

Université de Montréal

**Multiculturalisme et respect de soi :
une défense libérale du droit à un contexte de valorisation**

par

Nicolas Lavoie

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
maîtrise (M.A.)
en philosophie

Décembre 2011

© Nicolas Lavoie, 2011

Université de Montréal

Faculté : Arts et science (philosophie)

Ce mémoire intitulé :

Multiculturalisme et respect de soi :
une défense libérale du droit à un contexte de valorisation

présenté par :

Nicolas Lavoie

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Ryoa Chung

président-rapporteur

Daniel Marc Weinstock

directeur de recherche

Charles Blattberg

membre du jury

Abstract

While most liberal theories have focused on the principles of justice and on an idea of justice in which the perspective used to reflect on society and on individuals' relationship is becoming more abstract, an analysis of self-respect leads us towards what is essential to individuals' self-esteem and esteem of their social relationships. These reflections reveal that the principles of justice are not the only sources of self-respect. Cultures and religions, as well as moral communities and comprehensive groups, have also fundamental roles in the level of self-respect and mutual respect that individuals have between themselves and towards each other.

If individuals' plan of life, values and beliefs are revealed as fundamental to their autonomy and to their life as individuals, the reflections on multiculturalism and pluralism reveal the problem of our time: how can a society achieve to promote individuals' self-respect in a context where moral, comprehensive and religious diversities are among the main characteristics?

Criticizing John Rawls and Will Kymlicka's theories, as well as some arguments made by philosophers such as Bhiku Parekh and David Miller, the position taken in this theory is that a society must give individuals further means to achieve their self-respect. The main proposition of this essay is that individuals have a right to a *self-respect framework*, which is a political space particular to a group or community that includes the institutions and powers necessary to promote the self-respect of the members of such group or community. It is only through such right and through the structural and institutional claims that are associated with it, that cultural and religious groups as well as comprehensive groups and moral communities can be recognized politically and that a liberal and multicultural theory of individuals and groups can conciliate ideal and reality.

Key words: Philosophy, liberalism, multiculturalism, self-respect, self-respect framework,

Résumé du mémoire

Alors que la plupart des théories libérales ont mis l'accent sur les principes de justice, et sur une conception de la justice qui nous fait penser la société et les relations individuelles de manière de plus en plus abstraite, les réflexions sur le respect de soi nous portent plutôt vers ce qui est essentiel à la valeur et l'importance de l'identité des personnes et de leurs relations sociales. Ces réflexions nous révèlent que non seulement les principes de justice ne sont pas la seule source de respect, mais que tant les cultures et les religions que les communautés morales et les groupes compréhensifs ont des rôles fondamentaux pour le niveau de respect de soi et de respect mutuel que les individus éprouvent envers eux-mêmes et envers les autres.

Si les projets de vie, les valeurs et les croyances des individus sont révélés comme fondamentaux à leur autonomie et leur vie comme individu, les réflexions sur le multiculturalisme et le pluralisme révèlent les difficultés de notre temps : comment une société peut-elle promouvoir le respect de soi des individus dans un tel contexte de diversité morale, compréhensive, religieuse, etc.?

Critiquant les théories de John Rawls, Will Kymlicka, ainsi que certains arguments de philosophes tels que Bhiku Parekh et David Miller, la thèse défendue dans ce mémoire prend la position très forte qu'une société doit donner beaucoup plus de moyens aux individus pour que leur respect de soi soit favorisé. La thèse centrale est que les individus ont tous le droit à un contexte de valorisation, soit un espace politique propre à une communauté ou un groupe et qui inclut les institutions et les pouvoirs nécessaires pour que le respect de soi des membres de ces groupes puisse être favorisé. C'est seulement par un tel droit et par les revendications structurelles et institutionnelles qui s'y rapportent que les groupes culturels et religieux, ainsi que les communautés morales et les groupes compréhensifs peuvent être reconnus politiquement et qu'une théorie libérale et multiculturelle des individus et des groupes puisse concilier idéal et réalité.

Mots-clés : Philosophie, libéralisme, multiculturalisme, respect de soi, contexte de valorisation

Table des matières

Introduction	1
1. L'héritage de John Rawls et Will Kymlicka	6
1.1 John Rawls : une théorie idéale de la justice	7
1.1.1 John Rawls : <i>Théorie de la justice</i> et <i>Libéralisme politique</i>	7
1.1.2 La diversité compréhensive et les limites de l'objectivité	12
1.1.3 La diversité morale et les bases du respect de soi	20
1.2 Will Kymlicka : une distinction problématique des groupes	37
1.2.1 Le multiculturalisme de Will Kymlicka	38
1.2.2 Vers une meilleure reconnaissance des groupes	40
1.2.3 Les <i>associations fortes</i>	48
1.2.4 Conclusions	51
2. Le contexte de valorisation	53
2.1 Le <i>contexte de valorisation</i> comme solution libérale	62
2.1.1 Définition du concept	62
2.1.2 Repenser les sphères politiques	63
2.2 Comment penser le droit à un contexte de valorisation	66
2.2.1 La liberté d'association	67
2.2.2 Les protections externes	70
2.2.3 Un droit à l'autonomie	73
2.3 Théorie de la justice et respect de soi	79
2.3.1 Le principe d'égalité	80
2.3.2 Le principe de liberté	82
2.3.3 Le problème de la discrimination	84
2.4 Le contexte de valorisation comme <i>archipel libéral</i> ?	88

2.5 La Sphère communautaire	91
2.5.1 L'espace résidentiel ou géographique	92
2.5.2 L'espace non géographique	98
2.5.3 La Sphère de valorisation : distinguer l'idéal de la pratique	99
3. Justification de la théorie.....	105
3.1 Réflexions sur la stabilité.....	105
3.1.1 David Miller et la critique de la stabilité	107
3.1.2 Un argument prudentiel.....	110
3.2 Réflexions sur l'unité.....	112
3.2.1 Critiques communautariennes de l'unité.....	112
3.2.2 Critique de l'unité civique	115
3.2.2 L'unité par la complémentarité.....	116
Conclusion	121
Bibliographie.....	123

Introduction

Les théories libérales en philosophies ont récemment pris un nouveau tournant à la suite de l'important mouvement de globalisation dans lequel nos sociétés sont récemment entrées : les différentes cultures, religions, etc., sont de plus en plus entremêlées. Pour reprendre une citation de Nathan Glazner citée très souvent par Will Kymlicka : « we are all multiculturalists now » [Kymlicka 2001b : 154]. Cependant, la vérité est que nous n'avons pas tous la même conception du multiculturalisme et ce en partie parce que les expériences qui inspirent nos théories sont légèrement différentes. Par exemple, plusieurs philosophes Américains ont une politique multiculturelle qui repose grandement sur le succès du multiculturalisme américain. Ayant plusieurs centaines de millions d'individus qui partagent la même culture et identité américaine, il n'est pas surprenant que le concept *d'intégration* soit un concept très important pour bon nombres de penseurs issus de ce pays¹. Au Canada, le fait que le pays est fortement divisé entre la partie *anglophone* et la partie *francophone* a donné lieu à des théories où les réflexions sur le nationalisme et les minorités nationales ont joué un rôle important dans leurs pensées politiques. Le philosophe Will Kymlicka illustre bien l'importance qu'accordent les penseurs canadiens au [multi]nationaliste. Cet essai n'est pas non plus indépendant des expériences locales. Le Québec est dans une situation particulière. Non seulement est-il une minorité nationale qui s'est longtemps battue contre les forces assimilationnistes de l'Ouest anglophone-britannique, mais sa faible population est telle que l'immigration est un fait important de son histoire et sa réalité politique actuelle. Cela met en tension inévitable, d'une part, le désir des Québécois de maintenir et renforcer leur culture (qui est dans une situation d'inégalité d'opportunité par rapport à la culture plus nombreuse et plus prospère des anglophones du Canada et des États-Unis) et, d'autre part, la conviction des Québécois en la liberté et l'égalité, surtout la liberté culturelle et religieuse, dont tous les individus, qu'ils soient natifs du Québec ou soient des immigrants, doivent

¹ Il s'agit d'un portrait général et il y a néanmoins plusieurs philosophes américains qui s'intéressent aux droits des minorités et aux groupes tels que les communautés autochtones, amish, mexicaines, portoricaines, etc.

pouvoir jouir également. Une politique qui serait soit trop nationaliste ou insuffisamment tolérante risquerait de diminuer le respect de soi des immigrants et pourrait être considérée comme une violation des principes de justice ; une politique qui ne serait pas assez nationaliste risquerait de miner le respect de soi des nationalistes québécois au sens où ne pouvant rivaliser en terme de nombres et d'opportunités économiques et culturelles avec leurs voisins anglais, leur culture serait probablement condamnée à une décroissance, et éventuellement à une marginalisation croissante par la neutralité libérale² ; une politique qui serait trop tolérante risquerait de diluer la justice au point que la position acceptée pourrait être beaucoup trop étroite pour que de nombreux Québécois puissent considérer cela comme une conception de la justice satisfaisante ; etc. En ce sens, l'expérience québécoise soulève une question criante relativement au multiculturalisme : comment concilier unité, nationalisme, respect de la différence, et justice.

Cet essai se veut une solution partielle à cette problématique. Il sera argumenté qu'une théorie libérale du multiculturalisme doit reconnaître et favoriser l'importance de la culture, de la religion, et des associations pour les individus qui puissent fonctionner indépendamment de la situation politique du pays en question, et qu'une telle reconnaissance demande plus que ce que les libéraux ont d'ordinaire accordé. Néanmoins, la structure politique et les réflexions qui seront mises de l'avant dans cet essai ne sont pas indifférentes par rapport au [multi]nationalisme. Aussi, certains éléments seront déjà mis en place dans cette structure pour qu'elle puisse être complétée par une théorie éventuelle sur le [multi]nationalisme. Il sera proposé que si l'on donne les moyens aux communautés nationales, immigrantes et aux associations de favoriser leurs valeurs, leurs institutions et leurs croyances, tout en conservant un espace politique public propre à la mise en commun de ces différences, alors

² La majorité des pays sont dans une situation où leur culture est tellement prospère par rapport aux cultures voisines et cultures minoritaires que la neutralité libérale ne saurait être vue comme une menace potentielle à leur existence. Par opposition, les Québécois (cela vaut aussi pour d'autres nations ou peuples) sont si peu nombreux, et l'attrait vers les cultures voisines (ex. : les cultures canadiennes-anglaises ou américaines) est si important qu'il y a un doute légitime vis-à-vis de l'avenir de leur culture. Pour faire une analogie, les conséquences que la neutralité libérale a pour certaines minorités culturelles est semblable, en économie, aux conséquences d'une politique de non-intervention pour une petite entreprise qui doit rivaliser pour sa survie avec plusieurs grandes entreprises.

multiculturalisme et [multi]nationalisme peuvent non seulement être compatibles, mais ils peuvent aussi se renforcer mutuellement.

Si les motivations derrière cet essai sont en partie basées sur l'expérience et la réalité pratique, cet essai ne sera pas politique, mais philosophique. Dans le premier chapitre de cet essai, il sera montré que, si une théorie libérale est sérieuse quant au respect des principes d'autonomie, de liberté et d'égalité, la théorie de la justice qu'elle favorise doit permettre à celles-ci de pouvoir avoir un cadre propice pour la réalisation effective de ces libertés. Or, selon les théories actuelles, cela n'est pas le cas. Il sera démontré que les théories de la justice de John Rawls et Will Kymlicka échouent dans leur tâche, car ni les principes de justice de la théorie de Rawls, ni les positions multiculturelles de Kymlicka ne favorisent un cadre qui soit suffisant.

La forme que prendra l'analyse de leur théorie est la suivante. D'abord, il sera brièvement expliqué quelles sont leurs positions relativement à la de la justice (pour Rawls) et au multiculturalisme (pour Kymlicka). Dans le cas de Rawls, la critique de sa position qui s'en suivra portera principalement sur la manière que sa *théorie idéale* néglige les problèmes inhérents à la diversité. Il sera démontré, d'une part, que même si on accepte la procédure du voile d'ignorance, les doctrines compréhensives et morales sont à ce point fondamental et central aux réflexions des individus qu'il faut rejeter la conception purement rationnelle de la personne de John Rawls. Une fois cette circonstance ajoutée, il sera alors démontré qu'une telle diversité oblige une théorie de la justice à accepter certaines contradictions en son sein, contradictions qui nuisent considérablement au respect des principes d'autonomie, de liberté et d'égalité, et surtout au respect de soi des individus. Dans un deuxième temps, les réflexions sur l'importance des doctrines compréhensives et morales des individus seront poussées encore plus loin. Il sera démontré que le concept de respect de soi développé par John Rawls est aussi un concept trop rationnel du respect, et il sera plutôt développé une conception du respect de soi qui accorde beaucoup plus de considérations aux piliers identitaires que sont souvent les projets, valeurs, croyances et conceptions de la vie bonne des individus. Ce nouveau concept de respect de soi développé, il sera alors montré que sa théorie de la justice ne permet pas d'assurer un niveau de respect de soi suffisant et, qu'en conséquence, l'accord politique potentiel

serait différent. Quant à Will Kymlicka, deux critiques seront faites. D'une part, il sera démontré que sa conception de *culture sociétale* est problématique et oblige une distinction et un statut différent non nécessaire entre les *communautés nationales* et les *communautés immigrantes*. D'autre part, il sera démontré que la culture et la religion ne sont pas les seules sources identitaires importantes et qu'en fait, une politique multiculturelle se doit aussi d'incorporer à ses réflexions les identités associatives tant compréhensives (ex : les nudistes, les environmentalistes, etc.) que morales (ex : féministes, homosexuels, etc.).

En conséquence, il est nécessaire de suppléer leur théorie en ajoutant un nouveau concept, ou une nouvelle structure qui seront mis de l'avant dans le chapitre 2. Il s'agit du concept de *contexte de valorisation*. Ce concept, qui est pensé à la fois comme un droit et comme une structure institutionnelle et politique, remet au devant de la théorie libérale l'idée de communauté et ce dans une réflexion se basant uniquement sur des fondements libéraux et reposant principalement sur le concept de *respect de soi* développé par John Rawls.

Dans le troisième chapitre, il sera démontré pourquoi et comment le concept de *contexte de valorisation* est un concept important à la théorie libérale. Le chapitre sera divisé selon trois conclusions distinctes. Dans un premier temps, il sera montré comment ce concept favorise considérablement le respect de soi des individus dans un cadre libéral. Dans un deuxième temps, les réflexions sur le respect de soi seront notamment reprises pour montrer comment les *contextes de valorisation* contribuent à une théorie de la justice plus stable. Puis, dans un troisième temps, l'idée d'unité sera analysée. Plusieurs critiques potentielles d'auteurs tels que Bhiku Parekh et David Miller selon lesquelles des théories semblables manquent l'unité nécessaire pour assurer la coopération et la cohésion nécessaire au maintien d'une société libérale seront reprises. Il sera alors montré, d'une part, que leurs critiques ne valent pour la théorie développée dans cet essai, et que d'autre part, la forme d'unité à la base d'une telle théorie ne doit pas être la forme homogène souvent propre au concept d'état-nation, mais plutôt une unité *par recoupement*.

La théorie mise de l'avant dans cet essai permettra ainsi de montrer que l'on ne peut accorder plus de droits et d'autonomie aux communautés et aux associations afin

que le respect de soi des individus soient mieux promu et de manière plus égalitaire sans que cela soit contraire, d'une part, aux principes de justice, et d'autre part à l'intégration, à la stabilité et à l'unité.

Chapitre 1

L'héritage de John Rawls et de Will Kymlicka

Alors qu'elle avait été plutôt silencieuse au début du XX^{ème} siècle, la philosophie politique a connu un regain de vie dans les dernières décennies. Deux philosophes ont joué un rôle considérable dans le renouvellement des réflexions et des débats qui l'alimentent. D'une part, par son livre *Théorie de la justice*, John Rawls a mis de l'avant la première théorie majeure sur la justice depuis John Stuart Mill, et les théories libérales n'ont cessé d'affluer depuis [Rawls 1997]. Encore aujourd'hui, les philosophes qui le critiquent comme ceux qui s'en inspirent ne peuvent nier l'influence de ses théories sur leurs pensées. D'autre part, le philosophe Will Kymlicka a été l'un des premiers à s'intéresser à un sujet en philosophie politique qui se retrouve maintenant au cœur de la majorité des derniers travaux dans ce domaine, soit le multiculturalisme. *Citoyenneté multiculturelle* a véritablement lancé la réflexion sur le traitement des minorités et sur la manière de penser la place des cultures, religions, minorités et immigrants dans les états multiculturels [Kymlicka 2001]. L'idée de voile d'ignorance et le concept de respect de soi mis de l'avant par Rawls sont des réflexions importantes, et en ce sens, leur analyse sera entreprise dans la première partie de ce chapitre. Dans la section sur Will Kymlicka, son concept de *contexte* et ses réflexions sur le multiculturalisme seront analysés.

Cependant, la position défendue dans cet essai se distingue aussi des leurs à plusieurs égards et il sera également montré pour chacun d'eux quels sont les problèmes rattachés à leurs théories. En ce qui concerne John Rawls, les critiques se feront en deux temps. Dans un premier temps, la réflexion portera sur la première étape de la procédure de construction de la justice proposée par Rawls, soit le voile d'ignorance, en tant qu'elle se concentre uniquement sur l'élaboration objective et neutre de principes de justice qui peuvent être acceptés par tous. Il sera alors fait la démonstration que la conception de la personne supposée dans la procédure du voile d'ignorance est trop rationnelle et idéale et ne correspond pas à la réalité. En

conséquence, il sera conclut que la structure sociétale à laquelle John Rawls arrive, tant dans *Théorie de la justice* que dans *Libéralisme politique* est en partie erronée ou problématique. Dans un deuxième temps, la réflexion portera sur la deuxième étape de la construction de la justice. Il sera alors démontré qu'une telle théorie surestime le niveau de respect de soi qui est rendu possible par sa théorie en partie parce que la structure de base sociétale est limitée quant à sa capacité à composer avec la diversité.

Quant à Will Kymlicka, les critiques porteront principalement sur son concept de *culture sociétale* et sur la portée de ses réflexions multiculturelles en tant qu'elles sont limitées à des réflexions sur l'importance de la culture et de la religion.

1.1 - John Rawls : une théorie idéale de la justice

1.1.1 – John Rawls : *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique*

La théorie de la justice de John Rawls s'inspire beaucoup des théories contractualistes telles que celles développées par John Locke, Tomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau. Hypothétiquement, les individus sont pensés dans une situation précédant un accord contractuel. Ils sont pensés comme autonomes et comme ayant une conception de la vie bonne propre et des intérêts propres. L'ingéniosité de John Rawls réside dans le fait que sa théorie est pensée dans le cadre de ce qu'il appelle les circonstances de la justice, c'est-à-dire le fait qu'il y a rareté des ressources, divergences dans les conceptions du bien et dans les projets des individus, etc. En raison des circonstances de la justice, les individus ont à la fois une identité et un conflit d'intérêts, c'est-à-dire que les individus tirent profit de leur coopération, mais ces profits ne sont pas sans obstacles. Les individus sont aussi en compétition pour les biens existants, et ils sont aussi caractérisés par des conceptions de la vie bonne et des projets divergents. Pour ces raisons, plutôt que de poser que les individus peuvent s'entendre sur des principes moraux pouvant servir de base à leur société, Rawls pose plutôt que le moyen par excellence pour surpasser leurs conflits d'intérêts est que, si tous acceptent une procédure qui soit juste et équitable pour tous pour penser la structure de base de la société, alors le résultat de cette procédure serait acceptable par tous. Ainsi, ce qui sont les bases de l'entente ou de l'accord sur les principes de

justice ne sont pas les principes de justice eux-mêmes, mais plutôt le fait que les individus s'entendent tous sur une procédure juste et équitable, et par conséquent, reconnaissent et acceptent ses résultats [Rawls 1997 : 44-47, 151-163].

Le moyen pour y parvenir est par le voile d'ignorance comme justice procédurale pure. Dans cette procédure hypothétique, les individus sont appelés à se recouvrir d'un voile qui les dissimule de leur propre conception de la vie bonne, de leur statut social, de leur richesse, de leurs projets, etc. Les individus ne possèdent qu'une conception étroite du bien, c'est-à-dire qu'ils connaissent les biens premiers comme la liberté, l'égalité, le besoin de respect de soi, en tant que bien général qu'ils peuvent reconnaître dans leur intérêt sans pour autant savoir qui ils sont. Ainsi, lorsqu'ils sont appelés à décider quels principes de justice devraient être choisis pour une société, ils doivent effectuer leur jugement sans savoir comment ces principes vont affecter leur vie personnelle, les obligeant ainsi à former des réflexions et des décisions qui ont une portée générale et universelle plutôt qu'une portée particulière ou ciblée. Aussi, deux principes fondamentaux doivent être respectés dans leurs réflexions : les individus ont tous le droit à la plus grande liberté compatible avec la même liberté égale pour tous, et les seules différences socio-économiques qui sont permises sont celles qui sont à l'avantage du plus démuné. De plus, les individus sont appelés à élaborer des principes qui respectent cinq conditions, soit l'universalité (le principe doit s'appliquer à tous), la généralité (le principe doit avoir un objet général, comme par exemple : tous les êtres humains), la publicité (les principes choisis doivent constituer une conception publique de la justice), que les principes aient un ordre lexical (il doit être possible de hiérarchiser les principes entre eux), et l'irrévocabilité (les principes doivent s'appliquer en tout temps et rien qui leur est supérieur ou qui les suspend ne doit exister). Un autre aspect important du voile d'ignorance est la rationalité des partenaires. Rawls posent que tous les individus sont dotés de raison, ce qui implique qu'ils sont capables d'identifier les meilleurs moyens de parvenir à leurs fins, qu'ils sont capables d'identifier ce qui est bien en général, etc. [Rawls 1997 : 85-150, 163-213]

La procédure du voile d'ignorance est fortement inspirée d'Emmanuel Kant. D'une part, une des positions centrales de Kant est l'idée qu'il y a une certaine

essence ou base dans la connaissance qui soit constante et qui vaille universellement. Dans *Critique de la raison pure*, Kant affirmait que, bien qu'il y ait une multitude de sensations différentes et aléatoires qui puissent provenir des objets, s'il y a une connaissance possible, c'est qu'il y a une capacité transcendantale pour la connaissance, c'est-à-dire une capacité transcendantale d'analyse et de synthèse qui permet à l'expérience d'être possible, et à la sensation d'un objet d'être anticipé [Kant 2006 : 143-308]. De même, dans *Métaphysique des mœurs*, Kant argumentait qu'il y a une base commune pour les actions humaines, c'est-à-dire qu'il existe une loi morale qu'on découvre *a priori* qui est valable universellement qui informe un individu de l'action qu'il doit poser dans les circonstances données, ce qu'il a appelé un *impératif catégorique*. Rawls fait une conclusion semblable, mais appliquée à la justice. En effet, un des éléments centraux à la théorie de la justice de Rawls est l'idée que les individus peuvent tous s'entendre rationnellement sur les mêmes principes de justice lorsqu'ils sont placés dans la même position réflexive [Rawls 1997 : 174-197].

Le lien avec Kant ne se limite pas à ce qui précède. Rawls s'inspire également de Kant pour penser les moyens d'accéder à cette connaissance des principes de justice. L'impératif catégorique de Kant est l'idée que n'importe quel individu peut trouver rationnellement quelle action il doit poser dans certaines circonstances en procédant à un exercice rationnel précis. Un individu doit se demander quelle maxime de l'action serait acceptable comme loi universelle, c'est-à-dire qu'il doit se demander si le fait que tous les individus commettent cette action serait acceptable si elle était appliquée à chaque occurrence de cette réflexion pratique par tous les individus. La procédure du voile d'ignorance est très similaire. En privant les individus de connaissances spécifiques à leur sujet, le voile d'ignorance reprend son idée de procédure d'universalisation. Cette proximité de John Rawls avec la théorie de Kant est notamment exemplifiée par la citation suivante :

« Dans l'interprétation du contrat, traiter les hommes comme des fins en soi implique, à tout le moins, de les traiter en accord avec les principes auxquels ils consentiraient dans une position originelle d'égalité. »
[Rawls 1997 : 210].

La différence entre l'impératif catégorique et le voile d'ignorance réside dans le fait que Kant n'imposait pas de restrictions au niveau de l'information. Pour lui,

l'impératif catégorique implique toujours nécessairement la même maxime de l'action puisque la raison est la même pour tous les êtres humains, c'est-à-dire que les individus peuvent tous s'abstraire de leur position particulière et réfléchir objectivement sur la moralité. Pour Rawls cependant, les circonstances de la justice impliquent que les individus peuvent différer dans leur conception de la justice. En conséquence, il ajoute, par rapport à l'impératif catégorique, le critère que les individus doivent être voilés quant à leur propre conception de la vie bonne, afin qu'ils soient forcés de penser la justice dans des circonstances objectives. Ainsi, à l'exception de sa concession relative à l'existence de circonstances de la justice, Rawls élabore une théorie de la justice fortement basée sur la rationalité propre aux théories de Kant [Rawls 1997 : 151-181].

D'ailleurs, la conception de la personne de John Rawls est aussi fortement rationnelle. La description qu'il fait du choix individuel est celle d'un individu qui élabore l'ensemble de ses possibilités et considère les avantages et les désirs satisfaits et insatisfaits par chacune de ses possibilités et qui effectue son choix en fonction de celle qui est la meilleure³. Définissant une personne bonne, il dit :

« [c]'est celle qui possède à un degré supérieur à la moyenne les qualités que recherchent de manière rationnelle les citoyens les uns chez les autres ; [...] c'est une personne qui remplit bien ses différents rôles en particulier ceux considérés comme les plus importants » [Rawls 1997 : 474-475].

Par exemple, s'il y a certaines activités dans lesquelles leurs talents seront davantage démontrés ou exercés, les individus vont les préférer. Rawls dit aussi :

« Le voile d'ignorance nous empêche de constituer notre conception morale en fonction de nos intérêts et de nos attachements particuliers [...] on préférera la description de la situation initiale qui introduit la plus grande convergence d'opinions. C'est partiellement pour cette raison que nous acceptons la contrainte d'un point de vue commun, car nous ne pouvons raisonnablement pas espérer que nos conceptions s'accordent quand elles sont affectées par les contingences de nos différents contextes. » [Rawls 1997 : 560-561].

³ Voir à ce sujet, le chapitre 7 de *Théorie de la justice* où Rawls est très explicite dans sa conception rationnelle de la personne.

Parce que ce cadre est rationnel, neutre et objectif, Rawls conclut alors que la théorie politique de la justice qui en résultera sera alors acceptable par tous.

1.1.1.1. *Libéralisme politique*

À la suite de plusieurs critiques quant à sa théorie de la justice, John Rawls a élaboré une deuxième théorie sur la justice dans *Libéralisme politique*. La différence majeure de cette dernière théorie par rapport à la première est que Rawls n’y défend plus une théorie compréhensive de la justice, mais plutôt une théorie politique. Acceptant les arguments selon lesquels nos sociétés sont composées d’une diversité compréhensive, morale, religieuse, etc., il accepte que les individus ne sauraient accepter les mêmes principes de justice compréhensifs et que la théorie de la justice se devrait plutôt d’être fondée sur ce qu’il appelle un *consensus par recoupement* [Rawls 2001 : 27-74]. La procédure du voile d’ignorance est conservée, bien que légèrement modifiée. Les individus sous le voile d’ignorance étant des individus représentatifs, le voile d’ignorance voile ces individus de leurs doctrines compréhensives, morales, religieuses, etc., de sorte que les principes qu’ils favoriseraient et accepteraient seraient des principes politiques (plutôt que compréhensifs) qui, parce qu’ils n’impliquent pas d’informations compréhensives ou morales particulières, mais simplement des réflexions sur les biens premiers, permettent la construction de principes de justice neutres et objectifs. Ces principes, cependant, sont considérés comme indépendants des doctrines compréhensives, morales et religieuses des individus au sens qu’une fois le voile enlevé, les individus conservent leurs doctrines et continuent de mener leur vie en accord avec elles (et avec les principes de justice). Puis, dans la seconde étape de la procédure, non seulement le voile d’ignorance est soulevé, mais Rawls lui ajoute (par rapport à *Théorie de la justice*) les idées de consensus par recoupement et de jugements bien pesés. Dans cette étape, les individus évaluent si la conception de la justice à laquelle ils sont arrivés est en équilibre réfléchi avec leurs jugements bien pesés, ainsi que compatible et acceptable au niveau politique comme consensus par recoupement, c’est-à-dire qu’ils évaluent si la théorie de la justice qui découle du voile d’ignorance

recoupe leurs différentes doctrines compréhensives, morales ou religieuses. C'est un accord qui est acceptable et justifiable sur la base que les doctrines compréhensives des individus, bien que différentes, se recoupent et sont raisonnables [Rawls 2001 : 171-210].

1.1.2 - La diversité compréhensive et les limites de l'objectivité

Les théories de la justice développées par Rawls dans *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique*, font face à un premier problème. En raison notamment de sa position très rationnelle et idéale de la justice, John Rawls sépare entièrement la moralité des réflexions sur la justice. Dans *Théorie de la justice*, il considère la moralité comme seconde et indépendante de la justice alors que, dans *Libéralisme politique*, s'il lui attribue un peu d'importance, il considère néanmoins qu'une théorie politique nécessite de séparer les doctrines compréhensives, morales et religieuses de l'élaboration des principes de justice [Rawls 1997 : 159-213, 438 ; 2001 : 104-112]. Il sera cependant démontré que le cadre idéal de la société et de la personne qu'il suppose est problématique et doit être rejeté. Pour les fins de cette démonstration, reprenant des distinctions et des réflexions mises de l'avant par Bernard Williams, Martin Heidegger, et Amartya Sen, trois réflexions et arguments seront mis de l'avant.

La première réflexion découle des réflexions éthiques de Bernard Williams. Elle permet de mieux comprendre la relation entre justice et doctrines particulières, ce qui sera très utile pour identifier les erreurs de la théorie de la justice de John Rawls. La deuxième réflexion reprend certaines idées mises de l'avant par Martin Heidegger dans *Être et temps*. Ses réflexions sur la mort et sur le fait que l'existence individuelle est fondamentalement déterminée par la conscience de la mort et l'appréhension du futur (ces réflexions seront utilisés comme de simples arguments et non comme des vérités métaphysiques) renforcent également l'idée que les êtres humains ne sont pas parfaitement neutres ou objectifs puisqu'une partie fondamentale de leur existence et de leur identité est constituée par quelque chose qui est particulier et ne peut faire sens de manière objective. La troisième et dernière réflexion s'inspire de la distinction entre *liberté de bien-être* et *liberté d'agence* faite par Amartya Sen. Par cette distinction, Sen démontre que la liberté dont les individus ont besoin n'est pas

seulement une liberté au niveau des possibilités, c'est-à-dire celle qui permet aux individus d'être des agents libres, mais qu'il y a aussi une dimension très émotive ou personnelle dans la liberté exemplifiée par le concept de bien-être.

Bien qu'étant distinctes et n'ayant pas les mêmes fondements réflexifs, ces réflexions permettront de justifier les mêmes conclusions. Premièrement, la conception idéale ou rationnelle de la personne mise de l'avant par Rawls est exagérée en ce sens qu'aucun individu n'effectue ses choix de vie de cette façon. Deuxièmement, en partie parce que sa théorie de la justice est fondée sur une telle conception de la personne, ses conclusions sur la justice et la structure de base de la société sont toutes aussi problématiques.

1.1.2.1 Bernard Williams et la distinction entre éthique et moralité

Les réflexions de Bernard Williams sont très importantes pour réfléchir sur les fondements possibles d'une théorie éthique et d'une théorie de la justice. Les deux conclusions principales que permettront ses réflexions sont que, d'une part, la conception de la vie bonne des individus (et qui sera plus tard associée au concept de respect de soi) a un rôle central dans la théorie éthique et dans la théorie de la justice. D'autre part, bien que la justice et la moralité n'aient pas les mêmes champs d'application, elles ont néanmoins des relations assez importantes pour qu'une tentative de les traiter de manière complètement autonome résulte en une erreur méthodologique.

Bernard Williams argumente en faveur d'une théorie éthique qui repose fondamentalement sur l'idée de convergence et de confiance qui peut avoir lieu entre les conceptions de la vie bonne des individus et la délibération des individus quant à cette vie bonne. La particularité de sa position est qu'elle rejette la moralité objective souvent aussi associée à l'idée d'obligations universelles. D'abord, Bernard Williams argumente à l'effet que l'universalisme et l'objectivité qui sont prônés par des philosophes comme Emmanuel Kant et John Rawls sont en pratique impossibles. Une telle objectivité implique, comme Platon le suggérait, de pouvoir se séparer entièrement de ses propres dispositions et d'avoir une image du monde qui n'est pas déjà localisée en soi. Or, d'une part, cela suppose déjà de convaincre les individus

d'adopter un tel point de vue et, d'autre part, l'histoire et la psychologie démontrent selon lui que c'est impossible [Williams 1990 : 73, 122]. Dans *Fortune morale*, Williams affirmait d'ailleurs :

« Une fois qu'on a mesuré ce qui est impliqué par le fait d'avoir une personnalité, on comprend que les Kantiens ignorent la personnalité afin de pouvoir donner la prééminence aux exigences de la morale impartiale et cela sera précisément une raison de trouver inadéquate leur façon de prendre en compte la dimension individuelle » [Williams 1994 : 245].

Il argumente aussi à l'effet que cette objectivité est impossible parce qu'il n'existe pas de vérités éthiques ou une connaissance objective de l'éthique. Comparant l'éthique à la science, il affirme que si la science peut effectuer une explication théorique en démontrant le lien qu'il y a entre les perceptions et les réalités physiques, cela n'est pas le cas de l'éthique. L'éthique ne peut montrer comment les perspectives éthiques s'accordent avec les faits puisqu'encore faut-il dire de quelle société les faits et les perspectives proviennent et, en fait, la question en éthique est moins de savoir si la perspective éthique correspond avec la réalité physique que de savoir si l'action est la bonne. De plus, la convergence des individus vers les mêmes conclusions éthiques est de moins en moins sur des concepts éthiques *épais* (i.e. : *thick*), et de plus en plus sur des concepts généraux et abstraits (ex : le juste) [Williams 1990 : 160-168].

Bernard Williams favorise plutôt une approche plus perspectiviste. S'inspirant, entre autres, de Socrate et Aristote qui comprenaient l'éthique à la lumière de *la vie éthique*, c'est-à-dire comme un mode de vie adopté par un individu, et de la distinction faite par Hegel entre moralité [kantienne] abstraite et la *sittlichkeit* (c'est-à-dire une existence éthique concrète plutôt qu'abstraite qui reposerait sur un sens de la vie et des coutumes), sa théorie éthique repose beaucoup sur l'idée que chaque individu a sa propre perspective sur le monde et a sa propre conception de la vie éthique ou de la vie bonne et que les réflexions sur cette vie éthique peuvent donner lieu à une convergence des modes de vie sans que la délibération qui a donné lieu à cette convergence fût impartiale [Williams 1990 : 59, 78-80, 115, 129, 182-185]. Selon lui, la psychologie humaine, la sociologie, la science et l'éducation sont des cadres pouvant favoriser la convergence. Les réflexions, les discussions entre les

individus et la théorisation peuvent aussi favoriser une certaine convergence. Par exemple, des individus peuvent conclure que le fait de pouvoir avoir leur propre vie éthique, ou le fait d'avoir certaines libertés ou droits sont fondamentaux. Ainsi, ces droits et devoirs seront considérés par les individus comme étant importants pour eux et aussi comme ayant une forte priorité dans la délibération rationnelle, ce qui justifiera qu'ils fassent de ces droits et devoirs des obligations permanentes.

1.1.2.2 *Martin Heidegger et l'appréhension comme mode existential*

Selon Heidegger, l'un des éléments qui soit le plus déterminant relativement à l'existence humaine est la mortalité des êtres humains. Parce que leur vie a une fin⁴, les êtres humains sont ontologiquement caractérisés par une compréhension particulière du temps et de leur existence : le futur (faisant référence ici à l'appréhension de quelque chose qui n'est pas encore survenu). La liberté est essentiellement ce fait particulier à l'être humain qui consiste en la possibilité (ouverte par sa conscience de sa propre finalité) qu'il a, en réfléchissant sur le rapport causal entre toutes les décisions ou actions qui lui sont disponibles et leurs conséquences respectives, de choisir la conséquence désirée [Fédier 2005 : 130-150 ; Gelven 1970 : 153-169, 193]. Par ailleurs, Heidegger argumente également à l'effet que la mort n'est pas quelque chose que l'on peut concevoir objectivement et universellement. L'universaliser, c'est la banaliser. Au contraire, la mort est particulière à chacun au sens que chacun la vit de sa propre manière. Certains l'ignorent, d'autres planifient ce qu'ils veulent faire avant de mourir, etc. [Gelven 1970 : 162-165]. Si l'on tente de déduire ses réflexions quant aux propos de cet essai, il soulignerait que les projets de vie, les conceptions de la vie bonne, les actions que les individus commettent, etc., sont tous des éléments qui ont un sens pour l'individu et qu'ils choisissent parce qu'ils sont des êtres mortels.

D'ailleurs, un autre philosophe, Théodore W. Adorno, a affirmé dans *Metaphysics: Concept and Problems* que de rationaliser la mort est de lui enlever toute sa signification. La mort objective devient une mort que nul individu ne vit en

⁴ D'ailleurs, on ne se surprendra pas que l'expression *la fin d'une vie* peut à la fois vouloir dire la mort, et la finalité d'une vie. Pour Heidegger, la conscience de sa mortalité fait en sorte que le *Dasein* est fondamentalement caractérisée par la recherche de finalité à son existence.

propre et elle devient si banale que des atrocités comme celles commises à Auschwitz deviennent possibles. Sans aller aussi loin qu'Adorno dans nos conclusions, on peut néanmoins être d'accord que la vie et la mort évoquent des émotions, et orientent considérablement notre conception de la vie.

Les réflexions d'Heidegger mènent à une différente conclusion relativement à la justice et la moralité que celle à laquelle arrive John Rawls. Malgré que Rawls reconnaît le fait que les différences qui caractérisent les individus peuvent affecter les circonstances, son *perfectionnisme* (c'est-à-dire sa théorie morale) repose néanmoins sur une compréhension objective et téléologique de ce qui est bien et mal qui met de côté les aspects plus subjectifs qui peuvent intervenir dans le jugement moral tel que les sentiments et la perspective qu'un individu a ainsi que le sens qu'un individu attribue aux objets (et à sa mort) [Rawls 1997 : 362-368]. Or, Heidegger montre plutôt que la vie et les choix individuels sont importants en ce sens qu'ils sont porteurs de sens (en fait, pour Heidegger, l'existence de la signification est fondée ontologiquement dans cette ouverture du *Dasein* à la mort et à la liberté). Ainsi, en introduisant une dimension subjective au fait de choisir et de vivre, les réflexions d'Heidegger mènent à la conclusion que la compréhension objective de la moralité de Rawls est trop idéale et incomplète⁵.

1.1.2.3 Amartya Sen et la distinction entre liberté d'agence et liberté de bien-être

La distinction entre liberté d'agence et liberté de bien-être faite par Amartya Sen dans *Well-being, Agency and Freedom* est aussi très importante pour comprendre là où réside l'erreur de Rawls [Sen 1996]. La liberté de bien-être est le pouvoir réel d'une personne d'accomplir les choses qui sont constitutives de son bien-être. Elle est rattachée au concept de *capabilité* au sens où elle traduit chez Sen l'idée que les individus n'ont pas seulement besoin d'avoir une liberté reconnue ou fonctionnelle, mais cette liberté doit aussi se traduire effectivement comme opportunités et capacités réelles. Le concept de liberté d'agence est beaucoup plus général et fait plutôt référence à la capacité théorique ou conceptuelle d'une personne de pouvoir

⁵ Le but de cet argument n'est pas de supposer la théorie d'Heidegger comme ontologiquement vraie, mais plutôt de se servir de ses réflexions comme arguments réflexifs pour démontrer que la moralité ne peut faire sens dans la forme idéalisée que John Rawls lui donne.

commettre certaines actions. La liberté d'agence implique de prendre en considération ce qui est permis et interdit, les obligations, les devoirs, les responsabilités, et plus généralement la conception de la vie bonne d'une personne. [Sen 1985 : 200-215].

À ce sujet, la critique d'Amartya Sen envers Rawls relative à cette distinction est très importante. Selon Sen, l'attention de Rawls est portée presque uniquement sur la liberté d'agence ou liberté fonctionnelle. En effet, les biens sociaux premiers sont des biens surtout conceptuels qui garantissent à tous les individus le droit de pouvoir faire certaines actions, et l'assurance que ces droits seront respectés par les autres. Cependant, si ces biens premiers indiquent ce qui est théoriquement possible pour un individu de faire, ils ne disent rien quant à ce qui est pratiquement possible de faire. Dans les faits, des individus peuvent avoir des droits qu'ils sont incapables en pratique d'utiliser faute de moyens. Un exemple pour le présent propos qu'Amartya Sen aurait pu donner est le fait que, bien que les individus de certains groupes culturels minoritaires puissent théoriquement avoir le droit de parler leur propre langue et de mettre en pratique leurs propres mœurs, il se peut cependant qu'ils n'aient pas la capacité de le faire parce qu'ils n'en ont pas les moyens (ex : les moyens monétaires et institutionnels) nécessaires pour transformer cette possibilité fonctionnelle en capacité réelle. Bien que la critique de Sen soit mise de l'avant pour montrer que son approche des capacités et une approche *du bien-être* sont meilleures que la théorie libérale des biens premiers de Rawls, le raisonnement au centre de son argument est ce qui est pertinent pour les fins de cet essai, soit le fait que Rawls sous-estime la capacité réelle de sa théorie de répondre aux besoins des individus et à leur bien-être⁶.

Le problème inhérent à la théorie de Rawls relativement au fait qu'il néglige de prendre en compte la liberté de bien-être est exacerbé par la manière que sa théorie de la justice est construite. Rawls suppose *l'obéissance stricte* (c'est-à-dire le fait que les individus vont obéir parfaitement et strictement à l'ensemble des principes de justice), et conséquemment néglige volontairement ce qui est en fait le problème le

⁶ Cependant, dans les prochaines sections, je vais prendre certaine distance par rapport à l'idée de *bien-être* d'Amartya Sen.

plus important que les sociétés libérales contemporaines doivent faire face : le pluralisme. C'est du moins ce qu'Amy Gutmann et Dennis Thompson affirment lorsqu'ils disent, dans *Democracy and Disagreement*, que les conflits moraux, qu'ils qualifient comme causés surtout par des divergences de valeurs constitutives des personnes, sont parmi les problèmes les plus importants de la politique moderne [Gutmann & Thompson 1996 : 20-24].

Le pluralisme est l'idée que les individus qui composent notre société, notamment en raison de l'immigration, ont différentes religions, cultures, valeurs, priorités, etc. Ces différences se traduisent parfois par des positions contraires voire même incompatibles entre elles. Par exemple, alors que les juifs hassidiques condamnent toute exposition de la peau en public et favorisent des habillements qui recouvrent l'ensemble du corps, les nudistes ont une position totalement opposée et favorisent l'absence totale de vêtements, même en public ; alors que certaines religions ou philosophies favorisent une vie ascétique et épicurienne où les individus doivent éviter les plaisirs du corps et doivent plutôt avoir une vie saine et en contrôle, d'autres favorisent une vie plutôt *libertine* où le sexe, le luxe, la gourmandise, etc. sont des pratiques constantes ; alors que plusieurs environmentalistes et végétariens favorisent un respect de l'environnement et du monde animal au point où leurs propres actions et décisions alimentaires commerciales sont modifiées pour s'ajuster à leurs valeurs, certains individus capitalistes ou consuméristes peuvent gaspiller ou consommer, et peuvent favoriser, au nom du profit, des projets économiques ou personnels qui sont au détriment de l'environnement (ex : ils peuvent favoriser une exploitation pétrolière ou minière même lorsque cette exploitation se fait au détriment de l'environnement). Ces différences au niveau de la conception de la vie bonne sont des différences qui, puisqu'ils sont néanmoins des conceptions raisonnables, sont permises par la société (ou par les personnes sous le voile d'ignorance).

Ce que le pluralisme implique est que des individus peuvent sembler s'entendre parfaitement sur les principes de justice, mais néanmoins avoir des interprétations incompatibles entre elles. En conséquence, les théories de Rawls ne garantissent pas une conception de la liberté et de l'autonomie qui serait considérée comme suffisante ou adéquate pour les individus. Toutefois, il sera démontré dans la prochaine section

que, en fait, le pluralisme affecte aussi la manière de penser la promotion du respect de soi.

En combinant les réflexions sur la liberté de bien-être avec les réflexions sur le pluralisme, on arrive à la conclusion que la capacité d'un individu de pouvoir effectivement promouvoir les choses qui sont constitutives de son bien-être implique la capacité de pouvoir effectivement promouvoir ses valeurs, ses projets et sa conception de la vie bonne qui sont souvent internes à une identité culturelle, religieuse ou associative⁷. Or, comme Amartya Sen l'a bien démontré, les principes de justice de John Rawls favorisent la liberté d'agence et non la liberté de bien-être. C'est-à-dire dans ce cas-ci que sa théorie permet seulement aux individus d'avoir une culture, une religion, des valeurs, des projets, etc., ce qui n'implique en aucun cas d'assurer aux individus que ces religions, cultures, valeurs ou projets soient soutenus par les moyens institutionnels et socio-économiques qui leur permettraient de pouvoir réellement se réaliser. Cependant, en l'absence de droits relatifs aux moyens de promouvoir le bien-être des individus combinés avec la neutralité de l'état au niveau tant culturel que religieux, les théories de la justice de John Rawls sont incapables d'assurer une égale opportunité entre les cultures et les religions.

1.1.2.4 Conclusions convergentes de ces philosophes

Les réflexions de Bernard Williams, Amartya Sen et Martin Heidegger permettent de montrer que non seulement la conception de la personne de John Rawls est trop objective, mais que le pluralisme de nos sociétés est tel que non seulement les individus n'accepteraient pas les théories de la justice proposées par John Rawls, mais qu'il faut aussi conclure qu'on ne peut miser seulement sur des structures et des principes de justice neutres et généraux pour assurer la liberté et l'égalité des individus. C'est un problème de plusieurs théories de la justice, incluant celle de John Rawls, de sous-estimer ce qu'une théorie libérale de la justice doit réellement poser comme base pour prendre en compte et satisfaire de manière suffisante les conceptions de la vie bonne des individus. Ces réflexions seront complétées dans la prochaine section, avec des réflexions sur le respect de soi qui permettront de

⁷ La distinction entre ces trois types d'affiliations ou d'identités sera faite dans le cadre de la discussion contenue au sein de la section 1.2 sur Will Kymlicka.

démontrer encore davantage les problèmes inhérents à la théorie de la justice de Rawls. Alors que cette section était une réflexion et une critique de l'objectivité idéale rawlsienne, la prochaine section amènera une réflexion sur l'identité et le besoin de respect de soi des personnes, et permettra de démontrer que prendre au sérieux le respect de soi implique de compléter les théories de la justice actuelles avec un concept ou une structure institutionnelle plus à même de répondre aux exigences relatives au respect de soi et au pluralisme.

1.1.3 – La diversité morale et les bases du respect de soi

Pour compléter l'analyse et la critique de la théorie de Rawls, il sera question dans cette section du concept de respect de soi de John Rawls.

Ce concept est introduit par Rawls dans le chapitre 7 de *Théorie de la justice*, chapitre portant sur le bien comme rationalité. Rawls s'interroge sur les biens qu'il est rationnel de désirer en tant que généralement nécessaires pour concevoir et réaliser un projet rationnel de vie [Rawls 1997 : 473]. Le respect de soi est alors central à un individu pour juger si la conception de la justice qui est conclu à la suite du voile d'ignorance est satisfaisante.

Rawls définit le concept de respect de soi comme suit :

« [L'estime de soi] comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, son projet de vie valent la peine d'être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens. Quand nous avons le sentiment que nos projets ont peu de valeur, nous ne pouvons plus les continuer avec plaisir, ni être satisfaits de leur exécution. Tourmentés par le sentiment de l'échec et traversés de doutes à l'égard de nous-mêmes, nous abandonnons nos entreprises. On voit alors clairement pourquoi le respect de soi-même est un bien premier. Sans lui, rien ne semble valoir la peine d'agir... » [Rawls 1997 : 479-480].

John Rawls fait une conclusion similaire dans *Libéralisme politique*. La place qu'il accorde au respect de soi dans sa théorie demeure de le penser comme un bien premier. Néanmoins, Rawls met l'accent sur le fait que les biens premiers (ce qui inclut le respect de soi) sont des biens rationnels qui ne nécessitent pas de prendre position ou d'avoir d'informations sur les doctrines particulières des individus pour

les évaluer et les considérer comme procurant un avantage rationnel aux individus. Aussi, il le définit comme suit :

« Le respect de soi est enraciné dans notre confiance en nous-mêmes quand nous sommes des membres de la société capable de coopérer pleinement et de nous consacrer à une conception valable du bien, pendant toute notre vie. Le respect de soi suppose donc le développement et l'exercice des deux facultés morales et, par conséquent, un sens efficace de la justice. L'importance du respect de soi consiste en ce qu'il nous offre un sens de notre propre valeur, une conviction solide que notre conception particulière du bien vaut la peine que nous nous y consacrons. Sans respect de soi, rien ne semble avoir de la valeur, et même si quelque chose a de la valeur pour nous, c'est la volonté de la réaliser qui nous fait défaut [Rawls 2001 : 375-378].

Ainsi, dans les deux cas, le concept de respect de soi est un concept neutre moralement qui néanmoins permet de juger si la théorie de la justice élaborée sous le voile d'ignorance est une conception qui est compatible et satisfait les conceptions particulières des individus.

Le respect de soi est divisé en deux sources ou conditions. La première condition est que les individus doivent pouvoir avoir un projet rationnel de vie, projet qui satisfait le critère aristotélicien (c'est-à-dire que l'excellence est importante dans la détermination de la valeur d'un projet de vie). La deuxième condition est qu'il faut que les actes des personnes soient appréciés et valorisés par les autres. Aussi, la condition du respect de soi est que leurs projets communs soient à la fois rationnels et complémentaires [Rawls 1997 : 480-481].

Pour Rawls, le respect de soi est assuré de trois manières complémentaires. D'abord, il y a l'idée de conception rationnelle de la personne. Comme il a déjà été démontré, Rawls conçoit les individus comme effectuant leurs jugements et leurs choix au moyen d'une réflexion purement rationnelle qui mesure le bien et le mauvais de chaque possibilité et jugeant de la solution la meilleure. Deuxièmement, il y a l'idée de respect public et de sens de la justice. Pour que des individus ayant des croyances, valeurs et projets différents puissent cohabiter dans une même société, cela nécessite que, dans leurs relations, les individus acceptent leurs différences et apprennent à les respecter. Troisièmement, il y a la liberté d'association. Les individus pouvant s'associer ensemble autour de projets communs, cette convergence

leur permet de favoriser la réalisation de leurs projets et favorisent le respect d'eux-mêmes.

Inspirée des réflexions de la précédente section, l'analyse du respect de soi montrera que le respect de soi est beaucoup plus social et identitaire que rationnel et qu'en conséquence cela nécessite de repenser la structure de base qui est requise pour promouvoir le respect de soi de chaque individu de manière égalitaire et suffisante. Comme les arguments en faveur du respect du soi reprennent beaucoup d'arguments du *welfarism*, une critique faite par Ronald Dworkin contre cette théorie sera analysée et il sera montré comment l'argumentation développé dans cet essai évite ses critiques. Puis, en dernier lieu, l'analyse du principe de liberté d'association sera faite où il sera montré les limites de ce principe par rapport au respect de soi.

1.1.3.1 Les bases du respect de soi

Les réflexions des auteurs Amartya Sen, Bernard Williams, Martin Heidegger ont permis de montrer que la théorie idéale de la justice et la théorie morale (c'est-à-dire le *perfectionnisme*) de Rawls sont problématiques en raison de leur nature idéalisée. En fait, le concept de respect de soi élaboré par Rawls fait face au même problème. Bien que la définition du respect de soi fasse intervenir des notions subjectives ou morales telles que les conceptions de la vie bonne, et valeurs qu'un individu accorde à sa personne, les deux premiers moyens pour favoriser le respect de soi sont néanmoins idéals.

En effet, le premier moyen repose sur l'argument que la rationalité des partenaires implique que les individus ont tous une même conception objective, téléologique et perfectionniste de la moralité. Le deuxième moyen est pensé comme une conséquence du premier moyen, c'est-à-dire que puisque les individus ont les mêmes standards moraux et qu'ils sont tous rationnels, alors ils vont éventuellement nécessairement développer une confiance et un respect mutuel qui va favoriser le respect de soi.

Cependant, cette section va démontrer qu'en raison de cette manière idéalisée de penser ce qui est nécessaire à la promotion du respect de soi des individus, John

Rawls sous-estime ce qui est nécessaire pour favoriser le respect de chaque individu de manière suffisante et égalitaire.

Pour faire une telle démonstration, il est nécessaire de faire abstraction de la théorie de John Rawls et de réfléchir sur les bases du respect de soi. Le respect de soi étant sommairement la valeur qu'un individu accorde à sa propre personne, (ce qui inclut ses propres projets, croyances, etc.), l'attribution de valeur y joue un rôle fondamental. Or, la valeur que les individus accordent aux choses est très complexe. Selon le principe d'autonomie, les individus sont les sources ultimes de revendications morales valides. Chaque individu est autonome et libre de décider ce qui a de la valeur ou non pour lui, et quelle est la conception du bien qui convient le mieux pour sa vie [Kymlicka 2001 : 120-122].

Le concept d'identité est aussi important pour comprendre ce qui est impliqué par le respect de soi. Selon Bhiku Parekh, l'identité est en fait ce à partir de quoi un individu attribue de la valeur à lui-même et aux autres :

« The beliefs and values in terms of which they define or identify themselves as certain kinds of person constitute their personal identity. It articulates their conception of themselves of their fundamental orientation, and provides a framework within which they view themselves and the world »
[Parekh 2008: 10].

Les individus étant autonomes, ils réfléchissent et décident souvent eux-mêmes les valeurs, projets, croyances qui seront constitutives de leur personne (c'est-à-dire qui seront au cœur de leur identité). Cependant, les choix rationnels conscients ne sont pas les seuls moyens par lesquels un individu en vient à voir une identité particulière. En effet, en plus de leurs expériences, leurs choix et leurs connaissances, leur éducation et leurs relations sociales les influencent également de manière importante et souvent de manière inconsciente [Dworkin 2007 : 79-82 ; Parekh 2008 : 15-38 ; Tamir 1993 : 73 ; Taylor 2003 : 43-77 ; Young : 110-136].

Aussi, pour des fins de simplification, on peut décomposer le concept de respect de soi et les relations sociales et de connaissances qu'il implique en différentes dichotomies. Il ne s'agit pas de dichotomies exhaustives, mais des

dichotomies plutôt simplifiées dont le but est d'avoir des guides pour pouvoir réfléchir sur le respect de soi.

D'abord, il y a une relation de sujet-objet. Le sujet est ici compris comme la personne qui est subsumé derrière le *je* pensant. Cependant, le sujet pertinent (ce qu'un individu subsume sous le *je*) peut changer selon les circonstances. Par exemple, un individu devant réfléchir sur le bien ou le mal de l'euthanasie d'une personne souffrante peut être appelé à changer de sujet, passant de sa propre perspective, à la perspective d'une personne souffrant de sclérose dégénérative, à celle d'un individu neutre⁸. L'objet est la chose qu'un individu évalue, soit possiblement une action, une caractéristique, une intention, etc. Il est à noter que l'objet peut possiblement être ma propre personne (ou mes propres caractéristiques) ou un tiers, c'est-à-dire que je peux me juger moi-même comme je peux juger autrui.

La seconde distinction est entre le *moi* et *les autres*, au sens où celui qui est le sujet de l'évaluation, c'est-à-dire celui qui est pensé comme attribuant de la valeur à un objet, peut être moi ou les autres. Lorsque c'est *moi* qui suis l'évaluateur, alors c'est que j'emploie ma propre identité ou mon propre raisonnement pour évaluer la valeur d'un objet. Lorsque c'est *l'autre* qui est l'évaluateur, alors il y a deux possibilités. La première possibilité est que je suis celui qui déduit ou fait l'hypothèse de la valeur que l'autre accorde à l'objet. Par exemple, je peux croire que ma belle-mère ne m'aime pas (ce qui peut m'occasionner une perte de respect de soi). L'autre possibilité est que c'est l'autre qui exprime la valeur de l'objet. Par exemple, une personne peut faire un commentaire sur ma tenue vestimentaire ou sur un geste que j'ai posé.

En plus de ces dichotomies, il y a certaines dynamiques inhérentes au respect de soi. Premièrement, l'objet peut influencer le sujet. Par exemple, un fermier qui prend bien soin de ses animaux peut me transmettre son intérêt ou son amour pour les animaux. Deuxièmement, l'évaluateur peut aussi affecter le sujet (surtout dans les cas où l'évaluateur est autrui). Cela veut dire que les témoignages d'un autre individu ou

⁸ Cependant, contrairement à John Rawls, je ne prétends pas que cette capacité d'abstraction ou de projection dans un autre sujet est parfaite. Les individus seront limités dans leur compréhension de ce que c'est d'être une personne souffrant de sclérose dégénérative.

la manière que je pense qu'un individu m'évalue ou évalue quelqu'un d'autres peuvent contribuer à affecter ou changer mon opinion de moi-même ou d'une autre personne, et peut même aller jusqu'à changer ma propre identité. Yael Tamir argumente en ce sens, lorsqu'elle affirme que la culture (ou la nation) est souvent une source constitutive de l'identité d'un individu puisque le respect qu'une personne a d'elle-même est souvent contingent de sa vie en communauté [Tamir 1993 : 73].

À la lumière de ces distinctions, on peut désormais analyser sommairement comment le respect de soi est acquis ou perdu. Premièrement, un individu éprouve un respect positif de lui-même pour X quand X est conforme à son identité et un respect négatif de lui-même pour X quand X est contraire à son identité. Par exemple, un individu qui considère la beauté comme une valeur importante éprouvera du respect de lui-même s'il se considère beau, mais éprouvera une perte de respect s'il se considère laid. Deuxièmement, un individu éprouvera du respect envers autrui pour une action ou une valeur X si l'action ou la valeur X d'autrui correspond à une action à laquelle il attribue de la valeur, mais éprouvera plutôt une perte de respect pour autrui si cela ne correspond pas. Par exemple, un individu éprouvera du respect pour quelqu'un qui sauve un enfant de la noyade puisqu'elle attribue une valeur positive à un tel geste. Par contre, ce même individu n'éprouvera pas de respect pour autrui si de ce dernier refuse de tenter de sauver la personne de la noyade, ou si celui-ci essaie de tuer la personne en la noyant⁹. Troisièmement, une personne éprouvera un respect positif de soi si une autre personne valorise ou commente positivement ses valeurs ou actions, et éprouvera une perte de respect de soi si une autre personne dévalorise ou commente négativement ses valeurs ou actions. Par exemple, un individu éprouvera du respect de soi si quelqu'un le complimente, mais éprouvera une perte de respect de soi si quelqu'un le critique négativement ou le dénigre. Il est aussi à noter que ces sources de respect de soi sont agrégatives, c'est-à-dire qu'elles s'additionnent ou se soustraient favorisant ainsi différents degrés de respect de soi.

⁹ Le respect envers autrui est important de deux manières soit, d'une part, pour comprendre la condition nécessaire pour qu'autrui contribue au respect de soi d'un individu (en ce sens que l'individu en question doit avoir des valeurs ou doit commettre des actions qui correspondent aux valeurs d'autrui) et, d'autre part, parce que la sympathie et la vie en société peuvent faire en sorte qu'un individu éprouve du bien-être en étant témoin d'une action ou pratique qu'elle valorise.

Dans ce qui suit, il sera montré que Rawls a raison d'accorder de l'importance aux principes de justice pour garantir le respect de soi des individus. Cependant, contrairement à ce que Rawls affirme, les principes de justice ne sont pas suffisants.

1.1.3.2. Structure de base de la société

Une des positions importantes que John Rawls a été le premier à avoir mis de l'avant est l'idée que les individus ont ce qu'il appelle un *sens de la justice*. Il s'agit de l'idée que non seulement les individus d'une société développent une compréhension des principes de justice d'une société, mais qu'en raison du respect de soi et de la coopération que ces principes permettent, ces individus en viennent à reconnaître la valeur des principes de justice, ce qui intensifie leur désir de les respecter.

Ce concept est très important pour une théorie libérale de la justice. Pour que les individus aient la motivation de respecter les principes de justice, il faut que ces principes aient une valeur que ces individus puissent reconnaître. Les principes de justice et la structure sociale de base peuvent contribuer, selon un degré varié, au respect de soi des individus. En effet, la confiance que la théorie de la justice est la bonne, et qu'elle arbitre de manière neutre les conflits entre les individus sont essentielles pour que ces mêmes individus développent la confiance et le respect mutuel nécessaires à la coopération. Pour exemplifier cette différence de degré, deux exemples seront donnés, l'un où le respect de soi promu par les principes de justice et la structure de base est minimal, et l'autre où le respect de soi est important.

Le respect de soi que des principes de justice et une structure de base favorisent est minimal quand ce sont des principes et une structure qui sont relativement différents des conceptions idéales de la justice des individus, mais que ceux-ci l'acceptent néanmoins parce que c'est la moins pire des alternatives. Un pays qui sort d'une guerre civile et qui élabore des principes de justice et une structure de base que les factions qui étaient en guerre ont acceptés est en général un exemple d'un tel respect de soi minimal. Dans un tel pays, le respect mutuel et la confiance sont relativement bas et il n'est sans doute pas garanti que l'accord politique puisse se

maintenir. S'il se maintient, la coopération et la stabilité seront très faibles et souvent seulement maintenues par l'influence d'une autorité très forte.

Le sens de la justice peut être plus important. Il est possible que les principes de justice inspirent à ce point confiance qu'ils ne soient pas seulement des principes politiques que des individus acceptent comme compromis politique pour assurer la stabilité, mais que ces principes deviennent aussi partie intégrante de l'identité des individus de la société (c'est d'ailleurs le cas dans des pays comme le Canada, les États-Unis, l'Angleterre, la France, etc.). Par exemple, les principes de liberté, d'égalité, de liberté d'association, de liberté de religion peuvent devenir des principes que les individus considèrent comme fondamentaux à leur respect de soi et auxquels ils s'identifient au plus haut point. Lorsque tous les individus d'une société éprouvent un respect aussi important pour les principes de justice, alors cela favorise une importante source d'unité et de respect de soi pour une telle société¹⁰.

1.1.3.3 Les limites des principes de justice

Une théorie de la justice se doit d'accorder beaucoup d'importance au rôle que la convergence joue dans le respect de soi des individus ainsi que le rôle que joue la convergence dans la perte de respect de soi de certaines personnes. Comme nos sociétés sont caractérisées par le pluralisme, c'est-à-dire par des différences tant du point de vue de la religion, de la culture et des doctrines morales et compréhensives, alors il y a des obstacles très importants au respect de soi. Dans les cas de conflits entre les doctrines morales et compréhensives d'individus, les réflexions précédentes sur le respect de soi démontre que ces incompatibilités sont des sources importantes de pertes de respect de soi pour les individus. Certaines valeurs, projets et croyances sont si fondamentaux pour les individus que la tolérance et l'acceptation de positions contraires par d'autres individus peut être impossible. Par exemple, certaines féministes peuvent être incapables de ne pas se sentir blessées ou de ne pas perdre de respect de soi du fait de voir une femme musulmane, par exemple, porter le voile. En ce sens, il serait idéal et problématique de penser que les principes de justice peuvent

¹⁰ Néanmoins, comme il sera argumenté, les principes de justice ne peuvent garantir à eux seuls que chaque individu aura un niveau suffisant de respect de soi. En ce sens, une théorie politique peut faire beaucoup mieux en pensant notamment à des moyens complémentaires de promouvoir le respect de soi de ses citoyens.

résoudre tous les conflits doctrinaux et, en conséquence, il faut trouver d'autres moyens pour éviter ou diminuer les conséquences négatives qu'ont les conflits doctrinaux entre les individus. Dans la mesure où ces conflits existent, le respect de soi des individus ne peut être assuré que par deux moyens. Le premier moyen est d'avoir une source assez importante de respect de soi pour contrebalancer les effets négatifs de ces conflits. À ce sujet, si les principes de justice permettent en effet de limiter l'étendu des conflits doctrinales en interdisant celles qui sont incompatibles avec les principes de justice, cela n'est pas suffisant. Il sera de plus démontré dans la sous-section suivante que, bien que la liberté d'association permette d'augmenter considérablement le respect de soi des individus, les limites inhérentes à ce concept fait aussi en sorte que ce concept ne suffit pas. Ainsi, d'autres sources de respect de soi devront être favorisées. Le deuxième moyen est de diminuer les sources de pertes de respect de soi. Comme l'assimilation ou l'interdiction de doctrines morales ou compréhensives raisonnables et libérales seraient contre les principes de justice, alors cela n'est pas une solution acceptable. Plutôt, une des solutions est d'éviter d'exposer les individus à ces sources de pertes de respect de soi. C'est une des raisons pourquoi la moralité est souvent reléguée à la sphère privée et qu'on préfère parler de principes *politiques* ou encore de citoyenneté plutôt que de nationalité. Cependant, ce qui est la principale source de respect de soi pour un individu est souvent le respect et la reconnaissance de ses valeurs, projets, croyances et conception de la vie bonne. Comme les conflits doctrinaux peuvent plutôt favoriser la tolérance plutôt que la reconnaissance, il est fort probable que la neutralité civique ne favorise pas le respect de soi de manière suffisante. Il est donc aussi nécessaire de penser d'autres moyens de diminuer les pertes de respect de soi des individus.

Ces raisonnements sur le respect de soi démontrent que la théorie de John Rawls a plusieurs lacunes quant à sa capacité à promouvoir le respect de soi, et qu'il faut plutôt penser de nouveaux moyens de promouvoir le respect de soi des individus.

1.1.3.4 Dworkin et la critique du welfarism

Le concept de respect de soi qui vient d'être mis de l'avant semble avoir beaucoup de points en commun avec le concept de bien-être et en ce sens, il est pertinent ici d'étudier une critique du *welfarism* qui a été mise de l'avant par Ronald

Dworkin. Plus précisément, il est important de montrer en quoi la théorie défendue dans cet essai n'est pas une théorie *du bien-être* mais bien une théorie libérale où les concepts d'autonomie, de liberté et d'égalité sont centraux et où le concept de respect de soi est suffisamment distinct du concept de bien-être ou d'utilité pour éviter ses critiques.

Dans *La vertu souveraine*, Ronald Dworkin a une position très critique de l'égalité de bien-être. Il utilise notamment trois exemples pour réfléchir sur cette conception de l'égalité : un aveugle, une personne qui a des goûts onéreux (et a besoin de champagne) et une personne qui se satisfait de la bière. Selon la position de l'égalité de bien-être, la conclusion sera que la personne qui a besoin de champagne pour se sentir bien a besoin de plus de ressources afin que son bien-être soit égal à ceux des autres (il serait donc un important bénéficiaire d'une telle redistribution de ressources). Ainsi, bien que prendre en compte le bien-être semble être intuitivement intéressant, une telle théorie ne peut éviter le problème de devoir favoriser aussi sinon davantage le bien-être de ceux qui ont des goûts onéreux par rapport à ceux qui ont des goûts simples et peu coûteux. Quant à la tentative de discriminer entre certaines sources de bien-être seulement, il affirme que n'ayant pas de base pour faire des comparaisons et pour définir clairement ces catégories de sources de bien-être, une telle tentative résulterait en un échec et que seul une théorie qui considère le bien-être dans son ensemble est réellement possible. Selon Dworkin, ce sont là des problèmes auxquels l'égalité de bien-être fait irrémédiablement face, ce pourquoi il rejette ces différentes conceptions de l'égalité de bien-être (et favorise plutôt l'égalité relative aux ressources) [Dworkin 2007 : 13, 53-134].

Les concepts de respect de soi et de bien-être ont un sens très différents. D'une part, le respect de soi est identitaire. Il ne s'agit pas de n'importe quel goût ou préférence que l'on a ici et là, mais cela fait plutôt référence à des aspects d'un individu qui sont permanents, ou tout au moins durables, au niveau identitaire et à partir duquel les individus évaluent leurs propres personnes, leurs propres actions, ainsi que celles des autres. De plus, certains aspects identitaires n'ont pas vraiment d'impacts sur le respect de soi. Par exemple, un individu catholique mais non pratiquant et qui accorde peu d'importance à ses croyances religieuses peut pécher

(ex : il peut avoir des relations sexuelles extraconjugales), sans que cela affecte notablement son respect de soi. En ce sens, on peut même dire que ce n'est pas n'importe quel aspect identitaire, mais surtout les piliers identitaires (les valeurs, croyances, ou projets qu'un individu considère fondamentaux) qui sont réellement importants pour le concept de respect de soi.

D'autre part, le respect de soi est un concept libéral. Les philosophes libéraux se distinguent des utilitaristes par le fait qu'ils donnent priorité aux droits et libertés (par rapport aux biens et à l'efficacité socioéconomique) et du *welfarisme* par rapport à l'égalité du bien-être. En reposant sur le concept de respect de soi plutôt que sur le concept de bien-être, la position défendue dans cet essai doit être identifiée aux biens premiers de Rawls, qui font partie des biens complets à la base du voile d'ignorance et qui permettent l'élaboration des principes de justice.

Il est à noter que, l'emploi des réflexions d'Amartya Sen sur la liberté de bien-être qui ont été mis de l'avant dans les précédentes sous-sections, n'implique pas de souscrire au *welfarisme*, ou encore ne constitue pas une argumentation qui est incompatible avec le libéralisme. Il y a une importante distinction à faire entre les moyens institutionnels d'assurer les capacités individuelles, et les moyens socioéconomiques. Pour revenir à la théorie de Rawls, la structure de base d'une société doit être pensée tant selon un mode théorique que selon un mode pratique. La compréhension théorique du concept, sur laquelle Rawls consacre la plupart des réflexions dans *Théorie de la justice*, sont les principes de justice comme concepts conclus réflexivement sous le voile d'ignorance, soit la liberté d'association, la liberté d'expression, la liberté de religion, etc. Cependant, la compréhension pratique est aussi très importante à une théorie de la justice. Cette dernière compréhension fait allusion à la manière pratique que la justice s'incarne et se comprend, c'est-à-dire ce que Rawls a appelé *la justice formelle* et qui consiste aux règles et institutions propres à la structure sociale [Rawls 1997 : 85-91]. Pour donner des exemples, la constitution, les lois, les pouvoirs législatif, exécutif, et judiciaire ont en commun qu'ils sont des institutions qui permettent la réalisation effective de la justice et de la démocratie. Ainsi, l'argument relatif à la liberté de bien-être est simplement de dire que les individus devraient avoir les moyens structurels et institutionnels de pouvoir

promouvoir leur respect de soi, ce qui sera défini dans ce qui suit comme le concept *d'égle opportunité institutionnelle pour le respect de soi*.

Ce concept est directement inspiré du concept *d'opportunité pour le bien-être* mis de l'avant par Richard Arneson. Réfléchissant sur les questions de justice distributive, Arneson affirme qu'il n'y a pas de nécessité pour assurer l'égalité entre les individus de devoir assumer la responsabilité des préférences individuelles. En ce sens, les ressources peuvent être redistribuées en fonction des préférences, ou encore en fonction du talent. En effet, non seulement une telle redistribution serait discriminatoire pour les personnes qui ont des préférences moins exigeantes, ou encore qui ont plus de talents, mais un tel processus est très difficile à évaluer. Arneson argumente plutôt en faveur d'une égale opportunité pour le bien-être. C'est-à-dire que l'égalité devrait plutôt être au niveau de la chance qu'à un individu que ses préférences puissent être satisfaites. Si les gammes d'options offertes sont similaires et effectivement équivalentes entre les individus appartenant à différents groupes, alors le principe d'égalité est respecté [Arneson 1998].

Ainsi, le concept *d'égle opportunité pour le respect de soi* n'implique pas de devoir circonscrire au *welfarisme*. Le concept implique plutôt, comme il sera démontré et exemplifié dans les deux prochains chapitres, de réorganiser la structure de base de la société afin qu'elle soit mieux en mesure de promouvoir le respect de soi des individus, en dépit des possibles conflits entre leurs doctrines morales et compréhensives, en créant, par exemple, de nouvelles institutions ou structures institutionnelles.

1.1.3.5. Respect de soi et liberté d'association

Les arguments précédents ont porté principalement sur la diversité compréhensive et morale. Il a été démontré que le cadre idéaliste de Rawls négligeait des aspects importants de l'identité (l'importance qu'ont les différentes doctrines compréhensive, morale, religieuse, etc.) et des répercussions de la diversité sur la théorie de la justice et qu'en conséquence sa théorie de la justice était en partie fallacieuse et problématique. Dans cette section, il sera démontré que, lorsqu'on analyse l'application pratique de la théorie de la justice de Rawls (et cette critique

vaut aussi en fait pour les autres théories de la justice, bien que cela ne sera pas démontré ici), elle est insuffisante pour satisfaire une égale opportunité pour le respect de soi des individus. C'est principalement pour cette raison (mais aussi en raison de l'inadéquation de la théorie de la justice de Rawls par rapport à la nature des personnes) que la seule véritable solution est la théorie qui sera mise de l'avant dans les chapitres suivants.

La confiance mise en la liberté d'association comme moyen d'accommoder la différence est exagérée au sens que, bien que cette liberté contribue de manière significative à la liberté des individus et la prospérité de leurs projets et conceptions de la vie bonne, elle est loin d'être suffisante. Pour le démontrer, il est nécessaire ici de résumer la position de Rawls relativement à la liberté d'association, pour montrer par la suite pourquoi une telle liberté est insuffisante.

Dans *Théorie de la justice*, John Rawls argumente à l'effet que la liberté d'association garantie pour chaque individu la présence d'au moins une communauté partageant ses intérêts et appréciant ses actions. En effet, la liberté d'association permet aux individus de s'associer autour d'intérêts et de valeurs communes. Comme nos sociétés sont caractérisées par une multitude de valeurs et de projets, cela suppose qu'un nombre non négligeable d'associations différentes peuvent prendre forme dans une société. Cette diversité devrait donc permettre à chaque individu de trouver une association qui correspond à ses valeurs et projets [Rawls 1997 : 478-480].

Il est vrai que la liberté d'association et plus généralement les principes de justice garantissent et renforcent une certaine forme de respect de soi. En effet, grâce aux libertés, les individus peuvent choisir et adopter différents projets et valeurs, ce qui contribue à la diversité. En raison de cette diversité, il y a effectivement des fortes probabilités que les choix et valeurs qu'un individu choisit soient aussi des valeurs que d'autres individus aient choisies, permettant ainsi à des individus de s'associer autour de mêmes valeurs. De plus, l'acceptation et la reconnaissance des mêmes principes de justice par tous et la garantie du respect du caractère raisonnable des personnes favorisent le respect mutuel et la tolérance [Rawls 2001 : 375-378].

Toutefois, il est à la fois possible pour une personne de reconnaître le caractère raisonnable d'une personne et de sentir néanmoins une perte de respect de soi quant aux pratiques ou valeurs de cette personne. Par exemple, il est tout à fait plausible qu'une femme accepte la liberté religieuse et considère néanmoins que le port du voile, en tant qu'il peut symboliser l'infériorité de la femme sur l'homme, soit blessant ou dévalorisant pour la femme. Cela a déjà été démontré à plusieurs reprises dans les sections précédentes. Une théorie de la justice adéquate se doit de penser les moyens par lesquels les valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne des individus peuvent se réaliser (tout en diminuant les chances qu'ils se nuisent mutuellement dans la réalisation de leurs projets, ou valeurs), ce qui n'est pas le cas dans les théories de Rawls.

De plus, la liberté d'association n'est pas un principe substantiel. La liberté d'association n'est que la liberté de s'associer (ou de ne pas s'associer) avec des individus. Il s'agit surtout d'une liberté et non d'un droit, au sens où cette liberté ne donne pas droit à des revendications. Une association n'a pas le droit de faire de revendication au niveau des autres associations ou au niveau du gouvernement, si ce n'est que le droit d'être respecté dans leurs activités. Autrement dit, un individu ne peut pas, au nom de la liberté d'association, exiger certains biens ou certaines exemptions. Il n'y a aucun pouvoir politique associé à cette liberté. Or, dans les faits, cela n'est pas suffisant. Afin de ne pas devancer les propos sur le contexte de valorisation, la preuve de cet argument ne pourra véritablement être faite que dans le prochain chapitre. Néanmoins, une réflexion sur le lien entre respect de soi et espace public sera mise de l'avant dès maintenant en anticipation de la démonstration plus exhaustive qui viendra.

Une des stratégies utilisées par les penseurs libéraux pour réduire les problèmes de la divergence est de séparer l'espace politique entre sphère publique et sphère privée. La sphère privée est un espace politique privé que chaque individu possède. Il s'agit souvent de la propriété que possèdent un ou plusieurs individus en privé comme leur maison ou certains bâtiments possédés par des associations privés. Dans cette sphère y est relégué ce qui touche surtout l'aspect identitaire des individus telles que la religion, la culture, etc. L'idée est surtout que les individus peuvent mettre en

pratiquer leurs croyances, valeurs, projets, etc., dans cet espace qu'ils ont en privé. Les associations sont très importantes à ce sujet. Comme les individus peuvent se regrouper en association et ainsi améliorer leur efficacité tant au niveau de la coopération que de la viabilité économique de leurs projets, ils peuvent alors partager ensemble, s'ils en ont les moyens et la possibilité, un ou plusieurs bâtiments (ex : des bâtiments religieux pour les associations religieuses ou des écoles pour les associations culturelles) où ils pourront mettre en pratique leurs croyances, mœurs ou valeurs. La sphère publique est plutôt caractérisée par l'espace qui est partagé par tous les citoyens. En font partie les services publics (pompiers, policiers, hôpitaux), les services et établissements gouvernementaux. Plus récemment, les compagnies, industries, et commerces ont été ajoutés à cette sphère. Dans cette sphère, les individus ont le droit, sur une base personnelle, de s'identifier à une religion ou à une culture, mais cette sphère doit néanmoins ne pas témoigner de préférence pour une quelconque religion ou culture. À cet effet, il est habituellement interdit d'avoir des objets religieux ou culturels présents dans les établissements publics (à l'exception de ceux portés par les individus mêmes).

Cette manière de structurer la société entre sphères publique et privée est cependant problématique. Dans *Is Multiculturalism Bad for Women*, Susan Okin a mis de l'avant le fait que dans les sociétés ou théories libérales (donnant notamment l'exemple de celle développée par Will Kymlicka), parce que celles-ci permettent à des minorités culturelles de promouvoir leur propre culture (ex : par des droits aux groupes minoritaires) dans la sphère privée, il arrive souvent que des pratiques discriminatoires contre les femmes y demeurent présentes et cachées. De plus, les états et les cours de justice sont très réfractaires à intervenir dans la sphère privée, ce qui rend très difficile la protection des femmes dans cette sphère [Okin 1999 : 9-24].

Cette erreur n'est pas étrangère à certaines critiques faites par les communautariens. Dans *Citizenship and National Identity*, David Miller affirme que la position libérale relativement au fait que les principes de justice doivent avoir priorité sur les conceptions de la vie bonne des individus ne saurait être maintenue puisque les libéraux n'ont aucune base pour justifier d'imposer une conception de la justice à des individus qui, par exemple, pourraient considérer leur devoir envers

Dieu comme fondamental. Une telle conclusion en est une morale, violant leur principe de neutralité. En conséquence, il affirmait que les libéraux n'ont que deux choix, soit ils doivent défendre une position pragmatique des institutions libérales (dont la séparation entre sphères publique et privée en est la forme dominante), soit ils doivent avouer leur préférence et défendre une position politique [Miller 2000 : 48-49].

Les problèmes de la dichotomie entre sphères publique et privée ne se limitent pas à cela. L'autre problème est qu'en reléguant les religions, les cultures et les projets des individus dans la sphère privée, cette dichotomie diminue considérablement la capacité même de ces individus de pouvoir réellement mettre de l'avant leurs valeurs, projets ou croyances. En effet, les individus ont souvent besoin d'un espace beaucoup plus grand que ce que leur propre propriété privée peut leur offrir. Par exemple, pour une communauté chrétienne, la doctrine religieuse ne saurait être seulement appliquée dans la sphère privée, c'est-à-dire dans leur propriété privée respective. D'une part, les valeurs de partage, de pitié, etc. sont des valeurs qui ont leur expression dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la vie publique. Les chrétiens partagent une vision commune de l'humanité et ce partage implique de le partager en communauté, et non chacun pour soi. Une religion qui serait confinée à la maison serait incapable de satisfaire de telles valeurs de partage et de pitié. D'autre part, le partage, la pitié, la piété, le pardon, etc., font références à des actions qui doivent être accomplies en tout temps, et non seulement lorsqu'un chrétien est dans sa maison. Cela suppose minimalement un espace public où ces valeurs pourront être réalisées et où il sera précisément possible pour des chrétiens de réaliser les valeurs et projets dictés par leur religion.

Par conséquent, une telle communauté devrait avoir un espace public où ses valeurs pourraient être réalisées. On peut prendre aussi l'exemple d'un groupe d'environnementalistes. Pour une personne qui accorde beaucoup d'importance à l'environnement, le fait d'avoir un endroit où l'environnement sera sain, où il y aura des parcs, des arbres, et des fleurs est important. Or, un environnement sain et l'existence de parcs n'est pas quelque chose que cette personne peut avoir sur sa propriété résidentielle. Les capacités individuelles de favoriser un environnement sain

exigent un nombre considérable de personnes. Il s'agit donc d'un projet qui ne peut se réaliser en privé. L'espace minimum que des environnementalistes ont besoin est un espace assez grand pour qu'ils puissent y construire un ou des parcs, où ils peuvent avoir un impact suffisant sur l'environnement (ou sur leurs concitoyens), et où la qualité de l'air environnante pourra être positivement affectée par les mesures environnementales prises par les environnementalistes. Donc, les religions, cultures, ainsi que les croyances, valeurs et projets des individus (qui y sont parfois associés) demandent plus qu'une sphère privée et il serait nécessaire qu'ils puissent avoir un espace assez grand, espace que la majorité des associations privées n'ont pas les moyens d'acquérir ni les possibilités d'acquérir, pour garantir à la fois la liberté de bien-être et d'agence nécessaire aux individus pour pouvoir éprouver du respect de soi.

Cependant, l'espace public partagé entre tous les individus (ce que j'appellerai désormais *l'espace public sociétal*) n'est pas l'espace public idéal pour répondre à ce besoin. Par exemple, des environnementalistes se devront nécessairement de partager l'espace public sociétal avec des individus propriétaires de compagnies minières avec des individus consommant en grande quantité. Il n'y a absolument rien dans cette société qui empêche les efforts des environnementalistes d'avoir un parc, ou d'avoir un système efficace de récupération ou de recyclage soient minés par le fait que certains individus vivant avec eux gaspillent et n'ont aucun intérêt ou considération pour l'environnement. De même, une communauté d'homosexuels peut vouloir affirmer l'orientation sexuelle de ses membres ainsi que vouloir favoriser certaines boutiques de modes¹¹. Cependant, ils seront aussi appelés à partager cet espace public avec des personnes qui peuvent être homophobes. Ainsi, l'affirmation de leur orientation sexuelle, qui peut être importante pour leur respect de soi, peut être obstruée ou rendu impossible en raison de ces homophobes qui font aussi partie de l'espace public.

Ces réflexions témoignent déjà des limites de la liberté d'association et de la structure de base actuelle. Si les individus ont la garantie, grâce aux principes de

¹¹ Il ne s'agit ici que d'un exemple, et ne présume pas une caractérisation unique et stéréotypée des homosexuels.

justice, de pouvoir avoir leur propre doctrine religieuse, compréhensive, etc., il n'y a cependant rien dans cette société qui empêche les incompatibilités morales ou religieuses de cohabiter ensemble et de se nuire mutuellement, ni rien qui donne les pouvoirs et moyens institutionnels nécessaires à ces groupes pour réellement mettre en place ce qui est nécessaire pour leur respect de soi. En raison de ces lacunes importantes, une théorie de la justice doit être modifiée. C'est pourquoi le concept de *contexte de valorisation* sera mis de l'avant et défendu dans cet essai. Il s'agit d'un concept qui va beaucoup plus loin que la liberté d'association dans la manière de garantir le respect de soi et de tenir compte de la diversité.

1.2 – Will Kymlicka : une distinction problématique des groupes

Alors que John Rawls a mis de l'avant deux théories de la justice qui jouent encore un rôle central dans la manière dont les philosophes politiques continuent à penser la justice, un autre philosophe, Will Kymlicka, a aussi fait une contribution significative aux réflexions sur la philosophie politique. L'ingéniosité de ses réflexions est à l'effet qu'il a été l'un des premiers philosophes à avoir mis de l'avant une théorie politique du multiculturalisme, théorie qui a depuis influencé considérablement la manière selon laquelle les philosophes pensent et théorisent la politique.

Dans cette section, sa position sur le multiculturalisme sera analysée. Will Kymlicka a mis de l'avant plusieurs concepts clés et plusieurs distinctions qui seront analysés et critiqués. Ces concepts sont les idées de *culture sociétale* et de *contexte de choix*, et les distinctions conceptuelles entre les groupes issus de l'immigration et les cultures sociétales, ainsi qu'entre les protections externes et les restrictions internes.

Deux critiques importantes seront faites quant à la position qu'il défend. Dans un premier temps, sa distinction entre culture sociétale et groupes issus de l'immigration sera critiquée. Il sera démontré que non seulement cette distinction n'est pas essentielle, mais qu'en fait, il s'agit d'une distinction trop rigide qui exagère l'importance théorique de la différence qui distingue réellement ces types de groupes. Dans un deuxième temps, il sera démontré que ce qui est important pour le respect de soi des individus, ou pour leur autonomie, n'est pas strictement la culture et la

religion. Une théorie multiculturelle se doit plutôt de tenir compte et de théoriser tous les types d'affiliations ou d'associations qui sont importantes pour les individus, et cela inclut des associations comme des groupes féministes, environnementalistes, des communautés homosexuelles, etc., qui sont d'autres types de groupes dont l'identité associative ou communautaire est très importante.

1.2.1 – Le multiculturalisme de Will Kymlicka

Les réflexions de Will Kymlicka commencent, dans *Citoyenneté multiculturelle*, avec une distinction entre deux sortes de groupes : les groupes nationaux et les groupes polyethniques. Une nation est définie comme étant : « une communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné (qui est souvent sa terre natale), et partageant une langue et une culture distinctes » [Kymlicka 2001a : 24-25]. Ces groupes accordent une importance particulière à la protection de leur culture et de leurs intérêts et revendiquent généralement le droit à l'autodétermination ou à l'autonomie gouvernementale. Les groupes issus de l'immigration sont des petits groupes, souvent familiaux ou associatifs, qui veulent s'intégrer à la culture majoritaire tout en voulant protéger certaines caractéristiques ou pratiques propres à leur culture ou religion. Will Kymlicka donne les exemples de groupes qui revendiquent des écoles dans leur langue, ainsi que des Sikhs, des juifs orthodoxes et des musulmans qui demandent des exemptions aux règles locales ou sociétales afin d'accommoder leurs croyances culturelles et religieuses, etc. [Kymlicka 2001a : 24-52]. La différence entre les deux types de groupes et ce qu'ils ont droit de revendiquer est la suivante : « contrairement au droit à l'autonomie gouvernementale [qui est un droit réservé aux groupes nationaux], les droits polyethniques [droits propres aux groupes polyethniques] ont pour but de favoriser l'intégration dans la société et non la séparation » [Kymlicka 2001a : 52].

Le concept de *culture sociétale* qu'il développe dans le chapitre 5 de *Citoyenneté multiculturelle* et reprend dans *Politics in the Vernacular*, a un rôle central dans sa théorie. Il définit ce concept comme suit :

« [il s'agit] 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 [...] elles ne renvoient pas seulement à une mémoire ou des valeurs partagées, mais comprennent en outre des institutions et des pratiques communes.» [Kymlicka 2001a : 115 ; Kymlicka 2001b : 52-56].

L'importance des cultures sociétales pour la théorie libérale est que de telles sociétés permettent non seulement de protéger des libertés individuelles fondamentales, mais elles permettent aussi de favoriser un contexte de choix. En effet, les individus sont des êtres autonomes (c'est-à-dire qu'ils sont les seules sources de revendications morales valides et qu'ils sont aussi capables de réviser leurs fins) qui s'interrogent sur une conception de la vie bonne. Le contexte de choix est alors l'idée qu'une culture sociétale, ayant en son sein des individus ayant des croyances, valeurs, et modes de vie différents (qui incluent un lexique commun pour les interpréter et comprendre), offre aux individus de cette culture sociétale un contexte qui favorise une meilleure délibération sur la vie bonne (notamment en donnant à cette dernière un meilleur sens) [Kymlicka 2001a : 113-156].

Pour Kymlicka, lorsque les immigrants quittent leur pays pour en rejoindre un autre, ils « laissent derrière eux l'ensemble des pratiques institutionnalisées, vécues dans leur langue maternelle, qui offre aux membres de leur pays d'origine des modes de vie chargés de sens sur le plan culturel. » [Kymlicka 2001a : 116 ; Kymlicka 2001b : 50-52]. Comme le dit Kymlicka : « En décidant de se déraciner eux-mêmes, les immigrants ont volontairement renoncé aux droits liés à leur appartenance nationale initiale. » [Kymlicka 2001a : 141]. Aussi, si ces immigrants peuvent conserver certaines pratiques, valeurs ou croyances, celles-ci sont déracinées étant donné que ces immigrants ont quitté la structure ou les institutions qui leur donnaient un sens. Les minorités culturelles sont différentes. Contrairement aux groupes issus de l'immigration, ces minorités n'ont pas quitté leur pays et leurs institutions. Elles avaient déjà leur propre histoire et leurs propres institutions, et elles étaient déjà des cultures florissantes avant qu'elles ne fassent face à une opposition qui les forcèrent à lutter pour la survie de leur culture [Kymlicka 2001a : 119]. Les minorités culturelles étant ainsi caractérisées par une structure sociétale (des pratiques institutionnalisées, un territoire et une histoire propres) alors que ce n'est pas le cas des groupes issus de l'immigration, la conclusion de Will Kymlicka est alors que seules les minorités

nationales sont (ou peuvent revendiquer d'être) des cultures sociétales [Kymlicka 2001b : 156].

1.2.2 – Vers une meilleure reconnaissance des groupes

La théorie du multiculturalisme de Will Kymlicka repose de manière importante sur ses concepts de *culture sociétale* et de *contexte de choix*. Le statut de *culture sociétale* est un statut requis pour qu'un groupe puisse mettre en place une politique de multiculturalisme, c'est-à-dire de favoriser un contexte de choix. Cette différence dans les statuts des différents groupes est problématique. Dans cette sous-section, deux critiques seront faites quant à cette position. En premier lieu, il sera démontré que la distinction entre *groupes nationaux* et *groupes issus de l'immigration* n'est pas une distinction assez importante pour justifier une asymétrie dans les revendications ou dans les droits différents que ces deux groupes ont. En deuxième lieu, les réflexions sur le respect de soi mises de l'avant dans la section sur John Rawls permettront de montrer que la culture et la religion sont à ce point importantes pour le respect de soi des individus qu'elles exigent d'avoir une place et des moyens beaucoup plus importants que ceux octroyés par Will Kymlicka.

1.2.2.1 Groupes nationaux et groupes issus de l'immigration

La première critique que l'on peut adresser à la théorie de Will Kymlicka est la manière un peu simplifiée de penser le problème. Alors que les nations sont pensées comme voulant nécessairement l'autonomie gouvernementale, les groupes issus de l'immigration sont pensés nécessairement comme voulant s'intégrer. Or, dans les faits, la situation n'est pas aussi blanche ou noire. Pour prendre l'exemple du Québec en tant que minorité nationale, si presque la moitié des Québécois ont voulu se séparer du Canada, il y a aussi plus de la moitié des Québécois qui ont préféré y demeurer¹². Ce qui est une position partagée par presque la totalité des Québécois, qu'ils soient souverainistes ou fédéralistes, c'est l'idée que la culture et l'identité nationale est fondamentale pour les Québécois, et que, en raison de son importance, le Québec se devrait d'avoir beaucoup plus d'autonomie au niveau de la culture, de

¹² Je me fis ici au résultat des referenda de 1980 et 1995, ainsi qu'aux différents sondages qui ont été effectués depuis 1995 par les chaînes de nouvelles et par les firmes de sondages et qui ont révélé que le nombre de Québécois voulant la souveraineté a toujours été inférieur à 50% depuis 1995.

l'immigration, de l'éducation, ainsi qu'avoir un rôle international plus accru. Cependant, une telle position n'implique pas forcément une autonomie gouvernementale ou autodétermination complète. De nombreux Québécois se reconnaissent dans le Canada et demeurent d'avis que la justice, la sécurité, la protection, la politique extérieure et internationale, etc., se doivent de rester sous la juridiction du gouvernement fédéral canadien. Quant aux groupes issus de l'immigration, si plusieurs veulent effectivement s'intégrer, ce n'est pas le cas de tous les groupes. Statistiques Canada répertoriait que selon les statistiques des recensements faits en 2001 et 2006, il n'y a en moyenne que 19,2% des allophones qui utilisent une des deux langues officielles canadiennes couramment à la maison¹³. De plus, nombres de communautés (chinoises, juives, musulmanes, amish etc.) sont soit reconnues pour ne pas s'intégrer ou s'assimiler (c'est le cas de nombreuses familles chinoises au Canada et de familles mexicaines aux États-Unis qui ne parlent souvent aucune des langues officielles et ce après plusieurs années dans le pays), soit qu'ils demandent plus d'autonomie au niveau de l'éducation ou de la liberté religieuse (ex : plusieurs communautés d'hassidim et de musulmans revendiquent que leurs pratiques ou croyances soient davantage tolérées et plusieurs communautés, notamment les communautés juives, revendiquent leurs propres écoles). D'ailleurs, pour beaucoup d'immigrants allophones, la raison première qui les a amenés à immigrer au Canada n'est pas parce qu'ils admirent les valeurs ou la culture canadienne, mais plutôt parce qu'ils sont obligés de fuir leur pays où il y a la famine, la guerre, des problèmes économiques, ou de l'oppression politique ou militaire. Si ces groupes (en fait, cela vaut aussi pour les immigrants qui désirent s'intégrer) en avaient la possibilité politique, ils préféreraient pouvoir conserver leurs cultures et pratiques¹⁴.

¹³ Statistiques Canada. *Recensement 2006* [En ligne] <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/hlt/index-fra.cfm> (page consultée le 20 décembre 2011) ; Statistiques Canada. *Recensement 2001* [En ligne] <http://www12.statcan.ca/francais/census01/home/Index.cfm> (page consultée le 20 décembre 2011)

¹⁴ La liberté est relative aux possibilités disponibles pour les individus. Même s'il était vrai que les immigrants acceptent de s'intégrer, si cette acceptation résulte du fait qu'ils n'avaient pas conscience ou n'avaient pas la croyance qu'ils pouvaient conserver leur culture, alors cette acceptation est biaisée.

De plus, si Will Kymlicka a raison que la majorité des immigrants immigreront individuellement ou en famille, et non en communauté, un nombre considérable de familles provenant de mêmes pays peuvent souvent immigrer dans un même pays. De plus, s'ils trouvent d'autres individus de leur pays d'origine déjà établis, ils vont souvent essayer de s'établir près d'eux. Les métropoles offrent des exemples notables de communautés irlandaises, italiennes, grecques, chinoises, haïtiennes, portugaises, juives, musulmanes, etc. qui se sont constituées suivant l'immigration de plusieurs familles et qui sont en nombres plus que suffisants pour que ces groupes d'immigrants soient considérés comme des communautés et non des familles. En ce sens, l'argument que les groupes issus de l'immigration n'ont pas ce qu'il faut pour avoir une culture sociétale est erroné. Ils ont certainement le nombre suffisant pour rendre ces communautés viables.

Le problème inhérent à la distinction entre nations et groupes issus de l'immigration n'est pas seulement le fait que la distinction n'est pas claire et importante, mais c'est aussi et surtout la différence importante de statut et de droits relatifs à ces deux types de groupes. Will Kymlicka sépare tous les groupes communautaires (ce qui exclut d'ailleurs les associations) en deux groupes distincts qui s'excluent mutuellement : un groupe a soit une culture sociétale (ce qui implique la plupart des cas que le groupe est une nation), soit il n'en a pas (il est un groupe issu de l'immigration). Pour qu'un groupe puisse se constituer en culture sociétale, cela exige énormément si on se fit à l'exemple du Québec donné par Kymlicka : tous les services gouvernementaux, incluant les services de santé, l'armée, les services économiques, etc., doivent être dispensés dans la langue du groupe, et ces groupes doivent aussi avoir certains contrôles au niveau de l'immigration, et avoir un appareil politique important pour pouvoir se protéger potentiellement des cultures plus importantes [Kymlicka 2001b : 158-159]. Lorsqu'un groupe [national] est reconnu comme une culture sociétale, alors il a un nombre de droits supplémentaires considérables: droit à des protections externes, droit à l'autonomie gouvernementale, etc. Par contre, les groupes qui n'obtiennent pas ce statut n'ont le droit qu'à des droits polyethniques, soit des droits qui leurs permettent de conserver leur langue et leur culture en privée, et d'avoir parfois un système d'éducation propre, mais droits qui

sont surtout individuels et privés et ne permettent pas de protéger ces communautés d'une manière substantielle.

Cette différence de statut n'est cependant pas valide parce qu'elle est fondée sur une pétition de principe. D'abord, non seulement vient-il d'être démontré que les immigrants ne renoncent pas vraiment à leur droit de former leur propre culture et sont simplement contraints de faire un tel choix en raison que l'intégration est la seule option qui leur est réellement offerte, mais en plus, Will Kymlicka justifie le fait que ce soit la seule option offerte sur la base qu'ils n'ont pas de culture sociétale. Or, avoir des institutions pour pouvoir conserver et promouvoir leur culture et religion est précisément ce que nombres d'entre eux revendiquent (c'est le cas de plusieurs communautés juives, musulmanes, sikhs et, s'ils avaient conscience du droits de revendiquer de tels droits, d'autres communautés feraient certainement aussi de telles demandes). Donc, on leur refuse des institutions et une reconnaissance politique de leur culture (c'est-à-dire qu'on leur refuse le statut de culture sociétale) sur la base qu'ils n'ont pas les institutions nécessaires pour faire de telles revendications.

1.2.2.3 L'importance de la religion et de la culture pour le respect de soi

La troisième critique est relative à l'importance de la culture et de la religion pour le respect de soi des individus. Pour les fins de l'argument, il est utile ici de traduire la position de Will Kymlicka en termes respect de soi, ce qui donne la position suivante : les individus des groupes immigrants ne possédant pas de cultures sociétales, et n'ayant ainsi pas les moyens de garantir le respect de soi des individus, alors ces individus devraient se joindre à la culture sociétale plus grande, qui elle a les moyens de garantir un tel respect¹⁵.

Cependant, cette position comporte des erreurs importantes. Elle suppose que n'importe quelle culture sociétale libérale peut garantir le respect de soi des individus. En un sens, Will Kymlicka se rapproche ici de la conception de la personne et du respect de soi [idéal] de John Rawls. Son idée est que, la culture sociétale offrant un contexte de choix aux individus et les principes de justice garantissant aux individus

¹⁵ Je reformule ici une réflexion faite par Will Kymlicka selon laquelle les immigrants doivent s'intégrer à la culture sociétale car autrement, leur marginalisation et leur manque d'institutions entraîneraient pour eux une perte d'autonomie, de liberté et d'égalité [Kymlicka 2001b : 54].

la liberté [d'agence], alors les individus se sentent nécessairement respectés dans une telle culture sociétale.

Les réflexions de la section précédente établissent les bases d'une critique de cette position. D'abord, l'idée de respect de soi développée dans la section précédente, ainsi que les réflexions sur la liberté de bien-être d'Amartya Sen et de vie éthique de Bernard Williams sont des réflexions qui critiquent de manière importante l'idéalisme et l'objectivité qui sous-tendent cette position. Comme il a été argumenté précédemment, on ne peut pas simplement penser la justice de manière objective en employant une procédure qui dépouille les individus de tout contenu moral spécifique et de toute expérience. Peu importe la dichotomie que l'on utilise (justice versus conception de la vie bonne, sentiments versus raison, objectivité versus subjectivité ou analytique versus continentale), les individus ne sont et ne peuvent pas être purement objectifs. En effet, les individus ne sont pas en faveur d'une théorie de la justice ou de principes de justice indépendamment de leurs préférences personnelles ou de leur conception de la vie bonne. En plus des principes objectifs comme la liberté et l'égalité, les individus accordent aussi une importance considérable à leurs valeurs, projets, croyances et conception de la vie bonne. Or, comme ceux-ci risquent d'exister surtout dans les groupes, associations ou communautés auxquels ces individus se sont associés, qu'ils ont besoin de moyens structurels et institutionnels pour pouvoir être promus et que la culture sociétale est souvent multiculturelle (c'est-à-dire caractérisée par des valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne qui diffèrent et qui sont parfois incompatibles entre elles), alors ces groupes sont non seulement des sources importantes de respect de soi, mais ce sont des sources qui ne peuvent être remplacées ou assurées ni par la culture sociétale ni par les droits polyethniques. Autrement dit, ce n'est pas n'importe quelle culture, religion ou associations qui garantissent le respect de soi des individus. Une analyse de la culture, de la religion et des associations permettra de le démontrer.

La culture est une des sources les plus importantes de respect de soi. Partager une culture, c'est partager des valeurs, une langue et une histoire. Il est caractéristique d'une culture que ses membres vivent habituellement ensemble (en ce qui concerne la majorité d'entre eux du moins) de leur naissance jusqu'à leur mort. Elle est

transmise par les parents à leurs enfants qui eux-mêmes la lèguent à leurs propres enfants ce qui assure la continuité de cette culture. Les valeurs, règles et pratiques propres à une culture étant enseignées aux enfants dès leur jeune âge et étant souvent partagées par les autres membres, les cultures sont souvent aussi caractérisées par cette convergence de valeurs et pratiques. Cette convergence favorise grandement la coopération, la solidarité et la coordination. En effet, puisqu'ils ont relativement les mêmes valeurs et les mêmes croyances, des individus qui partagent une même culture peuvent tirer les mêmes conclusions des mêmes faits ou expériences, et peuvent même deviner l'opinion ou les actions des autres. Ainsi, ils savent habituellement comment se comporter pour satisfaire les valeurs et projets des autres.

Il est important pour des individus de partager entre eux les mêmes valeurs parce que les valeurs d'une personne seront ce à travers quoi cette personne jugera les autres. Ainsi, une convergence de valeurs implique que des individus peuvent s'entendre d'un point de vue fondamental, c'est-à-dire que lorsqu'ils se jugent mutuellement, ils le font selon les mêmes critères (du moins en partie). Cela devient alors beaucoup plus facile pour chacun d'eux d'être réceptif à l'opinion et aux jugements des autres. De plus, le partage de valeurs dans une même culture implique que les individus partagent une même vision du bien. Lorsque c'est le cas, leurs valeurs, projets, etc., se renforcent mutuellement et peuvent atteindre un niveau plus élevé de réalisation. Plutôt que d'être seulement des éléments identitaires d'une personne qui guident notamment les actions de cette personne, leurs valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne peuvent donner lieu à des règles morales partagées entre ces individus.

Cette analyse est également présente dans les réflexions de certains autres philosophes. Par exemple, Will Kymlicka est lui-même d'accord sur l'importance de la culture pour les individus :

« Cultural membership has a 'high social profile', in the sense that it affects how others perceive and respond to us, which in turn shapes our self-identity. [...] Hence, cultural identity provides an 'anchor for [people's] self-identification and the safety of effortless secure belonging'. But, this in turn means that people's self-respect is bound up with the self-esteem in which their national group is held. If a culture is

not generally respected, then the dignity and self-respect of its members will also be threatened » [Kymlicka 2001 : 228].

Pour Brian Barry, une identité commune (ex : l'identité culturelle) facilite la coordination et la coopération entre les individus [Barry 2002 : 80-82, 120-127 ; Kymlicka 2001a : 133]. Par conséquent, on peut en déduire que les chances de partager des valeurs communes et de favoriser le respect de soi seront considérablement augmentées dans le cadre du partage d'une culture.

Pour Bhiku Parekh, les individus membres d'une même communauté nationale partagent une même histoire, des mêmes souvenirs collectifs, un même territoire et leurs sont très attachés. Une communauté nationale assure la sécurité, promeut des lois et des institutions, favorise des activités qui forgent une identité commune, et les individus reconnaissent ses bienfaits. De plus, les individus s'identifient à leur communauté précisément parce qu'ils ont été façonnés de manière relativement semblable, ce qui contribue notamment à leur respect de soi, respect qui est inséparable de leur communauté [Parekh 2008 : 56-58].

Ces réflexions démontrent que la culture est fondamentale pour les individus. De plus, elle montre aussi que ce n'est pas la culture comme concept qui est importante, mais les particularités des cultures comme les valeurs, croyances, mœurs, conception de la vie bonne qui sont partagées par les individus de cette culture. Par conséquent, protéger une seule culture ne suffit pas. Donc, une théorie libérale se doit de protéger toutes les cultures auxquelles les individus s'identifient et non seulement la culture de la nation qui y habite ou la culture sociétale à laquelle ils appartiennent.

La religion est souvent une source de respect de soi qui, tout en étant acceptée ou tolérée, pose problème pour le libéralisme au sens où les valeurs, projets et conception de la vie bonne qu'elle favorise ne sont pas laissés à la discrétion des individus. Les religions favorisent souvent des doctrines ou dogmes qu'il faut suivre à la lettre et il n'est souvent pas permis de contester ses doctrines (du moins généralement pas en pratique). Néanmoins, la religion est une source importante de respect de soi. Pour les personnes qui croient en des doctrines ou dogmes religieux, ces doctrines ou dogmes ne sont pas seulement des suggestions, mais sont souvent des vérités rendues possibles et accessibles par un être qui transcende l'humanité, un

être divin. Inhérente à la majorité de ces religions est aussi l'idée qu'il y a des bienfaits à ceux qui respectent ces doctrines ou dogmes, mais aussi des conséquences graves pour ceux qui ne les respectent pas.

À la lumière des différentes sources de respect de soi élaborées dans la section 1.1.3, la religion favorise ce respect de différentes manières. D'abord, les individus qui ont la foi vont internaliser les valeurs religieuses de sorte que celles-ci deviendront aussi des aspects de leur identité. En raison du statut transcendantal et divin accordé aux valeurs religieuses, elles revêtent pour l'individu qui a la foi une force identitaire et vraie considérable contribuant à un important niveau de respect de soi pour cet individu. En effet, cet individu n'a pas à douter que ses valeurs religieuses sont les bonnes; leur statut divin est la garantie en soit que non seulement ce sont les valeurs par excellence qu'il doit adopter, mais qu'en fait, il n'y a pas d'autres valeurs possibles pour accéder à la vérité¹⁶.

1.2.2.4. Conclusions de ces réflexions

Ainsi, les cultures et les religions sont fondamentales pour le respect de soi des individus. Une théorie adéquate de la justice ne peut se permettre de négliger certaines cultures ou religions (en négligeant de leur accorder suffisamment de poids juridique ou politique et de moyens structurels et institutionnels) dans la théorie.

Aussi, comme nos sociétés sont de plus en plus pluralistes et caractérisées par des tensions ou incompatibilités entre différentes valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne, elles ne peuvent plus être rattachées au concept d'état-nation (tel que Will Kymlicka le défend). La recherche d'homogénéité, ou la confiance que le nationalisme est la source principale (et peut-être unique) d'unité impliquent des coûts au niveau de la liberté et de l'égalité qui sont trop importantes, soit le coût de sacrifier les cultures et liens associatifs particuliers des individus en

¹⁶ Quant à la position libérale que la liberté et l'autonomie impliquent de devoir constamment remettre en questions ses croyances et valeurs, ce n'est pas une position qui est acceptée dans cet essai. Les individus doivent avoir la liberté de choisir s'ils veulent ou non remettre en question leurs valeurs et croyances. Il y a une différence importante entre défendre l'idée que les individus sont autonomes, et imposer à des individus une compréhension particulière de l'autonomie. Néanmoins, comme il sera démontré dans les prochains chapitres, cela n'implique pour autant de rejeter l'idée de *contexte de choix* mis de l'avant par Will Kymlicka.

faveur d'une culture sociétale partagée par tous. Avoir accès à sa propre culture et sa propre religion est un droit vide si les seuls groupes qui peuvent avoir les institutions et les moyens de les protéger sont les groupes nationaux. En effet, à la lumière des concepts de *liberté de bien-être* et d'*égale opportunité institutionnelle pour le respect de soi*, la position de Kymlicka se trompe quant à ce qui est nécessaire pour garantir un niveau suffisant et juste de respect de soi pour les individus. L'interprétation adéquate est qu'on doit garantir à tous les individus que leur culture et religion seront protégées et auront les moyens de prospérer suffisamment. Les valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne ne doivent pas seulement être permis et protégés minimalement par des droits polyethniques, mais ils doivent aussi être reconnus et les groupes doivent aussi avoir les moyens institutionnels et structurels pour que leurs valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne communs et respectifs puissent prospérer et se réaliser. Cela implique de repenser le droit des individus et des groupes ce qui mènera au concept de *contexte de valorisation* au chapitre 2.

1.2.3 - Les associations fortes

En plus de faire une distinction problématique entre les groupes nationaux et les groupes polyethniques, Will Kymlicka néglige aussi plusieurs autres types de groupes. Will Kymlicka (ainsi que la plupart des théoriciens libéraux) insiste surtout sur l'importance de la culture et de la religion pour les individus. Cependant, les réflexions sur l'importance de l'identité sexuelle et de la lutte contre la discrimination pour les homosexuels (et les hétérosexuels), la lutte pour l'environnement pour les environmentalistes (mais aussi pour d'autres individus), la lutte pour l'égalité entre hommes et femmes pour les féministes (mais aussi pour d'autres individus), la recherche du progrès scientifiques pour les chercheurs, etc. ne figurent pas ou très peu dans leurs écrits. Par exemple, si Will Kymlicka fait parfois allusion à l'homosexualité, aux handicapés, etc., dans ses réflexions sur le multiculturalisme, il admet préférer mettre de côtés ces derniers groupes pour se concentrer uniquement sur les groupes culturels [Kymlicka 2001a : 35-36]. D'autres auteurs comme Bhiku Parekh ou Brian Barry n'en font simplement pas mentions dans leurs livres. Pour compléter cette absence dans les réflexions des philosophes, il sera argumenté dans

cette section que les *associations fortes* doivent aussi être reconnus comme fondamentaux pour l'identité individuelle et être intégrés à la théorie de la justice.

1.2.3.1. *Communautés morales et groupes compréhensifs*

Les *associations fortes* sont des groupes d'individus qui ne sont pas culturels ou religieux, mais qui sont néanmoins fondamentaux pour l'identité et le respect de soi des individus. Il s'agit des associations telles que les ordres professionnels, les communautés, les associations libres, etc., qui sont créés autour de certaines valeurs, croyances ou projets en tant qu'ils sont les *piliers identitaires* de ces individus, c'est-à-dire des éléments identitaires très importants sur lesquels les individus se basent dans leurs jugements et dans la manière de vivre leur vie. À ce sujet, le niveau de respect qu'une personne a d'elle-même est fortement dépendant du respect que la personne reçoit des autres et d'elle-même relativement à ses piliers identitaires. Plus ses piliers ou fondements identitaires seront reconnus et respectés par les autres et par elle-même, plus le respect de soi de cette personne sera important.

Cependant, parce que les objectifs des individus sont multiples, les associations fortes ne sont pas aussi clairement définies que peuvent l'être la culture et la religion. Néanmoins, quelques exemples devraient aider à les définir et devraient ainsi permettre de clarifier leur importance à l'égard du respect de soi des personnes. Par exemple, un groupe féministe, en tant (ou lorsque) qu'il est défini par sa volonté de promouvoir la cause des femmes, est une association forte ; un groupe environnementaliste, en tant qu'il est défini par sa volonté de promouvoir la qualité de l'environnement ; un groupe de chercheurs (que ce soit en médecine, ou en philosophie), en tant que son but est de promouvoir la recherche¹⁷. Ces exemples ont de commun qu'ils promeuvent des objectifs qui peuvent être des *piliers identitaires* pour les individus qui composent ces groupes. Par contre, une association comme une association de joueurs de bowling ne devrait pas être considérée comme une association forte en tant que son objectif est plutôt de faciliter le jeu de bowling lui-même, qui constitue un loisir qui peut procurer du bonheur à un individu, mais qui est

¹⁷ Cela n'exclut pas cependant la possibilité que certains féministes, environnementalistes ou chercheurs ne s'identifient pas à un ou des groupes féministes, environnementalistes ou de chercheurs comme tel.

rarement un projet de vie porteur de sens (à l'exception peut-être des personnes pour qui le bowling est leur carrière).

Pour mieux comprendre encore ce qui constitue une association forte, il est important de faire une distinction entre deux groupes associatifs. D'une part, il y a ce qu'on appelle les communautés morales. Il s'agit de communautés qui ont un ou des aspects importants en commun sans que cela soit nécessairement voulu. C'est le cas des personnes handicapés, des homosexuels, des féministes, des pauvres, etc. Dans le cas des homosexuels et des féministes, la discrimination dont ils ont été victimes par le passé continue de marquer leur identité et leurs associations se sont essentiellement formées dans le but d'unir leur force pour lutter contre et vaincre ces discriminations. Dans le cas des pauvres et des handicapés, ils partagent une certaine expérience difficile qui les unit. De plus, cette association leur permet souvent de s'entraider mutuellement face à ce problème commun.

D'autre part, il y a les groupes compréhensifs, c'est-à-dire les groupes qui sont fondés sur une conception compréhensive du bien. Parmi ces groupes, il y a les groupes environnementalistes, les différents groupes d'entraides (pour la paix, pour aider les pauvres, pour aider les personnes souffrants de certaines maladies, pour aider les enfants malades, etc.), certains groupes de chercheurs, etc. Leurs associations découlent souvent du partage de certaines valeurs morales ou compréhensives. Par exemple, les groupes environnementalistes s'associent autour des valeurs d'une planète saine et durable ; les groupes d'entraides s'associent autour de valeurs de partage, de pitié et emploient ces valeurs pour aider les personnes qui en ont besoin ; certains groupes de chercheurs peuvent s'associer autour d'une vision commune du monde comme c'est le cas de certains groupes de philosophes libéraux qui s'associent autour de l'idéal libéral d'une égalité et d'une liberté entre tous les individus ; etc. Puisque les membres de ces groupes partagent une même doctrine compréhensive et qu'ils peuvent s'entraider mutuellement dans la réalisation de leurs doctrines ou projets communs, alors de tels groupes favorisent considérablement le respect de soi de leurs membres (la reconnaissance et la réalisation des valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne d'un individu étant parmi les sources de respect de soi décrites dans la section 1.1.3).

1.2.4. Conclusion

Il a été démontré dans la section précédente que, pour que des individus se sentent respectés, cela exige d'avoir plus qu'une liberté d'agence garantie, c'est-à-dire d'avoir la possibilité d'être X personne ou d'avoir X valeur. Il faut aussi qu'un individu puisse ressentir de la satisfaction ou du respect de soi à l'égard de ce qu'il est. Or, il vient maintenant d'être démontré que la culture, la religion et les associations fortes contribuent d'une manière fondamentale à un tel respect de soi.

En conséquence, une théorie multiculturelle se doit d'abandonner les distinctions entre groupes nationaux et groupes polyethniques en faveur d'une distinction plus exhaustive et inclusive, ainsi que de penser différemment la manière de penser le multiculturalisme. Il sera argumenté dans les prochains chapitres que le respect de soi des individus implique que tous les individus ont le droit à ce qui sera appelé un *contexte de valorisation*. La différence entre nations, communautés culturelles et religieuses et associations peut être conservée pour mieux distinguer des différences de degré dans les revendications qui sont conséquentes d'un droit à un *contexte de valorisation*¹⁸. Néanmoins, c'est dans la mesure où chacun de ces groupes et associations fortes sont minimalement tous fondamentaux pour le respect de soi des individus qu'il n'y aura aucune distinction faite entre eux.

Pour ouvrir une parenthèse, il est important de noter par rapport à cette argumentation qu'il ne s'agit pas d'affirmer que les immigrants ne doivent pas s'intégrer à la société d'accueil, mais plutôt de rejeter le fait que l'intégration implique de renoncer à certains droits ou revendications culturelles. Si certains philosophes comme Will Kymlicka font cette conclusion, c'est qu'il pose que la culture est centrale tant à l'unité d'un pays, que d'une province ou d'un état. Cette position implique inévitablement que non seulement les cultures seront en compétition, mais qu'elles devront être hiérarchisées entre *cultures majoritaires*, *cultures minoritaires* et *groupes issus de l'immigration* afin d'arbitrer leurs conflits.

¹⁸ Le respect de soi étant relatif à des valeurs, projets ou croyances qui peuvent plus ou moins être accessibles ou disponibles dans nos sociétés, je n'écarte pas ici la possibilité que le principe d'égalité d'opportunité pour le respect de soi puisse se traduire en pratique par le fait que certains groupes auront besoin davantage d'institutions que d'autres. Cependant, je n'explorerai pas cette option davantage dans cet essai.

La position défendue dans cet essai est à l'effet que la culture, la religion, etc., sont trop importantes pour les individus pour être ainsi hiérarchisées ou mises en compétition. Une théorie libérale de la justice se doit plutôt de penser une structure politique qui évite ce problème. Le concept de *contexte de valorisation* est alors fondamental pour une théorie libérale de la justice puisque, comme il sera démontré dans les prochains chapitres, il permet de favoriser considérablement le respect de soi des individus, tout en parvenant à déployer une structure politique où toutes les cultures sont égales (l'idée d'égalité d'opportunité pour le respect de soi étant au fondement du concept de contexte de valorisation) et qui laisse néanmoins une place importante pour la démocratie délibérative et l'unité civique (ces derniers points ne seront cependant pas traités dans cet essai). En effet, en créant un droit à un *contexte de valorisation*, qui est aussi une structure politique avec un espace politique propre à chaque communauté, on permet aux états et pays de pouvoir adopter une position de neutralité culturelle et religieuse tout en donnant les moyens à chaque groupe culturel, religieux ou associatif fort d'avoir l'autonomie suffisante pour que cette neutralité ne soit plus une condamnation injuste. En effet, ce droit offre l'opportunité et les moyens pour chacun de se prendre en main et d'assurer eux-mêmes la prospérité de leur propre culture, religion, valeurs, ou conception de la vie bonne. Il est ainsi inhérent à cette position que les états multiculturels ne peuvent plus favoriser une culture nationale, ou une culture particulière, mais qu'ils peuvent néanmoins intervenir de manière neutre pour assurer à chaque individu que leur culture et religion puisse prospérer. Ces états doivent miser sur leurs institutions, la conception de la justice acceptée par leur citoyens, les liens supra-communautaires qui se tisseront entre les individus, ainsi qu'une forme de culture civique commune (culture qui ne construit pas une identité, mais se laisse plutôt construire par la combinaison des différentes valeurs, cultures, religions, de ses citoyens), pour y parvenir (les réflexions sur l'unité et la stabilité d'une telle théorie sera d'ailleurs le sujet du dernier chapitre).

Chapitre 2

Le contexte de valorisation

Les analyses et critiques des positions de John Rawls relatives à la justice, et celles de Will Kymlicka relatives au multiculturalisme qui ont été formulées dans le chapitre précédent ont permis d'arriver à plusieurs conclusions. Premièrement, nous avons conclu que les personnes accordent non seulement beaucoup d'importance à leurs valeurs, projets de vie, conceptions de la vie bonne, etc., mais que ces éléments sont aussi une partie intégrante de leur identité, identité qui est par ailleurs le principal cadre de référence et d'évaluation que les individus utilisent dans leurs réflexions morales et sur la justice. En effet, les réflexions et les prises de positions par les individus ne sont pas purement objectivement rationnelles, mais elles sont aussi en partie subjectives ou spécifiques aux individus dans la mesure où ces réflexions portent aussi sur leurs valeurs et croyances ainsi que sur leur sens de la vie, leur finalité et leur conception de la vie bonne. En conséquence, il est fondamental pour une théorie de la justice de rejeter un cadre purement objectif pour penser la justice et d'avoir une conception du respect de soi qui ne dérive pas d'une conception perfectionniste de la vie bonne, mais plutôt une qui laisse place à l'autonomie et à la subjectivité morale de l'individu. Deuxièmement, nous avons conclu qu'il n'y a pas que la culture ou la religion qui soient importantes pour les individus, mais il y a également les associations compréhensives et les communautés morales auxquelles ils appartiennent. Troisièmement, nous en sommes venus à la conclusion qu'il ne suffit pas, pour assurer le respect de soi des individus, de mettre simplement en place des principes neutres et objectifs. Il faut également que ces principes puissent être effectivement employés par les individus. Comme ni la parfaite neutralité et objectivité libérale, ni la liberté d'association ne répondent suffisamment aux besoins de respect de soi particuliers des individus, le principe d'égalité d'opportunité pour le respect de soi implique de devoir suppléer les lacunes de la théorie de la justice en prenant davantage en compte les besoins tant institutionnels, structurels, qu'identitaires inhérents aux différents groupes moraux, compréhensifs et culturels.

Une solution libérale à ces problèmes qui sera présentée dans le cadre du présent chapitre et des suivants est que les individus ont le droit à ce qui sera appelé un *contexte de valorisation*. Dans ce chapitre, ce concept sera expliqué en détails. Il sera démontré que les individus associés ensemble ont besoin d'un contexte spécialisé dans la valorisation des individus c'est-à-dire une structure sociale propre à chaque association ou communauté où l'autonomie et le respect de soi des individus seront favorisés grâce à certains aménagements conceptuels et structurels de cette société. Ces *contextes de valorisation* seront définis et justifiés à la lumière de différences caractéristiques, soit relativement à la liberté d'association, l'autonomie des contextes de valorisation et le droit pour ces contextes d'avoir certaines protections externes et restrictions internes, etc.

Cependant, avant de présenter le concept de *contexte de valorisation*, il convient d'expliquer la réflexion qui permet d'aboutir à ce concept et donc de compléter les réflexions amorcées dans le chapitre précédent par rapport à ce qui est requis pour avoir une théorie politique de la justice adéquate dans un contexte de diversités morale et compréhensive. Cet essai ne prétendant pas élaborer une théorie de la justice complète, il convient d'amorcer la réflexion en reprenant comme point de départ la théorie politique de la justice développée par John Rawls dans *Libéralisme politique*, en modifiant cependant le cadre de la réflexion sur l'accord de justice afin de rendre compte des réflexions soulevées dans le chapitre précédent. Il en résultera, comme il sera démontré dans cette section, que pour résoudre les faiblesses de la théorie de Rawls (ainsi que celle de Kymlicka), les individus accepteront et ajouteront le concept (ou principe) de *contexte de valorisation* dans la théorie de la justice.

2.0.0.1 Le libéralisme politique comme point de départ

Si le point de départ est le *Libéralisme politique* de John Rawls, il y a néanmoins certaines corrections à apporter à la théorie de la justice de Rawls pour qu'elle satisfasse aux critiques faites dans le chapitre 1. La position défendue dans cet essai est beaucoup moins positiviste ou idéaliste par rapport à celle de John Rawls. Les individus ne vont pas conclure aux mêmes principes de justice (du moins à la même interprétation des principes), et encore moins vont-ils trouver ces principes de

justice comme suffisants pour leur respect de soi (ce fut l'une des conclusions du chapitre 1). Étant donné, d'une part, que le respect de soi n'est pas un concept objectif du respect, mais un concept lié de manière importante aux piliers identitaires des individus et, d'autre part, que les sociétés libérales sont caractérisées par la diversité, alors une théorie politique de la justice se doit d'amender ses principes ou sa théorie (ou de la compléter) afin de palier aux inégalités ou aux imperfections provoquées par la diversité compréhensive et morale.

Pour rappeler les conclusions de la discussion sur le pluralisme du chapitre précédent, le pluralisme a pour conséquence de rendre impossible idéalement l'élaboration de principes de justice qui n'interdiront pas certaines pratiques ou actions qui sont pourtant valorisés par certains individus. Par exemple, une position idéale ou cohérente de la justice ne peut pas satisfaire à la fois aux revendications des individus selon lesquels l'avortement ou l'euthanasie sont des meurtres et ceux qui, au contraire, les approuvent puisque les deux interprétations sont conceptuellement exclusives. À défaut de pouvoir discriminer entre ces interprétations sans violer le critère de neutralité, un philosophe libéral n'a d'autre choix que d'abandonner une conception idéale de la légitimité en faveur d'une réflexion réaliste, soit une réflexion qui prend au sérieux le problème de la diversité compréhensive et morale. C'est pourquoi il faut nécessairement ajouter une autre étape dans la théorie politique de John Rawls, soit une étape qui réfléchit sur les moyens pour les individus de s'entendre sur des principes de justice (et sur une structure de base) lorsque l'objectivité ne permet pas un niveau suffisant de recoupement.

Lorsque confrontés à un tel problème de discordance entre les conclusions des individus sur la justice, cette nouvelle étape dans la construction de la justice implique de penser des solutions non idéales pour rendre possible un accord politique entre les individus. Trois solutions seront brièvement soulignées ici. Ces solutions permettront de justifier comment les individus en viendront à accepter le concept de *contexte de valorisation* comme solution permanente pour leur permettre d'en arriver à une entente sur la justice qui favorise la maximalisation (la discordance dans leurs conclusions sur la justice impliquant nécessairement que certains sacrifices devront

être fait) de la coopération, du respect de soi, de la liberté, de l'égalité, etc., dans un contexte de diversité¹⁹.

La première solution est de favoriser une compréhension et interprétation commune d'un principe qui reflète le plus fidèlement possible ce qui est constitutif du respect de soi de chacun des individus. On justifie ce compromis politique auprès des individus sur la base qu'un tel compromis définitionnel ou interprétatif est préférable aux autres alternatives et à l'échec possible d'avoir une entente puisqu'il est mieux pour un individu de vivre dans une société où il y a un tel compromis plutôt que de vivre dans une société où l'instabilité et la désobéissance sont tels qu'il y a un important risque de guerre civile ou de révoltes. Ce compromis implique que des individus accepteront, dans la mesure où ils concluront que c'est un mal nécessaire, qu'une partie de l'interprétation et de l'application politiques communément acceptées ne soient pas identiques aux interprétations et applications qu'ils préfèrent et, qu'en conséquence, certaines pratiques qu'ils considèrent compatibles avec leur conception particulière de la justice peuvent être considérées néanmoins comme contraires aux principes de justice communément acceptés par la société. Par exemple, les individus pourraient s'entendre sur le compromis que les individus doivent recouvrir au moins en partie leur corps. Cela est un compromis au sens où des individus qui préfèrent un mode de vie nudiste se voient ainsi contraints dans leur conception [naturaliste] de la vie bonne par un tel compromis (il ne peut donc pas s'agir d'un consensus). Néanmoins, sachant que le nudisme risquerait de causer d'importantes pertes de respect de soi pour beaucoup d'individus, ce compromis peut être préférable par rapport au fait de permettre un plein exercice de la liberté d'expression et de religion.

Toutefois, le problème avec cette solution est que, si elle solutionne en partie le problème des incompatibilités conceptuelles, elle ne répond pas réellement au besoin

¹⁹ Il est à noter qu'on n'est pas obligé de souscrire au contractualisme, ni à la théorie politique que je viens de mettre de l'avant pour accepter le concept de *contexte de valorisation*. Néanmoins, mon argument ici est de dire qu'une théorie contractualiste qui accepte la diversité compréhensive et morale sera nécessairement obligée de devoir faire certains sacrifices ou concessions pratiques ou pragmatiques pour surmonter la discordance. Ayant réfléchi sur ces compromis, j'en suis moi-même arrivé à concevoir trois pistes de solutions. Or, si on accepte ces trois pistes de solutions, alors le concept de contexte de valorisation est la solution conceptuelle ou structurelle qui permet le mieux de surmonter le problème de la diversité tout en respectant les fondements du libéralisme.

de respect de soi des individus. Comme nous avons vu précédemment, le respect de soi n'implique pas seulement que des valeurs, projets ou croyances soient possibles (ou soit des possibilités fonctionnelles, pour reprendre l'expression d'Amartya Sen), mais il faut qu'ils soient respectés et aient réellement les moyens effectifs de se réaliser. Or, selon cette solution, ces groupes ou associations n'ont pas les institutions ou moyens nécessaires pour y parvenir. Néanmoins, en favorisant un compromis politique, cela peut être le seul moyen de rendre compatibles des positions contraires et d'avoir la cohésion suffisante pour assurer un niveau satisfaisant de stabilité.

La deuxième solution est le fait pour les individus de se dissocier en groupes distincts ou en sous-groupes par rapport à la majorité à l'égard de l'élément ou du principe particulier à la source de la discordance, ou de se séparer complètement et de manière permanente (c'est-à-dire en formant plusieurs contrats sociaux plutôt qu'un seul) si cela est nécessaire²⁰. L'idée inhérente est que, si tous les individus sont d'accords (cet accord peut être verbal, mais peut aussi être implicite comme dans le cas d'un conflit politique ou militaire) sur la conclusion que la séparation est préférable (ex : au niveau du respect de soi promu) par rapport aux compromis politiques alternatifs, alors cette séparation peut être une solution qui fait du sens même pour des individus libéraux qui considèrent fondamentaux le respect des principes d'égalité, de liberté et d'autonomie. Par exemple, si on contraste la société décrite par Aldous Huxley dans *Le meilleur des mondes*, avec une société opposée à la manipulation génétique, des individus pourraient conclure que leurs positions sont incompatibles et ainsi décider tous ensemble que le mieux serait de former deux contrats sociaux ou deux sociétés, soit l'une favorisant la manipulation génétique et l'autre l'interdisant²¹. Si cette solution est plus facilement identifiable à des sociétés

²⁰ Il est à noter que comme les principes de justice ne sont pas considérés dans cet essai comme des vérités éthiques ou des principes universelles et qu'il s'agit d'une théorie contractualiste, il n'y a pas de contradiction (bien que la condition d'universalité favorise idéalement l'inclusion par rapport à l'exclusion) à ce que des individus se dissocient politiquement advenant qu'il n'y a aucun compromis satisfaisant.

²¹ Cet argument peut aussi être utilisé dans le cas de l'immigration. Si l'arrivée potentielle de nouveaux immigrants dans une société avait pour effet de changer le compromis politique de la théorie de la justice de manière à ce point important que des individus ne considéraient plus ce compromis comme rationnellement et politiquement satisfaisant, alors les individus d'une telle société seraient légitimés de considérer que leur société n'a pas l'obligation de les accepter. En effet, plutôt que de les accepter avec pour conséquence anticipée d'avoir une séparation politique (c'est-à-dire d'avoir deux contrats sociaux), les individus de la société d'accueil peuvent considérer que leur

entièrement séparées telles que l'Angleterre et les États-Unis, en fait, cette idée des deux contrats peut également être appliquée à d'autres sortes de communautés, comme par exemple les communautés Amish et les autochtones par rapport aux États-Unis et au Canada. Les Amish ont comme fondement dans leur société le rejet des technologies modernes en faveur d'une culture plus proche de la nature ou plus rurale. Ils sont aussi souvent opposés à une éducation très scientifique et complexe comme celle offerte par les systèmes d'éducation des États-Unis et du Canada, et sont plutôt en faveur d'une éducation plus simple et aussi davantage morale. Quant aux autochtones, bien qu'ils consistent en plusieurs groupes différents ayant leurs propres cultures et valeurs qui sont parfois très différentes entre elles, on peut néanmoins généralement décrire plusieurs d'entre eux comme préférant une vie communautaire plutôt qu'individualiste. Plutôt que de penser un système de propriété individuelle, ces communautés auront tendance à favoriser plutôt la propriété commune, au sens que personne ne possède rien en propre. La communauté est d'ailleurs souvent, dans ces cas, plus importante que les individus eux-mêmes, marquant ainsi une différence notable avec les sociétés libérales que sont les États-Unis et le Canada. En ce sens, ils sont des communautés relativement autonomes et séparées du reste de la société, mais qui font néanmoins partie d'un ensemble politique plus grand. Il peut donc y avoir différents niveaux de séparations.

Le problème avec cette solution est qu'elle est intuitivement contraire au libéralisme. En effet, la liberté et l'égalité sont des principes qui s'appliquent à tous les individus en vertu de leur nature humaine. Bien qu'un penseur libéral puisse accepter que ce ne soit pas la seule compréhension de l'humanité possible et légitime, l'universalité et la généralité demeurent néanmoins fondamentales à la théorie. En ce sens, moins il y a de personnes qui partagent ces mêmes principes de justice, moins l'idéal d'universalité est réalisé. De plus, la question d'efficacité est aussi très importante. Dans un monde où les pays sont de plus en plus imbriqués financièrement

société ou pays est légitimement en droit d'être l'un de ces deux contrats sociaux. Comme le pays dans lequel les immigrants se trouvent ou comme les pays dans lesquelles ils peuvent immigrer sont des structures potentielles pour former leur propre contrat social, les immigrants ne sont pas brimés dans leur droit de former leur propre contrat social par les individus de la société d'accueil. Ainsi, le fait d'accepter la diversité compréhensive n'implique pas de devoir tomber dans un relativisme moral.

et politiquement, la capacité des individus de coopérer avec d'autres et d'élargir leurs unions et coopération est très importante pour la réussite collective et pour la réussite des individus. En ce sens, si la coopération peut être augmentée sans perte en unité et en cohésion, la coopération est sans doute à prioriser. En conséquence, l'option de la séparation est un recule par rapport à la coopération et est une solution qui ne devrait être utilisée par les individus que lorsqu'ils sont confrontés à un sérieux problème de cohésion. Aussi, si la coopération peut être maintenue par d'autres moyens que la séparation, ces autres moyens seront sans doute préférables. Néanmoins, il peut arriver que la séparation favorise plutôt que nuise à l'efficacité de la coopération (ex : les communautés Amish et autochtones par rapport aux sociétés américaine et canadienne), et elle n'est donc pas à ignorer comme solution politique.

La troisième solution est de favoriser davantage le respect de soi des individus par rapport à l'épaisseur (*thickness*) des principes de justice en permettant plusieurs interprétations et applications possibles de ces principes. Lorsque ces interprétations sont seulement différentes ou contraires, mais sans être incompatibles, il s'agit d'une solution relativement facile à obtenir en ce sens qu'elle est une solution peu coûteuse pour les individus. Par contre, lorsqu'il y a des incompatibilités entre les interprétations ou applications des principes, cette solution peut être pensée selon deux formes distinctes²². Selon la première forme, les individus peuvent considérer que les incompatibilités inhérentes aux multiples interprétations et applications des principes sont tolérables. Cela veut dire que, malgré que cela puisse engendrer une perte de respect de soi pour des individus dans certains cas, cette perte n'est pas assez importante pour être considérée comme une menace ou un problème à la théorie politique de la justice. Par exemple, une société pourrait accepter le port du voile en tant que, bien que cette pratique cause une perte de respect de soi pour de nombreuses personnes, surtout les féministes, le choix libre de ces femmes musulmanes de suivre cette pratique religieuse est raisonnable, et en tant que les deux interprétations, bien qu'incompatibles, peuvent être acceptées sans que cela soit trop problématique pour la société. L'autre interprétation de cette solution est de confiner certaines pratiques à des lieux ou un espace politique spécifique afin de diminuer l'exposition de ces

²² La possibilité qu'il y en ait plus que deux n'est pas écartée ici.

incompatibilités. Cette interprétation recoupe en partie la deuxième solution puisque ce confinement est fait habituellement en favorisant l'émergence de structures plus petites à l'intérieur de la société ce qui peut être plus facilement évoqué par le concept de fédération (mais aussi par la distinction entre sphère publique et sphère privée). Selon cette idée, la société en général précise les interprétations généralement acceptables et inacceptables dans la société pour un ou plusieurs principes de justice. Comme les individus diffèrent dans leurs interprétations, ils auraient la possibilité de former des interprétations plus précises de ce (ou ces) principe de justice dans leur association ou communauté, mais tout en étant restreint de demeurer à l'intérieur de la conception générale de la justice. Par exemple, une société pourrait décider que les interprétations que l'avortement est un meurtre et que l'avortement n'est pas un meurtre sont toutes deux des interprétations acceptables dans la société, et qu'en conséquence, les deux interprétations soient permises. À l'intérieur de cette société, certaines communautés d'individus pourraient décider que l'avortement est un crime et le punir (à la condition que tous les membres de ces communautés sont d'accords avec cette interprétation) alors que d'autres communautés pourraient considérer l'avortement comme n'étant pas un crime et le permettre. Cette manière de penser la justice est déjà appliquée dans la pratique. De nombreux pays, incluant les États-Unis et le Canada, ont une constitution, des lois et des règles qui valent pour tout le pays tout en permettant à leurs états, provinces et territoires d'avoir leurs propres gouvernements, leurs propres lois et leurs propres cours de justice. Le concept de fédération implique que la souveraineté ne réside pas uniquement au même endroit, et est plutôt séparée en palier de gouvernement et en juridictions. Ainsi, un tel concept peut être utilisé pour penser une justice où les institutions qui promeuvent la liberté, l'égalité, le respect de soi, etc., ne résident pas non plus au même endroit, mais peuvent être divisées en paliers entre une structure plus grande et les structures plus petites.

Le problème de cette solution est qu'elle sacrifie la cohérence logique, l'épaisseur des principes de justice, et l'homogénéité dans le but de favoriser la coopération et la tolérance. En effet, en permettant à différentes interprétations d'être acceptées, un état suspend en quelque sorte son jugement, allouant ainsi des interprétations contraires de se former en son sein. Cela peut nuire aussi à la raison

publique, puisque les contradictions et les imprécisions peuvent causer une incompréhension des principes et de leurs applications concrètes. Cependant, ce sacrifice peut être parfois inévitable. Si des individus ne peuvent s'entendre sur une même compréhension des principes de justice et que la séparation se ferait seulement à un coût élevé, permettre une plus grande flexibilité des principes peut être la moins pire des solutions. De plus, elle est une solution beaucoup plus proche conceptuellement de l'idée de *respect de la différence*.

À la suite de ces *négociations sur l'accord de justice*, les individus en viendront probablement à un équilibre dans l'utilisation des trois solutions. Certains individus devront sans doute se séparer (ex : les individus libéraux accepteront probablement de former un contrat social distinct de celui des individus non-libéraux), et les individus en viendront peut-être à accepter une certaine flexibilité au niveau des principes de justice pour permettre des compréhensions différentes, mais néanmoins raisonnables²³ de pouvoir se maintenir dans la société. Certaines responsabilités et une certaine autonomie seront sans doute octroyées à des structures politiques plus petites qui peuvent potentiellement être aussi le lieu d'application de la diversité permise par la flexibilité des principes.

Le but de ce chapitre, et plus généralement de cet essai, n'est pas de conclure à l'ensemble des décisions auxquels les individus négociant l'accord de justice vont arriver²⁴, mais plutôt d'argumenter qu'un concept en particulier sera nécessairement accepté à la suite de ses réflexions, soit le concept de *contexte de valorisation*. En effet, il sera argumenté dans le reste de cet essai que le concept de *contexte de valorisation*, lorsqu'ajouté aux théories de la justice comme celle de John Rawls, donne lieu à la meilleure conception de la justice possible et qu'elle serait donc acceptée dans la théorie de la justice choisie par les individus en raison de sa capacité à atténuer les effets négatifs de la diversité, de sa capacité à favoriser les effets positifs de la coopération et de la vie en société, de favoriser une plus grande égalité d'opportunité pour le respect de soi et ce tout en conservant le cadre libéral de la

²³ Les critères du raisonnable peuvent varier, donnant lieu à différents niveaux possibles de flexibilité compréhensive.

²⁴ Cela serait l'objet d'une théorie de la justice en soi, ce qui est davantage le projet d'une vie philosophique que l'objet d'un mémoire de maîtrise.

justice. Le concept de *contexte de valorisation* doit être compris comme une solution permanente (c'est-à-dire qui doit être intégrée à la théorie de la justice) portant sur des réflexions neutres et objectives (dans la limite du possible) de la part d'individus devant s'entendre hypothétiquement sur un contrat social. Cette solution permanente découle de réflexions au niveau de la théorie non idéale (de réflexions sur la diversité) et est donc une modification de la théorie idéale.

2.1 – Le *contexte de valorisation* comme solution libérale

2.1.1 - Définition du concept

Le concept de contexte de valorisation est grandement inspiré de deux réflexions qui ont été explorées dans le premier chapitre. La première réflexion est inspirée directement de John Rawls. Non seulement Rawls est celui qui a développé le concept de respect de soi repris et redéfini dans le chapitre précédent, mais il est aussi celui qui a suggéré le lien important qui existe entre respect de soi et liberté d'association. La deuxième réflexion est inspirée du concept de *contexte de choix* développé par Will Kymlicka dans *Citoyenneté Multiculturelle* et qui a aussi été défini dans le chapitre précédent.

Une composante importante de la notion de *contexte de valorisation* est l'idée de *contexte*. Will Kymlicka emploie cette expression pour désigner un espace public devant servir de cadre de référence ou d'horizon de signification. C'est cette même idée qui est reprise au sein de la notion de *contexte de valorisation*. Un contexte de valorisation n'est pas seulement un espace public ou un regroupement d'individus, mais également un espace ou contexte qui sert de base pour le respect de soi [Kymlicka 2001a : 123-125].

Toutefois, il a été démontré dans le précédent chapitre que les concepts de contexte de choix et de culture sociétale de Will Kymlicka ne sont pas suffisants ou adéquats pour penser ou favoriser le respect de soi. Le contexte de choix ne fait qu'offrir des choix ; il ne permet pas de réaliser ceux-ci. Bien que les individus ayant des projets ou croyances similaires puissent s'associer, comme ils n'ont pas d'institutions qui leurs sont propres, et comme ils n'ont pas de moyens de se protéger

de la concurrence ou de l'influence des projets ou croyances qui leurs sont opposés, ils sont très limités en termes de moyens pour réaliser leurs projets ou croyances.

Par opposition, le concept de *contexte de valorisation* permet de régler ce problème puisqu'est inhérent à ce concept l'idée d'un espace public ou politique lié à un groupe d'individus associés ensemble où les choix, actions, projets de vie, croyances, valeurs, etc., de ceux-ci pourront être valorisés. Par conséquent, un contexte de valorisation est un contexte conçu ou pensé pour promouvoir le respect de soi.

2.1.1 Repenser les sphères politiques

Le contexte inhérent à l'idée de *contexte de valorisation* ne peut être généré à n'importe quel endroit dans la société. Il s'agit d'un espace qu'un groupe doit avoir en privé dans la mesure où les valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne que les individus d'un tel groupe partagent ne sont pas nécessairement partagés par tous les individus de la société, et ne sont donc pas des valeurs ou projets civiques. Pour cette raison, le cadre politique dans lequel est pensé le concept de contexte de valorisation est très important pour cette théorie. Il convient donc, en s'inspirant de la distinction entre sphère publique et sphère privée, de la distinction entre justice, éthique et moralité, ainsi que du défi posé par Bernard Williams d'élaborer une théorie politique qui saurait combiner des concepts éthiques *épais* (*thick*) en privé avec des concepts éthiques *mince* (*thin*) en public [Williams 2005 : 46-51], d'établir ce cadre politique qui sera donc divisé en deux sphères : la sphère civique et la sphère communautaire²⁵.

À ce sujet, bien qu'il ait été démontré que les sphères publique et privée sont problématiques, les réflexions qui leurs sont inhérentes demeurent néanmoins importantes. Une société est nécessairement marquée par deux catégories de lieux différents que les termes publics et privés permettent de saisir au niveau définitionnel. Par exemple, l'expression *publique* exprime l'idée que les individus d'une société sont appelés dans certains lieux à devoir coopérer et vivre ensemble.

²⁵ Il est à noter que, puisque le sujet de cet essai est le respect de soi et le besoin d'un droit à un contexte de valorisation, les réflexions sur le [multi]nationalisme sont mises de côté dans cet essai. Néanmoins, la structure qui vient d'être proposée est pensée de sorte à être compatible avec celui-ci et il est donc possible de compléter cette théorie au moyen d'une réflexion sur le multi-nationalisme.

La sphère civique est l'ensemble des lieux et institutions qui sont accessibles à tous les citoyens indépendamment de leur affiliation religieuse et culturelle. Pour la majorité de ces lieux, lorsqu'ils existent, c'est qu'ils ont un rôle structurel ou sociétal, c'est-à-dire qu'ils sont essentiels pour le fonctionnement de la société et pour assurer à l'ensemble des citoyens les biens et les services importants. Cette sphère se décompose comme suit :

Premièrement, il y a le cadre principal d'une société qui, en pratique, peut-être associée davantage avec la constitution d'un état. Celui-ci est composé de tous les principes formulés de manière universelle et générale qui servent de bases à la société et qui commandent les individus dans leurs relations en leur conférant notamment des droits et obligations que tous doivent respecter. Par exemple, les principes d'égalité, de liberté, de liberté d'expression, de liberté de religion, etc., informent les individus qu'ils doivent traiter tout le monde comme des fins en soi, qu'ils ne doivent pas limiter leurs libertés, etc.

Deuxièmement, il y a les trois pouvoirs soit les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. À l'exception du fait que le pouvoir législatif est en droit de modifier la constitution de l'état lorsque certaines conditions sont réunies, ces trois pouvoirs sont normalement soumis à l'autorité de la constitution et ont comme fonction d'assurer l'aspect administratif général d'une société. Le pouvoir législatif s'occupe de délibérer et de voter des lois pour l'ensemble de la société ; le pouvoir judiciaire s'occupe de l'interprétation de la constitution et des lois votées par le pouvoir législatif ; le pouvoir exécutif s'occupe de l'administration des services essentiels, ce qui inclut la santé, l'éducation, l'armée, la sécurité, les relations internes et externes, les finances, etc.

Troisièmement, il y a l'économie. Elle comprend l'ensemble des compagnies, industries, commerces, banques, offices, etc. et doit être pensée tant du point de vue des services et des biens vendus que du point de vue des personnes qui y travaillent. Bien que la majorité des entreprises et des compagnies soient détenues par des intérêts privés, l'économie elle-même est accessible à tous en même temps. C'est-à-dire que tous les citoyens ont accès à l'économie et que la jouissance ne peut être intime à quelques individus, mais doit pouvoir toujours être offerte à tous. Par

exemple, une manufacture de vêtements peut avoir comme employés des personnes de différentes cultures et religions. Ses employés doivent coopérer ensemble pour la production de vêtements malgré leurs différences religieuses. Aussi, une boutique qui vend ses vêtements peut avoir des clients appartenant à différentes communautés culturelles et religieuses de sorte que les clients sont aussi appelés à partager l'usage de cette boutique avec les autres. Finalement, certains loisirs ou services publics sont aussi partagés entre citoyens. C'est le cas des parcs, de certaines ligues ou activités sportives, et de certaines associations publiques. En effet, certains parcs, ligues, etc. sont accessibles à tous et ne sont pas exclusifs à une communauté.

La sphère communautaire est plus proche de l'idée de sphère privée. Il s'agit de l'espace et des institutions qui, contrairement à la sphère civique, n'existent pas dans le but d'être accessibles à tous les individus, mais sont plutôt réservés à certains individus en particulier. Plus précisément, ces lieux servent souvent à répondre à des besoins spécifiques à certains individus qui sont de nature privés ou intimes et qui ne sont pas des besoins que tous les individus peuvent en général avoir besoin. Les lieux culturels, religieux, familiaux, les lieux privés à l'individu (ex : son lieu de résidence), les associations privés (communautés professionnelles, communautés homosexuelles, nudistes, etc.) en font généralement partie²⁶. Néanmoins, elle se distingue de la sphère privée de deux manières. D'une part, la sphère communautaire implique un espace public propre à la communauté en question, mais qui se distingue de l'espace public de la société. Par exemple, l'espace public communautaire pourrait être l'espace d'un quartier résidentiel, alors que l'espace public sociétale pourrait être l'espace occupé par les bâtiments gouvernementaux, les commerces, les industries, ainsi que l'espace virtuel occupé par les médias. Elle se distingue ainsi de la sphère privée qui n'a pas d'espace public qui lui est associé. D'autre part, les individus sont autonomes et demeurent souverains de leur corps et leur choix, et souvent aussi de leur propriété. En ce sens, la sphère communautaire exclut ce que l'on pourrait

²⁶ Certains services sont plus difficiles à classer. C'est le cas des services de psychologie et les boutiques ou services pour handicapés. Ces services devraient cependant appartenir à la sphère civique plutôt que communautaire puisqu'une société peut considérer importante que tous les citoyens aient accès à des services psychologiques et que tous les individus puissent avoir les opportunités pour fonctionner en société. Autrement dit, dans ces deux exemples, bien que les personnes en ayant besoins sont des personnes spécifiques, le service en soi est d'intérêt général.

appeler la *sphère individuelle*. Ainsi, contrairement à la sphère privée, la sphère communautaire est distincte de l'autonomie individuelle et ne peut jamais, en son nom, imposer des décisions sur les individus en propres (elle peut seulement, comme il sera démontré, avoir des règles que les individus acceptent volontairement de suivre).

Le concept de contexte de valorisation est pensé spécifiquement comme appartenant à la sphère communautaire. L'avantage de la division de l'espace politique entre ces deux sphères est que chaque sphère est spécialisée dans son domaine propre. Alors que la sphère communautaire permet à chaque communauté d'avoir des moyens considérables de favoriser son respect de soi et de favoriser ses propres doctrines compréhensives, morales et religieuses ; la sphère civique permet de favoriser le dialogue et la coopération entre des individus de cultures, religions et associations différentes, et permet l'accès à des institutions politiques où les individus peuvent établir des liens et partager un respect mutuel et une reconnaissance commune de la structure sociétale de base en tant que cette sphère est civique et donc neutre moralement et religieusement. Bien que cela ne soit pas développé dans cet essai, c'est aussi dans cette sphère civique qu'une certaine forme de citoyenneté multiculturelle devient possible.

2.2 – Comment penser le droit à un contexte de valorisation

Comme les individus ont des sources de respect de soi qui peuvent différer (ils ont des valeurs ou conceptions de la vie bonne qui peuvent différer) d'un individu à l'autre, le concept de contexte de valorisation doit être pensé comme un droit qui s'exerce surtout par les associations, groupes ou communautés d'individus, plutôt que par l'intermédiaire d'un état. Ce qui caractérise ces groupes, c'est qu'ils se sont souvent formés librement autour de certaines valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne que des individus veulent partager entre eux afin de coopérer ensemble en vue de leurs réussites. Aussi, l'idée qui est inhérente au contexte de valorisation est que, étant donné la diversité compréhensive et morale, il y a un intérêt tant du point de vue de la justice que du point de vue politique à donner les moyens institutionnels et structurels à ces groupes de promouvoir ce qui est inhérent à leur respect de soi. En effet, comme les individus membres de chaque

groupe partagent plusieurs valeurs ou projets centraux, la convergence morale et l'efficacité potentielle de la coopération y sont très importantes. Ainsi, en leur donnant des moyens institutionnels pour promouvoir les sources importantes du respect de soi qu'ils en commun, ces groupes peuvent devenir des sources importantes de respect de soi.

La question est alors : quelles sont les institutions ou concepts que l'on doit incorporer au concept de contexte de valorisation pour parvenir à cette fin? Il s'agit des éléments suivants²⁷ :

1. **Liberté d'association** : Les individus doivent pouvoir se rassembler et s'associer entre individus qui partagent les mêmes valeurs, croyances, projets ou conceptions de la vie bonne parce que cela contribue à leur respect de soi.
2. **Protection externe/Droit de refuser des membres** : Les individus doivent pouvoir ne pas être associés ou rassemblés avec des personnes qui ont des valeurs, croyances, projets ou conceptions de la vie bonne contraires ou incompatibles avec les leurs, car cela diminue leur respect de soi.
3. **Droit à l'autonomie** : Les individus doivent avoir les moyens de réaliser leurs valeurs, projets, croyances et leur conception de la vie bonne parce que cette réalisation est très importante pour donner un sens à leur vie.

Dans ce qui suit, les trois points seront analysés plus en détails. Toutefois, la perspective prise pour les justifier sera uniquement relative au respect de soi. Cette perspective sera néanmoins complétée dans la section suivante avec des réflexions propres à la justice, notamment relativement à la liberté égale pour tous, au respect et au problème de la discrimination.

2.2.1 - La liberté d'association

Ce fut l'un des arguments essentiels du chapitre 1 que le respect de soi des individus est intrinsèquement lié à leur identité. Ainsi, une société doit favoriser un cadre dans lequel le respect de soi des individus est promu de trois manières : les valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne d'un tel individu (1) seront

²⁷ Il est à noter que je n'exclus pas la possibilité que le contexte de valorisation implique plus que ces trois points.

considérés comme bons et dignes d'être choisis par cet individu, (2) seront approuvés ou encouragés par d'autres individus et (3) pourront se réaliser ou concrétiser effectivement.

La liberté d'association est fondamentale à ce sujet. Les individus doivent avoir la possibilité de pouvoir s'associer avec les individus qui partagent les mêmes valeurs, projets, ou croyances ou la même conception de la vie bonne. En effet, en raison de la convergence de valeurs propres aux membres de telles associations, celles-ci sont des cadres propices pour favoriser les encouragements et les appréciations mutuelles, c'est-à-dire pour promouvoir le respect de soi qui découle de l'appréciation qu'ont les autres de nos valeurs, projets, ou croyances ou de notre conception de la vie bonne.

D'ailleurs, ce raisonnement n'est pas propre seulement à la position développée dans cet essai. Dans *Freedom of Association*, tous les auteurs ayant participé au recueil sont en faveur de la liberté d'association. De plus, ils défendent aussi la position que la liberté d'association implique le droit de ne pas s'associer avec certains individus. Leurs justifications sont à l'effet que, d'une part, le fait d'être libre implique nécessairement le fait de pouvoir choisir avec quels individus s'associer [Gutmann 1998 (George Kaleb) : 35-36]. D'autre part, la moralité, les valeurs, ou croyances des individus sont très importantes pour les individus, et une société doit faire la distinction (ou séparer) ce qui est le propre de la justice par rapport à ce qui est le propre de la moralité. Ainsi, une association dont la raison d'être est de favoriser une certaine idéologie ou certaines valeurs a le droit de refuser des membres sur cette base [Gutmann 1998 (Nancy Rosenblum) : 76 ; (Kent Greenawalt) : 109-111, 136-138]. Dans *Spheres of Justice*, Michal Walzer argumente aussi à l'effet que les communautés devraient avoir la possibilité de choisir qui seront membres de leur communauté à la lumière de leur propre compréhension de la raison d'être de leur association, et de leurs propres valeurs [Walzer 1983 : 32].

Dans *Identity in Democracy*, Amy Gutmann argumente aussi en faveur d'une telle liberté. Selon elle, la liberté d'association est fondamentale pour qu'un individu puisse exprimer son identité et favoriser certains de ses projets, ainsi que pour que des individus puissent s'entraider. Gutmann argumente toutefois qu'elle doit être

compatible avec la même liberté pour les autres de s'associer selon leurs propres identités. Les individus doivent pouvoir aussi refuser des personnes de s'associer avec eux si cela nuit aux objectifs de l'association, mais ils ne peuvent le faire sur des bases discriminatoires, comme par exemple sur la base du sexe ou de l'ethnie [Gutmann 2003 : 85-105].

La liberté d'association implique aussi nécessairement un droit de se dissocier d'une association, c'est-à-dire un droit de quitter. C'est l'une des conséquences de l'autonomie individuelle que les individus peuvent remettre en question leur identité ou leurs choix. À cet effet, il est fondamental pour la liberté individuelle que les individus puissent quitter leur association à n'importe quel moment si cette association ne leur convient plus. Un autre argument en faveur d'un tel droit est le concept de liberté de conscience avancé par Chandran Kukathas dans *The Liberal Archipelago*. Il s'agit de l'idée centrale au libéralisme que les individus ne doivent pas être obligés de faire quelque chose contre leur conscience, c'est-à-dire d'être forcés d'agir d'une manière qui est contraire à leurs valeurs ou leur conception de la vie bonne [Kukathas 2003 : 25, 85-118].

Ce droit de quitter implique généralement qu'aucune association ou aucun contexte de valorisation ne peut imposer de restrictions ou de coûts aux individus qui désireraient quitter leur association²⁸. C'est une position qui est d'ailleurs aussi défendue par Brian Barry [Barry 2001 : 148-152].

Aussi, en appréhension de la réflexion qui sera mise de l'avant à la fin de ce chapitre, avoir un droit d'association ou un droit à un contexte de valorisation n'implique pas que chaque contexte aura la même structure ou substance. Certaines communautés morales n'auront pas besoin d'une structure importante alors que la plupart des groupes nationaux ou religieux peuvent avoir besoin d'un nombre

²⁸ Néanmoins, certains coûts sont inévitables. Par exemple, un individu qui décide, en raison de son appartenance culturelle, de quitter l'école et vivre dans une communauté qui rejette la technologie, ne peut plus rattraper le retard scolaire qu'il a accumulé par son choix s'il décide, plus tard, de quitter cette association. Par conséquent, un individu qui décide de rejoindre une association (ce qui exclut possiblement les enfants, car c'est leurs parents qui ont choisi pour eux) accepte les conséquences de cette décision. Une étude approfondie de ce qu'implique la liberté de quitter aurait sans aucun doute été nécessaire ici. Cependant, pour des raisons de contingences, je ne pourrai m'aventurer dans une telle réflexion.

considérable d'institutions. En ce sens, les moyens institutionnels effectivement octroyés à chaque groupe dépendent des circonstances pratiques, et des besoins des membres des groupes.

2.2.2 - Les *protections externes*

Un contexte de valorisation naît du besoin des individus d'avoir des institutions pour pouvoir promouvoir leur respect de soi. Comme les individus éprouvent du respect de soi lorsque des valeurs, projets ou valeurs convergent, mais perdent leur respect de soi quand ils divergent, la capacité des individus de pouvoir trouver des lieux où la convergence est importante et la divergence est minimale est importante. En ce sens, un contexte de valorisation implique le droit à ce que Will Kymlicka a appelé des *protections externes*.

Will Kymlicka admet le besoin des individus de se protéger des actions et des influences parfois négatives des autres et pose le principe que les minorités culturelles ont le droit à des *protections externes*, c'est-à-dire le droit qu'un groupe ou une communauté a de se protéger de l'influence extérieure d'un autre groupe, ou de l'état. Pour Kymlicka, ces protections peuvent être bénéfiques à la justice dans les cas où, en protégeant ces groupes d'influences extérieures (ex : se protéger de l'influence d'autres groupes, ou de l'état) provenant notamment des décisions ou des actions qui pourraient leur être injustement mais parfois nécessairement imposées (ex : jours fériés, langue, etc.), elles permettent une plus grande égalité entre ces groupes [Kymlicka 2001 : 59-62].

Yael Tamir défend une position similaire. Le partage d'un espace public par une communauté et la protection de cet espace public de l'intervention extérieure sont essentiels aux membres d'une communauté. C'est seulement par eux que leurs membres peuvent exprimer leur identité tant en privé qu'en public, qu'ils peuvent assurer la coopération nécessaire pour promouvoir l'intérêt de leurs membres, et qu'ils peuvent réaliser précisément les aspects importants de leur identité [Tamir 1993 : 73].

Cependant, il y a une différence fondamentale entre la position défendue dans cet essai et celles défendues par Tamir et Kymlicka. Alors que ceux-ci utilisent le

concept de protection externe pour justifier l'autodétermination d'un peuple, c'est-à-dire le droit d'un peuple d'avoir son propre état, la théorie défendue dans cet essai n'implique pas d'en arriver nécessairement à une telle conclusion. En effet, les contextes de valorisation sont explicitement limités à la sphère communautaire. Ainsi, l'application de la justice et la nécessité du système économique (c'est-à-dire la nécessité d'un individu d'occuper un emploi pour pouvoir se procurer de l'argent pour acheter les biens et services qui lui sont nécessaires) ne sont pas assujetties à la protection externe. La protection externe implique plutôt le droit qu'a un groupe d'empêcher certaines valeurs ou pratiques, d'empêcher certaines décisions gouvernementales sur la culture, la religion, ou encore d'empêcher certaines personnes ou groupes qui ne sont pas membres du contexte de valorisation en question d'intervenir dans les affaires propres à ce contexte. Chaque contexte de valorisation doit pouvoir se maintenir (et maintenir un niveau important de respect de soi) en favorisant une certaine forme de protectionnisme moral.

Il faut le penser davantage comme un concept de reconnaissance de l'espace communautaire intime à un ou des individus. Pour faire une analogie avec la personne, un contexte de valorisation est *l'espace vitale* d'une communauté. L'idée d'espace vitale réfère à la notion qu'une personne a besoin d'un espace qui lui soit propre, où elle peut s'exprimer et que les autres individus vont respecter en tant que son espace intime. Cela n'empêche pas néanmoins que des individus peuvent pénétrer son espace vital lorsque cette personne le permet. Le concept de contexte de valorisation est pensé de la même manière. Un contexte de valorisation n'implique pas que les individus qui n'en font pas partie ou qui n'en bénéficient pas en soient complètement exclus et soient incapables d'avoir des interactions avec les individus qui en font partie ou qui en bénéficient, ou encore qu'ils n'aient pas le droit de pénétrer cette zone vitale communautaire. C'est plutôt que les individus reconnaissent que chaque contexte de valorisation est un espace vital propre à une communauté, espace qui doit être respecté (les conceptions de la vie bonne, valeurs, projets, etc. des individus de ce contexte doivent être respectés). Les individus membres du contexte sont en droit de permettre ou non des interactions avec des individus externes à leur contexte. De plus, les bienfaits de la coopération, les liens sociaux qui peuvent se créer entre les individus, et le partage d'une même structure sociétale devraient

favoriser un cadre de respect mutuel de sorte que la confiance entre les citoyens soit assez importante pour que les contextes de valorisation soient des contextes ouverts et qui permettent les échanges et les interactions (contribuant à un meilleur contexte de choix). Cependant, comme certaines incompatibilités entre certaines conceptions de la vie bonne, projets, croyances ou valeurs sont inévitables dans une société, chaque contexte de valorisation possède néanmoins la liberté de fermer son contexte ou de se protéger de ses positions incompatibles si cela devient nécessaire pour le respect de soi des individus des membres du contexte de valorisation²⁹.

2.2.2.1 Droits à des contraintes internes

Dans *Citoyenneté multiculturelle*, Will Kymlicka a aussi développé le concept de *contraintes internes*. Il s'agit de restrictions qu'un groupe impose à ses membres pour se protéger de la dissidence interne qui lui est propre, comme par exemple l'imposition de pratiques culturelles [Kymlicka 2001 : 60-71].

Toutefois, Will Kymlicka ne fait pas distinction entre deux types de contraintes internes. On peut distinguer les contraintes internes *d'acceptation générale* et les contraintes internes *de conformité*. Les premières sont des contraintes que les individus d'un groupe décident de s'imposer à eux-mêmes dans l'intérêt général ou en raison de l'adéquation entre les mesures prises et les croyances, préférences ou raisonnements des individus et qui sont acceptées par tous. L'acceptation générale peut être relative notamment à un problème motivationnel que la restriction permet d'éviter, ou simplement des cadres de références pour indiquer à un groupe les limites de diversités morales acceptables à l'intérieur de ce groupe. Un exemple de chacun serait l'imposition de taxes ou de frais à ses membres pour se financer, et l'imposition de certaines règles de conduites religieuses ou culturelles (à la condition qu'elles soient compatibles avec les principes de justice et qu'elles soient choisies comme exercice de leur liberté, et non comme restriction à leur liberté). Pour faire une analogie avec les villes et les états, si ceux-ci imposent des limites de vitesses, des feux de circulations, des normes de sécurité, etc., c'est parce que les individus

²⁹ Néanmoins, les individus de ces contextes auront à occuper un emploi, voter, et contribuer aux décisions des gouvernements. En ce sens, ils auront minimalement des contacts avec les autres individus dans la sphère civique.

manquent parfois la motivation ou la volonté de commettre les actions qui sont pourtant dans leurs intérêts. Même si certains individus peuvent parfois s'objecter à ces règles, ils acceptent néanmoins leur justification et leur existence. Aussi, comme les individus peuvent diverger légèrement dans l'interprétation de certaines valeurs ou croyances, il est souvent nécessaire de définir ce qui est permis et ce qui est interdit. Par exemple, les sociétés libérales doivent souvent définir ce qui est adjoint à la *liberté religieuse* et ce qui ne l'est pas. Les contextes de valorisation doivent aussi pouvoir imposer des bornes ou limites à l'intérieur de leur contexte lorsque cela sert à mieux définir les valeurs ou croyances du groupe et préciser les variations ou interprétations qui ne sont pas acceptables (ce qui rejoint le critère de publicité de Rawls).

Les contraintes internes dites *de conformité* sont les contraintes qu'un groupe impose à certains membres non pas dans le but de favoriser un objectif que tous les membres partagent, mais plutôt dans le but de forcer des individus à partager ou accepter des objectifs (comme des valeurs ou projets) qu'ils ne partageaient pas.

Pour que la condition « tous les membres doivent accepter l'objectif et la restriction » soit respectée, il faut que l'objectif visé par la contrainte imposée à un groupe soit, d'une part un objectif qui promeut le respect de soi des membres du groupe, et d'autre part, un objectif que tous les membres ont préalablement accepté (ex : lorsqu'ils ont joints le contexte de valorisation) et que la contrainte imposée pour parvenir à cet objectif soit, d'une part, un moyen qui respecte l'objectif visé sans imposer de coûts qui soient plus importants que l'importance qu'a cet objectif pour les membres du groupe et, d'autre part, qu'il n'y ait pas d'autres moyens pour ce groupe de favoriser un tel objectif qui soit moins dommageable pour la liberté des individus membres du contexte³⁰.

2.2.3 – Un droit à l'autonomie

Le besoin des individus que leurs valeurs, projets, croyances et leur conception de la vie bonne soient respectés n'implique pas seulement pour eux de s'y identifier,

³⁰ Je m'inspire ici des conditions mises de l'avant dans le contexte de l'application de la *Charte canadienne des droits et libertés* dans le jugement de la Cour suprême du Canada : *R,c. Oakes, [1986] 1 R.C.S. 103*, conditions qui seront d'ailleurs résumées dans la section sur la discrimination.

mais il est aussi fondamental pour leur respect de soi que les individus puissent effectivement les réaliser. Comme la culture, la religion et les associations sont des sources importantes de convergences de valeurs, de projets, de croyances, et qu'elles ont besoins d'institutions pour être possibles, alors un contexte de valorisation implique un droit à l'autonomie. Il est entendu par droit à l'autonomie le droit pour chaque contexte de valorisation d'avoir les institutions (ex : institutions culturelles, matérielles, sociales, territoriale, etc.) ainsi que le pouvoir de s'administrer soi-même, ce qui inclut l'administration des institutions, du territoire, des règles propres à chaque contexte et de l'administration économique nécessaire pour rendre possible ces institutions. Cela implique que chaque contexte de valorisation devrait être libre de promouvoir et d'administrer selon le cas et les caractéristiques de ce contexte : il peut s'agir selon le contexte de la langue, l'histoire, l'éducation morale, culturelle et religieuse³¹, ou les pratiques et les croyances qui sont propres ou nécessaires à ce contexte. Cela implique également que le contexte de valorisation doit posséder des moyens financiers raisonnables à sa disposition pour financer ces institutions. Ces moyens financiers peuvent provenir de droits d'entrée, d'un pouvoir de taxation, ou tous autres moyens légitimes qui ne soient pas incompatibles avec les autres règles et principes énoncés dans le cadre de cet essai.

L'idée développée ici s'inspire de la distinction entre *pouvoir* et *contrôle* mis de l'avant par Amartya Sen [Sen 1985 : 210-215]. Le principe d'autonomie implique d'accorder aux associations et groupes le *pouvoir* de promouvoir ou mettre de l'avant leurs projets, croyances et conceptions de la vie bonne grâce à des institutions et un espace public qui leur est propre. Cependant, comme ces contextes de valorisation existent dans un état plus grand qui a, à sa fondation les pouvoirs législatif, exécutif et juridique, l'état possède un élément de *contrôle* important quant à ce qui est réellement possible pour ces contextes de choix de faire ou non.

³¹ Des clarifications doivent être apportées par rapport à l'éducation. L'éducation n'est pas seulement nationale, culturelle ou religieuse, mais elle est aussi civique. Il n'y a pas que la religion, la langue et l'histoire qui sont enseignées dans les écoles, mais il y a aussi les mathématiques, les sciences naturelles, les sciences sociales, etc. De plus, le système économique exige aussi des individus qu'ils possèdent les connaissances nécessaires à leur rôle futur dans l'économie (c'est-à-dire leur emploi futur). Ainsi, le temps alloué à l'éducation devrait être séparé entre les exigences de la sphère civique et celles de la sphère communautaire. Donc, ce n'est que l'éducation propre à cette dernière sphère qui est pensée ici.

L'argument que les communautés ont besoin de pouvoir promouvoir et administrer eux-mêmes ce qui est inhérent à leur respect de soi a été notamment aussi défendu par la philosophe Iris Young :

« to the extent that the well-being of individuals partly depends on the flourishing of the meanings and practices that serve as sources of their selves, however, then those people should have means collectively to decide how to maintain and promote their flourishing as a people »
[Young 2000 : 256].

À la différence d'Iris Young toutefois, le concept d'autonomie développé dans cette section n'est pas exclusif aux peuples ou aux nations, mais est plutôt une possibilité pour des associations également. Ce fait deviendra plus clair dans les réflexions qui suivent où il sera expliqué quelles sont les différentes formes que l'autonomie d'un contexte de valorisation peut prendre.

2.2.3.1 Espace politique

Pour assurer le partage et la réalisation des valeurs, projets et croyances propres à un groupe, l'espace politique est une structure institutionnelle essentielle au concept de contexte de valorisation. Premièrement, comme le partage implique plusieurs individus, cela suppose un endroit où les individus pourront précisément partager ces valeurs, projets et croyances et leur conception de la vie bonne. Deuxièmement, la réalisation de ces valeurs, projets et croyances implique aussi un espace où les réaliser. Ces deux arguments seront démontrés dans ce qui suit.

D'abord, en introduction à ce chapitre, l'espace sociétale a été divisée entre la sphère civique et la sphère communautaire. Il a aussi été démontré dans la sous-section 1.1.3.3 que les groupes communautaires ont besoin d'avoir leur propre espace public propre distinct de l'espace public sociétale. Les arguments mis de l'avant étaient à l'effet que les valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne ne sauraient être confinés à la sphère privée et que les individus ont souvent besoin d'un espace beaucoup plus grand que ce que leur propre propriété privée peut leur offrir. En conséquence, le droit à un contexte de valorisation implique le droit à un espace public, distinct de l'espace public sociétale. Par cet espace commun, il devient alors possible pour les individus de devenir véritablement des communautés où ils peuvent

partager leurs valeurs, projets, croyances, etc. sur leur territoire personnel, où ils sont relativement à l'abri des croyances ou pratiques incompatibles avec les leurs, et où ils ont aussi un espace commun pour réaliser et mettre en pratique leurs projets et vie communautaire.

Cela est un changement important par rapport à la conception individualiste et privée qui valait avant dans les théories libérales. Le concept de contexte de valorisation implique qu'il est à la fois possible pour un état d'être neutre sur le plan moral, culturel et religieux, sans pour autant confiner ces cultures, religions et moralités à la propriété domestique qui est un lieu beaucoup trop petit pour être un lieu réellement efficace d'accomplissement pour celles-ci. D'ailleurs, comme la propriété domestique était anciennement le lieu par excellence (voir le seul lieu) où les communautés religieuses et culturelles pouvaient appliquer leurs valeurs et projets, cela pouvait même aliéner le droit des individus puisque la maison était à la fois un lieu privé individuel et un lieu privé communautaire. En créant des contextes de valorisation, il devient désormais possible de redonner aux lieux domestiques une vocation individuelle plutôt que communautaire, ce qui favorise une plus grande liberté individuelle.

2.2.3.2. Les institutions matérielles et sociales

En plus de l'espace politique, un contexte de valorisation a aussi besoin d'institutions matérielles et sociales, comme par exemple des bâtiments religieux ou culturels, des coutumes, des normes, des pratiques, etc. afin de pouvoir donner du contenu aux libertés individuelles. Par exemple, pour une communauté religieuse, la liberté religieuse serait une liberté vide de contenu si ces communautés religieuses n'avaient pas la possibilité d'avoir de bâtiments religieux, s'ils ne pouvaient pas implémenter leurs doctrines religieuses, s'ils n'avaient pas la possibilité d'enseigner ou d'étudier leur religion. Ainsi, pour une communauté culturelle, cela implique la possibilité d'enseigner sa culture, son histoire, et sa langue, et peut-être aussi la possibilité d'enseigner et mettre en pratique certaines mœurs. Sans ses institutions, les membres d'une culture ne pourraient pas partager la même langue, les mêmes expériences, les mêmes modèles historiques, la même fierté nationale ou culturelle,

car ni l'histoire, ni la langue, ni les coutumes n'auraient les moyens de se maintenir et de faire de la culture un mode de vie ou un sens commun de la vie.

Les communautés peuvent aussi avoir des projets. Par exemple, un groupe pro-environnementaliste peut vouloir avoir un environnement sain. La capacité d'imposer des règles environnementales, de construire des parcs, de mettre en place des mesures environnementales comme le recyclage, etc., est importante à cet effet. Un environnementaliste aurait un respect de soi très faible si, bien qu'accordant énormément d'importance à l'environnement, il n'avait jamais les moyens de construire des parcs, de favoriser des mesures environnementales, etc.

L'argument est important. Le respect de soi étant fondamental aux individus, et les individus éprouvant un tel respect seulement lorsque leurs valeurs, projets, croyances ou leur conception de la vie bonne sont partagés et réalisés, alors il est fondamental pour une théorie de la justice de garantir à chaque contexte de valorisation le fait d'avoir ses propres institutions matérielles et sociales.

Ce raisonnement est donc en directe opposition avec les positions défendues par Brian Barry et Will Kymlicka qui affirment que, bien qu'ils soient autorisés à conserver certaines distinctions culturelles et quelques institutions, les communautés immigrantes devraient s'intégrer à la culture sociétale ou multiculturelle plutôt que d'avoir leurs propres institutions et organisations [Barry 2002 : 81-89 ; Kymlicka 2000 : 115-118].

2.2.3.3. *La structure administrative*

Les contextes de valorisation ont besoin d'une certaine structure pour pouvoir s'administrer. Les valeurs, projets, croyances, doctrines religieuses, coutumes, normes, bâtiments religieux, etc., ont besoin d'être suffisamment encadrés ou adéquatement administrés pour qu'ils puissent avoir la portée qu'un groupe veut leur donner. Par exemple, ils peuvent avoir besoin d'organisations ou d'administration comme un conseil, avec peut-être un système électoral ou de nomination pour pouvoir prendre les décisions importantes relatives à leur communauté, leur groupe, etc. Ils peuvent avoir besoin d'entretenir les bâtiments culturels, ou religieux, ou d'entretenir les projets, ce qui suppose les organisations nécessaires pour le faire. Ils

peuvent aussi avoir besoin de supervisions pour s'assurer que tous les membres du contexte travaillent efficacement et dans l'intérêt commun.

Ainsi, sans capacité de s'administrer et de s'organiser, leur accorder des institutions et un espace politique serait vain. En effet, les membres d'un contexte de valorisation n'auraient pas les moyens économiques et structurels pour les faire fonctionner. La capacité de fonctionner, ce qui dans un monde économique peuplé d'êtres humains implique des structures économiques et des structures de gestion de la main-d'œuvre, de la délibération, etc., est fondamentale pour les individus. Comme Amartya Sen a argumenté dans *Equality of What?*, les *capabilités* humaines, c'est-à-dire la capacité effective qu'ont les individus de transformer certaines possibilités en réalisations concrètes qui ont de la valeur pour eux, sont autant sinon plus importantes que les droits eux-mêmes car ce ne sont pas tous les individus qui sont capables de transformer des libertés en capacités ou en résultat effectif. Il est fondamental pour chaque contexte de valorisation d'avoir les moyens structurels et organisationnels pour rendre possible la réalisation des valeurs, projets et croyances qui lui sont propres.

Il est à noter que, plus les contextes de valorisation ont de membres, plus il y a de chance que les structures administratives de ces contextes de valorisation doivent être importantes. Par exemple, pour une nation majoritaire qui peut inclure plusieurs millions de personnes, la structure administrative peut être considérablement importante. Une telle nation aura besoin de structures un peu semblables à celle d'un état, c'est-à-dire avoir besoin d'un conseil où ils peuvent élire des représentants, avoir besoin de personnes s'occupant de la gestion [et de la bureaucratie] communautaire, etc. Le concept d'égalité d'opportunité pour le respect de soi (repris de Richard Arneson) n'implique pas de favoriser l'égalité parfaite, mais plutôt la chance égale qu'on les individus que leur respect de soi soit favorisé. Si certains groupes ont besoin de plus d'institutions pour atteindre un même niveau d'opportunité, alors cela est compatible

avec la théorie. Néanmoins, cela n'écarte pas la possibilité que la réalité pratique (ex : la rareté des ressources) peut imposer certaines restrictions à l'égalité d'opportunité³².

2.2.3.4. *Le financement*

Étant donné le rôle important du système économique dans la capacité effective des individus et des organisations de se procurer les biens et les services nécessaires à leurs projets, le droit à l'autonomie propre au concept de contexte de valorisation doit impliquer la capacité de se financer. Se procurer les biens pour pouvoir construire ou mettre en place les éléments permettant à celle-ci d'atteindre les objectifs pour lesquels elle est venue à exister est fondamental à n'importe quel projet ou communauté. Comme ce sont les individus qui travaillent et récoltent un salaire, et non les communautés, alors les contextes de valorisation doivent avoir des moyens structurels autres que le travail pour se financer. Pour les plus petites communautés, cela peut impliquer simplement le droit d'exiger des contributions volontaires, ou d'exiger des frais pour être membre. Pour les communautés plus importantes (comme une nation, ou une communauté autochtone), cela peut aller plus loin et nécessiter un pouvoir d'imposer des taxes ou impôts ou d'imposer des charges diverses pour financer les services ou les coûts matériels et administratifs propres à un contexte³³.

2.3 – Théorie de la justice et respect de soi

Dans la section précédente, le rapport entre respect de soi et justice a été volontairement présenté en formulant le concept de contexte de valorisation uniquement selon des réflexions relatives à l'importance du respect de soi pour les individus. Cependant, il est aussi nécessaire de faire une réflexion externe au concept de contexte de valorisation, c'est-à-dire de porter la réflexion sur la théorie de la justice en général et d'examiner quels impacts une telle théorie a relativement à la manière de comprendre la place du contexte de valorisation dans la théorie elle-même. Si une telle analyse est relativement complexe, pour des fins de simplifications, trois sujets seront analysés. Il s'agit de réflexions sur la relation entre

³² De nouveau, une réflexion sur l'égalité d'opportunité et ce qu'elle implique dans les faits aurait été pertinente ici et devra éventuellement être complétée par de futurs travaux.

³³ Le droit de taxer correspond néanmoins à une forme de restriction interne. En ce sens, pour être permisible, ce droit doit satisfaire les conditions relatives aux restrictions internes.

liberté et contexte de valorisation, entre égalité et contexte de valorisation, et des réflexions sur le problème de la discrimination et de comment interpréter le contexte de valorisation à la lumière de ce problème.

2.3.1 – Le principe d'égalité

Un des principes qui se retrouvent souvent au cœur d'une société (surtout des sociétés libérales) est le principe d'égalité. Ce principe implique habituellement que tous les individus sont égaux, et qu'en ce sens, ils devraient être traités également. Les justifications de l'égalité sont souvent à l'effet que les individus sont tous des sources légitimes de revendications morales valides, ou qu'ils sont tous dotés de raison ou qu'ils sont tous autonomes [Gutmann 2003 : 26-30, 145-146 ; Kymlicka 2001 : 113 ; Parekh 2008 : 8-30 ; Rawls 1997 : 557-564]. L'égalité implique aussi ce qui a été nommé *une égale opportunité pour le respect de soi*, ce qui implique que les individus doivent avoir les mêmes opportunités que leur respect de soi soit promu par la société. À ce sujet, la distinction faite dans la section 1.1.3.2 entre les principes de justice comme concepts, la justice formelle, c'est-à-dire la forme concrète (faisant références aux règles et institutions) que prend la justice au niveau pratique, et les biens et avantages socioéconomiques est de nouveau pertinente ici. Comme la théorie défendue dans cet essai est une théorie libérale, ce qui est important au niveau de l'égalité sont les deux premières formes d'égalité et, en conséquence, le principe d'égalité n'implique pas une égalité socioéconomique entre les contextes de valorisation. Ces deux premières formes prennent la forme suivante :

L'égalité de droit ou l'égalité principielle implique que l'application du principe d'égalité au concept de contexte de valorisation nécessite que l'application soit acceptée par tous les individus et que cette application respecte les cinq critères rawlsiens (universalité, généralité, etc.). Ainsi, ce droit prend la forme suivante : « tous les individus ont le droit à un contexte de valorisation ». Il y a deux justifications à cet effet. D'abord, comme la culture, la religion ou les associations d'intérêts forts sont des sources importantes de respect de soi et que le respect de soi est fondamental pour les individus, alors tous les individus doivent avoir le droit à un contexte de valorisation. Aussi, étant donné que les individus sont des sources de revendications morales valides, et que le respect de soi est précisément la valeur

qu'un individu accorde à sa moralité, ses croyances, ses projets et sa conception de la vie bonne, alors tous les individus doivent pouvoir être respectés. Or, comme le contexte de valorisation conceptualise une manière générale et universelle de favoriser considérablement le respect de soi des individus, alors les individus devraient tous avoir le droit à un contexte de valorisation. Ainsi, le respect de soi de tous les individus est traité avec égalité de considération et de statut.

L'égale opportunité institutionnelle pour le respect de soi est une extension pratique de l'égalité principielle. Il s'agit de penser les moyens structurels et institutionnels pour rendre le principe possible en pratique. Il implique dans ce cas que les groupes (au nom des individus qui les composent) doivent tous avoir une structure politique et des institutions qui sont équivalentes dans leur capacité à favoriser institutionnellement et structurellement (cela exclut tant l'égalité socio-économique que l'égalité de bien-être) le respect de soi des individus qui composent ces groupes. Deux exemples permettront de bien montrer ce que cela implique.

D'une part, un groupe environnementaliste aura sans doute besoin d'un espace communautaire où pouvoir y construire un parc, et mettre en place d'autres institutions (ex : système de recyclage) pour favoriser un environnement sain. Il aura aussi besoin de pouvoir implémenter des règles relatives au respect et à la protection de l'environnement. Il peut aussi avoir besoin de se protéger de la pollution des autres dans les environs, etc.

D'autre part, on peut penser à un groupe d'homosexuels. Ceux-ci n'ont pas besoin de culture ou d'éducation propre, ni même d'avoir un système de règles et d'administration. Ce qu'ils ont souvent besoin c'est simplement d'avoir un espace public où ils pourront affirmer leur identité et orientation sexuelle, et qui pourra aussi faciliter leur capacité à coopérer dans le but de s'opposer aux préjugés auxquels ils ont à faire face.

Pour reprendre les réflexions de Richard Arneson, on peut alors distinguer deux manières de penser l'égalité, soit l'égalité numérique et l'égalité d'opportunité. Selon ces deux exemples, une égalité numérique (ou une parfaite égalité) relative aux institutions impliquerait que la communauté homosexuelle se devrait d'avoir la même

quantité d'institutions que le groupe d'environnementalistes. Cela impliquerait pour la communauté d'environnementalistes d'avoir sans doute moins d'institutions qu'ils en ont en fait besoin puisqu'ils ont besoin de plus d'institutions que d'autres formes de contextes. Quant à la communauté homosexuelle, comme elle n'a pas besoin d'autant d'institutions que cette dernière, une telle égalité impliquerait qu'elle recevrait plus d'institutions qu'elle n'en a possiblement réellement besoin. Ainsi, l'égalité numérique est indifférente aux besoins réels des groupes. L'égalité d'opportunité implique que la capacité structurelle des contextes de valorisation de promouvoir le respect de soi doit être équivalente. Comme le groupe d'environnementaliste a besoin de beaucoup d'institutions (ex : parcs, réglementations, etc.) pour pouvoir favoriser structurellement le respect de soi de ses membres, et que la communauté homosexuelle en a peu besoin, alors l'égalité d'opportunité implique que le groupe d'environnementaliste aura plus d'institutions que la communauté homosexuelle, mais de manière à ce que structurellement, les deux groupes aient une opportunité structurelle équivalente de promouvoir le respect de leurs membres³⁴.

2.3.2 – Le principe de liberté

La liberté se distingue souvent entre liberté négative et liberté positive. La liberté négative consiste en des contraintes générales imposées aux individus qui assurent à ces mêmes individus que leur autonomie et leurs choix ne seront pas brimés. Leur autonomie étant ainsi protégée, les individus deviennent alors libres d'exercer sans obstacle leur capacité de choisir. La liberté positive est caractérisée par des possibilités fondamentales. Par exemple, les individus ont la possibilité fondamentale d'avoir une religion, ou de pouvoir s'assembler en association, de pouvoir s'exprimer, etc.

³⁴ Il est à noter que les différences institutionnelles ne sont pas aussi problématiques que les différences socio-économiques. Les règlements, les devoirs et obligations, les codes moraux ou éthiques, bien qu'ils augmentent le pouvoir des individus, peuvent aussi souvent être contraignants. Par exemple, les règles environnementales qu'un groupe environnementaliste s'impose sont très contraignantes. Alors la logique est que nul groupe ne choisira une structure qui n'est pas en équilibre entre la quantité de devoirs et obligations qui sont inhérents à la structure d'un groupe et la capacité de cette même structure de favoriser le respect de soi des individus.

Les réflexions sur la liberté ont plusieurs implications pour le respect de soi. D'abord, comme les cultures, les religions, les associations fortes, etc., jouent des rôles considérablement importants dans le respect de soi des individus, les individus devraient être également libres de s'organiser en contextes de valorisation et de les quitter. Étant donné les limites territoriales, cela veut dire que la dimension géographique d'un contexte de valorisation n'est pas laissée aux choix individuels, ni laissée au hasard du marché économique, mais doit être supervisée par la justice afin de s'assurer que tous les individus aient l'espace pour pouvoir s'associer en contextes de valorisation. En effet, si l'espace occupé par un contexte de valorisation était laissé à la discrétion des individus ou au hasard du marché, alors certains individus pourraient choisir ou avoir les revenus pour s'accaparer un territoire considérable pour leur contexte, alors que des individus arrivant en dernier, ou ayant moins de revenus pourraient ne pas être en mesure d'avoir le territoire pour former un contexte ou d'avoir accès à un territoire adjacent au territoire d'un contexte de valorisation déjà formé auquel il souhaite s'associer. Or, cela violerait le principe d'égalité et de liberté puisque les contextes de valorisation ne seraient pas disponibles à tous. Le droit à un contexte de valorisation appartenant au premier ordre lexical, l'espace politique doit être octroyé en vertu d'un droit politique et non en vertu de circonstances socioéconomique. À défaut de pouvoir donner un territoire suffisant à tous les contextes de valorisation, alors, une formulation non-idéale de la théorie est que la grandeur d'un contexte de valorisation devrait être basée principalement sur le nombre de membres qui en font partie (mais prendre aussi en considération le besoin d'espace des groupes en question en vertu des réflexions sur l'équale opportunité pour le respect de soi). Plus il y a de membres, plus la zone doit être grande. Il y a plusieurs raisons pour justifier une telle mesure. Premièrement, il y a une justification mathématique. Pour un même territoire, s'il y a quatre personnes et qu'on divise le territoire également entre les quatre, alors chaque individu aura une parcelle de terre plus petite que si le même territoire avait deux personnes et était ainsi divisé en deux. Une justification libérale, et donc individualiste, implique que ce sont les individus et non les groupes qui sont importants, et conséquemment, le dénominateur de la grandeur du territoire doit être les individus non les groupes. Deuxièmement, plus il y a de membres, plus la gestion est lourde. Par conséquent, des grands groupes vont

souvent nécessiter un appareil administratif plus important qu'un petit groupe. Par analogie, dans l'armée, un bataillon a besoin de beaucoup plus de logistique qu'un peloton. Il est beaucoup plus difficile de coordonner six milles personnes qu'en coordonner une trentaine.

Le principe de liberté implique aussi que les individus devraient être libres de faire leur propre choix, d'établir eux-mêmes ce qui est significatif pour eux, etc. Cela implique que, si un contexte de valorisation a le droit d'imposer certaines restrictions internes qui auraient pour but de diminuer les sources affectant négativement le respect de soi ou pour but de favoriser le respect de soi en favorisant la coopération ou la motivation (un peu comme les lois favorisent certains comportements plus favorable à la justice), un tel contexte n'a toutefois pas le droit d'imposer aux individus des valeurs, projets ou croyances contre leur gré. La convergence des valeurs, projets ou croyances ne doit pas être acquise par la restriction, mais être plutôt le résultat d'une concordance des choix des individus quant à ces valeurs et projets. En ce sens, la liberté d'association et la liberté de quitter sont aussi fondamentales.

2.3.3 – Le problème de la discrimination

Lorsque l'on se place du point de vue de la justice pour réfléchir au respect de soi, le problème de la discrimination fait nécessairement surface. Il s'agit sans doute du problème le plus important, puisque ses implications sont telles qu'elles pourraient à elles seules justifier le rejet du concept de contexte de valorisation. En effet, si la possibilité qu'ont les membres d'un contexte de valorisation de discriminer ou de refuser des individus de se joindre à leur contexte viole les autres principes de justice, alors un telle possibilité serait contraire à la justice libérale et ne saurait être acceptée comme un droit.

À ce sujet, un jugement de la Cour suprême du Canada offre un point de départ très intéressant pour penser le problème de la discrimination. Dans *R. c. Oakes*, [1986], 1 R.C.S. 103, la Cour suprême avait statuée qu'une restriction des droits et libertés est raisonnable (et que sa justification peut se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique) si deux conditions sont respectées. Premièrement,

« l'objectif que visent à servir les mesures qui apportent une restriction à un droit ou à une liberté garantis par la *Charte*, doit être suffisamment important pour justifier la suppression d'un droit ou d'une liberté garantis par la Constitution ». Deuxièmement, « dès qu'il est reconnu qu'un objectif est suffisamment important, [...] doit alors démontrer que les moyens choisis sont raisonnables et que leurs justifications peuvent se démontrer ». Un critère de proportionnalité est alors appliqué qui inclut les éléments suivants : 1) les mesures adoptées doivent être soigneusement conçues pour atteindre l'objectif en question (elles doivent avoir un lien rationnel avec l'objectif en question) ; 2) le moyen choisi doit être de nature à porter le moins possible atteinte au droit ou à la liberté en question ; 3) il doit y avoir proportionnalité entre les effets des mesures restreignant un droit ou une liberté garantis par la *Charte* et l'objectif reconnu comme suffisamment important.

Le droit de refuser à des individus le droit de devenir membres d'un contexte de valorisation respecte la première condition énoncée ci-haut puisque la promotion du respect de soi est une raison suffisante à cet effet. En effet, selon les réflexions faites au chapitre 1, le respect de soi est fondamental pour les individus. Par conséquent, les membres d'un contexte de valorisation peuvent raisonnablement refuser à des membres de se joindre à leur contexte de valorisation si les valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne de ces individus sont contraires ou incompatibles avec ceux des membres du contexte. En effet, en l'absence d'une restriction imposée à la liberté d'association, c'est-à-dire sans le droit pour un contexte de valorisation de refuser des individus qui ont des valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne incompatibles avec eux, les membres d'un contexte de valorisation pourraient éprouver une importante perte de respect de soi du fait d'être forcés de les accepter, ce qui serait contraire à l'importance du respect de soi pour les individus.

Quant à la deuxième condition, il s'agit d'une condition qui s'applique au cas par cas, et en ce sens, elle ne peut être appliquée généralement au concept de contexte de valorisation. Néanmoins, cette condition (ce qui inclut les trois éléments propres au critère de proportionnalité) est importante pour permettre de déterminer pour chaque cas de refus si ce refus d'accepter de nouveaux membres est une restriction à la liberté d'association qui est justifiable ou non. Il ne sera analysé ici que l'un de ces

trois éléments propres au critère de proportionnalité inhérent à la deuxième condition, soit que les moyens doivent être en accord avec les objectifs visés.

Pour que les membres d'un contexte de valorisation puissent refuser des individus de se joindre à eux, il est crucial que ces membres soient en mesure de démontrer qu'en l'absence de refus, il s'en suivrait une perte de respect de soi pour eux. On peut donner un exemple d'un refus permmissible et d'un refus violant la condition en question. D'abord, supposons des amérindiens qui, désirant maintenir leurs traditions, leur héritage, et leurs coutumes, refuseraient pour cette raison des individus n'ayant pas de sang amérindien et ne partageant pas leurs coutumes et valeurs. Dans ce cas le refus de ces individus est un moyen qui sert l'objectif visé : favoriser le respect de soi. En effet, comme les individus qui veulent se joindre à leur contexte de valorisation ne partagent ni le sang, ni la tradition, ni les coutumes, ni les valeurs des amérindiens, alors ces individus peuvent être une source de perte de respect de soi pour ces amérindiens. Deuxième exemple, supposons un groupe d'handicapés qui refusent en leur sein des individus qui auraient quatre ou six doigts par main plutôt que cinq sur la base qu'il ne s'agit pas réellement d'un handicap³⁵. Même s'il est vrai que ce handicap n'a pas d'effets négatifs aussi importants au niveau de la fonctionnalité que, par exemple, être aveugle, cela n'affecte ni la capacité des autres membres du contexte de valorisation de s'identifier à leur handicap, ni la capacité et volonté potentielle de ces mêmes membres de revendiquer ou favoriser des aménagements afin de faciliter leur fonctionnalité. En ce sens, il ne semble pas y avoir un argument valable relatif au respect de soi pour refuser un tel handicap mineur. De plus, la personne qui a quatre ou six doigts peut s'identifier elle-même comme étant handicapée et le refus de faire partie de ce groupe peut affecter considérablement son respect de soi. En ce sens, le motif du refus n'est pas assez important et sérieux pour justifier de restreindre le droit de la personne qui a quatre ou six doigts. Ainsi, selon cette condition, il ne suffit pas pour un contexte de valorisation de refuser des individus sur la base qu'ils ont des valeurs, projets, croyances ou une conception de la vie bonne qui leurs soient propres, mais ils doivent

³⁵ Il est à noter que cet exemple est fictif et ne représente l'opinion d'aucun groupe d'handicapé.

aussi montrer que de ne pas pouvoir refuser ces individus entraînerait une perte de respect de soi assez significative.

En plus des réflexions précédentes, il y a également deux autres raisons pour justifier que le droit de refuser des membres est compatible et même souhaitable pour penser les contextes de valorisation comme concept de justice.

Premièrement, il y a un argument de justice. Il s'agit d'une implication inhérente aux justifications propre à la liberté d'association que le droit de refuser des individus de s'associer avec soi ne viole pas la liberté d'association, mais est, au contraire, un élément essentiel de cette liberté. En effet, les individus devraient avoir la liberté de choisir avec qui ils s'associent et, par conséquent, l'état ne devrait pas intervenir dans le choix des individus de s'associer (à l'exception des cas où cela viole les principes de justice), mais plutôt laisser cela aux choix des individus eux-mêmes.

Deuxièmement, il y a un argument relatif à l'efficacité dans la promotion du respect de soi, soit le fait que le respect de soi est favorisé de manière plus efficace dans chacun des contextes de valorisation en la présence du droit d'exclure par rapport à son absence. En effet, la perte de respect de soi est fortement diminuée dans chaque contexte de valorisation en raison du droit qu'ont leurs membres d'exclure des personnes qui ont des valeurs incompatibles avec les leurs³⁶. De plus, comme les individus ont tous le droit à un contexte de valorisation et qu'il y a assez d'individus dans les sociétés pour former un nombre considérable de contextes de valorisation, alors les individus ont théoriquement des opportunités suffisantes de trouver un contexte de valorisation qui leur convient³⁷. Donc, le gain en respect de soi que chaque contexte de valorisation favorise est généralement plus grand que la perte de respect de soi occasionnée par le fait d'être exclu par un des contextes de valorisation. Un argument similaire est avancé par Nancy Rosenblum. Pour elle, poser qu'un individu qui se fait refuser par un groupe en vertu de la liberté d'association ait une perte de respect de soi importante est définitivement exagéré. D'abord, le respect de

³⁶ La validité de cet argument a été démontrée, notamment, au chapitre 1.

³⁷ C'est un argument qui a été formulé par John Rawls précisément pour justifier que le respect de soi est favorisé par le principe de liberté d'association [Rawls 1997 : 482].

soi est propre à chaque individu et un état peut difficilement fonder une décision d'intervention dans les associations sur la base que cela diminue universellement ou généralement le respect des individus. Ensuite, Rosenblum démontre que l'idée que l'état doit intervenir publiquement pour empêcher les discriminations sur la base que cela favorise le respect de soi, et que la citoyenneté de deuxième degré nuit au respect de soi est une idée erronée. Elle montre notamment que les associations privées sont aussi d'importantes sources de respect de soi [Gutmann (Nancy Rosenblum) 1998 : 90-103].

2.4 – Le contexte de valorisation comme *archipel libéral*?

L'idée de contexte de valorisation a sans aucun doute beaucoup de similarités avec le concept *d'archipel libéral* développé par Chandran Kukathas dans *The Liberal Archipelago*. Pour cette raison, cette section montrera brièvement quels sont les points communs et les différences entre ces deux théories.

La théorie libérale de Chandran Kukathas prend son point de départ dans la primauté de la liberté de conscience et de la liberté d'association. Plutôt que de poser l'autorité de l'état comme établie ou acquise, il la remet plutôt en question en la posant comme dérivée de la liberté d'association. En ce sens, l'autorité de l'état dépend de l'association ou de l'acceptation des individus, et cette acceptation peut prendre différentes formes. Par exemple, alors que certains individus peuvent circonscrire à l'ensemble des principes de justice, du système économique et de la culture ou religion [majoritaire] d'un état, d'autres individus, tels que certains groupes amérindiens, peuvent n'avoir que des liens économiques avec l'état. Ainsi, plutôt que de concevoir la société comme un tout ou comme une autorité unifiée dans un même corps politique, il conçoit plutôt la société comme un archipel d'îles où chaque île représente une communauté ayant chacune une forme propre, et une juridiction propre. Chaque association peut reconnaître plusieurs autorités différentes (c'est-à-dire que les associations peuvent reconnaître une autorité juridique, économique, sociale ou morale différente, et à plusieurs niveaux, soit international, national, régional, etc., différents) [Kukathas 2003].

Le concept de contexte de valorisation partage ainsi avec la conception de Chandran Kukathas l'idée que l'autorité ne doit pas être considérée ou pensée uniquement comme le propre de l'état. Les contextes de valorisation, qui ne sont pas des états, ont aussi le droit d'avoir des institutions, une structure administrative ou politique et son propre espace politique en raison des réflexions sur le respect de soi mises de l'avant dans le premier chapitre. En ce sens, les principes de liberté d'association et de liberté de conscience sont fondamentaux aux deux théories. Aussi, à l'intérieur d'une communauté ou d'un contexte de valorisation, les deux théories s'accordent sur le fait que les individus membres de ce groupe peuvent mettre en pratique leurs valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne, et exiger à tous individus qui désirent entrer dans le contexte de valorisation ou dans la communauté de devoir respecter et honorer les valeurs et pratiques propres à ce contexte.

Cependant, là où la théorie défendue dans cet essai diffère avec celle de Chandran Kukathas est relativement à la justice et à l'économie. Plutôt que de poser que chaque communauté peut avoir ses propres juridictions judiciaires et économiques (c'est-à-dire que chaque association ou île est dans un rapport d'égalité avec les autres sans qu'il y ait de rapports hiérarchiques entre elles), la position défendue dans cet essai est qu'il y a une différence importante entre un contexte de valorisation et un état. Un contexte de valorisation est un concept dont la justification est entièrement basée sur des réflexions propres au respect de soi des individus. Il est inhérent à cette position que les individus ayant connaissance des problèmes de la diversité compréhensive et morale accepteraient comme structure de base d'avoir le concept de contexte de valorisation en tant que c'est une structure essentielle pour favoriser le respect de soi. En ce sens, le concept de contexte de valorisation n'est pas antérieur à la structure de base ou à la justice, mais elle en fait plutôt partie. Néanmoins, une société a besoin d'être conceptualisée et d'avoir une structure concrète.

Premièrement, en ignorant les implications de l'autonomie et plus particulièrement l'importance du respect de soi pour les individus, Kukathas pense à tort qu'il n'y a pas besoin pour les individus de s'entendre sur une théorie de la

justice. Or, c'est une erreur importante. Une société a besoin que ses membres partagent une compréhension ou conception commune de la société et des rapports entre eux. Comme il a été argumenté dans le précédent chapitre, les individus ne sont pas indifférents à l'égard des principes et de la structure de base qui seront adoptés pour la raison que la justice et le respect de soi sont imbriqués l'un et l'autre de manière importante. Comme une société implique nécessairement qu'ils devront coopérer, alors inévitablement il sera fondamental pour eux que les individus avec qui ils coopèrent ne ruineront pas leur respect de soi en commettant des actes qui sont fondamentalement contraires à leurs valeurs ou croyances. La coopération nécessite un niveau important de cohésion tant au niveau conceptuel, c'est-à-dire au niveau de la connaissance politique et juridique nécessaire au fonctionnement des individus dans la société, et au niveau structurel qu'au niveau du respect de soi. Or, seuls des principes de justice partagés et acceptés en commun peuvent assurer cette connaissance commune et cette cohésion minimale (qui n'est cependant pas suffisante, ce pourquoi elle doit être complétée par le concept de contexte de valorisation).

Deuxièmement, une société a besoin de penser des moyens concrets de fournir les ressources, les biens et les services nécessités par la réalité pratique. Comme le système économique est le système au moyen duquel les individus, les associations et la justice peuvent se procurer les biens et services nécessaires à leur réalisation concrète, alors tous les individus d'une société doivent partager le même système économique. Par exemple, un individu qui n'aurait pas d'argent parce que son contexte de valorisation prône un système de propriété commune où l'argent est inexistant, serait non seulement incapable de payer les impôts et les taxes nécessaires au gouvernement pour se financer, mais il serait aussi incapable de se procurer les biens et services nécessaires à sa vie. L'argent, dans nos sociétés, est le médium essentiel pour pouvoir se procurer les biens et services nécessaires à la vie et, en ce sens, le système économique et la société elle-même reposent sur la condition que tous les individus fonctionnent selon le même système économique (ou du moins, les membres des contextes de valorisation doivent avoir accès à de l'argent).

De plus, un état doit aussi assurer des services comme la santé, la protection, ainsi que d'adapter la réalité pratique (ce qui veut surtout dire d'adapter l'économie) afin de rendre possible l'application de l'idéal de la justice dans la pratique. En effet, le respect des principes de libertés et d'égalités d'opportunités qui sont imbriqués dans la réalité pratique (ex : avoir la santé est un droit qui n'est pas indépendant des médicaments, des traitements, et de la nourriture qui sont des objets ou services qui se vendent dans le marché) impliquent que les états doivent prendre en charge ces services que sont la santé, l'éducation (à l'exception de l'éducation morale, culturelle ou religieuse), les mesures économiques, etc., afin de s'assurer, par exemple, que tous les individus ont les moyens de se procurer les biens et services nécessaires à leur vie (en offrant, par exemple, de l'assurance chômage).

Donc, l'idée d'un *archipel libéral* ne peut fonctionner qu'à condition qu'il y ait une structure commune, générale et hiérarchiquement plus élevée pour structurer et ordonner notamment ces groupes et associations. Ainsi, une théorie libérale a besoin des principes de justice et d'une structure de base.

2.5 - La sphère communautaire

Le concept de contexte de valorisation est un concept fondamental. Il s'agit d'un concept de justice qui enseigne sur ce que les individus ont besoin pour que le respect de soi puisse être satisfait dans la théorie politique. Cependant, un tel concept demeure abstrait et il est nécessaire de penser quelles formes prendront ces contextes de valorisation dans la société. Il convient par exemple de déterminer quel espace occupera chacun des contextes et comment cet espace sera compatible avec l'espace occupé par les institutions étatiques et économiques.

Le terme *sphère communautaire*, qui a été défini en début de chapitre, a été utilisé pour décrire l'espace occupé par les contextes de valorisation. Cependant, lorsque l'on entend plutôt l'extension pratique du concept de contexte de valorisation, il y a une différence de niveau qui est inférée. Donc, il convient de faire une différence entre ces niveaux. D'une part, lorsque l'on entend l'ensemble de l'espace politique qui est ni civique, ni individuel (ou privé) où les contextes de valorisation peuvent se former et qui fait contraste à la sphère civique, le terme *sphère*

communautaire sera utilisé. Lorsque l'on entend plutôt l'espace politique qui est particulier à un groupe associé en contexte de valorisation, le concept de *sphère de valorisation*, sera plutôt utilisé. Ainsi, ce qui distingue les notions de sphère communautaire et de sphère de valorisation, telles qu'utilisées dans la suite de cet essai, est uniquement une question d'échelle, la sphère communautaire étant l'ensemble de l'espace occupé par les sphères de valorisation.

La sphère de valorisation est donc l'espace politique et les institutions propres à un groupe qui donnent forme à un contexte de valorisation. C'est dans cette sphère que les valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne propre à un contexte de valorisation peuvent être promus et réalisés grâce à la liberté d'association, la protection externe et l'autonomie propre qui lui sont inhérents.

Dans cette section, il sera démontré qu'il y a deux manières distinctes de penser l'application du concept de contexte de valorisation. La première manière, qui est aussi la plus complexe, consiste à le penser en terme géographique et plus particulièrement en terme de quartier. La deuxième manière est plutôt pensée en termes d'associations qui n'ont pas nécessairement besoin d'un espace géographique, c'est-à-dire que leur espace peut être soit fictif (ex : le cyberspace), soit très flexible.

Pour compléter ces réflexions, une distinction sera faite entre une perspective idéalisée de la sphère de valorisation, et une perspective qui intègre l'ensemble des problèmes pratiques que l'application des contextes de valorisation dans la sphère de la valorisation peut faire face.

2.5.1 - L'espace résidentiel ou géographique

Pour appliquer le concept de contexte de valorisation en politique, l'espace résidentiel est l'espace le plus propice à cet effet parce que c'est un espace distinct de l'espace propre à l'espace public sociétale. D'abord, le lieu résidentiel n'est pas un lieu qui favorise substantiellement l'économie (à l'exception des personnes qui travaillent à la maison, la résidence n'est habituellement pas un lieu qui contribue énormément à la production de biens et de services). De plus, le lien entre moralité et lieu domestique est une association qui est déjà favorisée par les théories libérales en raison de leur concept de sphère privée [Kymlicka 1999 : 266-282]. L'espace

résidentiel étant la propriété d'un ou de certains individus, alors l'expression de leurs valeurs, projets, croyances, conception de la vie bonne et de leurs goûts est plus facilement favorisée chez eux dans un espace qui est déjà défini comme leur étant propre. Quant à la justice, s'il est vrai que les débats politiques sont souvent très fréquents dans les familles, la liberté d'expression garantie aux individus de pouvoir débattre de ces sujets dans leurs résidences. Par conséquent, le lieu de résidence est le lieu par excellence pour l'expression des valeurs, projets, croyances et de la conception de la vie bonne des individus. Ainsi, il n'y a pas de problème pratique à penser les lieux résidentiels comme espace potentiel où peut se réaliser l'idéal du concept de contexte de valorisation tout en conservant l'intimité et l'autonomie individuelle dans la sphère privée. Pour cette raison, c'est la résidence, et plus particulièrement la notion de quartier, qui sera utilisée dans la prochaine section pour penser la réalisation pratique du concept de contexte de valorisation, c'est-à-dire pour penser la sphère de valorisation.

La première et plus importante manière de penser concrètement un contexte de valorisation, c'est-à-dire de penser une sphère de valorisation, est en le pensant sous le mode d'un quartier. Un quartier, dans nos sociétés, est souvent une zone plus ou moins délimitée (qui peut être une division municipale tel qu'un arrondissement ou une zone délimitée esthétiquement par des insignes ou symboles) où des groupes de maisons ou d'appartements sont rassemblés et où se trouvent souvent des services et commerces emmenagés précisément pour offrir des services (ex : service de pompier, de policier, etc.) et des biens (ex : boutiques, épiceries, coiffeurs) au gens du quartier (bien qu'accessibles à tous). De plus, les quartiers sont souvent déjà spécialisés, certains ayant plus de parcs et favorisant davantage le respect de l'environnement et les rassemblements sociaux, d'autres favorisant des commerces et services de luxes, etc.

Donc, une sphère de valorisation est l'idée d'un espace principalement résidentiel qui inclut aussi certains espaces publics propres à ce quartier où des établissements structurels, culturels ou religieux peuvent être construits et qui seront partagés par un même groupe d'individus qui se reconnaissent en tant que contexte de

valorisation³⁸. Ce concept s'inspire ainsi de certains quartiers qui existent dans les grandes villes comme New York, Los Angeles, Vancouver, Montréal, etc., exemplifiés par les *quartiers juifs*, *quartiers chinois*, etc³⁹. Aussi, chaque sphère est réservée aux membres d'un contexte de valorisation. Être reconnu comme étant une telle sphère implique pour les membres de cette sphère les différents points énumérés dans les sections précédentes soit : 1) le droit de refuser des personnes de s'établir dans ce quartier s'ils ne partagent pas les valeurs, projets, croyances, ou conception de la vie bonne auxquels ces membres s'identifient (les conditions de justice pour refuser des individus de devenir membres doivent être respectées) ; 2) le droit d'exiger des membres de ce quartier de contribuer aux raisons mêmes pourquoi le groupe s'est associé (ex : un quartier environnemental aurait le droit d'exiger de ses membres qui se sont associés précisément dans le but de favoriser cette cause, de devoir contribuer à l'amélioration de l'environnement du quartier). De plus, une sphère de valorisation est aussi un espace où les valeurs, projets, croyances et la conception de la vie bonne de leurs membres peuvent avoir une expression publique et peuvent devenir même des normes dans ce quartier. Aussi, s'il est potentiellement permis à des individus non membres de ce quartier d'y entrer, lorsqu'ils le font, ceux-ci doivent respecter les normes, valeurs, croyances et coutumes propres à ce quartier, si ses membres l'exigent.

On peut aussi ajouter le droit à des protections externes. Pour mieux illustrer comment ce droit s'applique, on peut penser la situation suivante. Dans un village relativement éloigné, tous les villageois se reconnaissent comme faisant partie d'un même contexte de valorisation. La vie paisible en nature, les relations entre villageois, le partage d'une même religion, supposons catholique, les valeurs

³⁸ Cependant, les contextes de valorisation ne prennent pas tous la forme de sphères de valorisation puisqu'ils existent des groupes ou contextes qui ne nécessitent pas de territoire propre.

³⁹ On peut ajouter aussi, sous certaines réserves, les communautés amish ou amérindiennes à ces exemples. La différence dans leur cas est que, en raison du fait qu'elles sont souvent en partie séparées du système économique et du système de justice, il est possible de les penser comme des communautés séparées de la société, qui ont néanmoins accepté d'avoir quelques liens avec la société libérale, liens qui sont mutuellement avantageux (ex : ces communautés peuvent bénéficier du système de santé et de protection mise en place par la société libérale et en retour donner une contribution monétaire fixe au gouvernement). Donc, elles ne correspondent pas au sens premier d'un contexte de valorisation, mais leurs communautés peuvent néanmoins être une manière dérivée ou secondaire de comprendre et d'appliquer le concept de contexte de valorisation.

d'entraide et de partage sont tous autant de valeurs, croyances et projets partagés. Or, un jour, une compagnie d'exploitation minière désire exploiter les ressources minérales qui sont sous le (ou adjacent au) territoire du village en question. Dans un tel exemple, si un tel groupe peut montrer que cet espace est fondamental pour leur respect de soi, et que la réalisation du projet économique de la compagnie nuirait considérablement à leur respect de soi, alors le droit à un contexte de valorisation implique que ce groupe a le droit de protéger cet espace de l'intervention économique de la compagnie⁴⁰. La protection de cet espace peut même être à la base d'une demande de compensation. Par exemple, un groupe peut accepter qu'une compagnie exploite les ressources minérales sur le territoire, si en retour cette compagnie compense (ex : des compensations monétaires) la perte de respect de soi occasionnée par l'exploitation, notamment par le partage des bénéfices de cette exploitation⁴¹.

En somme, idéalement, un tel quartier devrait être le lieu où s'applique le concept de contexte de valorisation tel que défini intégralement dans les premières sections de ce chapitre. Cependant, comme il sera montré un peu plus loin, cet idéal devra être modifié pour respecter les circonstances pratiques de notre monde.

L'idée que d'accorder ou de favoriser la création de zones résidentielles appartenant à des communautés (ce que l'on désigne souvent par l'expression légèrement péjorative de *ghetto*) est bénéfique à une société est défendue notamment par Iris Young dans *Inclusion and Democracy* :

« Residential clustering can and often does offer benefits of civic organisation and networking among group members. It also often allows opportunities for the spatial and social support of the public expression of cultural specificity that some argue is necessary if people are to use cultural resources to support personal identity and civic sociability. » [Young 2000 : 220]

⁴⁰ Cependant, je n'écarte pas la possibilité qu'en raison de problèmes pratiques tels que la rareté des ressources et le fait que le concept de « pas dans ma cour » peut nuire considérablement à l'efficacité économique, un gouvernement pourrait décider d'amender légèrement ce droit. Cependant, comme il s'agit d'une réflexion propre à la théorie non idéale et qui nécessiterait une réflexion très approfondie, je préfère ne pas m'aventurer dans cette réflexion.

⁴¹ Cependant, l'efficacité économique est aussi un aspect important de la théorie politique qui doit être considérée. Les entreprises doivent aussi avoir les moyens de produire les biens que les individus réclament et, en ce sens, ils ont aussi un droit de revendiquer un territoire à exploiter. Une société se devrait donc de mettre en équilibre les revendications contraires, mais néanmoins légitimes, des deux parties.

Il est à noter que, lorsqu'applicable, tous les individus membres d'une sphère de valorisation ne doivent pas nécessairement vivre dans un quartier ou un complexe résidentiel commun pour être membre du contexte en question. Il est certain qu'être sur les lieux de cette sphère de valorisation constituera habituellement un avantage pour cet individu car il n'y a alors pas de séparation entre la résidence de l'individu et cette sphère de valorisation. Néanmoins, cela n'est pas nécessaire. Il est possible de penser un individu qui vivrait dans un autre lieu, mais se déplacerait dans sa sphère de valorisation pour pouvoir jouir de ces avantages (surtout au niveau du respect de soi). D'ailleurs, comme les individus peuvent s'associer avec plusieurs groupes, mais ne peuvent habituellement résider qu'en un seul lieu, cela est même nécessaire de ne pas imposer d'obligations de résider dans une sphère de valorisation pour en être membre du contexte de valorisation auquel cette sphère se rattache⁴².

2.5.1.1. En exemple d'une sphère de valorisation

Afin de mieux illustrer mon propos, analysons un exemple de sphère de valorisation. Il s'agit d'une sphère où les membres ont besoin d'importantes structures, institutions, etc. Cependant, l'équité pour le respect de soi implique que des sphères de valorisation peuvent varier considérablement au niveau de l'autonomie qu'ils ont besoin.

Un groupe de musulmans décide de former leur propre contexte de valorisation dans leur propre quartier. Comme il s'agit d'individus très croyants, plusieurs décisions sont prises conjointement : construction d'une mosquée orientée vers la Mecque, obligation pour les membres du quartier ayant un certain revenu de devoir accorder un pourcentage de leurs revenus aux pauvres, des cours religieux et culturels sont organisés et dispensés aux jeunes musulmans du quartier. De plus, certains éléments de la charia qui sont compatibles avec les principes de justice sont mis en place dans le quartier (exemples potentiels : les règles sur l'hygiène, la diète, la prière) alors que les éléments incompatibles avec les principes de justice sont

⁴² Ce qui est compatible avec l'idée que les membres d'un contexte de valorisation pourraient imposer certaines conditions à ces membres vivant hors contexte (ainsi qu'aux membres vivant dans le contexte), comme le fait de devoir consacrer un nombre minimum d'heures au contexte de valorisation, pour avoir la garantie que l'individu en question contribue aux objectifs du contexte.

interdits (exemples potentiels : les différences de droit d'héritage entre homme et femme, le code criminel propre à la charia, le droit à la polygamie pour les hommes, etc.). Aussi, afin d'aider dans la gestion et la supervision du quartier, un conseil de quartier est créé. Ce conseil est formé de membres influents du quartier, tels qu'acceptés par l'ensemble des membres du quartier. Ce conseil supervise ainsi les infrastructures du quartier, notamment de la mosquée, implémente certaines mesures pour financer ces infrastructures, et s'assure aussi que les membres du quartier respectent le Coran (on suppose ici que tous les membres sont d'accord pour lui donner une telle autorité), ce qui implique notamment de respecter les restrictions alimentaires, et certains aspects de la charia compatibles avec les principes de justice.

2.5.1.2. Les villages comme contextes de valorisation potentiels

Lorsqu'un village est composé entièrement d'individus d'une même culture, d'une même langue ou d'une même religion et que ces individus désirent s'associer en contexte de valorisation, alors un tel village doit pouvoir être considéré, au même titre qu'un quartier à l'intérieur d'une ville ou métropole, comme une sphère de valorisation.

La raison pourquoi une structure administrative telle qu'une ville ou un état doit être neutre moralement est que tous les individus sont libres et égaux, ce qui implique qu'ils doivent être respectés également, indépendamment de leurs valeurs ou cultures. Comme un état qui favoriserait dans ses décisions politiques une conception de la vie bonne par rapport à un autre violerait ce principe, alors on exige de l'état qu'il soit neutre. Par contre, lorsqu'une structure administrative, tel qu'un village, est homogène, le problème de favoriser une conception de la vie bonne disparaît puisque les individus dans ce village partagent les mêmes valeurs. Par conséquent, les villages qui sont homogènes ne doivent pas se voir interdire le droit à un contexte de valorisation. Ces villages et les personnes qui en font partie doivent plutôt avoir le droit de revendiquer, au nom du droit à un contexte de valorisation, leur village respectif⁴³. Lorsqu'ils sont reconnus comme

⁴³ L'homogénéité ne doit pas être nécessairement de 100%, mais peut-être de 95%. En effet, pour des raisons d'efficacité, il peut être acceptable de permettre à un village homogène à 95% d'être considéré comme une sphère de valorisation sous certaines conditions (ex : de permettre aux 5%

sphères de valorisation, alors de tels villages doivent avoir la possibilité d'utiliser les appareils administratifs qui leurs sont propres non seulement pour assurer des services comme le balayage des rues, les services de pompiers et de polices, l'implémentation de règles municipales, etc., mais aussi pour promouvoir la conception de la vie bonne de leurs membres.

2.5.1.3. D'autres exemples d'espaces géographiques

Si le quartier (et dans certains cas, le village) est la structure la plus appropriée pour appliquer le concept de contexte de valorisation, il n'est pas le seul espace géographique. Un autre exemple d'espace géographique où peut s'appliquer le concept de contexte de valorisation est un complexe d'appartements ou de condominiums. Certains condos et certains complexes peuvent inclure jusqu'à plusieurs centaines de résidences, et ont souvent, en plus des condominiums et des appartements, des salles communes dont peuvent jouir toutes les propriétaires ou locataires, (ex : une piscine, un stationnement, certaines salles de réunions, etc.). Des individus qui le désirent, doivent avoir la possibilité de faire de tels complexes leur sphère de valorisation (en supposant qu'ils ont effectivement les moyens de peupler l'ensemble du complexe). Selon une telle application, cela voudrait dire que des individus pourraient décider, à l'intérieur d'un complexe d'appartements, d'y favoriser une culture ou une religion particulière. Ainsi, ils pourraient réserver certaines salles du complexe comme lieux de prière ou comme lieux d'apprentissage de la religion ou de la culture. Ils auraient aussi le droit de refuser des individus dont les valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne sont incompatibles avec eux.

2.5.2 – L'espace non géographique

Les sphères de valorisation peuvent aussi être comprises comme des espaces fictifs plutôt que géographiques. En effet, le cyberspace offre aujourd'hui un espace fictif au moyen duquel des associations peuvent prendre forme. Par exemple,

d'individus de faisant pas partie du contexte de valorisation en question d'être exemptés de certaines décisions prises par la municipalité, et d'avoir leurs propres institutions culturelles ou religieuses). Par contre, lorsqu'on doit parler de diversité plutôt que d'homogénéité (ex : si le village est moins de 95% homogène), alors un tel village doit alors respecter le principe de neutralité, et ne peut être considéré comme une sphère de valorisation.

plusieurs associations basées sur des divertissements ou basés sur des affiliations prennent formes sur internet (ex : des associations politiques, sociales etc.). Des réseaux sociaux comme *Twitter* et *Facebook* permettent à des individus partageant une même passion ou de mêmes valeurs de s'associer. Aussi, plusieurs associations professionnelles existent sans toutefois avoir un lieu géographique précis. Par exemple, un groupe de philosophes libéraux travaillant pour différentes universités et qui considèrent le libéralisme comme un idéal sociétal à atteindre peuvent s'associer et avoir des interactions et une certaine structure sans pour autant avoir d'emplacement défini. Par exemple, ils peuvent avoir un conseil et octroyer des fonctions ou titres entre eux, de même que coopérer dans leur but commun, et se rencontrer à différentes universités ou places publiques sans qu'ils aient un espace propre. Comme cette association est importante pour leur respect de soi, l'absence de lieu géographique n'enlève pas leur droit à un contexte de valorisation, et ainsi, ils peuvent néanmoins vouloir avoir le droit de s'associer, de se protéger de l'influence externe, d'imposer certaines restrictions internes d'intérêt général, et d'avoir une certaine autonomie au niveau de leur propre financement, etc.

2.5.3 - La sphère communautaire : distinguer l'idéal de la réalité pratique

La réalité pratique impose une contrainte supplémentaire pour penser l'application du contexte de valorisation. Penser les moyens concrets de rendre possible le contexte de valorisation ne suffit pas ; il est aussi important de noter les problèmes administratifs ou logistiques propres à l'implantation de tels contextes dans la sphère communautaire. Pour mieux expliciter cette particularité, il y a une distinction à faire entre l'application idéale du contexte de valorisation et l'application non-idéale du concept.

On peut exemplifier sommairement l'application idéale du contexte de valorisation comme suit. On peut s'imaginer des villes dans lesquelles les établissements commerciaux et industriels, les services comme les hôpitaux, les écoles, et les établissements gouvernementaux seraient tous localisés dans un même espace soit l'espace sociétal public. Puis, il y aurait non loin de ce lieux un nombre considérable de quartiers, tous bien délimités les uns des autres, qui seraient tous reconnus comme étant des sphères de valorisation. Pour chacune de ces sphères,

l'espace serait non seulement suffisamment grand, mais les personnes y habitant seraient tous des membres du contexte de valorisation. De plus, les individus à l'intérieur de chaque sphère seraient caractérisés par ce que Rawls a appelé l'obéissance stricte, c'est-à-dire l'idée que tous les membres du groupe seraient parfaitement en accord avec les décisions, ou les valeurs, projets, croyances et avec la conception de la vie bonne de chacun des membres du contexte de valorisation [Rawls 1997 : 375-437]. Ce modèle permettrait la réalisation idéale des contextes de valorisation.

Toutefois, la réalité implique de devoir tenir compte à la fois des coûts pour les individus de déménager de quartiers, de la rareté de l'espace, des besoins administratifs et aussi des divergences morales. En effet, ce sont des faits circonstanciels de notre monde qu'il y a non seulement une rareté des ressources, mais qu'il est très difficile d'avoir des structures parfaitement délimitées, et que même si des individus ont des valeurs, projets et croyances très similaires, ils peuvent néanmoins diverger de manière assez significative pour que cela pose problème. En ce sens, il faut plutôt tenter de s'approcher le plus possible de l'idéal, tout en acceptant et en adaptant la théorie pour qu'elle soit acceptable sous sa forme non idéale. Un tel accommodement prend les deux formes suivantes.

2.5.3.1. Accommoder les sphères de valorisation

D'une part, si la société et les individus ne peuvent satisfaire parfaitement l'idéal du contexte de valorisation, ils doivent en contrepartie faire des efforts pour s'approcher le plus possible de l'idéal de cette théorie qui est de favoriser l'émergence de contextes de valorisation où dans chacun d'eux, le respect de soi de tous et chacun est maximal. Pour la société, cela veut dire de mettre en place des mesures comme des lois, des règles ou des incitatifs économiques pour que les individus respectent les sphères de valorisation et leurs membres. Par exemple, une société devrait tenter de faciliter pour les membres des contextes de valorisation qui nécessitent de par la nature de ces contextes que leurs membres puissent potentiellement habiter dans un même lieu le fait de pouvoir résider dans un même lieu, et de pouvoir construire près de leur lieu (ex : en leur réservant un territoire ou en facilitant pour eux l'achat du territoire) d'effectivement avoir les moyens pratiques

de pouvoir résider dans un même lieu et de pouvoir construire près de leur lieu de résidence les bâtiments ou aménagements nécessaires à leur sphère de valorisation. Aussi, une telle société pourrait faire la promotion du respect de ces sphères de valorisation afin de motiver les individus à faire des choix qui simplifient l'administration de la sphère communautaire et faciliter l'émergence dans celle-ci de sphères de valorisation. Pour les individus, cela veut dire de respecter les sphères de valorisation existantes en faisant parfois certains sacrifices mineurs si ces sacrifices favorisent grandement ces sphères. Par exemple, si un individu a le choix entre deux lieux de résidence et que les circonstances (proximité du travail, coût, qualité du quartier, etc.) sont similaires à l'exception que pour l'un de ces deux choix, la résidence se trouve en plein milieu d'une sphère de valorisation où les valeurs et croyances sont contraires à ceux de l'individu en question, tandis que l'autre quartier n'est pas une sphère de valorisation, alors l'individu peut facilement accommoder la sphère de valorisation en question en choisissant l'autre lieu de résidence. Autre exemple : supposons un individu qui résiderait dans une sphère de valorisation où sont favorisées des valeurs environnementalistes, sphère dont il ne fait pas partie, et qu'il n'a pas les moyens de déménager. Un tel individu devrait faire des efforts pour respecter les valeurs propres à cette sphère, c'est-à-dire ne pas utiliser de pesticides sur son gazon, de faire son possible pour recycler, etc. Bien entendu, une société ne peut théoriquement pas forcer de telles pratiques puisque les individus sont libres et aucun individu ne saurait imposer de contraintes aux autres dans leur propre intérêt. Néanmoins, comme le respect de soi est important, les individus devraient néanmoins faire des efforts, surtout lorsqu'ils résident dans une sphère de valorisation à laquelle ils n'appartiennent pas, de ne pas commettre d'actions qui diminuent le respect de soi des autres.

2.5.3.2. Une société et des sphères de valorisation accommodantes

D'autre part, la société et les individus doivent accepter que ce ne soit pas toujours possible d'avoir une sphère de valorisation parfaitement délimitée et où les incompatibilités morales ou religieuses sont inexistantes. Pour la société, cela veut d'abord dire que, comme les individus n'ayant pas les moyens de déménager n'ont pas à voir leur liberté contrainte de manière déraisonnable par le besoin de respect de

soi des autres, alors lorsque c'est le cas, une société devrait non seulement permettre à cet individu de rester dans cette sphère de valorisation moyennant certains compromis de sa part (par exemple, ceux donnés ci-haut), mais elle devrait aussi garantir la liberté d'un tel individu en lui garantissant un espace privé (ex : sa maison) où il peut faire ce qu'il veut. De plus, une telle société devrait encourager les différentes sphères de valorisation à tolérer la présence de telles personnes dans leur sphère. Puis, comme la rareté du territoire et comme les structures administratives ne sont pas sans imposer des coûts et des restrictions aux individus, une société devrait s'assurer que les revendications faites par des groupes au nom du droit à un contexte de valorisation soient compatibles avec la même liberté égale pour tous ainsi qu'avec les autres libertés individuelles. Ainsi, si un même territoire est revendiqué par deux groupes, mais que le premier groupe a déjà un territoire assez important et veut simplement s'étendre sur le territoire adjacent, alors que l'autre groupe n'a aucun territoire ou a un territoire négligeable, alors le droit à un contexte de valorisation et à l'égalité d'opportunité institutionnelle pour le respect de soi impliquent qu'une société devrait favoriser l'accès de ce territoire au deuxième groupe plutôt qu'au premier⁴⁴. De plus, afin de s'assurer que chaque individu ait accès à un lieu de résidence où ses valeurs, projets, croyances et sa conception de la vie bonne seront acceptés, une société peut aussi créer certains lieux de résidences ou quartiers où des sphères de valorisation ne peuvent se former, c'est-à-dire où il sera impossible pour des individus de refuser d'autres individus sur des bases morales⁴⁵. Ces quartiers *publics* seraient plutôt *multiculturels*, ce qui veut dire que les individus y résidant pourraient appartenir à différentes cultures, religions ou associations où le principe de tolérance serait appliqué. Une telle mesure permettrait aux individus d'avoir au moins quelques zones résidentielles où ils auront la certitude qu'ils seront acceptés indépendamment de leur affiliation religieuse ou culturelle. De plus, comme il est

⁴⁴ Ce problème soulève la nécessité d'établir un critère pour résoudre les revendications contradictoires. Cependant, pour des fins de contingences, ce problème sera plutôt laissé de côté.

⁴⁵ Il demeurerait néanmoins possible de refuser des individus sur d'autres bases comme par exemple refuser des individus qui échoueraient un test de solvabilité.

possible que des individus valorisent le multiculturalisme, alors de telles zones permettraient de promouvoir de telles valeurs⁴⁶.

Quant aux individus, cela veut dire précisément de tolérer la présence de telles personnes dans leur sphère de valorisation, et d'accepter aussi au sein de leur sphère les quelques variations de valeurs, croyances ou projets qui puissent exister. En ce sens, une sphère de valorisation devrait tolérer toute pratique ou action pouvant symboliser des valeurs ou des croyances qui, bien que n'étant pas favorables à ce contexte, ne sont pas non plus incompatibles avec celles des membres de cette sphère. Par exemple, une communauté musulmane devrait accepter dans sa sphère de valorisation des femmes non musulmanes qui ne désirent pas porter le voile (lorsque celles-ci n'ont pas les moyens de déménager⁴⁷) dans la mesure où leurs positions ne sont pas fondamentalement incompatibles⁴⁸. En ce sens, bien que contraire à leurs croyances, autant les musulmans, les chrétiens et les juifs peuvent accepter que des individus qui ne partagent pas leurs croyances ne mettent pas en pratique certains actes religieux, comme le port du voile. En retour (tel que stipulé dans le paragraphe précédent), de tels individus devraient accepter de pratiquer leur religion en privé ou dans un espace n'appartenant pas à cette sphère de valorisation, plutôt que de le pratiquer en public dans leur sphère. Par un tel compromis, les individus appartenant à la sphère de valorisation ne perdraient pas de respect de soi par le fait de devoir accepter des personnes dans leur quartier, et les individus n'appartenant pas à la sphère de valorisation en question, s'ils sont limités dans leurs actions dans cette

⁴⁶ D'ailleurs, comme il est possible pour des individus de s'associer en contexte de valorisation où les valeurs importantes sont le respect de la différence, le multiculturalisme, etc., il peut s'agir d'un contexte de valorisation en soi, et non une exception à la théorie. Autrement dit, il pourrait être possible de refuser dans ces lieux les personnes qui n'acceptent pas les valeurs comme le respect de la différence et le multiculturalisme. Néanmoins, je préfère laisser ouvert la possibilité d'avoir certaines zones résidentielles qui ne soient pas des contextes de valorisation en soi précisément pour pallier à certains problèmes pratiques propres à ce concept auxquels je n'aurais pas pensé.

⁴⁷ Dans le cas de celles qui peuvent déménager ou ne pas emménager dans le contexte de valorisation en question avec seulement des coûts minimes pour elles, elles devraient faire un effort pour accommoder les individus du groupe religieux dans la mesure où le respect et la reconnaissance des contextes (ou sphères) de valorisation est essentiel au respect de soi.

⁴⁸ Si une croyance religieuse est fondamentale pour des individus croyants, les musulmans, les catholiques, les juifs, etc., ne sont théoriquement pas affectés eux-mêmes par le fait qu'un étranger ne partage pas leur religion. Dans le pire des cas, un individu croyant peut avoir la croyance que son dieu va punir les non-croyants, mais ces derniers n'auront alors qu'eux à blâmer car ce fut leur choix et l'individu croyant ne sera pas, lui, puni.

sphère, peuvent néanmoins jouir d'une liberté complète en privée⁴⁹. De plus, les individus devraient aussi être respectueux du droit des autres de se former en contextes de valorisation, de même que du droit des individus d'être libres de contraintes. Par conséquent, ils ne devraient pas réclamer de territoire ou implémenter une structure qui serait excessive par rapport à ce qu'ils ont besoin pour promouvoir leur respect de soi. Par exemple, un groupe de villageois vivant en forêt peut réclamer la protection du territoire environnant leur village tout en limitant leur réclamation au territoire suffisant pour maintenir et promouvoir leur conception de la vie bonne.

⁴⁹ Cette réflexion m'est en partie inspirée du concept de *two-way protection* développé par Amy Gutmann [Gutmann 2003 : 188-191]. Ce concept pose comme central l'idée de compromis ou d'accommodations mutuelles entre les positions morales et la position politique plus générale. C'est donc cette notion de compromis qui est reprise dans la réflexion actuelle.

Chapitre 3

Justification de la théorie

Le chapitre précédent a mis de l'avant le concept de contexte de valorisation et expliqué comment ce concept doit être compris et appliqué. Il a aussi été sommairement expliqué les justifications pour un tel concept. Dans ce chapitre, ces justifications seront complétées en montrant, dans une perspective plus générale sur la justice, qu'un tel concept est non seulement souhaitable, mais il est aussi un concept réaliste. Les réflexions de ce chapitre seront divisées selon deux sujets connexes mais distincts.

En premier lieu, une analyse sera faite pour déterminer la stabilité que la théorie politique avancée dans cet essai permet de favoriser. Il est inhérent aux réflexions sur la stabilité que les individus peuvent non seulement diverger d'un point de vue moral, religieux ou du point de vue de leurs intérêts et que cette divergence peut devenir un problème pour une société. Des individus peuvent refuser de collaborer ou coopérer, peuvent se sentir marginalisés et se révolter, peuvent être incapables de s'entendre politiquement, affectant du même coup les opérations de la société. Il sera alors démontré pourquoi la théorie dans cet essai favorise un important niveau de stabilité.

En deuxième lieu, le problème de l'unité sera analysé. Il s'agit d'un problème assez connexe à celui de la stabilité, mais qui sera traité séparément. C'est l'idée qu'une société a besoin d'un certain sentiment de solidarité entre ses membres non seulement pour assurer une certaine stabilité, mais aussi pour favoriser son développement tant au niveau de la justice, au niveau économique et au niveau moral. Il sera alors argumenté que la théorie développée dans cet essai favorise aussi un important niveau de solidarité entre les individus.

3.1 – Réflexions sur la stabilité

Une théorie politique en faveur du multiculturalisme est nécessairement confrontée à un problème pratique important : la stabilité. Il s'agit de l'idée générale que, les individus ayant des conceptions morales, des intérêts et des conceptions de la

justice divergentes, ces divergences peuvent être des sources de conflits politiques. La stabilité est alors la capacité des individus membres d'une société de s'entendre moralement, au niveau des intérêts ou au niveau de la justice, ou encore la capacité de surpasser cette divergence afin d'assurer le succès de la société.

Premièrement, tel qu'il a été démontré au chapitre 2, une théorie politique se doit de considérer comme fondamentale le besoin de respect de soi des individus. Si les individus ne sont pas respectés, s'ils sont marginalisés ou s'ils n'ont pas les moyens de réaliser leurs valeurs ou projets, ils peuvent perdre la motivation de travailler ou de contribuer socialement, et peuvent même se révolter contre la société ou l'autorité. À ce sujet, les concepts de contexte de valorisation et sphère de valorisation sont cruciaux pour favoriser le respect de soi des individus. Deuxièmement, une société a besoin d'un accord conceptuel ou principiel satisfaisant. En effet, les principes de justice sont fondamentaux pour déterminer comment chaque individu peut concevoir ses possibilités, c'est-à-dire savoir ce que lui et les autres membres de la société peuvent et ne peuvent pas faire ou revendiquer⁵⁰. Sans accord logique sur la manière de penser la société et sans respect de cet accord logique, une société deviendrait anarchique au sens que, sans loi ni devoir, les individus n'auraient plus aucune obligation envers quiconque. Troisièmement, la réalité pratique, surtout comprise en termes économiques et en termes de capacités, est fondamentale pour les individus puisque la capacité des individus de pouvoir se nourrir, se vêtir, se loger, etc., est fondamentale pour la vie des individus. Une économie ou plus généralement une société qui serait incapable de produire les biens, les services et les capacités suffisants aux individus pour satisfaire leurs besoins serait une société instable. En effet, les pays où il y a des famines et où la pauvreté est très importante sont souvent aussi des pays où la stabilité est grandement menacée (et parfois assurée seulement au moyen d'une oppression excessive)⁵¹.

Comme le sujet de cet essai est le respect de soi, les analyses de la stabilité de résultant de la justice et de l'économie sont laissées de côté et l'analyse portera

⁵⁰ Voir, par exemple, *Théorie de la justice* de John Rawls pour une analyse de la stabilité de la justice

⁵¹ Voir les travaux d'Amartya Sen pour la théorie des capacités et pour une analyse économique de la stabilité.

uniquement sur les questions de stabilité résultant du niveau de respect de soi de chaque individu.

3.1.1 - David Miller et la critique de la stabilité

Parmi les critiques les plus importantes faites contre le libéralisme est son incapacité à favoriser une stabilité suffisante sur le plan social. Cette critique est principalement formulée par les communautariens et les nationalismes libéraux.

Les critiques de David Miller sont à l'effet que les théories libérales favorisent soit une politique de la tolérance soit une politique de la reconnaissance qui, dans les deux cas, ne règlent pas le problème du pluralisme. Pour la politique de la tolérance, en reléguant les groupes et leurs conceptions de la vie bonne à la sphère privée, le libéralisme ne permet pas de favoriser l'expression publique de leur identité. [Miller 2000 : 44-59]. Pour la politique de la reconnaissance, l'idée de respect mutuel que les théories libérales favorisent est impossible parce que les individus peuvent avoir des valeurs ou croyances incompatibles entre elles. Pour Miller, la solution est plutôt dans une sorte de républicanisme qui favorise une identité nationale partagée par tous les individus de la société, incluant ceux de différentes origines religieuses et ethniques, identité nationale qui seraient la source de solidarité et de stabilité nécessaire pour surmonter le problème du pluralisme [Miller 2000 : 62-79].

Pour répondre à la critique de David Miller, il est nécessaire de procéder en deux temps. Dans un premier temps, sa critique contre les théories libérales est justifiée. David Miller a raison d'argumenter que la justice ne suffit pas pour assurer la stabilité d'une société. Comme il a été argumenté au chapitre 1, notamment contre John Rawls, même si les individus partagent une même idée de la justice, ils peuvent diverger fondamentalement au niveau de leurs positions morales, religieuses, au niveau de leurs valeurs, projets, conceptions de la vie bonne, etc. Ainsi, bien que ces individus se respectent, la base du respect de soi peut néanmoins être négative en raison de l'incompatibilité de leurs valeurs et projets, et faire en sorte que les sentiments négatifs entre ces individus surpassent leurs conclusions logiques communes (c'est-à-dire l'acceptation commune de mêmes principes de justice) au point que la stabilité s'en trouve affectée.

Dans un deuxième temps, cette théorie évite la critique de Miller. En effet, grâce au concept de contexte de valorisation et à l'idée de sphère de valorisation qui lui est adjoint, la théorie développée dans cet essai répond précisément à la critique de Miller.

Premièrement, cette théorie accorde une place prépondérante aux réflexions propres à la moralité et au respect de soi des individus, c'est-à-dire aux aspects beaucoup plus subjectifs de leur personne. Les individus ont tous également accès à un contexte de valorisation, contexte dans lequel leurs valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne ne sont pas seulement protégés, mais ils sont aussi partagés avec d'autres individus. En plus, dans ce contexte de valorisation, parce qu'ils sont protégés des valeurs ou croyances incompatibles avec les leurs et parce qu'ils ont la capacité de s'organiser de manière autonome, c'est-à-dire qu'ils peuvent avoir leur propre espace politique, leurs propres institutions et leur propre structure et organisation, ils peuvent aussi réaliser ensemble leurs valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne dans un espace public qui leur est propre. Autrement dit, grâce au contexte de valorisation, une telle théorie permet aux individus, quelque soit leur appartenance ou identité religieuse, culturelle, associative, etc., de pouvoir réaliser avec d'autres ce qui est cher à leur vie, favorisant par le fait même un niveau considérable de respect de soi. Comme la société favorise leur respect, alors les individus seront satisfaits d'une telle société sur le plan moral ou religieux. D'ailleurs, non seulement les individus ont tous accès à au moins une sphère de valorisation, mais ils ont aussi accès à la sphère civique permettant ainsi de favoriser l'expression publique de leurs valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne.

Deuxièmement, cette théorie offre un nouveau cadre pour penser et rendre possible la reconnaissance. Pour en faire la preuve, il est d'abord nécessaire de distinguer tolérance et reconnaissance. La reconnaissance est le principe que, les individus reconnaissant qu'ils sont tous libres et égaux acceptent non seulement que d'autres individus dans la société peuvent avoir des opinions, valeurs, projets, croyances ou conception de la vie bonne différentes de les leurs, mais ils considèrent aussi ce pluralisme comme un bien en soi. David Miller définissait lui-même la

reconnaissance comme étant basée sur l'idée que les individus non seulement acceptent leurs différences, mais la respectent et lui accordent une expression publique [Miller 2000 : 74-78]. Cependant, en pratique, cet idéal est très difficile à réaliser. Comme la majorité des théories libérales travaillent à l'intérieur de la distinction analytique entre sphères publique et privée, le seul espace public où les individus peuvent réaliser leurs valeurs, projets, croyances ou conceptions de la vie bonne est l'espace public partagé par tous les individus. Comme il a déjà été argumenté précédemment, cela occasionne comme problèmes que les individus, dans leurs réalisations, peuvent se nuire entre eux. Par exemple, un bar de danseuses peut ouvrir ses portes à côté d'un bloc appartement habité par un groupe de féministes. Ainsi, bien que les individus s'entendent sur les principes de justice, le fait qu'ils se nuisent dans leurs réalisations favorise la tension plutôt que le respect. Alors, l'idéal de la reconnaissance ne peut être atteint et c'est plutôt l'idée de tolérance qui devient la valeur qui s'applique dans cette société, c'est-à-dire l'idée que les individus acceptent les valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne des autres, mais dans la limite où ceux-ci sont relégués dans la sphère privée.

La théorie développée dans cet essai est une théorie qui favorise une politique de la reconnaissance plutôt qu'une politique de tolérance. En effet, plutôt que d'obliger les individus à partager le seul espace public qui existe dans leur société ou encore de les priver tout simplement d'espace public en reléguant leurs positions morales à la sphère privée, cet essai propose plutôt d'octroyer à chaque contexte de valorisation son propre espace public. Par le fait même, les individus peuvent désormais réaliser leurs valeurs, projets, croyances et conception de la vie bonne dans l'espace public propre à leur contexte de valorisation avec la certitude que leurs valeurs ou projets pourront se réaliser sans obstacle extérieur. Les individus n'ayant plus à se faire compétition pour l'espace public, et ayant désormais une structure politique facilitant considérablement l'exercice de leur liberté de réaliser leurs valeurs, projets, croyances et conception de la vie bonne, le pluralisme est alors une source considérablement moins grande de conflits. Les contextes de valorisation deviennent alors des sources de reconnaissance en ce sens que les individus reconnaissent en ces contextes le moyen de favoriser le respect de soi dans un contexte pluraliste.

De plus, cette position est supérieure à celle de Miller. En effet, plutôt que d'imposer une nationalité à tous les individus, ce qui contraint les minorités soit à s'assimiler à la nationalité de l'état, soit à former leur propre état, ce qui n'est pas sans causer une certaine instabilité (les individus étant contraints d'abandonner leur culture pour s'intégrer à l'identité nationale de l'état), cette théorie développe plutôt une théorie de la reconnaissance qui non seulement favorise la stabilité, mais elle le fait de manière égale pour tous et dans le respect des valeurs, croyances ainsi que des cultures et religions des individus. En effet, tous les individus ont le droit d'avoir un contexte de valorisation qui garantit et promeut le respect et l'épanouissement des valeurs, projets, croyances et conceptions de la vie bonne des individus. De plus, l'application de ce contexte de valorisation ne demande ni une prise de position morale (le concept de contexte de valorisation étant un concept de justice neutre au point de vue du contenu), ni une forme de paternalisme de l'état, mais simplement d'octroyer un droit : le droit à un contexte de valorisation.

3.1.2 - Un argument prudentiel

Les critiques prudentielles sont souvent à l'effet que les individus ne s'entendent souvent pas au niveau moral, ou encore n'argumentent souvent pas sur des bases rationnelles, objectives et réciproques, mais plutôt sur des bases souvent subjectives comme leur propre conception morale, leurs sentiments ou leurs intérêts. Pour solutionner ce problème, ces critiques suggèrent qu'il faille plutôt penser les termes de la coopération en prenant pour base que les individus vont agir selon leur intérêt propre⁵².

Or, il y a une importante corrélation entre intérêt propre et respect de soi. L'intérêt d'une personne fait référence aux avantages personnels qu'une personne peut (ou pense) tirer de quelque chose. Par conséquent, l'intérêt d'une personne est toujours relatif à cette personne même. Une personne évalue ce qui est à son avantage en considérant les gains et les pertes encourus. Ces gains et ces pertes font nécessairement référence à quelque chose qui a une valeur positive ou négative pour l'individu. Ainsi, l'intérêt personnel est toujours relatif à la relation de valeurs entre

⁵² Cette critique a été étudiée notamment par Amy Gutmann et Dennis Thompson dans *Democracy and Disagreement*, 1996 : p. 56-59.

l'identité d'une personne (identité qui détermine ce qui a de la valeur pour un individu) et les objets qui l'entourent. Comme le respect de soi est le sentiment positif qu'une personne éprouve lorsqu'elle a confiance en ses valeurs, projets, croyances ou conceptions ou lorsque ceux-ci se réalisent, alors le respect de soi recoupe la satisfaction des intérêts personnels. Par exemple, supposons un individu qui accorde beaucoup d'importance à sa religion. Un tel individu peut éprouver du respect de soi par le fait qu'il considère son choix d'adhérer à cette religion comme un bon choix, ou encore éprouver un respect lorsqu'il commet une action considérée comme importante dans sa religion. Pour un tel individu, parce que la religion est importante pour lui, il va probablement considérer dans son intérêt (soit parce que cela lui procure une sensation de bien-être, ou parce qu'il a peur d'être puni par son dieu ou sa communauté religieuse) d'agir selon ce que la religion lui prescrit. En agissant ainsi, agir dans son intérêt contribue aussi à son respect de soi. En conséquence, ce qu'une personne considère comme dans son intérêt est très souvent quelque chose qui procure à cet individu du respect de soi-même⁵³.

Donc, comme cet essai accorde une importance fondamentale et centrale au respect de soi des individus (le contexte de valorisation et la sphère de valorisation servant précisément à favoriser le respect de soi des individus), même si on pose que les individus sont motivés par leur intérêt personnel, la théorie n'est pas invalidée. En fait, elle est même renforcée. En effet, comme le respect de soi est dans l'intérêt de chaque individu, alors non seulement cette théorie est compatible avec l'intérêt personnelle, mais en fait elle le promeut. En conséquence, les individus n'ont pas intérêt à rejeter une théorie qui favorise leur respect d'eux-mêmes et qui favorise leurs intérêts.

⁵³ J'utilise l'expression *très souvent* plutôt que *toujours* car il est possible qu'un individu ait des valeurs ou projets qui soient en contradictions et il est aussi possible qu'un individu évalue différemment l'importance de chacune de ses valeurs et projets. Donc, il est possible que ce qu'un individu considère qu'il doit faire ne recoupe pas parfaitement le sentiment de respect éprouvé en commettant ou non l'action. Cependant, cela est beaucoup moins fréquent que la convergence de l'intérêt personnel et du respect de soi.

3.2 – Réflexions sur l'unité

Un autre élément important qu'une société doit favoriser est l'unité. Il s'agit de l'idée que les individus doivent avoir un certain désir de coopérer entre eux et cela exige certains sentiments entre eux. Ces sentiments peuvent prendre la forme du respect, de la solidarité, d'un sens d'identité ou d'attachement commun, etc.

Or, il arrive très souvent que les théories libérales, parce qu'elles favorisent une politique multiculturelle, se font critiquer précisément sur cet aspect. La critique ne vient pas seulement d'auteurs situés en marge des théories libérales, mais également de l'intérieur du libéralisme même.

Dans cette section, plusieurs de ces critiques seront analysées et il sera démontré comment la théorie développée dans cet essai répond à cette critique et la réfute. Une critique communautarienne et une critique libérale opposées au concept de *ghettoïsation* seront analysées respectivement. En dernier lieu, une critique de Yael Tamir sera analysée, et où il sera montré de manière plus claire, comment la théorie développée dans cet essai favorise l'unité.

3.2.1 – Critiques communautariennes de l'unité

Les communautariens ont critiqué sévèrement les théories libérales relativement au fait que de telles théories étant incapables de promouvoir un sentiment d'unité assez fort pour que les individus d'une telle société aient le désir de travailler conjointement et de s'entraider. Par exemple, selon Roger Scruton (cité par David Miller), la légitimité politique dépend d'un sens pré-politique d'appartenance commune, c'est-à-dire que le fonctionnement de la société dépend du sentiment qu'ont les membres de cette société de faire partie d'un même groupe⁵⁴. David Miller argumentait que, sans unité qui lie les individus d'une société ensemble, les petites communautés qui composent cette société risquent de devenir hostiles entre elles. C'est pourquoi, selon lui, il est nécessaire pour une société de partager une nationalité commune [Miller 2000 : 104-108].

⁵⁴ Cet argument de Scruton est tiré de David Miller dans *Citizenship and National Identity*, p. 103-104

Lorsque l'on analyse cette position plus en détail, un problème surgit dans la manière même que David Miller comprend l'unité : elle est comprise majoritairement au niveau sentimental. La nationalité commune qu'il favorise est, en effet, une conception surtout sentimentale de l'unité pensée pour compenser les sentiments hostiles qui peuvent naître entre les plus petites communautés qui composent cette société. Elle implique que les individus doivent partager un sentiment d'appartenance commun et doivent se sentir comme appartenant à cette terre et cette culture. Par conséquent, la stratégie de David Miller est de contrebalancer le sentiment d'unité et d'appartenance des communautés en créant un sentiment fort d'appartenance nationale. Cette stratégie a au moins trois problèmes qui seront analysés dans ce qui suit : elle crée de la compétition entre communautés et nationalité, elle suppose que la coopération et les relations sociales nécessitent un sentiment d'appartenance, et elle diminue la capacité critique des groupes et des individus.

D'abord, cela crée une compétition ou une tension au niveau sentimental. Les individus peuvent ne pas éprouver seulement de l'appartenance pour leur communauté, mais aussi pour leur nationalité, identité nationale qui peut d'ailleurs être en compétition avec leurs identités communautaires. Par exemple, chaque communauté peut chercher à cultiver chez ses membres une certaine compréhension de la vertu et de la contribution. Comme ces valeurs ou projets favorisés par chacun d'eux peuvent être très différents, un individu peut être incapable de s'identifier aux deux groupes en même temps, étant incapable d'interner cette contradiction identitaire. Ainsi, groupe communautaire et nationalité peuvent rendre un individu indécis quant à savoir s'il doit s'identifier à sa communauté ou la culture nationale du pays. Comme il sera montré dans la prochaine sous-section, l'unité est souvent mieux servie par la complémentarité de ses parties.

Aussi, cela laisse supposer que l'unité ne peut être acquise que si les individus éprouvent un sentiment d'appartenance. Toutefois, cela est faux. Deux individus peuvent s'apprécier parce qu'ils partagent un intérêt pour une même activité sans que cela implique un sentiment d'appartenance. Par exemple, deux personnes qui ont un intérêt commun pour la cuisine peuvent s'apprécier et cuisiner ensemble. Or, on ne peut pas parler de sentiment d'appartenance pour la cuisine, le sentiment

d'appartenance faisant plutôt référence à un groupe identitaire. D'ailleurs, lorsque vient le temps de délibérer sur des décisions politiques, même si ces deux personnes avaient des positions incompatibles au niveau politique, elles peuvent néanmoins apprendre à relativiser leurs différents ayant appris à se connaître et à s'apprécier en dehors du contexte politique de leur querelle. De plus, il peut y avoir d'autres sources d'unité. Le libéralisme en propose une importante : le partage d'une même conception de la justice. Le fait que les individus acceptent communément de se penser comme libres, égaux et de respecter ces principes sont une source importante d'unité. En effet, grâce à ces principes, les individus ont alors la garantie que leurs libertés seront respectées, qu'ils seront traités de manière égale par les autres individus et par la société, etc.

De plus, le partage d'une même culture, d'une même nationalité, etc. contribue souvent à diminuer la capacité critique d'un groupe. C'est un fait généralement accepté que les individus ont une imagination limitée. La capacité de créer quelque chose d'entièrement nouveau, que ce soit une nouvelle théorie philosophique ou scientifique, un nouveau design ou produit, etc., est souvent très difficile. Dans la construction de leurs connaissances, les êtres humains utilisent presque toujours des expériences, des concepts et des réflexions qui existaient déjà (c'est-à-dire que la connaissance est surtout synthétique et non *a priori*). Par conséquent, une société relativement homogène aurait beaucoup plus de difficultés à critiquer et remettre en question ses propres positions et risquerait au contraire de construire une confiance en ses propres positions qui serait si forte qu'il pourrait devenir difficile pour elle, suivant cette habitude enracinée de penser un problème en certains termes, de penser autrement. À ce sujet, l'idée de *contexte de choix* avancée par Will Kymlicka met précisément ce fait de l'avant : en étant exposé à des alternatives et des nouvelles conceptions de la vie bonne, les individus peuvent plus facilement remettre en question la leur et faire des choix qui sont plus informés [Kymlicka 2000 : 113-125]. Or, grâce à la complémentarité de la sphère civique et des sphères de valorisation (complémentarité qui sera démontré dans la sous-section 3.2.3), la théorie développée dans cet essai favorise un excellent contexte de choix.

Pour ces trois raisons, une unité qui serait acquise au moyen de ce qu'on a appelé du *nation-building*, c'est-à-dire une construction volontaire d'une identité nationale dans un état comme celle que propose David Miller, non seulement offre une unité sentimentale qui nuit à l'unité des communautés en son sein, mais elle néglige aussi tant l'unité qu'une théorie de la justice peut procurer aux individus que les bienfaits du multiculturalisme pour l'autonomie individuelle. En ce sens, une telle théorie politique doit être rejetée.

3.3.2 – Critique de l'unité civique

Yael Tamir formule aussi une critique contre une position libérale qui miserait sur la sphère publique pour promouvoir l'unité. Faisant référence aux théories de John Rawls et Iris Young, Tamir argumente que l'idée d'une *coalition arc-en-ciel* basée sur une citoyenneté partageant une même conception de la justice où les individus partageraient un sens de loyauté et de solidarité et où une main invisible permettrait d'assurer le respect des opinions de tous dans un contexte pluraliste est irréaliste. De plus, elle argumente que les libertariens, bien qu'ils accordent beaucoup d'émphases sur la liberté d'association et la non-intervention de l'état, ne permettent pas une égalité et un état providence suffisants. Puis, elle affirme que les communautariens, s'ils accordent de l'importance aux associations qui donnent une voix publique aux individus, ne considèrent pas assez le problème de la dissension entre de telles associations [Gutmann (Yael Tamir) 1998 : 228-235].

En fait, la critique de Yael Tamir peut être comprise comme suit : le problème avec ces théories est qu'elles pensent l'unité comme provenant d'une source unique. Par exemple, les communautariens comme David Miller font une association qui n'est pas nécessaire soit celle de penser que l'unité passe précisément par le mot *un*, c'est-à-dire qu'elle réside dans l'idée d'un tout unique et identique comme la nation.

Plusieurs théories libérales font aussi une erreur similaire. Plusieurs philosophes comme Brian Barry et Bhiku Parekh misent souvent sur un idéal d'une citoyenne multiculturelle auquel les individus s'identifieraient et qui serait une source importante de respect de soi [Barry 2002 : 81-89, 238-314 ; Parekh 2006 : 167-237]. Or, non seulement il a été démontré que le multiculturalisme, en soi, ne favorise pas

un tel respect de soi, mais en fait, en priorisant le multiculturalisme par rapport aux associations et aux communautés, de telles théories violent le principe de neutralité. En effet, le respect de la liberté, de l'égalité et de l'autonomie implique de protéger les différentes doctrines morales et compréhensives des individus. Le pluralisme (ou le multiculturalisme) est alors une conséquence de la liberté et l'égalité. Cependant, poser le multiculturalisme comme un idéal en soi qui doit être préférable à d'autres déductions du principe de liberté n'est plus une position conceptuelle ou logique, mais une position morale. En effet, ce n'est pas tous les individus qui vont accepter que la capacité des individus de réviser leurs choix et leurs fins et le pluralisme soient en soi des biens qui soient préférables et doivent avoir priorité sur la conception particulière du bien qu'un individu a en particulier. Des individus peuvent considérer le multiculturalisme comme rationnel et désirable, mais néanmoins considérer, par exemple, leur conception religieuse comme fondamentale et en ce sens considérer plus importants le fait d'avoir les moyens de promouvoir cette religion, plutôt que d'avoir un *contexte de choix*.

3.3.3 – L'unité par la complémentarité

Plutôt que de miser sur une unité qui soit précisément unitaire (c'est-à-dire qui provienne soit d'une certaine forme d'homogénéité ou de culture nationale forte, soit d'une sphère civique multiculturelle), la stratégie sera plutôt de montrer que l'unité que promeut cette théorie en est une qu'on pourrait appeler agrégative ou complémentaire, c'est-à-dire qu'elle prend forme à différents endroits. C'est dans la complémentarité de ces endroits et associations qu'une société trouve son unité et sa stabilité.

Pour faire une analogie militaire, une armée qui ne serait composée que d'infanterie serait une armée qui manquerait de polyvalence. Si elle est mobile, et s'adapte bien à toutes les situations, l'infanterie manque la force brute des blindés et manque la précision des attaques aériennes. Une armée ne saurait non plus être un mélange de toutes sortes. Avoir des soldats, des blindés, et un soutien aérien qui se mélangerait dans une même compagnie ou peloton risquerait de manquer de cohésion en raison des différences majeures entre elles, notamment au niveau de la vitesse, de la mobilité, etc. Ce qui fait une armée forte, c'est plutôt le fait qu'elle possède des

compagnies d'infanteries, d'assaut, de blindés, de soutiens, etc., c'est-à-dire qu'une armée est composée d'un ensemble de petits groupes spécialisés qui se complètent. Ainsi, avoir des individus qui ont tous la même culture, la même religion, la même nationalité, etc., et dont l'unité serait favorisée principalement par une seule source, la nationalité, a de nombreux désavantages en terme de l'unité qu'elle est capable de favoriser. De même, le fait de miser uniquement sur une citoyenneté civique et multiculturelle ne permet pas non plus d'avoir la cohésion suffisante pour garantir l'unité et la stabilité. Les exemples des deux sections précédentes l'ont démontré. Plutôt qu'être une unité globale partagé par tous, l'unité peut être construite entre différents petits groupes qui se chevauchent et se renforcent mutuellement. C'est une telle conception de l'unité qui sera mise de l'avant dans cette section.

On peut répertorier différents groupes, structures ou associations qui peuvent être des sources importantes d'unité : la justice, la classe sociale, l'emploi, l'identité citoyenne, l'identité nationale, l'identité religieuse, l'identité communautaire, la ville natale, la famille, l'âge, le sexe, l'ethnie, les expériences communes, etc. Pour les fins de l'argumentation, seulement trois d'entre elles seront analysées, soit l'emploi, l'identité politique et la culture. Ce choix est stratégique puisque chacun d'eux est représentatif d'une sphère politique en particulier. En effet, l'emploi appartient à la sphère économique, l'identité politique à la sphère de la justice et la culture à la sphère communautaire. Cela permettra donc de montrer précisément comment cette complémentarité est aussi assurée entre les sphères politiques.

L'emploi : les individus qui travaillent ensemble ont des contacts sociaux fréquents. Au fil de ces contacts, il arrive souvent qu'ils aient la chance de discuter sur des sujets diverses. Par exemple, lors des heures de repas ou lors de moments plus tranquilles dans leur emploi, des individus peuvent entretenir la conversation sur des sujets variés comme la famille, les loisirs, les expériences personnelles, etc. De plus, ces individus peuvent développer d'autres intérêts communs liés à leur emploi. Par exemple, deux techniciens en informatique ont de bonnes chances de partager un même intérêt pour l'informatique, et peut-être même pour les jeux vidéo.

L'identité politique : il est inhérent à l'idée de société que celle-ci comporte des principes de justice, des lois, des institutions, et qu'il s'y trouve un système

économique, etc. Ainsi, lorsque différents individus habitent dans une même société, ils ont beaucoup en commun : ils ont le même gouvernement, la même citoyenneté, ils sont sujets aux mêmes lois, etc. De plus, comme ils participent aux débats publics, aux élections, à l'économie, etc., ils jouent aussi un rôle actif dans leur société. Ainsi, des individus peuvent être en accord avec certaines décisions du gouvernement, apprécier certaines lois, ou dispositions constitutionnelles, etc. Ces accords peuvent être une source d'identité. Par exemple, il est plausible qu'une personne en chaise roulante et un ancien combattant se reconnaissent tous les deux dans les droits et libertés promus par leur société, et ainsi partager une même conception de la justice, ou encore il est possible que ces deux personnes se reconnaissent dans la décision du gouvernement d'investir dans les programmes sociaux plutôt que d'accorder des crédits aux entreprises, et ainsi partagé des positions politiques.

L'identité culturelle : tous les individus naissent dans au moins une culture, c'est-à-dire que leurs parents parlent au moins une langue, et sont nés dans un pays ou dans une communauté précise. Il est aussi fort probable que les individus vont aller à l'école et il est tout aussi probable qu'ils vont recevoir des cours de langue, d'histoire, etc. Ainsi, au moyen de l'éducation, de leurs parents et peut-être de la communauté dans laquelle ils vivent, les individus vont appartenir à une culture. Cette culture peut être une source importante d'identité. D'abord, la langue de la culture peut offrir un lexique commun entre des individus [Gutmann 2003 : 38-42 ; Kymlicka 2001 : 228 ; Parekh 2008 : 9-43 ; Tamir 1993 : 29-33]. La communication qu'elle permet est aussi essentielle pour tisser des liens sociaux. L'histoire peut être une source d'identité également. Connaître son origine et celle de ses parents, ainsi que comprendre comment l'on en est venu à habiter un endroit, parler une langue particulière, et comment une telle culture a surmonté des obstacles peuvent avoir une importance considérable pour son identité. Les individus partageant une même culture peuvent donc s'identifier à cette culture, et bâtir une relation de confiance et de coopération à partir de cette identité partagée.

Ainsi, les individus peuvent avoir différentes choses en commun avec différents individus. Avec des collègues, ils peuvent partager un même intérêt pour le domaine dans lequel ils travaillent. Des individus peuvent partager des opinions politiques, ou

partager une même conception de la justice. Des individus peuvent avoir les mêmes intérêts pour un ou des sports, pour un même groupe de musique, etc. Donc, les liens sociaux se créent et prennent forme dans différents lieux politiques d'une société.

Aussi, dans une telle société, il est fort probable que des individus vont avoir certains intérêts en commun, mais aussi avoir certains intérêts ou goûts incompatibles. Un athée et un musulman peuvent faire partie d'une même équipe d'improvisation, ou aimer un même groupe de musique tout en ayant des positions totalement incompatibles au niveau religieux. Aussi, un agriculteur et un professeur peuvent être membres du même parti politique et partager la conviction que la religion, la famille et les vertus morales sont importantes. Toutefois, ils peuvent diverger quant à leurs goûts culinaires, ou artistiques ou quant à leurs divertissements.

Ces incompatibilités et ces positions opposées auraient pu être une source de tensions importantes si les mêmes individus étaient obligés de toujours vivre ensemble et de toujours se côtoyer. Toutefois, c'est un des avantages de la théorie actuelle (et de certaines théories libérales) que, d'une part, les individus partagent leur temps entre leur emploi, leurs loisirs, leur famille, la politique, etc., de sorte qu'ils ne restent jamais au même endroit et ne sont pas obligés de toujours passer du temps avec les mêmes personnes. D'autre part, en raison du pluralisme et du contexte de choix offerts par de telles sociétés, les individus ont de fortes chances de pouvoir s'associer avec des individus ayant les mêmes intérêts et ce tant pour les loisirs, la religion, la culture, la politique, l'emploi, etc.

De plus, parce qu'ils ne s'associent souvent pas avec les mêmes gens au niveau politique, au niveau de leur emploi et au niveau de leur contexte de valorisation, les liens qu'ils établissent avec les individus dépassent les frontières de chaque sphère. Ces liens multiples contribuent non seulement à créer des liens sociaux entre individus de différentes cultures, religions, etc., mais cela permet aussi d'augmenter la connaissance et reconnaissance entre citoyens, favorisant ainsi un important niveau d'unité. Pour le démontrer, prenons l'exemple d'une personne âgée qui appartient à la culture dominante d'un état, et qui vit dans un quartier majoritairement habité par des gens de cette culture. Elle a sa propre maison et participe aussi à des activités avec d'autres personnes de son âge. Maintenant, supposons deux situations différentes.

Dans la situation A, cette personne n'a jamais connu personnellement de témoin de Jéhovah. Dans la situation B, il s'avère que la personne qui vient faire le ménage de sa maison à chaque semaine est un témoin de Jéhovah et qu'elle a d'excellentes relations avec cette personne. Supposons maintenant que la personne âgée voit dans un bulletin de nouvelles qu'une pratique exercée par les témoins de Jéhovah est contestée socialement. Dans la situation A, la situation pourrait être propice pour que cette personne âgée ait une opinion négative des témoins de Jéhovah et, sans même s'interroger sur la nature de cette pratique, la condamne d'emblée et condamne les témoins de Jéhovah en général. Dans la situation B, cependant, parce qu'elle a une meilleure connaissance de cette religion et qu'elle a des bonnes relations avec un témoin de Jéhovah, la probabilité est beaucoup moins grande que cette personne âgée condamne leur pratique d'emblée, et risque plutôt d'avoir une opinion plus critique et analytique de la nouvelle et de leur religion.

C'est une vertu de la complémentarité des sphères civique et communautaire et de la complémentarité des activités et des liens sociaux qui peuvent s'établir dans les différents lieux d'une société qu'elle permet de favoriser le respect de soi de manière considérable, tout en assurant des contacts sociaux dans la sphère civique qui favorisent une meilleure connaissance et de meilleurs rapports entre les individus dans un contexte pluraliste. Les sphères de valorisation permettent aux individus d'avoir un niveau de respect de soi important qui ne sacrifient cependant pas l'unité de la société puisque ces sphères de valorisation ne sont qu'un des lieux politiques où les individus auront nécessairement besoin d'aller. En fait, de telles sphères contribuent même au contexte de choix d'une société en tant qu'elles offrent aux individus des manières concrètes de vivre très différentes les unes des autres et qui ont toutes les moyens institutionnelles et structurelles de prospérer. De plus, comme de telles sphères contribuent de manière significative au respect de soi des individus, ces individus vont se sentir reconnus par une telle théorie politique, et éprouveront assez de respect d'eux-mêmes pour reconnaître les bienfaits d'une telle structure politique et pour tolérer et respecter les doctrines morales et compréhensives des autres individus même lorsqu'ils sont incompatibles avec les leurs.

Conclusion

Bien que la plupart des théories libérales accorde de l'importance au concept de respect de soi, ces théories demeurent néanmoins des théories souvent très idéalistes qui mises principalement sur les principes de justice pour assurer la cohésion, l'unité et la coopération dans les sociétés. Cependant, en raison du pluralisme qui caractérise nos sociétés et du fait que les individus n'ont pas des doctrines morales et compréhensives qui sont purement objectives et dépourvues de notions subjectives, de telles théories libérales sont incomplètes. De plus, il n'y a pas que les groupes culturels et religieux qui méritent considérations dans une théorie politique, mais les communautés morales et les groupes compréhensifs également. Ce qui est constitutif du respect de soi des individus est très varié et inclut autant les cultures et les religions que les communautés morales qui s'identifient à une expérience commune, tel que les groupes féministes et homosexuels, et les individus dont l'identité est basée sur une doctrine compréhensive comme un projet environnementaliste, une vie sans technologie moderne, etc.

Pour promouvoir un niveau de respect de soi pour chaque individu qui soit suffisant et juste, une théorie libérale se doit d'incorporer le concept (ou droit à un) contexte *de valorisation* qui implique *une égale opportunité institutionnelle pour le respect de soi*. Un tel contexte, qui prend la forme d'une *sphère communautaire*, donne le droit aux individus propre à ce contexte d'avoir leur propre espace politique ainsi que les institutions et l'autonomie pour mener leurs conceptions de la vie bonne, valeurs ou projets communs de manière efficace. Néanmoins, conjointement à cette *sphère communautaire*, il existe la sphère civique où les individus sont appelés à se côtoyer et à développer un respect mutuel qui va au-delà des affiliations morales, religieuses, culturelles et compréhensives et où l'idée de citoyenneté multiculturelle peut prendre forme. Une telle structure de base s'inscrit ainsi dans un cadre libéral en tant que les principes de justice demeurent au fondement de la théorie.

Il a aussi été démontré qu'une théorie libérale se doit de ne plus penser l'unité comme synonyme d'homogénéité et de symétrie, et plutôt de la penser comme des liens sociaux qui se superposent et se complètent. Les loisirs, le travail, les associations, la famille, la politique, la citoyenneté, etc., sont tous des lieux où les échanges sociaux sont importants. Par ces échanges, les individus d'une société peuvent développer des intérêts ou points communs avec des individus très différents d'eux de sorte à assurer la stabilité et l'unité nécessaires à une société pour être prospère.

Cependant, cet essai a aussi dû laisser de côté plusieurs sujets importants. D'une part, les réflexions ont porté principalement sur le concept de contexte de valorisation et la manière qu'un tel droit s'incorpore à la théorie de la justice a été analysée que brièvement dans cet essai. D'autre part, la différence entre sphère civique et sphère communautaire aurait aussi nécessité beaucoup plus d'attention. Cette nouvelle distinction implique une nouvelle dynamique pour penser tant les besoins propres aux individus que les besoins propres à une société libérale. Cela soulève plusieurs questions. Quel genre de citoyenneté faut-il associer à une telle société? L'idée de nationalisme a-t-elle encore une place dans la théorie politique? Ce sont des questions pertinentes et complémentaires aux réflexions et conclusions qui ont été faites dans cet essai.

Néanmoins, bien que ces questions aient été laissées de côté, les arguments développés dans cet essai sont très importants et devraient permettre de convaincre plusieurs philosophes libéraux que le pluralisme de nos sociétés et les bases du respect de soi des individus obligent à revoir nos théories de la justice et à y intégrer le concept de contexte de valorisation. Ce n'est que par un tel concept que de telles sociétés peuvent réellement réussir à acquérir la stabilité, l'unité et la légitimité nécessaires à nos sociétés pour que tous les individus puissent être respectés et protégés pleinement.

Bibliographie

- ARNESON, Richard J., "Equality and Equal Opportunity for Welfare" dans *Philosophical Studies*, vol. 56, No. 1 (1989), 77-93 pp.
- BARRY, Brian., "Culture and Equality : an egalitarian critique of multiculturalism", Cambridge, Harvard University Press, 2002, 397 p.
- BUCHANAN, Allen., "Justice, Legitimacy and Self-Determination", New York, Oxford University Press, 2004, 507 p.
- CANEY, Simon., "Justice Beyond Borders", New York, Oxford University Press, 2005, 319 p.
- DWORKIN, Ronald., « La vertu souveraine », traduit par Jean-Fabien Spitz, Bruxelles, Bruyant, 2008, 359 p.
- DWORKIN, Ronald., « Une question de principes », traduit par Aurélie Guillain, Paris, Presse Universitaire de France, 1996, 504 p.
- FÉDIER, François., « Martin Heidegger, le temps, le monde », Paris, Lettrage Distribution, 2005, 299 p.
- GELVEN, Michael., « Être et temps de Heidegger », traduit par Catherine Daems et autres, Bruxelles, Mardaga, 1987, 251 p.
- GUTMANN, Amy., "Identity in Democracy", Princeton, Princeton University Press, 2003, 246 p.
- GUTMANN, Amy., and all., "Freedom of Association", Princeton, Princeton University Press, 1998, 382 p.
- GUTMANN, Amy, and THOMPSON, Dennis., "Democracy and Disagreement", Cambridge, Harvard University Press, 1996, 422 p.
- KANT, Emmanuel., « Critique de la raison pure », traduit de l'allemand par Alain Renault, Paris, Gallimard-Flammarion, 2006, 749 p.
- KUKATHAS, Chandran., "The Liberal Archipelago", Toronto, Oxford University Press, 2007, 292 p.
- KYMLICKA, Will., « La citoyenneté multiculturelle », traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2001a, 357 p.

- KYMLICKA, Will., "Politics in the Vernacular", New York, Oxford University Press, 2001b, 383 pp.
- MILL, John Stuart., « De la liberté », traduit de l'anglais par Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1990, 242 p.
- MILLER, David., "Citizenship and National Identity", Cambridge, Polity Press, 2000, 216 p.
- OKIN, Susan., "Is Multiculturalism Bad for Women?", Princeton, Princeton University Press, 1999, 146 p.
- PAREKH, Bhiku., "A New Politics of Identity", New York, Palgrave Macmillan, 2008, 317 p.
- PAREKH, Bhiku., "Rethinking Multiculturalism" 2nd edition, New York, Palgrave Macmillan, 2006, 407 p.,
- RAWLS, John., « Libéralisme politique », traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Presse Universitaire de France, 2001, 450 p.
- RAWLS, John., "The Law of Peoples", Cambridge, Harvard University Press, 1999, 199 p.
- RAWLS, John., « Théorie de la justice », traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997, 666 p.
- SEN, Amartya., "Equality of What?" dans *The Tannan Lecture of Human Rights*, (May 1979), pp. 195-220
- SEN, Amartya., "Well-being, Agency and Freedom" dans *The Journal of Philosophy*, vol. 82, No. 4 (April 1995), pp. 169-221
- TAMIR, Yael., "Liberal Nationalism", Princeton, Princeton University Press, 1993, 194 p.
- TAYLOR, Charles., « Les sources du moi », Montréal, Boréal, 2003, 710 p.
- WALZER, Michael., "Spheres of Justice : a defense of pluralism and equality", New York, Basic Books, 1983, 345 p.
- WEINSTOCK, Daniel M., "Beyond Exit Rights", dans ENSEINBERG, Avigail., *Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, 2005, pp. 228-247

WEINSTOCK, Daniel M., "Building Trust in Divided Societies", dans *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, No. 3 (1999), pp. 287-307

WEINSTOCK, Daniel M., "Is there a Moral Claim for Nationalism?", dans *Journal of Applied Philosophy*, vol. 16, No. 1 (1996), pp. 87-100

WILLIAMS, Bernard., "In the Beginning Was the Deed", Princeton, Princeton University Press, 2005, 174 p.

WILLIAMS, Bernard., « La fortune morale », traduit de l'anglais par Jean Lelaidier Paris, Presses universitaires de France, 1994, 368 p.

WILLIAMS, Bernard., « L'éthique et les limites de la philosophie », traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, 243 p.

YOUNG, Iris M., "Inclusion and Democracy", New York, Oxford University Press, 2000, 304 p.