceptable d'imposer des valeurs à certaines personnes, à certains peuples, mais qu'il est inacceptable d'en imposer à d'autres, en raison des différentes origines culturelles et ethniques ? Comment pourrait-on soutenir à la fois que tous les êtres humains doivent recevoir un traitement égal et qu'il est acceptable qu'un groupe impose des contraintes internes aux femmes, les considérant comme foncièrement inférieures et asservies aux hommes ? Il est évident que c'est incompatible. Bref, la conception de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle implique de nier que l'on soit obligé de traiter tous les êtres humains comme des égaux. Or, si on n'est pas obligé de traiter tous les êtres humains comme des égaux, alors on n'est pas obligé d'avoir une considération égale pour tous les groupes culturels. On peut choisir de considérer son propre groupe comme supérieur et digne de dominer les autres groupes, de la même façon que d'autres peuvent choisir de considérer les hommes comme supérieurs aux femmes et dignes de les dominer.

Pour résumer, la question à laquelle doivent répondre les défenseurs de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle est la suivante : si la liberté et l'égalité ne sont pas des valeurs que l'on doit obligatoirement respecter, alors au nom de quoi devrait-on respecter les autres cultures ? Si tous les êtres humains n'ont pas forcément à être considérés comme libres et égaux, qu'est-ce qui empêche qui que ce soit de s'estimer autorisé à imposer des valeurs aux autres ? Si les membres de certaines ethnies, de certains groupes culturels, n'ont pas à être considérés libres et égaux, alors on

peut tout à fait leur imposer des valeurs qu'ils n'ont pas choisies. Dans ce cas, on peut tout à fait leur imposer, en l'occurrence, les valeurs libérales. Par exemple, si les membres de Min n'ont pas à être considérés libres et égaux, on peut leur imposer les valeurs de Maj aussi bien que celles de Min. Pourtant, les défenseurs des droits des minorités dont parle Kymlicka dans la *Citoyenneté multiculturelle*, ceux qui dissocient la tolérance de l'autonomie individuelle, y compris Kukathas, établissent cette dissociation précisément par souci d'empêcher un État d'imposer les valeurs de la majorité à une minorité. Ainsi, ces défenseurs des droits des minorités qui nient le caractère fondamental de l'autonomie entrent en contradiction avec eux-mêmes, à moins de trouver un fondement aux droits des minorités ou à la tolérance envers les communautés culturelles, un fondement qui n'invoque ni l'égalité, ni la liberté (du moins comprise au sens d'autonomie individuelle, ou même dans le sens retenu par Kukathas).

Importance excessive accordée aux groupes :

En appliquant la conception de la tolérance détachée de l'autonomie, on en vient à ne considérer que les groupes, au mépris des individus qui les composent (n'en déplaise à Kukathas, sa conception, si on l'appliquait concrètement, donnerait aux communautés culturelles la primauté sur les individus, parce que les communautés disposeraient de moyen de dominer les individus sans que les individus disposent de moyens efficaces pour s'opposer à cette domination). Les communautés culturelles sont les entités traitées comme libres et égales les unes aux autres ; elles sont les entités que l'on doit laisser choisir une conception du bien, des valeurs et des normes à appliquer. C'est seulement envers les communautés que l'on fait preuve de tolérance, pas envers les individus.

Si le principe à suivre était celui de tolérer les valeurs des autres, individus et groupes confondus, alors pourquoi le fait que certains membres d'un groupe – les leaders, généralement – imposent des valeurs aux autres membres de ce même groupe serait-il plus acceptable que le fait qu'un groupe impose des valeurs à un autre groupe ? Les partisans de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle jugent manifestement que le premier fait est plus acceptable que le second : ils prétendent qu'il faut laisser les groupes antilibéraux imposer leurs valeurs aux membres dissidents, alors que les groupes libéraux ne doivent pas imposer leurs valeurs aux groupes antilibéraux, ni les groupes antilibéraux imposer les leurs aux groupes libéraux. Autrement dit, l'imposition de valeurs par un groupe à un autre groupe doit être évitée, alors qu'on doit laisser se produire l'imposition de valeurs par des membres d'un groupe à d'autres membres.

Si on adoptait la position selon laquelle seuls les groupes sont dotés d'autonomie, et que c'est l'autonomie qui fonde l'obligation de tolérance, il semble que la conception de la tolérance détachée de l'autonomie *individuelle* demeurerait cohérente⁶². En vertu de la capacité des groupes de choisir une conception du bien et de vivre en conformité avec celle-ci, on aurait le devoir de laisser chaque groupe vivre selon sa conception du bien, même si certaines conceptions du bien impliquaient l'imposition de contraintes internes aux individus. Les individus n'étant pas considérés autonomes, l'intolérance envers eux ne serait pas un problème, puisque rien ne fonderait une obligation de tolérance envers eux ; les contraintes internes ne poseraient donc aucun problème. Cette position paraît cohérente jusqu'ici, même s'il ne s'agit certes pas d'une position libérale.

⁶² La position de Kukathas, par contre, ne peut pas être sauvée de cette façon-là, parce qu'il n'admet pas que les groupes puissent avoir des droits ; selon lui, seuls les individus en ont.

Une conception erronée des communautés culturelles

Un problème demeure, lié au fait que la position décrite précédemment implique que les groupes culturels sont conçus comme des entités fermées sur elles-mêmes et dotées de limites clairement définies. En effet, cette position implique que l'on ne peut imposer des contraintes qu'à des individus qui appartiennent au même groupe culturel que soi. Pour cela, il faut que chaque communauté culturelle soit fermée sur elle-même, évite les échanges avec l'extérieur. Il faut aussi qu'on soit en mesure de déterminer précisément les limites de chaque culture (qui sont les individus concernés par quelle culture). Or les groupes culturels ne sont pas de telles bulles fermées.

D'abord, il a été mentionné que l'absence d'interaction entre les différents groupes culturels qui cohabitent sur le territoire d'un État est impossible, et que lors des interactions, une influence s'exerce forcément. Que les communautés culturelles s'abstiennent totalement de s'influencer les unes les autres est concrètement impossible, ce n'est donc pas ce qui arrive dans les faits. Mais surtout, d'où vient cette barrière liée à l'appartenance ethnique et/ou culturelle ? Il faudrait expliquer ce qui justifie que le fait d'appartenir au même groupe culturel qu'une autre personne soit l'élément-clé qui autorise à lui imposer des valeurs, et que le fait de ne pas appartenir au même groupe représente un obstacle inébranlable à cette prérogative⁶³. Apparemment, rien ne justifie

⁶³ Contrairement à ce que prétend Kukathas, les leaders des groupes culturels ne tirent pas leur légitimité du fait que les individus consentent à reconnaître leur autorité en ne choisissant pas de quitter leur groupe. Il n'est pas vrai que les groupes sont assimilables à des associations dans lesquelles les individus demeurent en vertu de la liberté d'association. En effet, les individus ne choisissent pas de se joindre à leur groupe culturel au départ, et ils n'ont pas concrètement la possibilité de quitter leur groupe culturel si des contraintes internes leur sont imposées. De plus, comme nous l'avons vu, un individu peut s'opposer aux autorités de sa communauté mais y demeurer pour d'autres raisons, notamment parce qu'il ne veut pas quitter sa famille, ou parce qu'il ne sait pas où il pourrait s'attendre à trouver un mode de vie plus conforme à ses aspirations. D'ailleurs, le fait que des dissidents réclament leurs droits devant l'État – c'est précisément ce qui arrive dans le cas des Pueblos convertis au protestantisme – n'est-il pas une manière, pour certains membres d'une communauté, de montrer qu'ils reconnaissent l'autorité de l'État et

de considérer ainsi les communautés culturelles comme des bulles fermées, ni sur le plan descriptif (on peut constater qu'elles ne sont pas des bulles fermées dans les faits), ni sur le plan normatif (il n'y a pas de raison d'affirmer qu'elles devraient être des bulles fermées).

Qui plus est, si on voulait appliquer le principe selon lequel on ne peut imposer des règles qu'à ceux qui sont issus de la même culture que soi, une difficulté surgirait du fait qu'il est difficile d'établir précisément les limites de chaque groupe culturel. Les cultures se côtoient, s'entremêlent et s'influencent les unes les autres, ce qui rend difficile de mettre des balises autour de chacune d'elles. Plusieurs régions, plusieurs communautés, peuvent partager un certain nombre d'éléments culturels (et ainsi partager d'un certain point de vue une même culture sociétale), mais par ailleurs avoir chacune des éléments culturels distincts (ainsi, d'un autre point de vue, chacune a sa propre culture sociétale). Il serait donc difficile de déterminer dans quels cas l'imposition de règles par une autorité donnée est légitime et dans quels cas elle ne l'est pas, parce qu'il n'est pas aisé de répondre à la question de savoir si l'autorité en question est bien issue de la même culture que ceux à qui elle impose les règles. Et que pourrait-on dire des enfants dont les deux parents ne sont pas issus de la même culture ? Quelle culture aurait de l'autorité sur ces enfants ? Il est possible de dire que les cultures des deux parents en auraient. Mais alors, que faire dans les cas où les règles des deux cultures sont incompatibles ? Si les communautés culturelles étaient vraiment fermées sur elles-mêmes, ce type de situation ne surviendrait probablement même pas ; mais justement, le fait est qu'il y a des enfants issus de parents de cultures différentes, ce qui vient de

s'opposent, au moins à certains niveaux, à celle des institutions de leur groupe? Il sera question spécifiquement de l'insuffisance du droit de quitter le groupe dans un chapitre ultérieur.

nouveau appuyer l'affirmation que les cultures ne sont pas fermées sur elles-mêmes dans les faits. Il apparaît que le principe selon lequel on ne peut imposer des valeurs qu'à ceux avec qui on partage une même culture est à la fois injustifié et inapplicable.

Pourquoi il est injustifié de taxer Kymlicka d'intolérance relativement à sa théorie des droits des minorités

Après avoir identifié les problèmes liés à l'application d'un multiculturalisme impliquant une conception de la tolérance détachée de l'autonomie individuelle, il importe aussi de dire pourquoi la conception de la tolérance liée à l'autonomie individuelle est défendable. Tout d'abord, il serait faux de prétendre que l'importance accordée par Kymlicka à la protection de l'exercice de la liberté individuelle relève de l'intolérance envers ceux qui rejettent les valeurs libérales.

Par rapport à la question qui m'intéresse particulièrement, à savoir l'égalité des sexes, certains pourraient prétendre que les femmes issues de groupes culturels non libéraux, de groupes qui n'ont pas adopté la mentalité féministe répandue dans les pays libéraux, ont elles-mêmes la volonté de vivre selon les traditions de leur groupe. Ainsi, leur imposer la mentalité féministe répandue dans les pays libéraux irait à l'encontre de leur volonté, et ce serait du paternalisme, de l'ethnocentrisme et de l'intolérance. C'est sans doute ce que soutiendrait Kukathas. Je soutiens pour ma part que le multiculturalisme tel que le conçoit Kymlicka laisse à ceux et celles qui ne valorisent pas l'autonomie la possibilité de se plier à des règles antilibérales. Ne pas admettre que l'on impose aux femmes issues de minorités non libérales des mesures de contrainte interne ne revient pas à les empêcher de vivre selon des traditions antilibérales et antiféministes si c'est *vraiment* leur volonté.

Revenons à Min et à Maj, mais en supposant cette fois que Maj pratique un multiculturalisme à la Kymlicka. L'État se sera assuré, malgré l'opposition de certains membres de Min, que les filles issues de Min ont accès à la même éducation de base que les garçons issus de Min, ainsi que tous les autres individus vivant sur le territoire de Maj. Cette éducation permet aux filles issues de Min d'être instruites, et aussi d'entrer en relation avec des enfants de l'extérieur de leur groupe, et ainsi de savoir que toutes les femmes ne vivent pas en fonction de valeurs antiféministes comme celles de leur groupe. Elles ont donc conscience de la possibilité d'un mode de vie différent. Leur instruction leur permet aussi éventuellement d'occuper un emploi et d'être autonomes sur le plan matériel.

Supposons maintenant qu'une femme issue de Min ait malgré tout la volonté de vivre selon les traditions de son groupe. Le fait de vivre dans une société libérale qui ne permet pas les mesures de contrainte interne ne l'empêche aucunement d'agir conformément à sa volonté. Elle est entièrement autorisée à choisir de ne pas occuper d'emploi ni de poste d'autorité au sein des institutions. Elle peut se marier à un homme issu de Min et reconnaître qu'il a de l'autorité sur elle. Elle peut volontairement respecter les règles traditionnelles de Min sur le mariage et le divorce, même si aucune loi ne l'y contraint officiellement. Comment peut-on prétendre qu'en appliquant le multiculturalisme tel que le conçoit Kymlicka, on imposerait à des femmes, contre leur volonté, de cesser de vivre selon leurs traditions antiféministes, puisque, si leur volonté était vraiment de vivre selon ces traditions, elles le pourraient ?

De façon plus générale, on ne peut pas prétendre que le multiculturalisme de Kymlicka relève de l'intolérance envers des cultures non libérales, parce que rien, dans la théorie de Kymlicka, ne laisse entendre que ceux qui choisissent de vivre selon des

traditions et des normes non libérales ne sont pas autorisés à le faire. Kymlicka dit même clairement que la remise en question des valeurs traditionnelles n'est pas obligatoire : « Une société libérale ne nous oblige pas à nous engager dans un tel processus de remise en cause et de révision, mais elle le rend vraiment possible. ⁶⁴ »

Cependant, ceux qui choisissent de vivre selon des traditions antilibérales ne sont pas autorisés à *obliger ceux qui ne font pas ce choix à les imiter*. Ainsi, si une autre femme issue de Min souhaite, de son côté, renoncer aux traditions de son groupe, elle pourra elle aussi agir selon sa volonté, car non seulement on lui en reconnaît le droit, mais on lui a permis, par l'éducation et d'autres moyens, d'acquérir les ressources qui lui permettent concrètement de le faire. Aucune des deux femmes issues de Min dont on parle ici ne sera victime d'intolérance. La conception de Kymlicka de la tolérance est donc plus efficace pour éliminer l'intolérance que la conception qui détache la tolérance de l'autonomie individuelle.

Il est sans doute vrai que l'absence de mesures de contrainte interne a de bonnes chances de faire en sorte que plusieurs femmes issues de minorités antiféministes choisiront de ne pas vivre selon les traditions de leur groupe. Autrement dit, l'interdiction d'imposer des contraintes internes pourrait bel et bien avoir pour effet de menacer les traditions de certains groupes. Mais les traditions seraient menacées de disparition uniquement dans la mesure où les membres des groupes souhaiteraient eux-mêmes mettre fin à ces traditions. Ce ne serait donc pas l'État interdisant l'imposition de contraintes internes qui ferait disparaître les traditions des minorités culturelles, mais les membres des minorités qui choisiraient eux-mêmes de se détacher des traditions. Si on reprend l'exemple des Pueblos relevé par Kukathas, il faut remarquer qu'aussi

⁶⁴ KYMLICKA, 1995, p. 123

longtemps que les Pueblos attachés à la religion traditionnelle de la tribu restent nombreux, il n'y a pas de raison de craindre que cette religion disparaisse, même s'il leur est permis de s'en détacher. Si elle disparaissait, ce serait parce qu'elle perd l'appui de ses adeptes, et non parce que l'État américain intervient de façon à la faire disparaître.

Un défenseur du multiculturalisme pourrait invoquer que, même si les modifications d'une culture se font en accord avec la volonté des membres, elles ont pour effet de faire disparaître la culture. Si, comme Kymlicka, on distingue structure et caractère de culture, ce n'est pas vrai : la culture continue d'exister aussi longtemps que la minorité conserve sa langue et continue d'avoir ses propres institutions. Par ailleurs, si un grand nombre de membres d'une culture souhaitent se détacher des traditions de celle-ci, c'est sans doute parce qu'elles ne leur conviennent pas. Si on soutient qu'il faut malgré cela conserver la culture telle quelle, avec son caractère aussi bien qu'avec sa structure, il faudrait expliquer ce qui donne à une culture une valeur intrinsèque, indépendante de la volonté de ses membres, de sorte qu'on ne doive pas la modifier ni la faire disparaître, même si ceux qui en font partie ne souhaitent pas la conserver. Il faudrait aussi expliquer pourquoi on considère ces traditions comme faisant partie intégrante de la culture de la communauté alors que ceux qui forment la communauté – ou du moins un grand nombre d'entre eux – n'y adhèrent même pas. Qu'est-ce que la culture d'une communauté, sinon les normes, traditions, valeurs, habitudes *intégrées* par ses membres ? Si les membres d'une communauté culturelle ne veulent pas conserver des traditions, alors ces traditions ne font plus partie de leur culture, et préserver ces traditions n'est donc pas protéger leur culture.

Pour conclure au sujet de la tolérance

Dans ce chapitre, il était question de montrer pourquoi la tolérance doit aller de pair avec l'autonomie individuelle, s'appuyer sur celle-ci. J'ai montré pourquoi détacher la tolérance de l'autonomie donne lieu à l'intolérance, à l'ethnocentrisme, et va de pair avec une conception erronée des communautés culturelles, selon laquelle celles-ci sont des entités fermées, uniformes, stables. J'ai aussi expliqué pourquoi la conception de la tolérance exposée par Kymlicka semble juste pour tout le monde, même pour ceux qui ne valorisent pas l'autonomie individuelle ni les droits individuels. En conclusion, la tolérance et la reconnaissance de l'autonomie sont bel et bien indissociables l'une de l'autre.

Chapitre 5 :

L'autonomie des nations :

danger pour l'égalité des sexes

Jusqu'ici, il est apparu que le multiculturalisme de Kymlicka était compatible avec les droits des femmes, puisqu'il n'admet pas les mesures de contrainte interne. Il subsiste pourtant certaines menaces pour l'égalité des sexes si l'on choisit d'appliquer la théorie de Kymlicka. Dans ce chapitre, je montrerai que, malgré que celui-ci se soit donné la peine d'établir les limites de la tolérance d'un point de vue libéral, de montrer que la tolérance ne peut pas être détachée de la valeur d'autonomie, pratiquement toutes les critiques faites au chapitre précédent contre la conception de la tolérance détachée de l'autonomie peuvent également être adressées à Kymlicka, y compris celles qui concernent des problèmes relatifs aux droits des femmes. Cela est dû au fait que Kymlicka invalide sa propre théorie en précisant qu'on n'est pas autorisé à l'appliquer aux minorités nationales antilibérales. Cet élément de sa position fait resurgir les problèmes suivants : la chute du fondement du multiculturalisme, l'importance excessive accordée au groupe et les problèmes liés à une conception des communautés culturelles comme étant stables, uniformes, fermées sur elles-mêmes et dotées de limites clairement définies. Mais surtout, cela fait resurgir les problèmes de l'intolérance envers les individus, de l'oppression et de l'ethnocentrisme, et de la discrimination contre les femmes.

La reconnaissance de l'autonomie des minorités nationales : raison du refus de Kymlicka d'imposer une théorie libérale à des minorités nationales antilibérales

Kymlicka ne considère pas qu'un État libéral est autorisé à agir pour empêcher des mesures de contrainte interne d'être appliquées à l'intérieur d'une minorité nationale. Bien qu'il se soucie d'établir une théorie des droits des minorités acceptable d'un point de vue libéral, il ne croit pas qu'on puisse légitimement appliquer cette théorie quand on a affaire à des minorités nationales antilibérales. D'un point de vue strictement libéral, les contraintes internes demeurent selon lui inadmissibles. Toutefois, on ne peut pas recourir à la force pour empêcher les minorités nationales d'imposer des contraintes internes à leurs membres. Il importe de noter que Kymlicka considère comme des recours à la force le fait qu'un tribunal relevant de l'État prenne une décision qui concerne des membres d'une minorité nationale et qui invalide une décision prise par les institutions de cette minorité, ou qui a pour résultat d'empêcher celle-ci d'imposer des mesures de contrainte interne, ainsi que le fait d'obliger une minorité nationale à se conformer à une déclaration de droits individuels ou à des lois relevant de la culture majoritaire établies par l'État. Tout moyen coercitif est considéré comme un recours à la force, sans nécessairement qu'il implique de la violence physique.

Kymlicka nie donc la critique que certains lui adressent et dont il a déjà été question au chapitre précédent, à savoir qu'il serait en faveur de l'imposition des valeurs libérales à des minorités nationales antilibérales. En particulier, il se défend contre Kukathas, qui lui reproche d'être en faveur d'interventions dans les affaires des

minorités. Kymlicka, dans un article destiné précisément à répondre à Kukathas⁶⁵, établit la distinction entre deux questions : celle de savoir quelle serait une théorie des droits des minorités acceptable d'un point de vue libéral, et celle de savoir si on peut imposer le libéralisme à des groupes qui le rejettent. Il précise que sa théorie du multiculturalisme était destinée à répondre à la première de ces deux questions. À la seconde question, Kymlicka répond non : on ne peut pas imposer le libéralisme à des minorités nationales qui ne veulent pas se plier à ses valeurs. On ne peut donc pas appliquer sa théorie du multiculturalisme lorsque les minorités auxquelles on a affaire rejettent le libéralisme.

Il apparaît, à la lumière de cet article, que Kymlicka est d'accord avec Kukathas sur bien des points. Dans l'exemple des Pueblos convertis au protestantisme, il serait d'accord pour dire que les Pueblos ne doivent pas être soumis à l'*Indian Bill of Rights* s'ils ne le souhaitent pas. Il est aussi d'accord avec Kukathas pour dire qu'un État libéral qui fait face à un cas comme celui-là ne doit pas trancher en faveur des dissidents de la minorité culturelle, et invalider de ce fait les décisions des autorités de celle-ci, parce que ce serait de l'intervention. Selon Kymlicka, les relations entre un État et une minorité nationale doivent se baser sur la négociation, et non sur l'imposition des valeurs de la culture dominante à la minorité nationale par les autorités de l'État, telles que les tribunaux ou les lois établies par le pouvoir législatif relevant de l'État. Si, dans le cadre des négociations avec une minorité nationale, l'État libéral ne parvient pas à convaincre celle-ci de respecter la liberté individuelle de ses membres, le résultat des négociations pourrait être le type d'entente proposé par Kukathas : « *In cases where the minority culture is illiberal, therefore, the resulting agreement may well be similar to the*

⁶⁵ KYMLICKA, 1992, p. 140-146

sort of arrangement that Kukathas proposes. But this would be a compromise of, not the instantiation of, liberal principles ⁶⁶. » Même s'il présente le fait de laisser les minorités imposer des contraintes internes à leurs membres comme un compromis du libéralisme, et non comme quelque chose de conforme au libéralisme, Kymlicka défend néanmoins le même principe que Kukathas : on doit laisser libre cours aux contraintes internes au sein des minorités nationales.

Dans la *Citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka établit de nouveau la distinction entre les deux questions mentionnées précédemment, et il approfondit davantage sur les raisons de ne pas imposer sa théorie aux minorités nationales antilibérales. Puisque les minorités nationales ont droit à leur autonomie en tant que nations distinctes, on n'a pas le droit de leur imposer une théorie libérale alors qu'elles rejettent le libéralisme : « Tant les pays étrangers que les minorités nationales constituent des communautés politiques distinctes pouvant faire valoir leur droit à l'autonomie ⁶⁷. » En ce qui concerne les immigrants, Kymlicka soutient qu'ils doivent se conformer aux valeurs libérales lorsqu'ils choisissent d'immigrer dans un État libéral, puisqu'ils ont volontairement renoncé à leur culture sociétale d'origine en émigrant de leur pays d'origine (une exception est faite pour les groupes d'immigrants énumérés au chapitre 2, tels les Amish, qui doivent être traités au même titre que des minorités nationales). Mais en ce qui concerne les minorités nationales, il est illégitime qu'un État leur impose les valeurs libérales, à plus forte raison lorsque, par le passé, des accords ont été établis pour exempter une minorité d'une déclaration des droits ⁶⁸.

⁶⁶ KYMLICKA, 1992, p. 144

⁶⁷ KYMLICKA, 1995, p. 237

⁶⁸ KYMLICKA, 1995, p. 238-240

Kymlicka réitère également – toujours dans la *Citoyenneté multiculturelle* – ce qu’il avait affirmé dans son article destiné à répondre à Kukathas au sujet des relations entre un État et une minorité nationale. Ces relations doivent se fonder sur la négociation et sur des accords consentis par les deux parties, précisément dans la mesure où les minorités nationales forment des communautés politiques autonomes. Autrement dit, s’il n’existe pas déjà un traité ou un accord entre l’État et la minorité, il faut en établir un. Comme nous l’avons vu, il se pourrait bien qu’en vertu de cette entente la minorité nationale ne soit pas liée par les déclarations de droits, ou un engagement que l’État s’engage à n’exercer aucune autorité législative ou judiciaire sur les membres de la minorité. L’État ne réussira pas toujours à convaincre la minorité de s’engager à respecter les valeurs de liberté individuelle et d’égalité, à ne pas violer les droits individuels de ses membres. En cas d’échec, il n’est pas légitime que l’État utilise la contrainte contre la minorité ⁶⁹.

Pour résumer, en vertu de l’autonomie des minorités nationales, Kymlicka soutient qu’on n’a pas le droit d’appliquer sa théorie du multiculturalisme aux minorités nationales qui la refusent. C’est l’une des raisons pour lesquelles je soutiens qu’il invalide sa propre théorie : il établit celle-ci pour ensuite dire qu’on ne doit pas l’appliquer. Il soutient que l’on doit plutôt laisser les minorités culturelles (du moins les minorités nationales) à elles-mêmes, s’abstenir d’intervenir dans leurs affaires, autrement dit, faire essentiellement ce que proposeraient selon lui ses opposants, les partisans de la tolérance détachée de l’autonomie individuelle. Ainsi, il s’oppose d’abord à d’éventuels partisans de cette conception de l’autonomie, et très évidemment à

⁶⁹ KYMLICKA, 1992, p. 144, et KYMLICKA, 1995, p. 238.

Kukathas, pour ensuite leur donner raison (même s'il précise que ce n'est pas conforme au libéralisme).

La chute du fondement du multiculturalisme

Kymlicka insiste sur l'autonomie des minorités nationales, mais il semble soudain négliger l'autonomie des individus qui les composent. L'autonomie de ceux-ci n'est pas respectée s'il est admis que les minorités nationales peuvent imposer des contraintes internes à leurs membres. Kymlicka tombe dans les problèmes relevés au chapitre précédent. Premièrement, l'égalité et la liberté sont reléguées au rang des préférences, perdent leur statut de valeurs fondamentales, parce que les minorités nationales sont autorisées à choisir de ne pas reconnaître et de ne pas respecter ces valeurs. Le fondement même du multiculturalisme s'effondre, d'autant plus que Kymlicka lui-même présente l'égalité et la liberté individuelle (l'autonomie) comme ce qui fonde l'obligation d'accorder des droits aux minorités.

Par contre, il faut se souvenir que Kymlicka avait établi un deuxième fondement aux droits des minorités culturelles, à propos duquel il avait précisé qu'il ne donnait pas lieu aux mêmes droits particuliers que le respect des valeurs d'égalité et de liberté : les traités et accords conclus avec les minorités. J'ai mentionné que sur le plan philosophique, ces traités doivent pouvoir être remis en question. Kymlicka admet qu'on peut remettre en question les traités et accords passés entre un État et une minorité nationale, mais dans le cadre de négociations entre ces deux parties. Kymlicka n'admettrait pas que ces ententes soient rompues unilatéralement, en étant tout simplement transgressées par l'État.

Il faut prendre conscience qu'en réalité, ce deuxième fondement des droits des minorités s'appuie sur le premier : la valeur des négociations et des accords avec les minorités nationales est en quelque sorte tributaire des valeurs d'égalité et de liberté. La liberté et l'égalité ayant perdu leur caractère fondamental, on voit mal selon quel principe inébranlable un État ne serait pas autorisé à décider qu'un certain groupe culturel n'a pas être considéré comme autonome ni à recevoir un traitement égal, de la même façon que les institutions d'une minorité nationale sont autorisées, par exemple, à ne pas considérer les femmes comme autonomes et à ne pas leur accorder un traitement égal. Si l'État est autorisé à considérer une minorité nationale comme dépourvue d'autonomie et du droit à un traitement égal, alors il peut s'estimer autorisé à imposer à cette minorité ses lois et les valeurs de la culture majoritaire, surtout s'il n'existe pas déjà des ententes établies avec ce groupe. Il pourrait estimer qu'il n'a pas à négocier avec cette minorité pour établir une entente avec elle. Il pourrait même considérer qu'il n'a pas à respecter, le cas échéant, les ententes établies par le passé. Il apparaît que le deuxième fondement des droits des minorités établi par Kymlicka n'est pas entièrement indépendant du premier. Kymlicka le reconnaît d'ailleurs implicitement, puisque selon lui, c'est en vertu de *l'autonomie* des minorités nationales que les États ont l'obligation de négocier et d'établir des accords avec celles-ci.

Toutefois, la valeur des traités et accords n'est pas entièrement subordonnée aux valeurs d'égalité et de liberté, dans la mesure où il n'y aurait pas de contradiction à refuser ces deux valeurs, mais à considérer malgré tout que les accords déjà établis doivent être respectés, même s'ils ont été conclus avec des individus ou groupes qu'on ne considère pas comme libres et égaux. Les accords et traités qui existent déjà conservent un certain poids du fait que l'obligation de respecter des engagements est une

valeur éthique très répandue et peut s'appuyer sur des arguments indépendants des valeurs d'égalité et de liberté ⁷⁰. D'ailleurs, il n'y aurait pas non plus de contradiction à accepter de signer des accords avec une minorité nationale sans être convaincu que tous les individus et tous les groupes culturels sont égaux. Bref, rien n'empêche de *choisir* d'accorder de l'importance aux négociations et aux accords avec les minorités même si la liberté et l'égalité n'apparaissent pas comme des valeurs fondamentales.

Il demeure malgré tout que *l'obligation* de l'État de négocier pour établir des accords avec les minorités nationales n'existe pas sans les valeurs d'égalité et de liberté, parce qu'elle ne repose alors sur aucun principe fondamental. Il n'y a plus d'obligation, mais une simple possibilité qui dépend du bon vouloir de l'État.

Pour résumer, Kymlicka fait entièrement tomber son propre fondement du multiculturalisme en soutenant qu'on doit laisser les minorités nationales imposer des contraintes internes à leurs membres et bafouer leur liberté individuelle. Il enlève à l'égalité et à l'autonomie leur statut de valeurs fondamentales, et par le fait même, il fait sauter l'obligation d'établir des traités et des accords avec les minorités nationales. Aucun des deux fondements du multiculturalisme qu'il avait définis au départ ne résiste à sa position sur l'autonomie des minorités nationales. Voilà donc une autre raison de considérer qu'il invalide sa propre théorie.

⁷⁰ Par exemple, on pourrait invoquer que le respect des engagements est nécessaire au fonctionnement de la société, ou, dans le cas d'un engagement entre deux communautés culturelles, qu'il est nécessaire pour éviter la guerre entre les deux communautés, et ainsi assurer la sécurité de tous.

L'importance excessive accordée au groupe et la conception erronée des communautés comme des bulles fermées

Si l'on suit le raisonnement de Kymlicka, la violation de l'autonomie des minorités nationales doit être évitée, même au prix de violations de l'autonomie des individus. Il apparaît que ce sont les communautés culturelles, et non les individus, qui sont traitées comme des entités dotées d'autonomie. Les dissidents à l'intérieur des minorités nationales antilibérales sont victimes d'intolérance, à la fois de la part des institutions de leur communauté et de la part de l'État, comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent.

En insistant sur l'autonomie des minorités nationales tout en négligeant celle des individus, Kymlicka semble oublier que les communautés culturelles ne sont pas stables, uniformes et fermées sur elles-mêmes. Du moins, il propose de faire comme si elles étaient telles. Il est conscient que la dissidence existe, mais soutient que l'État ne doit pas tenir compte des revendications des dissidents qui font partie des minorités nationales, parce que ce serait de l'intervention. L'État doit selon lui s'en tenir au respect des accords passés avec la minorité. Les leaders des minorités sont vraisemblablement ceux avec qui l'État aura négocié et conclu des accords, cela a aussi été vu au chapitre précédent. Puisque Kymlicka soutient que l'État doit s'en tenir au respect de ces accords, cela implique qu'il soutient que l'État doit seulement tenir compte de la position des leaders des minorités. L'État doit faire comme si la position des leaders était parfaitement représentative de la culture de la communauté, de ses valeurs, de ses normes et de ses traditions. Pourtant, l'existence de revendications d'autres membres de la communauté adressées à l'État ou aux leaders des minorités contre le traitement qui leur est réservé au sein de la communauté laisse entendre le contraire.

Resurgit donc la conception erronée des communautés culturelles comme des entités stables et uniformes.

Kymlicka est également confronté au problème de l'absence d'argument justifiant que l'appartenance à la même culture soit le critère par excellence qui autorise à imposer des valeurs à des gens. Il soutient que l'imposition de valeurs par les leaders d'une communauté culturelle aux autres membres de cette communauté doit être acceptée, bien qu'elle soit répréhensible d'un point de vue strictement libéral, alors que l'imposition de valeurs par une culture majoritaire à une culture minoritaire est à éviter. Soutenir cette position, c'est dire que le fait d'appartenir à la même culture que ceux à qui on veut imposer des valeurs donne un passe-droit permettant d'être au-dessus du principe de tolérance qui interdit d'imposer des valeurs aux autres. Il va sans dire que les problèmes liés à la difficulté de définir clairement les limites des cultures sociétales resurgissent également.

Souvenons-nous que, lorsque Kymlicka établit la distinction entre caractère de culture et structure de culture, il précise qu'il est normal que le caractère de culture évolue, mais que les changements doivent suivre la volonté de ceux qui partagent cette culture. Cela aussi pourrait laisser entendre que seuls ceux qui font partie d'une culture sont autorisés à prendre des mesures pour y apporter des changements; l'État est donc exclu lorsqu'il s'agit de changements dans le caractère de culture d'une minorité nationale, ce qui va dans le sens de l'opinion selon laquelle l'appartenance à un groupe culturel est le critère par excellence qui autorise à imposer des valeurs aux membres de ce groupe. Les problèmes que cela pose pour l'égalité des sexes sont plus évidents désormais : un État qui reconnaît l'égalité des sexes n'aurait pas le droit, en vertu de cet

élément de la position de Kymlicka, de protéger les droits des femmes issues d'une minorité nationale antiféministe.

En analysant le raisonnement de Kymlicka, on constate que, de plus, ce n'est apparemment pas n'importe quel membre d'une culture qui peut décider des modifications du caractère de celle-ci. Seuls les membres les plus influents le peuvent. Revenons au fait que Kymlicka n'admet pas qu'un tribunal relevant d'un État libéral prenne des décisions qui empêchent une minorité d'imposer des contraintes internes à ses membres. On peut conclure que dans l'exemple de Min et Maj, il serait d'avis que Maj ne doit pas trancher en faveur d'une femme de Min revendiquant devant Maj la reconnaissance de ses droits individuels, à moins que Min et Maj aient par le passé établi un accord aux termes duquel Maj exerce une autorité judiciaire sur les membres de Min. Dans le cas contraire, Maj doit laisser les institutions de Min prendre une décision. Il a déjà été dit pourquoi une telle « non-intervention » consiste en fait à donner raison à certains membres de la minorité, en l'occurrence les leaders, à trancher en leur faveur plutôt qu'en faveur d'autres membres, et à cautionner leur autorité sur les autres membres. On constate ici que les critiques de Shachar rapportées au chapitre précédent peuvent s'adresser aussi bien à Kymlicka qu'à ceux qui prônent une conception de la tolérance détachée de la valeur d'autonomie.

Cela porte à se poser cette question : concrètement, les droits des minorités sont les droits de qui ? Si l'on analyse le raisonnement de Kymlicka sur l'autonomie qui doit être reconnue aux minorités nationales, il semble s'agir essentiellement du droit des membres les plus influents de chaque groupe à décider quelles valeurs doivent être respectées par tous les membres. C'est aux leaders d'une communauté et à eux seuls que

revient la possibilité de décider des changements qui peuvent être apportés au caractère de la culture de la communauté.

Les problèmes spécifiquement liés à l'égalité des sexes

Ainsi, par rapport à l'égalité des sexes, la théorie de Kymlicka cause le problème suivant : selon lui, des mesures de contrainte interne qui limitent les droits des femmes au sein d'une minorité nationale ne rendent pas légitime une action de l'État pour protéger les droits de ces femmes. Une fois encore, les problèmes relevés au chapitre 4 reviennent : soutenir cette position revient à dire que les femmes de certaines minorités ne méritent pas d'être aussi bien traitées que les autres femmes, ce qui est manifestement de la discrimination basée sur l'origine ethnique ou culturelle (en plus du sexe). Cela fait en sorte que si une femme issue d'une minorité nationale désire s'affranchir des traditions sexistes de son groupe, elle n'a aucun recours, car les tribunaux et le pouvoir législatif de l'État libéral n'ont pas autorité sur les cas qui la concernent. Non seulement ils ne peuvent pas prendre une décision qui invalide une décision des autorités du groupe dont la femme est issue, mais ils ne peuvent pas non plus établir des dispositions qui protégeraient son droit à l'éducation et aux autres moyens d'acquérir des ressources, matérielles et autres, qui lui permettraient d'être indépendante, et peut-être de quitter le groupe.

Bien que Kymlicka parte du principe que les droits individuels et les droits des groupes culturels sont aussi sacrés les uns que les autres, qu'aucun des deux types de droits ne doit être sacrifié à l'autre, on peut conclure, à partir des éléments de sa théorie qui viennent d'être exposés, qu'il considère, en bout de ligne, qu'il existe bel et bien des cas où un État doit choisir entre des atteintes aux droits des individus et des atteintes à

ceux des groupes, et que face à un tel cas, l'État doit trancher en faveur des droits des groupes. Le point de vue de Kymlicka sur le multiculturalisme n'est donc pas totalement compatible avec les droits des femmes. Du moins, Kymlicka considère qu'un État libéral doit faire passer les droits des minorités nationales avant ceux des femmes s'il ne peut pas protéger les deux à la fois. Voilà pourquoi j'ai établi dès le début de mon exposé que Kymlicka accorde plus d'importance aux droits des minorités culturelles qu'à ceux des femmes.

Les solutions proposées par Kymlicka

Kymlicka est tout de même conscient de la tension qui existe entre l'autonomie des minorités nationales antilibérales et les droits individuels de leurs membres, et il propose des solutions. Il trouve illégitime qu'un État libéral impose ses décisions à une minorité nationale antilibérale, mais cela ne signifie pas qu'il est d'avis qu'on ne doit rien faire pour éviter que les mesures de contrainte interne soient pratiquées. L'État doit essayer de convaincre la minorité nationale de respecter les droits de ses membres par des moyens non coercitifs, entre autres la négociation. Cette solution présente sa part de problèmes. La négociation est un moyen non coercitif, mais, selon moi, aussi plutôt inefficace : ses résultats dépendent du bon vouloir des représentants des minorités (les négociations ne peuvent faire autrement que d'avoir lieu entre les représentants de l'État et ceux de la minorité). Si ces représentants relèvent d'institutions antiféministes, il est loin d'être assuré que l'État puisse les convaincre de respecter l'égalité des sexes au sein de la minorité. Kymlicka admet lui-même qu'il existe des cas où les négociations

aboutissent à des ententes aux termes desquelles on reconnaît à la minorité le droit d'imposer des contraintes internes à ses membres ⁷¹.

Kymlicka remarque que dans certains cas, des mécanismes internationaux de protection des droits individuels peuvent être plus efficaces que des moyens instaurés par un État. Certaines minorités nationales reconnaissent aux tribunaux internationaux une légitimité qu'elles ne reconnaissent pas aux tribunaux qui relèvent de la culture majoritaire du pays où elles vivent. Elles sont aussi souvent plus enclines à se soumettre à une déclaration de droits internationale qu'à une déclaration de droits instaurée par le gouvernement de la majorité qu'elles côtoient. Les minorités nationales sont en effet souvent réticentes à se faire imposer des valeurs qui relèvent de la culture majoritaire qu'elles côtoient, surtout dans la mesure où elles ont, dans bien des cas, été conquises par celle-ci. Ainsi, l'imposition de la valeur de liberté individuelle par un État à une minorité conquise risque de pousser celle-ci à se refermer sur elle-même, à s'accrocher à ses valeurs traditionnelles⁷² (voire à adopter le *reactive culturalism*, comme le remarque Shachar). À cet égard, Kymlicka n'a donc pas tort de considérer qu'il faut trouver d'autres moyens pour protéger les droits des individus membres des minorités nationales antilibérales, puisque celui-là peut s'avérer inefficace.

Toutefois, il est absolument nécessaire de protéger les droits des membres des minorités antilibérales, même si c'est par un autre moyen que le contrôle par l'État. Kymlicka suggère la possibilité d'un contrôle au niveau international, mais il n'est pas garanti que cela fonctionne toujours. Il n'est pas certain que toutes les minorités soient touchées par un mécanisme de contrôle international, ni que toutes accepteraient de

⁷¹ KYMLICKA, 1995, p. 238

⁷² KYMLICKA, 1995, p. 239

l'être. De plus, il se peut fort bien que les mécanismes de contrôle international ne puissent pas s'appliquer à tous les cas de violation des droits individuels au sein des minorités, notamment parce que tous les cas ne seront pas rapportés aux institutions responsables de ce contrôle international. Cela est aussi vrai pour les institutions qui relèvent de l'État, mais celles-ci étant présentes sur le territoire, elles ont des chances d'être plus faciles d'accès pour les individus opprimés et d'être mieux placées pour constater certaines violations de droits sans qu'une dénonciation soit requise pour chaque cas.

Par ailleurs, le fait que Kymlicka propose des solutions aux violations des droits individuels tout en précisant que l'État doit rester en dehors des affaires des minorités nationales est problématique dans la mesure où, comme le remarque Shachar, l'État est forcément impliqué dans les affaires des minorités. Shachar adopte une position contraire à celle de Kymlicka, elle est d'avis que l'État, non seulement peut intervenir, mais a même l'obligation d'intervenir s'il constate que les membres d'une minorité nationale sont opprimés. La position de Kymlicka semble venir d'une erreur de sa part, celle de n'avoir pas réalisé que l'État influence nécessairement les relations de pouvoir à l'intérieur des minorités nationales de son territoire. En partant de ce constat, il semble qu'il soit plutôt obligatoire qu'interdit que l'État intervienne d'une manière réfléchie, avec le souci de respecter les droits de tous ceux qui sont touchés par son intervention.

Puisque l'État intervient nécessairement, il a la responsabilité de le faire en respectant le plus possible les droits de ceux qui sont concernés par son intervention.

Ce qui peut légitimer une intervention de l'État selon Kymlicka

Il faut noter une autre nuance dans la théorie de Kymlicka : il estime qu'une intervention de l'État est justifiée si les violations des droits individuels qui ont lieu à l'intérieur d'un groupe minoritaire sont trop graves. Il reconnaît toutefois que « le moment précis à partir duquel on peut justifier une ingérence dans les affaires de la minorité n'est pas plus clair [dans le cas des minorités nationales] que dans le cas des pays étrangers ⁷³. » Il propose de prendre en considération « l'ampleur des violations des droits au sein de la communauté, le degré de consensus qui y règne quant à la légitimité des limites qu'on y impose aux droits individuels, la possibilité pour les dissidents de quitter le groupe s'ils le désirent et l'existence d'accords historiques avec la majorité ⁷⁴ ».

En ce qui concerne l'ampleur des violations des droits, comme Kymlicka le reconnaît lui-même, il est difficile d'établir à quel moment des violations prennent trop d'ampleur. Par ailleurs, faut-il rappeler de nouveau qu'il relève de la discrimination et de l'ethnocentrisme d'accepter une violation « minimale » de la liberté d'une personne issue d'une certaine culture, alors qu'on n'accepterait pas la même violation de la liberté d'une personne issue d'une culture libérale? J'aimerais aussi signaler qu'il est douteux que le degré de consensus soit un critère valable : dans des sociétés où l'éducation est strictement contrôlée et où la déviance est passible de sanctions graves ou d'ostracisme, l'approbation apparente des règles par les membres n'est pas du tout un signe que ces règles sont librement consenties par eux.

⁷³ KYMLICKA, 1995, p. 240

⁷⁴ KYMLICKA, 1995, p. 240

Le droit de quitter le groupe

La possibilité de quitter un groupe culturel ne représente pas une protection adéquate des droits individuels. D'abord, comme le remarque Shachar, elle impose à ses membres victimes d'injustice un choix déchirant : celui de renoncer soit à leur culture, soit à leurs droits. Il faut prendre conscience que c'est sur l'individu le plus défavorisé, le plus vulnérable, que retombe la charge la plus lourde : celle de quitter sa famille, l'endroit où il vit, de repartir à zéro dans un environnement différent et inconnu.

Reprenons l'exemple d'une femme issue de Min qui souhaiterait s'affranchir des traditions antiféministes de sa communauté. Supposons qu'on lui reconnaisse le droit de quitter sa communauté. Supposons aussi qu'il est admis par l'État que c'est ce droit qui lui permet de s'affranchir des traitements inéquitables infligés aux femmes au sein de Min, de sorte que l'État n'a pas à agir de façon à la protéger contre ces traitements tant qu'elle choisit d'y demeurer. Cette femme, déjà victime d'injustice, doit alors choisir entre quitter son groupe, ce qui implique de renoncer à sa culture, à ses proches et au milieu de vie qu'elle connaît, donc exige un sacrifice énorme. et demeurer dans son groupe. ce qui exige aussi un sacrifice énorme, celui de renoncer à ses droits individuels et d'accepter les traitements inéquitables que lui réserve la communauté de Min. En quoi la possibilité de faire ce choix vient-elle atténuer l'injustice dont cette femme est victime? Elle ne fait qu'ajouter à l'injustice.

La situation est d'autant plus injuste qu'en quelque sorte, on en impute la responsabilité à cette femme. Si elle choisit de rester dans la communauté Min et souffre de s'en faire imposer les normes antiféministes, on lui envoie le message qu'elle n'avait qu'à s'en aller si elle voulait que ses droits individuels soient respectés. Si elle quitte

Min, et souffre d'avoir dû renoncer à sa culture et s'éloigner de sa famille et de ses proches, on lui envoie le message qu'elle n'avait qu'à rester avec les siens si elle tenait tant à sa culture d'origine et aux gens de sa communauté ⁷⁵.

Par ailleurs, il se peut qu'on ne tienne compte que du droit théorique de quitter la communauté, sans tenir compte de la possibilité concrète de le faire (on a vu que cette critique peut être adressée à Kukathas). Il ne sert à rien d'avoir en principe le droit de quitter son groupe si dans les faits, on dépend financièrement d'un ou plusieurs de ses membres, ou encore si on n'a pas l'instruction nécessaire pour refaire sa vie à l'extérieur de sa communauté d'origine. Shachar remarque que les femmes qui sont sujettes à un contrôle sévère et à des mauvais traitements cautionnés par les institutions à l'intérieur de leur communauté – autrement dit à des contraintes internes – ne détiennent justement pas l'autonomie financière, l'instruction, le savoir-faire, la confiance en soi et les relations nécessaires pour pouvoir quitter leur groupe. Autrement dit, des individus qui auraient particulièrement besoin d'utiliser le droit de quitter le groupe ne sont pas en position de pouvoir l'utiliser ⁷⁶.

J'aimerais mentionner une question supplémentaire que Shachar ne pose pas explicitement : le droit de la femme de quitter sa communauté si les traditions inéquitables pour les femmes ne lui conviennent pas inclut-il le droit d'emmener ses enfants avec elle et de les élever en dehors de sa culture d'origine ? Cela complexifie encore plus le problème. La réponse à cette question n'est pas évidente. Si elle est négative, qui oserait prétendre que le fait de se séparer de ses enfants n'est pas un prix énorme à payer pour ne plus voir ses droits individuels violés ? Cela semble être un prix

⁷⁵ SHACHAR, 2001, p. 41

⁷⁶ SHACHAR, 2001, p. 69

exorbitant pour une demande pourtant plus que raisonnable, celle de voir ses droits respectés.

Peut-être que Kymlicka, contrairement à Kukathas, inclut dans sa conception du droit de quitter le groupe, non pas simplement le droit théorique de quitter le groupe, mais aussi la possibilité concrète de le faire. C'est ce que laissent entendre les remarques qu'il adresse à Kukathas dans sa réponse à l'article *Are There Any Cultural Rights*⁷⁷. Kymlicka est manifestement conscient que les contraintes internes, notamment le refus du droit à l'éducation et l'absence de la liberté individuelle permettant d'entrer en contact avec l'extérieur du groupe, donnent lieu, concrètement, à l'impossibilité de quitter le groupe, donc à l'impossibilité d'utiliser le droit de quitter le groupe, même si ce droit est en principe reconnu. Il reproche à Kukathas de croire que le droit de quitter le groupe peut être substantiel malgré de telles contraintes internes.

Cependant, si la reconnaissance du droit de quitter le groupe inclut que l'on s'assure que chacun ait la possibilité concrète de le faire, alors, les communautés culturelles éligibles aux droits spécifiques leur permettant d'imposer des contraintes internes sont celles qui donnent une chance aux femmes – et à tous – de s'instruire, de se rendre capables d'être autonomes financièrement et d'entrer en contact avec un certain nombre de gens. Pratiquement, cela revient à dire que c'est aux communautés qui n'imposent pas de contraintes internes qu'on peut accorder le droit d'en imposer, ce qui, en plus d'être absurde, nous ramène au point de départ : les leaders de minorités qui refusent de se plier aux principes du libéralisme et désirent imposer des contraintes internes aux membres de leur communauté ne seront pas plus satisfaits.

⁷⁷ KYMLICKA, 1992, p. 143.

Pour résumer, le droit de quitter sa communauté culturelle équivaut au droit de faire un choix déchirant, le choix entre sa culture et ses droits individuels. De plus, le droit individuel de quitter le groupe, s'il inclut la possibilité concrète de le faire, implique l'interdiction au groupe d'imposer des contraintes internes, alors que le droit de quitter le groupe qui ne s'accompagne pas de la possibilité concrète de partir est un droit inutile, parce qu'il ne peut pas être exercé. Le droit de quitter le groupe ne représente donc pas un facteur atténuant au fait de laisser les minorités imposer des contraintes internes à leurs membres.

Résumé des principaux reproches de Shachar aux théories du multiculturalisme et à Kymlicka

Bien que Shachar soit en faveur du multiculturalisme, elle reproche aux défenseurs du multiculturalisme, y compris Kymlicka, de ne pas être sensibles au fait que la division de l'autorité au sein d'un État multiculturel peut avoir un impact majeur sur les individus qui composent les divers groupes culturels. On doit prendre conscience qu'il n'y a pas, ici, seulement deux acteurs en présence, le groupe et l'État, comme les théoriciens du multiculturalisme semblent le tenir pour acquis. Il y a *trois* acteurs à considérer : le groupe, l'État *et* les individus. Il est évident que cela rend l'élaboration d'une théorie adéquate des droits des minorités beaucoup plus complexe que si l'on tenait compte uniquement de l'État et des groupes; mais ce n'est pas parce qu'un élément de la tâche rend celle-ci complexe que l'on doit faire comme si cet élément n'existait pas. Négliger l'importance des individus ne peut que donner lieu à une théorie inadéquate du multiculturalisme.

A priori, il pourrait sembler surprenant de reprocher à Kymlicka, philosophe reconnu comme un partisan de l'individualisme moral, de ne pas prendre les individus suffisamment en considération. De plus, en élaborant sa théorie libérale du multiculturalisme, il insiste beaucoup sur l'importance des droits individuels et présente les cultures comme importantes dans la mesure où elles représentent un bien pour les individus. Toutefois, on a vu, dans ce chapitre, ce qui permet de conclure que Kymlicka donne aux groupes une certaine préséance sur les individus. Il prend ceux-ci en considération, mais pas suffisamment pour être en faveur d'une intervention de l'État pour la défense de leur autonomie au sein des minorités nationales. Par contre, il a assez de considération pour les groupes culturels pour dire que l'État doit respecter entièrement leur autonomie. Dans les cas où un État doit choisir entre une atteinte à l'autonomie des individus et une atteinte à celle d'un groupe, c'est l'autonomie du groupe qui l'emporte. On voit donc que les reproches de Shachar peuvent être adressés à Kymlicka, même s'il faut leur apporter quelques nuances.

Shachar utilise l'expression « *paradox of multicultural vulnerability* » (que je traduirai par « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle ») pour désigner le fait qu'accommoder des groupes culturels minoritaires en leur donnant la possibilité de se gouverner eux-mêmes (droit à l'autonomie gouvernementale, dans les termes de Kymlicka) peut faire en sorte de priver certains membres de ces groupes – souvent les femmes - de leurs droits individuels. Elle reconnaît qu'il est délicat, une fois qu'on a reconnu l'autonomie d'un groupe, de déterminer quelle entité est habilitée à intervenir dans les cas où les autorités de ce groupe briment les droits de leurs membres. Il n'en demeure pas moins qu'il faut établir des dispositifs qui empêchent que les droits soient brimés à l'intérieur d'un groupe. L'objectif à poursuivre est clairement établi : il faut

réduire l'injustice entre les groupes tout en améliorant la justice à l'intérieur des groupes⁷⁸, autrement dit, trouver une solution au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle. Cet objectif doit être atteint malgré son caractère ambitieux.

On a vu que Kymlicka, comme Shachar, est conscient de la tension entre droits individuels et droits des groupes culturels, et qu'il tente lui aussi de trouver une solution permettant de concilier les deux. Shachar prend toutefois ses distances par rapport à Kymlicka sur le point suivant : selon elle, même s'il paraît délicat d'intervenir dans les affaires d'un groupe culturel, le fait qu'il y ait en son sein des individus ou des groupes opprimés donne l'obligation à l'État de faire quelque chose d'efficace pour modifier la situation. L'autonomie des groupes n'interdit pas à l'État d'intervenir, parce qu'elle doit être mise en balance avec l'autonomie des individus, et aussi parce que l'État ne peut pas faire autrement qu'intervenir dans ce qui se passe au sein de tous les groupes culturels présents sur son territoire. Si une solution proposée au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle ne se révèle pas efficace ou légitime, il est entendu qu'on ne doit pas l'appliquer et qu'on doit en trouver une autre. Mais laisser une minorité nationale imposer des mesures de contrainte interne faute d'avoir trouvé un moyen légitime de l'en empêcher est inenvisageable.

⁷⁸ SHACHAR, 2001, p. 4

Chapitre 6 :

Les défauts de la théorie libérale du multiculturalisme

Dans ce chapitre, je laisserai de côté le fait que Kymlicka admet les mesures de contrainte interne en ce qui concerne les minorités nationales, pour me concentrer sur les problèmes posés par sa théorie libérale du multiculturalisme. J'examinerai les critiques exposées par Shachar et par Okin à l'égard de cette théorie. L'objectif de ce chapitre consiste donc à montrer que, peu importe qu'elle soit ou non applicable aux minorités nationales, la théorie du multiculturalisme de Kymlicka ne permet pas de répondre au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle. Elle n'est donc pas compatible avec l'égalité des sexes.

Insuffisance de la dichotomie entre mesures de protection externe et mesures de contrainte interne

Si on veut reprendre les termes de Shachar, la dichotomie entre mesures de protection externe et mesures de contrainte interne représente la solution de Kymlicka au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle. On doit accorder aux minorités les demandes de mesures de protection externe, mais non les demandes de mesures de contrainte interne, de façon à ce que les minorités puissent conserver leur culture sans toutefois que la liberté des individus qui en font partie ne soit brimée. Shachar parvient à montrer que cela ne permet pas d'éviter le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle, parce qu'un même accommodement peut être à la fois une mesure de protection externe et une mesure de contrainte interne. Selon elle, on doit ajouter une condition supplémentaire à laquelle doivent répondre les demandes d'accommodement pour

recevoir une réponse positive : seuls les accommodements qui *dans les faits* vont de pair avec l'amélioration des conditions de vie des membres les plus vulnérables du groupe sont acceptables ⁷⁹.

Kymlicka avait bien précisé que ce sont les protections externes ayant pour effet d'égaliser les relations entre les groupes qui doivent être acceptées, et non celles qui permettent à un groupe d'en opprimer un autre. Mais même des mesures de protection externe qui égalisent les relations entre les groupes peuvent avoir *en même temps* pour effet de renforcer des pratiques qui oppriment les femmes (ou d'autres membres vulnérables), de sorte que, sans la condition supplémentaire proposée par Shachar, on ne peut pas être assuré que les accommodements seront justes pour les membres les plus vulnérables des communautés culturelles minoritaires.

Shachar apporte des exemples concrets qui illustrent sa position. Elle donne un exemple dans lequel des mesures de protection externe sont revendiquées uniquement dans le but (inavoué mais manifeste) de pouvoir imposer des contraintes internes : en Inde, un groupe de musulmans a demandé et obtenu que la justice indienne n'ait aucune autorité sur les cas de distribution des biens familiaux suite à un divorce qui concernent des femmes musulmanes⁸⁰. Il est tout à fait évident que le but poursuivi était de pouvoir sans entrave infliger aux femmes des traitements injustes, même si le droit revendiqué par les musulmans indiens était celui d'agir conformément aux règles de leur propre groupe culturel et d'éviter l'assimilation par la majorité hindoue.

L'élément déclencheur a été la décision de la Cour suprême indienne sur le cas de Shah Bano, en 1985. Cette musulmane de 73 ans, répudiée par son mari, s'est tournée

⁷⁹ SHACHAR, 2001, p13

⁸⁰ SHACHAR, 2001, p. 82-84

vers les tribunaux pour obtenir que son ex-mari ait l'obligation légale de lui verser régulièrement une pension alimentaire. La loi musulmane, selon une interprétation standard, n'oblige l'ex-mari à verser une pension alimentaire que pour une période de trois mois après le divorce. La Cour a tranché en faveur de Shah Bano, en fonction de la loi indienne qui stipule qu'une femme divorcée n'ayant pas les moyens de subvenir à ses propres besoins a droit à une aide financière de son ex-mari tant qu'elle ne s'est pas remariée et n'a pas d'autre moyen de subsistance. La Cour estimait que cette disposition de la loi permettait de répondre aux besoins de femmes incapables de subsister par leurs propres moyens, et que toutes les femmes ayant besoin d'une telle aide financière y ont droit, sans distinction de religion.

Bien que cette décision paraisse sous-tendue par des principes égalitaires, les musulmans traditionalistes indiens s'y sont opposés, invoquant qu'elle traduisait la volonté de la majorité hindoue d'assimiler la minorité musulmane. En apparence, ils réclamaient donc de la protection externe : ils ne voulaient pas risquer d'être assimilés par la majorité. Les leaders religieux de la minorité musulmane ont demandé que le recours aux lois de l'État indien en matière de distribution des biens familiaux suite à un divorce ne soit plus accessible aux femmes musulmanes. En 1986, le Parlement indien cédait aux pressions des leaders musulmans en instaurant le Muslim Women's (Protection of Rights of Divorce) Act. Cet acte invalidait la décision de la Cour suprême sur le cas de Shah Bano et exemptait tous les ex-maris musulmans de leurs obligations financières envers leur ex-épouse.

Ainsi, ce qui a dans les faits été obtenu par les leaders musulmans, c'est une plus grande facilité à opprimer les femmes musulmanes, et non la protection contre l'assimilation par la majorité hindoue. Shachar remarque d'ailleurs que, par cette loi, on

refuse aux musulmanes indiennes des recours et des avantages auxquels les femmes ont accès dans de nombreux pays musulmans, où la loi familiale islamique est pourtant celle qui est officiellement appliquée par l'État. Il est donc douteux que la décision prise au départ par la Cour suprême indienne soit allée à l'encontre des valeurs musulmanes.

Il est très évident qu'il s'agit d'un cas où un État a tranché en faveur de leaders religieux plutôt qu'en faveur d'une femme qui demandait que ses droits soient reconnus. L'État indien n'a pas été « culturellement neutre », il a choisi de reconnaître les leaders religieux de la minorité musulmane comme aptes à représenter l'ensemble des musulmans indiens, et de ne pas reconnaître les femmes musulmanes comme Shah Bano comme étant elles aussi aptes à représenter la volonté de leur communauté ⁸¹.

Shachar donne un autre exemple : le cas de Julia Martinez. Celle-ci était membre de la tribu des Pueblos de Santa Clara, une minorité nationale aux États-Unis. Elle s'était mariée à un homme qui n'était pas membre de la tribu, et avait eu plusieurs enfants avec lui. Ces enfants n'étaient pas considérés comme des membres de la tribu : pour être membre de la tribu pueblo, il faut être né d'un père pueblo. Dans le cas contraire, même si l'enfant est né d'une mère pueblo, a été élevé sur la réserve pueblo, parle la même langue que les Pueblos et prend part à la vie sociale de la tribu, il n'est pas admis comme membre de celle-ci.

Les *Indian Health Services* ont refusé des soins médicaux d'urgence à l'une des filles de Julia Martinez (faute de ces soins, elle est morte), parce que selon les lois familiales des Pueblos, elle n'était pas membre de la tribu. Par la suite, Julia Martinez a essayé (sans succès) d'obtenir la reconnaissance du statut de membres de la tribu pueblo pour ses autres enfants. En plus des soins de santé, une série d'autres avantages dont

⁸¹ SHACHAR, 2001, p. 82-84

jouissent les Pueblos sont refusés aux enfants de Julia Martinez et à tous ceux qui descendent d'une mère pueblo et d'un père non pueblo.

La Cour suprême des États-Unis a considéré qu'il s'agissait d'un cas où la « non-intervention » était de mise, dans un souci de préserver la culture de la tribu des Pueblos : ceux-ci ont le droit d'établir eux-mêmes leurs règles, y compris les règles d'appartenance à la tribu. La Cour a donc refusé d'obliger les institutions pueblos à reconnaître les enfants de Julia Martinez comme des membres de la tribu.

Sous certains aspects, la situation décrite au paragraphe précédent relève de la protection externe : les Pueblos sont reconnus comme une nation autonome, ayant le droit d'établir elle-même ses propres lois — dont les critères d'appartenance à la tribu — afin que la culture pueblo soit protégée contre l'influence de la culture majoritaire aux États-Unis, et surtout, de l'assimilation par celle-ci ⁸². Il n'en demeure pas moins que cette règle fait en sorte qu'une forte pression est exercée sur les femmes pueblos pour que celles-ci épousent uniquement des hommes de la tribu. En se mariant avec des étrangers, elles font en sorte que leurs enfants soient privés d'avantages sociaux et de services essentiels. On ne peut pas prétendre en toute bonne foi que de telles conséquences ne représentent pas une pression énorme. Les choix des femmes sont limités, davantage que ceux des hommes (même si la mère n'est pas originaire de la tribu, le fait que le père le soit suffit pour que l'enfant soit considéré comme membre, de sorte que les hommes peuvent épouser une étrangère sans craindre de conséquences graves pour leurs enfants). En d'autres termes, des contraintes internes sont imposées aux femmes.

⁸² SHACHAR, 2001, p. 19

Il ressort de cet exemple, comme le remarque Shachar, que la dichotomie entre les mesures de protection externe et les mesures de contrainte interne n'empêche pas le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle de resurgir. L'autonomie gouvernementale accordée aux Pueblos fait en sorte que certains membres de la tribu paient un prix très élevé pour que le groupe dans son ensemble soit protégé contre l'assimilation. L'un des problèmes de la théorie de Kymlicka réside justement dans le fait que les mesures de contrainte interne ne peuvent pas toujours être distinguées des mesures de protection externe :

First, the distinction between « external » and « internal » aspects of multiculturalism tends to collapse when put into practice. Often, the jurisdictional powers that are important for the group to insure its external protection vis-à-vis the larger society are the same powers which can be used to perpetuate internal restriction on certain categories of group member.⁸³

Il reste que Kymlicka précise que les mesures de protection externe ne sont acceptables que lorsqu'elles ont pour effet de protéger le groupe contre la domination et l'assimilation par un autre groupe, et non lorsqu'elles ont pour effet de permettre à un groupe d'en opprimer un autre. Cette distinction-là non plus ne peut pas toujours être faite en pratique : la reconnaissance du droit des Pueblos à se gouverner eux-mêmes a les deux effets. Elle a bien pour effet de protéger ceux-ci contre l'assimilation par la majorité. Elle a également pour effet de permettre que deux groupes, c'est-à-dire les femmes et les enfants nés d'un père non pueblo, soient opprimés.

Bref, les accommodements revendiqués par les groupes minoritaires ne peuvent pas tous être classés sous l'un ou l'autre des types de revendications distingués par Kymlicka. Il s'agit d'une faille majeure dans la théorie de celui-ci. On constate la pertinence de la condition supplémentaire proposée par Shachar : si l'on s'assurait que

⁸³ SHACHAR, 2001, p. 30

les accommodements sont à l'avantage de membres les plus vulnérables du groupe accommodé, on n'accepterait certes pas des mesures qui donnent lieu à l'oppression de ces membres. En l'occurrence, on n'accepterait pas de laisser se produire des situations comme celle des musulmanes indiennes ou celle de Julia Martinez et de ses enfants.

Il faut signaler au passage que, dans le cas des Pueblos, il s'agit de refuser des soins et services essentiels à quelqu'un sur la base de ses origines ethniques, ce qui paraît assez grave. N'importe quel libéral verrait certainement d'un très mauvais œil qu'une société occidentale refuse des soins médicaux d'urgence à un individu à cause de ses origines ethniques, plus précisément parce qu'il ne correspond pas, en ce qui concerne son ascendance, aux critères à remplir pour être admis comme membre de la société. En fait, le simple fait de se baser sur l'ascendance de quelqu'un pour décider s'il lui est possible de devenir citoyen de l'État (donc membre à part entière de la société, avec tous les droits qui en découlent) serait fort probablement perçu par des défenseurs du multiculturalisme comme inacceptable de la part d'une nation occidentale libérale. On invoquerait — avec raison — que c'est du racisme (j'entends ce terme dans le sens de discrimination basée sur les origines ethniques car, bien que cette définition ne corresponde pas au sens originel du terme, il est communément employé dans ce sens-là). Pourquoi le racisme serait-il plus acceptable de la part d'une minorité nationale que de la part d'un État ?

Kymlicka mentionne le cas particulier des Pueblos dans la *Citoyenneté multiculturelle*. Il remarque, entre autres choses, que ces derniers ne respectent pas entièrement la liberté de religion (comme le signalait aussi Kukathas). Il aborde également, dans une note de bas de page de la *Citoyenneté multiculturelle*, le point relevé par Shachar et illustré par le cas de Julia Martinez, sur les conséquences d'un

mariage exogame pour les femmes pueblos (et surtout pour leurs enfants). Il pose expressément la question de savoir quel est le tiers capable d'intervenir dans le cas des Pueblos :

La même question se pose lorsqu'un groupe antilibéral constitue une minorité nationale autonome au sein d'un pays. Le conseil de la tribu des Pueblos, par exemple, bafoue les droits de ses membres quand il limite la liberté de conscience et instaure des règles discriminatoires contre les femmes. Mais quel est le tiers (s'il en est un) qui détient l'autorité lui permettant d'intervenir afin de contraindre le conseil des Pueblos à respecter ces droits? ⁸⁴

Si Kymlicka pose la question de savoir quelle entité peut légitimement intervenir dans le cas des Pueblos, il n'apporte pas de réponse à cette question. On peut conclure, à partir de sa théorie sur les minorités nationales antilibérales, que selon lui, l'État américain n'est pas cette entité. On ne peut toutefois rien conclure quant à la solution qu'il suggérerait d'apporter à ce problème.

Kymlicka reconnaît aussi la difficulté de déterminer si le fait d'accorder l'autonomie gouvernementale à un groupe risque ou non d'ouvrir la porte à des contraintes internes à l'intérieur de celui-ci, et admet qu'il n'est pas toujours facile de distinguer entre les mesures de protection externe et les mesure de contrainte interne : « Ainsi, des lois qui se justifient en matière de protection externe peuvent néanmoins ouvrir la porte à des mesures de contrainte interne ⁸⁵. » Cela montre que Kymlicka est conscient des lacunes de sa solution aux tensions entre droits de groupes et droits individuels, et on est amené à se demander pourquoi, dans ce cas, il n'a pas cherché à compléter sa théorie ou à en élaborer une autre.

⁸⁴ KYMLICKA, 1995, p. 235.

⁸⁵ KYMLICKA, 1995, p. 69.

Le droit familial : un domaine particulièrement sensible au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle

Shachar remarque que c'est en particulier lorsqu'on reconnaît l'autonomie d'une communauté dans des domaines où ses règles traditionnelles sont discriminatoires que la distinction entre protection externe et contrainte interne devient inopérante dans les faits. Si, à première vue, laisser un groupe se gouverner selon ses propres règles relève de la protection externe, il demeure que lorsqu'on le fait en dépit du caractère discriminatoire des règles du groupe, on cautionne des contraintes internes. Il n'est pas nécessaire d'instaurer soi-même les contraintes internes pour avoir sa part de responsabilité; il suffit de reconnaître l'autorité de ceux qui les imposent et de leur laisser le champ libre. C'est exactement ce qui se produit dans un cas comme celui de Julia Martinez⁸⁶. Ainsi, Shachar remarque que c'est surtout lorsqu'on donne l'autonomie à des groupes dans des domaines où la discrimination contre certains membres fait partie de la tradition que l'on ouvre la porte au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle.

On peut constater que les deux exemples rapportés précédemment concernaient des règles de droit familial. Selon Shachar, le droit de la famille est un domaine particulièrement sensible au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle :

*In fact, the legal autonomy granted to nomoi groups in the family law arena can be explicitly detrimental to women's basic rights. Precisely because this membership preservation system contributes to the construction of « internal restrictions » within any given group, we cannot risk considering the delegation of legal powers in the family law arena as merely a matter of « external protections ».*⁸⁷

⁸⁶ SHACHAR, 2001, 49.

⁸⁷ Shachar, 2001, p. 55

La position de Shachar est assez radicale : il n'y a pas de protection externe possible en ce qui concerne le droit de la famille. Laisser une minorité nationale appliquer sa propre loi familiale, sans intervention possible des institutions de l'État, ne peut conduire qu'à des injustices à l'endroit des femmes. Aucun État ne peut ignorer cette réalité ; les États ont la responsabilité de protéger les droits des femmes, quel que soit leur groupe culturel.

La position de Shachar est renforcée par l'existence du phénomène du *reactive culturalism*. Certains groupes ont abandonné leurs valeurs traditionnelles – défavorables aux femmes – dans le domaine du droit familial, mais y reviennent en réaction à la menace de l'assimilation par le groupe majoritaire dans l'État où ils se trouvent. Lorsqu'un groupe réagit de cette manière à la menace d'assimilation, on peut difficilement accepter de la part des représentants du groupe un argument du type : l'État ne peut légitimement s'opposer à telle pratique, parce qu'elle s'inscrit dans nos traditions, et nous demander de l'abandonner est un manque de respect pour notre culture. Puisqu'ils avaient abandonné ces valeurs auparavant, on voit mal comment ils peuvent prétendre ne pas pouvoir s'en détacher.

Shachar remarque que Kymlicka invalide sa propre théorie

On vient de voir que la dichotomie entre contrainte interne et protection externe ne permet pas de régler les tensions entre le multiculturalisme et les droits des femmes, et que, même si Kymlicka en est manifestement conscient, il ne semble pas croire que cela remet sa théorie en cause. Mais par ailleurs, Shachar relève aussi le fait que Kymlicka admet les mesures de contrainte interne en ce qui concerne les minorités nationales : « *In cases where the national minority is illiberal, this means that the*

*majority will be unable to prevent the violation of individual rights within the minority community*⁸⁸. » En ce qui concerne la tribu pueblo, celle-ci est une minorité nationale, de sorte qu'en définitive, Kymlicka – à moins de contredire sa propre position sur l'autonomie des minorités nationales – approuverait que la Cour suprême ait refusé d'intervenir dans le cas de Julia Martinez, même s'il y a de bonnes raisons de penser que les règles qui ont mis celle-ci et ses enfants dans une situation peu viable sont des mesures de contrainte interne⁸⁹.

Shachar remarque avec justesse que cela crée une certaine tension dans la théorie. Le philosophe même selon qui les minorités, pour que l'on acquiesce à leurs revendications, doivent montrer qu'elles cherchent à se protéger contre la domination et l'assimilation par la majorité, et non à brimer les droits de leurs membres, déclare par ailleurs que l'on doit acquiescer aux revendications de certains groupes sans vérifier si leurs revendications respectent ce critère : « [...] *Kymlicka is taking for granted that a certain type of group (such as a national minority) merits accommodation by the very nature of its group type*⁹⁰. ». Il va à l'encontre de sa propre règle, de sorte que Shachar lui reproche d'être incohérent. Comme elle le remarque, la distinction entre protection externe et contrainte interne est pour ainsi dire inutile : « *For if even groups that systematically impose internal restrictions upon some of their members can have their external protections upheld, what can remain of the inside-outside distinction?*⁹¹ » Bref, Kymlicka présente sa propre théorie comme ne devant pas être appliquée, ce qui pousse à se demander à quoi il a servi de l'élaborer.

⁸⁸ KYMLICKA, 1995, p. 168, cité par SHACHAR, 2001, p. 31.

⁸⁹ KYMLICKA, 1995, p.163-172, paraphrasé par Shachar, 2001, p. 31.

⁹⁰ SHACHAR, 2001, p. 31.

⁹¹ SHACHAR, 2001, p. 31.

La critique de Okin : la théorie de Kymlicka ne tient pas compte de la discrimination pratiquée dans la sphère privée

Souvenons-nous que Susan Moller Okin dénonce le fait que l'octroi de droits particuliers aux groupes culturels représente un danger potentiel, et souvent un problème réel, pour les droits des femmes, et ce pour deux raisons. La première raison, c'est que les défenseurs des droits des minorités négligent souvent l'existence d'inégalités de droits à l'intérieur des groupes minoritaires. Ce fait est souvent ignoré par les théoriciens du multiculturalisme, de sorte que leurs théories ne sont pas élaborées de façon à éviter que le multiculturalisme ouvre la porte à de la discrimination basée sur le sexe à l'intérieur des groupes culturels minoritaires⁹². Au cours de chapitres précédents, on a vu que cette critique peut être adressée à Kymlicka, mais avec des nuances. Y revenir à la lumière des critiques de Okin n'apporterait rien de plus que ce qui est ressorti à la lumière des écrits de Kymlicka et des critiques de Shachar.

Désormais, c'est donc la seconde critique de Okin qui nous intéressera davantage : même si certains théoriciens du multiculturalisme prennent les individus en considération dans l'élaboration de leur théorie, ces théoriciens n'accordent pas beaucoup d'importance, voire n'accordent aucune importance, à la sphère privée, à la vie domestique et familiale, qui représente le premier lieu de transmission de la culture⁹³. Il faut distinguer cette critique des remarques qui concernent les dangers du multiculturalisme relatifs au droit de la famille. Quand on parle de sphère privée, il ne s'agit pas des lois qui régissent le mariage, le divorce, le partage de la propriété au sein de la famille, etc.; ces lois demeurent des éléments de la sphère publique. Lorsqu'on

⁹² OKIN, 1998, p. 5 et OKIN, 1999, p. 12

⁹³ OKIN, 1998, p. 5-6 et OKIN, 1999, p. 12

parle de la sphère privée, il est question des valeurs que les parents transmettent aux enfants, des habitudes que les membres d'une culture adoptent, des normes auxquelles ils se conforment sans que des lois officielles ne les y obligent.

Okini adresse cette critique à Kymlicka en particulier dans son article « *Is Multiculturalism Bad for Women?* ». Kymlicka exprime son opposition – dans le cadre de sa théorie libérale des droits des minorités – à ce que l'on permette la discrimination envers les femmes au nom du multiculturalisme, par exemple en permettant à des minorités de refuser aux femmes le droit de vote et le droit de se présenter comme candidates à des élections, ou encore de les empêcher d'avoir accès à l'école. Les droits relevés par Kymlicka ici, le droit de vote, celui de se porter candidates et celui à l'éducation, relèvent bien de la sphère publique. Le multiculturalisme de Kymlicka n'admet pas qu'on laisse des groupes faire de la discrimination contre les femmes au moyen de règles officielles.

Okini estime que cela ne suffit pas. Selon elle, très peu de cultures passeraient ce test de l'absence de discrimination basée sur le sexe si on vérifiait aussi ce qui se passe dans la sphère privée. Il arrive que les femmes issues d'une communauté culturelle donnée aient officiellement les mêmes droits civils et politiques que les hommes, mais qu'au sein de la famille, on inculque aux fillettes des valeurs contraires à l'égalité des sexes : « *In many cultures in which women's basic civil rights and liberties are formally assured, discrimination practiced against women and girls within the household not only severely constrains their choices but also seriously threatens their well-being and even their lives.* »⁹⁴ Même si les femmes d'une minorité ont en principe la possibilité de remettre en question les éléments de leur culture (au sens où aucune règle ne le leur

⁹⁴ OKINI, 1999, p. 22

interdit, aucune sanction ne les en décourage), il est fréquent qu'on leur enseigne qu'elles sont, par leur nature et/ou par la volonté de Dieu, moins importantes et de moindre valeur que les hommes, qu'elles sont mauvaises, sources de péché, qu'elles sont faites pour exercer des rôles peu valorisants, consistant essentiellement à se mettre au service des hommes, que leurs opinions ne comptent pas et qu'elles ne sont pas autorisées à participer aux décisions. De telles croyances leur sont notamment inculquées lors de la transmission des mythes fondateurs, des textes religieux, ainsi que par les comportements que leurs parents leur inculquent, par rapport à ceux qu'ils inculquent à leurs frères. Qu'on leur ait enseigné de telles croyances est sans aucun doute problématique pour leur respect d'elles-mêmes⁹⁵.

Or il faut se souvenir que le respect de soi et la possibilité de faire des choix éclairés prennent de l'importance chez Kymlicka relativement au multiculturalisme. L'une des raisons qu'il donne d'accorder des droits particuliers aux minorités est que le fait de ne pas pouvoir vivre dans sa propre culture, de voir que l'État accorde moins d'importance à la culture dans laquelle on a été élevé qu'à la culture majoritaire, nuit au respect de soi. Si Kymlicka se préoccupe du respect de soi, il devrait trouver inacceptable que des femmes soient élevés dans des cultures où on leur enseigne que leur genre a moins de valeur et d'importance que le genre masculin, aussi inacceptable que le fait qu'un État favorise une culture par rapport aux autres. Le respect de soi n'est certes pas assuré par le fait qu'une personne ait accès à sa propre culture alors que celle-

⁹⁵ Pour des exemples tirés de différentes cultures permettant d'appuyer l'affirmation selon laquelle bien des cultures inculquent de telles croyances aux femmes, il suffit de regarder les écrits de Okin, notamment ses articles « *Is Multiculturalism Bad for Women ?* » et « *Feminism and Multiculturalism : Some Tensions* ».

ci la place dans des rôles peu valorisants⁹⁶. Avoir été élevées de façon à se croire inférieures aux hommes, moins importantes qu'eux et faites pour être à leur service, représente sans aucun doute également une entrave à la possibilité, pour les femmes, de faire des choix individuels éclairés, même si elles sont formellement reconnues comme égales aux hommes. Okin rappelle que Kymlicka lui-même dit qu'on ne peut pas, en tant que libéraux, accorder à des cultures des droits particuliers qui vont à l'encontre de la raison même pour laquelle les libéraux s'intéressent au multiculturalisme, à savoir que la culture est ce qui permet des choix de vie éclairés quant à la façon de conduire notre vie.

Le cas particulier des institutions religieuses

Il est délicat de déterminer si les institutions religieuses appartiennent à la sphère publique ou à la sphère privée. Dans certains pays, il est évident qu'elles appartiennent à la sphère publique ; les chefs religieux détiennent une autorité officiellement reconnue. Dans d'autres pays, dont un grand nombre de pays libéraux, la religion est officiellement considérée comme relevant du domaine privé. C'est précisément dans les États laïques qu'il est délicat de déterminer si la religion appartient vraiment à la sphère privée. En effet, il serait faux de prétendre que le pouvoir des élites religieuses devient entièrement non formel dès qu'il n'est pas reconnu officiellement par l'État. Aux yeux des pratiquants d'une religion, les règles religieuses ainsi que les décisions et les conseils de leurs chefs religieux ont souvent pratiquement force de loi, même si, d'un point de vue strictement légal, les institutions religieuses n'ont aucune autorité.

On ne peut pas nier non plus la force d'un argument basé sur une foi religieuse pour une personne ou un groupe qui souhaite être exempté de certaines règles

⁹⁶ OKIN, 2001, p. 22.

applicables à tous. Pour illustrer cela par un exemple, dans les écoles du Québec, le couvre-chef est généralement interdit. Cependant, on hésite beaucoup plus à demander à une musulmane d'enlever son hidjab, ou à un sikh d'enlever son turban, qu'à demander à un jeune garçon qui n'affiche aucune croyance religieuse d'enlever sa casquette. Certaines communautés libérales, comme la France, ont choisi d'interdire tous les signes religieux dans les écoles. D'autres, comme le Québec, continuent d'accepter le port de signes religieux, parfois même dans des cas où cela va à l'encontre d'un code vestimentaire auquel tous les élèves devraient en principe se conformer. Mais quelle que soit la décision prise, il n'en demeure pas moins qu'on provoque plus de controverses en interdisant quelque chose de lié à une religion qu'en interdisant quelque chose qui n'est lié à aucune religion. On considère généralement que les individus sont plus contraints par leurs habitudes (vestimentaires ou autres) liées à leurs croyances religieuses que par leurs habitudes liées à leurs goûts personnels ou à leur appartenance à des associations relevant du domaine privé qui ne sont pas religieuses. On peut, par conséquent, avoir des réserves à soutenir que la religion relève entièrement du domaine privé. Je me risquerai toutefois à dire que dans les États laïques, elle relève du domaine privé, mais que son pouvoir sur certaines personnes se compare à celui d'institutions publiques.

Puisque la religion fait partie de la sphère privée, la mentalité selon laquelle l'État n'a pas à intervenir dans les affaires des institutions religieuses est fort répandue. Par exemple, au Canada, il est interdit de refuser aux femmes, en raison de leur sexe, l'accès à certaines fonctions. Malgré tout, jamais le gouvernement canadien, ni aucun des gouvernements provinciaux, n'est intervenu dans l'Église, qui refuse aux femmes l'accès à toute fonction dans l'église (religieuse n'étant pas une fonction). Si un gouvernement décidait d'intervenir, il ne fait pas de doute que ce serait très controversé.

Puisque la religion relève officiellement du domaine privé, une intervention de l'État dans les décisions des chefs religieux se compare à une intervention de l'État dans les décisions des parents dans une famille.

Il demeure que la portée des règles religieuses et des décisions des élites religieuses est beaucoup plus large que celle de règles établies par les parents au sein d'une famille. À cela s'ajoute le fait que les institutions religieuses fonctionnent généralement selon des valeurs inégalitaires pour les femmes (c'est au moins le cas pour les trois religions abrahamiques, comme Okin le remarque, exemples à l'appui). Il apparaît que, si on veut protéger l'égalité des sexes, les institutions religieuses représentent un élément de la sphère privée dont il est particulièrement dangereux de ne pas tenir compte quand on se demande quels droits on doit accorder aux minorités, d'une part parce qu'elles exercent une influence considérable sur la vie des croyants — on pourrait même parler d'un contrôle plutôt que d'une influence — et d'autre part parce qu'elles véhiculent souvent des valeurs contraires à l'égalité des sexes.

Le débat entre Kymlicka et Okin au sujet de la solution à apporter au problème soulevé par Okin

Pour en revenir à Kymlicka, Okin trouve que sa théorie a le défaut de ne pas tenir compte des effets que peut exercer la transmission de la culture par les parents et par les proches (et j'ajoute, par les élites religieuses). Supposons qu'on refuse à une minorité antiféministe des accommodements tels que le droit de refuser aux femmes le droit de vote, d'empêcher les fillettes d'aller à l'école, de maintenir des règles inéquitables en matière de mariage, de divorce, de distribution de la propriété au sein de la famille, etc. Cela n'empêcherait pas les parents de transmettre à leurs filles des valeurs antiféministes

dans le cercle familial, ni les élites religieuses d'en transmettre aux croyants. Les femmes appartenant à la minorité seraient ainsi officiellement reconnues par l'État comme les égales de leurs compagnons masculins, mais dans les faits il n'est pas sûr qu'elles seraient traitées comme leurs égales, ni qu'elles se sentiraient comme leurs égales.

La question qui se pose maintenant est la suivante : quelles sont les implications de ce qui précède pour le multiculturalisme? Si la théorie de Kymlicka n'est pas compatible avec l'égalité des sexes, qu'est-ce qui le serait? Selon Okin, dès lors qu'une culture minoritaire est plus patriarcale que la culture majoritaire environnante, on doit hésiter à lui accorder des droits particuliers, même en prenant soin d'assurer aux femmes issues de cette culture les mêmes droits formels qu'à leurs compagnons masculins. La question qui préoccupe Okin n'est pas simplement de savoir quels droits peuvent être accordés aux minorités culturelles, mais même de savoir *si* on doit leur en accorder : « *It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are "part of the solution". They may well exacerbate the problem*⁹⁷. » Autrement dit, Okin envisage la possibilité de rejeter le multiculturalisme en bloc. Contrairement à Kymlicka, elle pense qu'il peut être préférable, dans le cas de certains groupes (voire de la majorité des groupes), de ne pas accorder de droits particuliers du tout, car le fait d'en accorder représenterait une menace pour les droits des femmes qui en sont membres. Selon elle, aucun argument basé sur le respect de soi ou sur la liberté ne peut être invoqué pour dire que les femmes issues d'une minorité plus patriarcale que la majorité ont intérêt à ce que leur culture soit préservée (les arguments de Kymlicka ne peuvent donc pas être invoqués à cette fin). L'assimilation serait, du point de vue des femmes

⁹⁷ OKIN, 1999, p. 22

appartenant à des minorités plus patriarcales que la majorité, préférable à la préservation de leur culture, même avec les précautions suggérées par Kymlicka ⁹⁸ .

Kymlicka répond à l'article de Okin ; on peut trouver sa réponse dans le collectif rassemblé par Okin (*Is Multiculturalism Bad for Women ?*). Essentiellement, cette réponse consiste à réitérer l'importance des droits des minorités, qui doivent être défendus conjointement avec ceux des femmes. Par ailleurs, Kymlicka n'admet pas que les objections de Okin invalident sa théorie, il admet simplement qu'elles permettent de la raffiner : selon lui, rien n'empêche son concept de contraintes internes d'inclure l'oppression dans la sphère privée dénoncée par Okin.⁹⁹

Kymlicka a tort : son concept de contraintes internes ne peut pas inclure l'oppression dans la sphère privée. En effet, comment pourrait-on empêcher de telles contraintes internes d'être imposées? Les parents ne revendiquent pas le droit d'enseigner quelque chose à leurs enfants, ils n'ont pas à le faire. Dans un État libéral, ils n'ont pas à le faire d'un point de vue légal, et même dans un État totalitaire, il est impossible d'empêcher les parents d'enseigner quelque chose à leurs enfants à la maison. Quand est-ce qu'un État aurait l'occasion de répondre négativement à des revendications de parents souhaitant réciter à leurs filles tel mythe fondateur, ou ordonner à leur fille d'exécuter telle tâche ménagère sans jamais ordonner la même chose à leur fils? Jamais, puisque de telles revendications ne sont même pas faites au départ. Il est donc inenvisageable d'appliquer la dichotomie entre les contraintes internes et les protections externes à ce qui se passe dans la sphère familiale ; celle-ci échappe au

⁹⁸ OKIN, 2001, p. 23.

⁹⁹ KYMLICKA, 1999, p. 31-34

contrôle de l'État. On reste donc toujours avec la même conclusion : la théorie de Kymlicka ne permet pas de protéger l'égalité des sexes.

Pourquoi le rejet du multiculturalisme n'est pas une bonne solution au problème soulevé par Okin

Cependant, il est douteux que le refus d'accorder le moindre droit aux minorités culturelles « plus patriarcales que la majorité » soit plus envisageable en tant que moyen d'éviter la discrimination contre les femmes qui prend sa source dans la sphère privée. Contrairement à la solution de Kymlicka relevée précédemment, ce serait réalisable. Par contre, ce ne serait pas efficace : le fait que l'État refuse de reconnaître l'autonomie gouvernementale – ou d'autres droits – à une minorité nationale antiféministe n'empêcherait pas les parents issus de cette minorité nationale d'enseigner des valeurs antiféministes à leurs filles.

Il faut tout de même accorder à Okin que ce ne serait pas entièrement inefficace. D'une part, les femmes issues de la minorité auraient, au moins en principe, les mêmes droits que leurs compagnons masculins et que les femmes de la majorité et elles pourraient (toujours en principe) les revendiquer devant les institutions de l'État. D'autre part, il est sans doute vrai qu'à plus ou moins long terme, la culture de la minorité, faute d'être reconnue officiellement, risquerait de disparaître, et ses valeurs antiféministes avec elle. Cependant, si on accorde des droits aux minorités culturelles tout en prenant soin d'assurer la reconnaissance et l'exercice véritable des droits individuels de chacun, là aussi, les femmes des minorités ont les mêmes droits que leurs compagnons masculins et que les femmes de la majorité. De plus, n'est-il pas possible que cette façon d'accorder des accommodements aux minorités soit aussi efficace, pour faire disparaître

les valeurs antiféministes à plus ou moins long terme, que le rejet pur et simple des droits des minorités? Ce serait peut-être même plus efficace dans la mesure où, si on leur accordait des accommodements avec prudence, les membres des minorités culturelles auraient probablement moins tendance à se replier sur eux-mêmes en réaction à la perspective de l'assimilation par la majorité, de la disparition de leur culture, que si on ne leur en accordait pas du tout.

On peut d'autant plus attendre d'un multiculturalisme prudent des résultats positifs pour l'égalité des sexes que, comme le remarquent Shachar, Pollitt et Kymlicka, toutes les cultures sont malléables. La discrimination contre les femmes ne fait pas vraiment partie de l'essence des cultures, et les revendications féministes existent un peu partout, et non pas seulement en Occident. Okin elle-même admet que les cultures occidentales — qu'elle préfère très clairement aux autres cultures au motif qu'elles sont les moins patriarcales¹⁰⁰ — si elles reconnaissent aujourd'hui l'égalité des sexes, au moins en principe et en pratique souvent plus que d'autres cultures, il n'en demeure pas moins qu'elles se sont détachées d'anciennes valeurs antiféministes à la suite de pressions exercées par les femmes avant d'en arriver à cette reconnaissance. Okin reconnaît aussi l'existence de revendications féministes dans d'autres cultures. D'une part, elle soutient que les femmes issues de minorités plus patriarcales que les majorités libérales dans les États occidentaux se plaignent souvent qu'on ne leur reconnaisse pas les mêmes droits qu'aux femmes issues de la culture majoritaire. D'autre part, elle mentionne elle-même l'existence de mouvements féministes dans des pays du tiers monde¹⁰¹.

¹⁰⁰ OKIN, 1999, p. 16.

¹⁰¹ OKIN, 1998, p. 7

Okin reconnaît qu'une culture antiféministe peut se transformer et devenir plus équitable si les femmes entreprennent des actions susceptibles de donner ce résultat; elle reconnaît aussi que des femmes entreprennent de telles actions dans des cultures non occidentales et non libérales, Alors elle doit reconnaître la possibilité que des cultures non occidentales puissent devenir plus équitables pour les femmes sans se faire assimiler par les cultures occidentales. En réalité, Okin ne nie pas cette possibilité, elle déclare même qu'il serait préférable que les cultures non occidentales se modifient relativement aux droits des femmes tout en demeurant distinctes; cela vaudrait mieux que de les assimiler.

Elle ne cache toutefois pas qu'à ses yeux l'assimilation pourrait être dans le meilleur intérêt des femmes issues de minorités plus patriarcales que la majorité. Cette idée n'est aucunement justifiée, puisque nous venons de voir que relativement aux droits des femmes on obtiendrait sans doute le même résultat, ou un meilleur résultat, en accordant des droits spécifiques aux minorités, mais de façon prudente, qu'en leur opposant une fin de non-recevoir. Autrement dit, même en donnant aux droits des femmes la primauté sur ceux des groupes culturels, on n'aurait pas raison de sacrifier entièrement les droits des groupes culturels, contrairement à ce que pense Okin. Le problème soulevé par Okin par rapport à la sphère privée n'est pas, en définitive, dû au multiculturalisme tel que le conçoit Kymlicka, ni au multiculturalisme en général. C'est un problème lié à la difficulté de faire évoluer les mentalités et les habitudes à court terme.

Comment Okin est parvenue à ébranler la théorie de Kymlicka

La théorie de Kymlicka n'est guère ébranlée en ce qui concerne les droits polyethniques. On voit mal pourquoi le fait de refuser d'accorder à un groupe d'immigrants un droit spécifique (par exemple celui d'avoir un congé à une certaine date, qui n'est pas officiellement considérée comme un jour férié, mais qui est censée en être un selon la religion de ce groupe d'immigrants) peut freiner l'émancipation des femmes, même si ce groupe d'immigrants a des valeurs antiféministes par ailleurs. Okin a tout à fait raison de dire qu'on ne doit pas soustraire les immigrants aux lois relatives à l'égalité des sexes et à l'interdiction d'infliger des mauvais traitements aux femmes; de tels droits polyethniques freineraient l'émancipation des femmes. C'est précisément pour cela que Kymlicka est lui aussi d'avis qu'on ne doit pas accorder ce type de droits polyethniques en particulier. La critique de Okin ne touche donc aucunement la théorie de Kymlicka par rapport aux droits polyethniques.

Par contre, la critique de Okin ébranle la théorie de Kymlicka jusqu'à un certain point quant à la position de celui-ci sur l'autonomie gouvernementale des minorités nationales : il est vrai que la théorie approfondie de Kymlicka sur l'autonomie à reconnaître aux minorités nationales est problématique du point de vue de l'égalité des sexes, parce qu'elle tient compte des communautés culturelles sans tenir (suffisamment) compte des injustices qui ont lieu en leur sein. Toutefois, la critique de Okin ne permet pas de montrer que Kymlicka a tort dans son principe de base, qui veut que les minorités nationales méritent une certaine autonomie gouvernementale. On voit mal en quoi le souci d'établir l'égalité des sexes peut justifier le refus de reconnaître la moindre autonomie gouvernementale aux minorités nationales, mêmes si elles ont des valeurs

antiféministes. Un tel refus ne semble pas pouvoir faire avancer la cause des femmes plus rapidement que le fait d'accorder à la minorité une certaine autonomie, cependant limitée de façon à protéger efficacement les droits des femmes issues de la minorité.

Le cas des institutions religieuses demeure problématique. En raison de leur caractère « quasi public », il serait plus envisageable (c'est-à-dire plus réalisable) d'intervenir dans les valeurs qu'elles véhiculent et entretiennent, notamment quant aux relations entre les sexes, que d'intervenir dans les valeurs qui sont inculquées dans la sphère familiale. D'autre part, on ne peut pas nier l'influence des institutions religieuses sur la vie des croyants, de sorte qu'on pourrait considérer que l'État a le devoir d'exercer un certain contrôle sur elles, devoir allant de pair avec celui de protéger les droits individuels de tous ses habitants. Le fait que la religion soit du domaine privé est en fait une arme à double tranchant : si aucun leader religieux ne peut imposer ses décisions à la manière d'un juge invoquant une loi, puisque chaque croyant est (en principe) libre de remettre en question ce qu'il veut dans sa foi, d'un autre côté, il paraît illégitime que l'État intervienne dans les valeurs véhiculées dans les discours des leaders religieux, dans les décisions de ceux-ci, ou dans l'organisation de la hiérarchie des institutions religieuses, tous éléments dotés d'un grand pouvoir de contrainte sur les croyants, même si légalement les leaders religieux ne peuvent contraindre personne.

Faudrait-il pour autant qu'une autorité extérieure, relevant de l'État, exerce un contrôle sur ce qui se passe dans les institutions religieuses? Que l'État contrôle ce qui se passe dans les écoles où sont dispensés des cours d'enseignement religieux (ce qui semble déjà moins délicat qu'un contrôle sur les institutions religieuses elles-mêmes, puisque l'éducation relève du domaine public)? De telles interventions dans la sphère religieuse ne sont pas impossibles sur le plan concret. Par contre, sur le plan de la

légitimité, il est certain qu'elles seraient très controversées. Je ne m'attarderai pas davantage sur ce point, qui est suffisamment complexe pour qu'on y consacre des articles et des livres entiers. Il importe seulement de retenir que la théorie de Kymlicka ne répond pas à ce problème particulier : ce qui se passe dans les institutions religieuses n'est pas pris en compte par sa théorie. Mais c'est un problème si complexe que le fait de ne l'avoir pas abordé spécifiquement n'enlève pas toute sa valeur à la théorie.

Conclusion :

Trois voies possibles pour sauver le multiculturalisme

Suite à ce travail, en particulier à l'examen des critiques de Okin et de Shachar, on peut conclure que la théorie de Kymlicka sur le multiculturalisme n'est pas compatible avec l'égalité des sexes, malgré les efforts déployés par ce philosophe. Il va sans dire que sa position selon laquelle l'État n'est pas autorisé à intervenir lorsque les femmes issues des minorités nationales antilibérales sont opprimées représente un problème pour l'égalité des sexes. De plus, la distinction qu'il établit entre protection externe et contrainte interne est en pratique inopérante par rapport à la discrimination contre les femmes. Dans les domaines où celle-ci est la plus fréquente, notamment dans le droit familial, il est pour ainsi dire impensable de laisser les minorités entièrement autonomes sans mettre en péril les droits individuels des femmes qui en sont issues. Bien qu'il ne néglige pas totalement les droits individuels dans sa théorie du multiculturalisme, Kymlicka leur accorde une importance insuffisante pour qu'on puisse considérer qu'il les défend au même titre que les droits des communautés culturelles. Par ailleurs, la théorie de Kymlicka n'est pas entièrement cohérente, parce qu'elle prend pour point de départ le caractère fondamental de la liberté et de l'égalité, mais comprend des éléments qui impliquent que ces valeurs n'ont pas un caractère fondamental.

Il semble que l'on puisse, à partir de cette conclusion, envisager trois voies à suivre pour sauver le multiculturalisme. Premièrement, on pourrait envisager la possibilité d'établir une théorie du multiculturalisme en fondant l'obligation d'accorder des droits particuliers aux minorités sur d'autres principes que l'égalité et la liberté. Pour

ce faire, il faudrait toutefois n'invoquer nulle part l'égalité ou la liberté pour justifier une position. Nous avons constaté l'échec de la stratégie de Kukathas, qui consiste à assimiler les groupes culturels à des associations et à leur accorder le droit d'être « laissés tranquilles » en vertu de la liberté d'association et de la liberté de conscience. Cette stratégie échoue parce que, étant sous-tendue par le souci de respecter une forme de liberté, soit la liberté de conscience, elle conduit au non-respect de cette forme de liberté.

Invoquer l'attachement des individus à leur culture serait aussi voué à l'échec : il n'est pas vrai que les individus ne remettent jamais en question les pratiques de leur groupe, même s'il est possible – mais non certain – que les dissidents soient habituellement minoritaires dans leur groupe. Or s'il est légitime d'imposer des contraintes à des individus dissidents (minoritaires?) afin de protéger l'intégrité d'un groupe, parce qu'on se soucie des membres du groupe encore attachés à ses traditions (peut-être parce qu'ils sont majoritaires), alors il est tout aussi légitime de la part d'un État libéral d'imposer à des individus issus d'une minorité antilibérale la contrainte particulière de renoncer à leur culture pour se conformer aux normes libérales, afin de protéger l'intégrité de la nation libérale.

Il n'est pas moins problématique d'invoquer la souffrance infligée aux individus que l'on force à renoncer à leur culture (argument qui rejoint la position de Kukathas sur la liberté de conscience, élaborée notamment dans les chapitres 2 et 3 de son ouvrage *The Liberal Archipelago*) : on fait également souffrir les individus à qui on impose des valeurs qui sont traditionnelles dans leur culture, mais avec lesquelles ils ne sont pas d'accord. Il reste donc à savoir s'il existe d'autres principes qui permettraient de fonder l'obligation d'accorder des droits aux minorités culturelles sans fonder en même temps

l'obligation de respecter la liberté individuelle et l'égalité, et quels seraient ces principes.

Deuxièmement, pour sauver le multiculturalisme, on pourrait aussi tenter de compléter la théorie de Kymlicka avec des principes supplémentaires qui permettent d'éviter les problèmes liés à l'application pratique de la dichotomie entre contrainte interne et protection externe, tout en abolissant l'interdiction pour l'État d'intervenir dans les affaires des minorités nationales. Shachar s'engage quelque peu dans cette voie en suggérant d'ajouter le principe selon lequel seuls les accommodements qui vont de pair avec l'amélioration des conditions de vie des membres les plus vulnérables du groupe sont acceptables. Elle rejette également l'interdiction pour l'État d'intervenir dans les affaires des minorités nationales, d'autant plus qu'elle remarque avec justesse qu'il est impossible à l'État de ne pas intervenir du tout.

Une troisième option possible serait d'établir une théorie du multiculturalisme différente de celle de Kymlicka, mais qui prenant aussi pour fondement le souci de respecter l'égalité et la liberté. Shachar s'engage également dans cette voie, en proposant une théorie différente du multiculturalisme, la gouvernance partagée (*joint governance*).

Revenons sur quelques points : les groupes culturels, au sein d'un État multiculturel, n'ont pas le choix d'interagir les uns avec les autres. Pour interagir, les groupes culturels ont besoin de leaders, de représentants. Lorsqu'un État multiculturel reconnaît l'autorité des leaders d'un groupe, il *sanctionne* le pouvoir des ces leaders sur les autres membres de leur communauté. Autrement dit, il affecte les relations de pouvoir à l'intérieur du groupe, ce qui ne peut en aucun cas être vu comme de la neutralité. L'État ne peut pas prétendre laisser le groupe à lui-même, puisqu'il contribue à décider qui est à même de représenter l'ensemble du groupe et de parler au nom de

celui-ci. Les membres du groupe qui voudraient changer certaines pratiques (par exemple, établir des rapports plus équitables entre les sexes) risquent de voir leurs revendications ignorées tant par les autorités de leur groupe que par l'État. En ignorant ces revendications, l'État affirme d'une certaine façon que ces membres « dissidents » ne sont pas en position de parler au nom de leur groupe, contrairement à ceux qui ont été reconnus comme leaders.

Ces rappels visent à faire remarquer que la question de savoir qui est à même de représenter et de gouverner un groupe culturel est primordiale dans le cadre des discussions sur le multiculturalisme. La solution pourrait être d'établir des critères auxquels doivent répondre ceux qui revendiquent de l'autorité, ainsi que des règles à suivre dans l'exercice de l'autorité, afin d'assurer un traitement juste pour tous les membres de tous les groupes culturels. On doit notamment s'assurer que ceux qui revendiquent l'autorité représentent vraiment ceux qu'ils prétendent gouverner. Le fait que des individus placés sous leur gouverne contestent leurs décisions doit être interprété comme un signe qu'ils ne les représentent probablement pas. Par contre, que les individus placés sous leur gouverne ne contestent pas leurs décisions ne doit pas être interprété comme un signe d'approbation, puisqu'il existe des contraintes internes qui ont pour effet d'empêcher les individus de contester les normes de leur groupe, ainsi que des raisons de demeurer dans leur communauté d'origine qui n'ont rien à voir avec l'approbation des règles et des autorités.

Selon Shachar, une erreur courante, commise notamment par Kymlicka, consiste à considérer qu'il vient un temps où il faut choisir entre la culture et les droits individuels. Par conséquent, les réponses apportées au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle consistent soit à dire : tant pis pour les cultures, les droits individuels

doivent être protégés ; soit à dire au contraire : c'est bien dommage pour les violations des droits individuels que cela entraîne, mais la diversité culturelle doit être préservée. De nombreux penseurs qui se sont intéressés au multiculturalisme sont d'avis qu'il faut, soit donner le pouvoir à l'État, afin de protéger les droits individuels de tous les individus qui vivent sur le territoire de l'État, quelle que soit leur culture particulière, soit donner le pouvoir aux groupes culturels, et interdire à l'État d'intervenir dans les domaines pour lesquels on a donné l'autonomie aux groupes. Dans le premier cas, on accorde la préférence aux droits individuels et la diversité culturelle est menacée. Dans le second cas, on accorde la préférence à la préservation des cultures et les droits individuels de nombreux individus (notamment ceux des femmes) sont menacés.

Selon Shachar, non seulement les cultures et les droits individuels doivent être tous les deux préservés, mais ils *peuvent* être tous les deux préservés. Shachar propose comme moyen d'atteindre cet objectif : la gouvernance partagée. En fait, elle privilégie un type particulier de gouvernance partagée, qu'elle nomme « *transformative accommodation* ». Ni l'État, ni le groupe ne doit avoir une autorité incontestable sur les individus. Les compétences doivent faire l'objet d'une division très minutieuse ; par exemple, le domaine de l'éducation ne doit pas relever soit de l'État, soit des leaders du groupe. Il doit être divisé en sous-catégories dont certaines reviendront à l'État, et d'autres aux groupes culturels. De plus, une fois que l'une des deux entités a obtenu l'autorité sur une sous-catégorie, cela ne veut pas dire que son autorité ne peut pas être remise en question. Chacune des deux entités doit avoir une autorité à laquelle l'autre peut s'opposer, et le pouvoir de décider à quelle entité s'en remettre revient aux individus.

Rappelons-nous que Shachar insiste (avec raison) pour dire qu'il faut tenir compte des *trois* acteurs en jeu dans les questions liées au multiculturalisme : l'État, le groupe et *les individus*. De nombreux individus sont à la fois membres d'un État et d'un groupe culturel particulier ; ils sont en relation avec chacun des deux, et non avec un seul (évidemment, tout le monde vit sur le territoire d'un État et est membre d'un groupe culturel, mais l'État fonctionne souvent en fonction de la culture du groupe majoritaire, de sorte que les membres de celui-ci sont d'une certaine manière en relation seulement avec l'État ; les institutions qui représentent leur culture sont celles de l'État). Il semble inapproprié de ne considérer que la relation de l'individu avec un seul de ces deux acteurs. Avec la *transformative accomodation*, ni l'État ni le groupe ne peut abuser de son autorité, car si l'un des deux abuse, l'autre peut s'opposer à cet abus. Puisque chaque individu est considéré comme étant sous la responsabilité à la fois de l'État et de son groupe culturel, chaque individu peut à la fois réclamer le respect de ses droits individuels et invoquer son appartenance à son groupe culturel d'origine. Les membres vulnérables des groupes culturels n'ont plus à choisir entre leurs droits et leur culture :

*Instead of assuming that all accommodation issues necessarily spring from a conflict between state interests and group interests (the strong version of multiculturalism), or a conflict between the interests individuals have as citizens and those that they have as group members (the « either/or » dichotomy), joint governance encourages us to see a third alternative : the coherent set of interests that individuals invoke in order to maintain their agency within both of the larger communities of which they are a part.*¹⁰²

Puisqu'un pouvoir important est donné aux individus, celui de choisir vers quelle autorité ils se tournent, aussi bien l'État que les leaders du groupe culturel ont intérêt à traiter les membres les plus vulnérables du groupe de façon équitable. La solution de Shachar consiste donc à donner du pouvoir aux individus, ce que selon elle aucune autre

¹⁰² SHACHAR, 2001, p. 89-90

solution proposée par les théoriciens du multiculturalisme ne permet de faire. Les autres solutions consistent toujours à accroître le pouvoir de l'État ou celui des leaders des groupes culturels, mais jamais à accroître celui des individus, qui sont pourtant concernés par les décisions prises et les règles établies relativement au multiculturalisme : ils sont les premiers à en subir les effets. Notamment, au lieu de mettre sur les épaules des individus le poids de devoir choisir entre leur culture et leurs droits, Shachar propose de donner aux individus le pouvoir d'obliger les autorités à respecter à la fois leur culture et leurs droits individuels.

Peut-être la théorie de Shachar représente-t-elle la solution aux tensions entre le multiculturalisme et l'égalité des sexes, et plus généralement entre le multiculturalisme et les droits individuels. Il vaudrait la peine d'en discuter de façon plus approfondie. Il est toutefois certain qu'une telle tension existe et que la solution proposée par Kymlicka n'est pas la bonne.

Bibliographie

KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 280 pages

KYMLICKA, Will, « The Rights of Minority Cultures : Reply to Kukathas », *Political Theory*, vol. 20, no 1, février 1992, p. 140-146

KYMLICKA, Will, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale des droits des minorités*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Boréal, 1995, 357 pages

KYMLICKA, Will, « Liberal Complacencies », *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, rassemblé par Susan Moller Okin, édité par Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, p. 31-34

SHACHAR, Ayelet, *Multicultural Juridictions : Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, 2001, 193 pages

MOLLER OKIN, Susan, « Is Multiculturalism Bad for Women ? », *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, rassemblé par Susan Moller Okin, édité par Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, p. 9-24

MOLLER OKIN, Susan, « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, vol. 108, no 4, juillet 1998, p. 661-684

POLLITT, Katha, « Whose Culture ? », *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, rassemblé par Susan Moller Okin, édité par Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, p. 27-30

KUKATHAS, Chandran, « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*,
vol. 20, no 1, février 1992, p. 105-139

KUKATHAS, Chandran, *The Liberal Archipelago : A Theory of Diversity and
Freedom*, Oxford Political Theory, Oxford University Press, 2003, 292 pages