

Université de Montréal

Will Kymlicka et les angles morts du libéralisme
Vers une théorie non-libérale du droit des minorités?

par

Frédérick Armstrong

Département de philosophie

Facultés des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en philosophie

option Recherche

Novembre 2012

© Frédéric Armstrong, 2012

Résumé

Will Kymlicka a formulé une théorie *libérale* du droit des minorités en arguant que l'on doit protéger les cultures minoritaires des influences extérieures, car, selon lui, ces cultures fournissent aux individus un contexte de choix significatif qui permet la prise de décision autonome. Il limite donc la portée de sa théorie aux minorités « culturelles », c'est-à-dire les minorités nationales et immigrantes, qui peuvent fournir ce contexte de choix significatif aux individus. Évidemment, les injustices vécues par ces deux types de minorités, aussi sévères soient-elles, n'épuisent pas les expériences d'injustices vécues par les membres de groupes minoritaires et minorisés (*i.e.* minorités sexuelles, femmes, Afro-Américains, etc.). On pourrait donc être tenté d'élargir la portée de la théorie du droit des minorités pour rendre compte de toutes les injustices vécues *en tant que minorité*. Toutefois, je défends la thèse selon laquelle cette extension est impossible dans le cadre d'une théorie libérale, car une de ses méthodes typiques, la « théorie idéale », limite la portée critique des thèses de Kymlicka et parce que l'autonomie individuelle a un caractère si fondamental pour les libéraux, qu'ils ne peuvent rendre compte du fait que certaines décisions individuelles autonomes peuvent contribuer à perpétuer des systèmes et des normes injustes.

Mots-clés : Philosophie politique, droits des minorités, libéralisme, justice, injustice, multiculturalisme, Will Kymlicka.

Abstract

Will Kymlicka defends a liberal theory of minority rights, arguing that we must protect minority cultures from outside influences, as these cultures provide individuals with a meaningful context of choice that allows autonomous decision-making. This defence of minority rights limits the scope of his theory by focusing on 'cultural' minorities, that is to say, national minorities and immigrants, which can provide individuals with this meaningful context of choice. Obviously, the injustices experienced by these two types of minorities, however severe they are, do not exhaust the injustices experienced by members of minority groups and minoritized groups (i.e. sexual minorities, women, African Americans, etc.). One might be tempted to expand the scope of the theory of minority rights to account for all the injustices experienced *as a minority*. However, I argue that this extension is not possible within a liberal theoretical framework where 'ideal theory' limits the critical force of Kymlicka's thesis and in which the centrality of individual autonomy prevents liberals to realize that certain individual decisions contribute to the perpetuation of unjust systems, values and norms.

Keywords : Political philosophy, minority rights, liberalism, justice, injustice, multiculturalism, Will Kymlicka.

Table des matières

Introduction.....	1
Une théorie du droit des minorités et des minorisés :.....	9
Chapitre 1 : Une théorie libérale du droit des minorités.....	11
1.1 : Permettre l'autonomie en protégeant le contexte de choix.....	11
1.2 : Pluralisme des valeurs et libéralisme politique.....	21
1.2.1 : Autonomie ou diversité?.....	23
1.3 : Autonomie éthique et autonomie politique.....	27
1.3.1 : Droit de sortie et autonomie.....	30
1.4 : Imposer l'autonomie?.....	32
1.5 : Brian Barry : une critique égalitariste du multiculturalisme.....	34
1.5.1 : Le multiculturalisme est un relativisme.....	37
Conclusion :.....	39
Chapitre 2 : Une théorie de droit des minorités culturelles.....	41
2.1 : Une théorie du droit des minorités?.....	44
2.1.1 : Typologie des minorités :.....	45
2.1.2 : Quelle place pour cette typologie dans la théorie de Kymlicka?.....	46
2.1.3 : Kymlicka à la défense de sa typologie.....	48
2.2 : Entre fondationalisme et pragmatisme.....	49
2.3 : De l'importance des distinctions entre les types de minorités.....	55
2.4 : Mettre l'accent sur l'injustice.....	59
2.4.1 : L'injustice comme oppression.....	63
2.5 : Les avantages d'une théorie de l'injustice.....	68
Conclusion.....	74
Chapitre 3 : Les angles morts du libéralisme.....	77
3.1 : Les injustices vécues en deçà des relations États-Citoyens.....	81
3.1.1 : « How come I don't have good hair? ».....	85
3.1.2 : Préférences adaptatives et leur distribution :	87

3.1.3 : La fausse conscience et ses effets « conservateurs ».....	91
3.2 : Caractère de culture et marché culturel.....	96
3.2.1 : Les libéraux et le marché comme idéal.....	98
3.2.2 : Le marché culturel et la neutralité culturelle de l'État :.....	103
3.3 : Les dangers de la théorie idéale.....	105
3.3.1 : La théorie idéale comme idéologie :.....	107
3.4 : L'autonomie au sein d'un égalitarisme plus exigeant.....	110
Discussion et conclusion :.....	115
Conclusion.....	124
Bibliographie.....	133

Remerciements

Ce mémoire a été réalisé avec le soutien financier du Conseil de recherche en science humaine (CRSH) et du Fonds québécois pour la recherche sur la société et la culture (FQRSC). Je tiens à remercier Daniel Weinstock, Ryoa Chung et Yves Couture qui, en m'aidant à formuler mon projet de recherche, ont participé directement à la genèse de ce mémoire.

Merci aux chercheurs(es) du Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, plus particulièrement à Pierre-Yves Néron et Jean-Phillippe Royer, avec lesquels j'ai appris à respecter et à apprécier les auteurs libéraux sans pour autant avoir été convaincu par leurs thèses. J'envisage mon dialogue avec la tradition libérale dans le même esprit d'ouverture et avec la même éthique de la discussion avec lesquelles mes camarades du CRÉUM ont accueilli mon projet de recherche.

Merci à mes colocataires et amis, William Ross et Marc-André Saucier, avec lesquels j'ai vécu les angoisses des fins de session et l'excitation des discussions animées à propos de nos sujets de recherche respectifs. Sans notre amitié, je n'aurais sans doute pas eu le courage de mener à bien cette recherche.

Finalement, merci à mon père et à ma mère. J'espère avoir su mettre en mots un peu de vos révoltes, de votre haine de l'injustice et de votre sens critique. Si je l'ai fait, ce mémoire, c'est par amour.

Introduction

Thomas Kuhn a défendu l'idée selon laquelle l'évolution en science (ou dans la pensée en général) ne peut se faire sans un paradigme. Ce dernier donne la marche à suivre pour faire de la bonne science et dresse la liste des problèmes qu'il faut régler¹. Le paradigme agit en quelque sorte comme un modèle, il inspire et motive les scientifiques, car il a fait ses preuves en formulant la solution à un problème particulièrement tenace.

Même si l'identification d'un paradigme est une tâche délicate, surtout quand peu de temps sépare l'analyste du phénomène historique, il semble qu'il y en ait eu une en philosophie politique contemporaine dans la dernière moitié du 20^e siècle. Ce paradigme, aujourd'hui fortement ancré dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine, place le libéralisme politique et ses postulats tels qu'énoncés par John Rawls à l'épicentre des débats. En tant que paradigme, le libéralisme philosophique offre un éclairage particulier sur à peu près toutes les réflexions sur la justice.

L'inverse est aussi vrai : les différentes théories de la justice peuvent être analysées, voire évaluées, à partir du paradigme libéral ; on peut dire d'une thèse en philosophie politique qu'elle s'accorde plus ou moins avec le paradigme, qu'elle en respecte plus ou moins les fondements et les *telos*. Dès lors, on peut dire qu'une théorie de la justice est « meilleure », du point de vue du libéralisme, si elle permet d'en mieux respecter les principes fondamentaux, notamment celui de l'égalité de traitement – peu importe, d'ailleurs, l'acception particulière qu'on donne à cette égalité (égalité d'opportunité, égalité de bien-être, etc.). C'est là du moins l'interprétation de Will Kymlicka sur l'état de la philosophie politique contemporaine².

En gardant à l'esprit l'interprétation kuhnienne du travail scientifique et de l'évolution des idées, on peut analyser la place qu'occupe la théorie du droit des minorités de Kymlicka par rapport au paradigme libéral. Selon Kuhn, le travail scientifique se fait toujours à partir d'un paradigme; il fournit une conception du

1 Thomas Samuel Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1999.

2 Will Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003.

monde, un point de vue sur la réalité. Il dit comment les choses devraient être. Cependant, il est inévitable, selon Kuhn, que les chercheurs observeront des phénomènes qui ne s'accordent pas avec les résultats prédits par le paradigme ou auquel celui-ci n'aura tout simplement pas préparé le chercheur.

Ces phénomènes, Kuhn les nomme des anomalies. Confrontés à celles-ci, les chercheurs auront l'occasion de défendre leur propre compréhension du paradigme pour éventuellement expliquer ou mettre de côté l'anomalie. Il faut noter que l'influence du paradigme est telle que les chercheurs ne peuvent pas l'abandonner à la moindre anomalie. Ils vont premièrement soupçonner une erreur de leur part et éventuellement, si l'anomalie n'est pas due à une erreur de manipulation ou d'observation, ils tenteront de l'intégrer au paradigme en formulant des explications *ad hoc* ou, mieux, en raffinant le paradigme, en ajustant ses règles et postulats pour permettre de rendre compte de l'anomalie. En d'autres mots, les chercheurs feront tout pour ne pas abandonner le paradigme.

Si par contre l'accumulation d'anomalies est telle que le paradigme ne semble plus en mesure de fournir une bonne compréhension du monde, alors débutera ce que Kuhn appelle, une période de crise, où différentes interprétations des anomalies seront en compétition. Il ne sera donc pas rare de voir des personnes se réclamant d'un même paradigme défendre des positions très différentes, voire contradictoires. Finalement, et c'est ce qui est le plus important pour la suite du progrès scientifique, des chercheurs finiront par se réunir autour d'un nouveau paradigme. Kuhn verrait là une « révolution scientifique ».

Évidemment, le travail de Thomas Kuhn se concentre sur les révolutions scientifiques dans les domaines des sciences dites « dures » où les paradigmes sont sans doute plus robustes et facilement identifiables que dans les sciences sociales ou en philosophie politique. On pourrait aussi me dire que Kuhn utilise environ 21 (!) définitions différentes du terme paradigme, ce qui rend ce concept flou et peu pratique pour décrire le travail en philosophie politique. Le genre de parallèle que je fais en guise d'introduction à ce mémoire est dès lors un peu délicat. Mais je crois qu'il est

pertinent, car il met en lumière le contexte d'énonciation de la théorie libérale du droit des minorités de même que celui d'éventuelle théorie « non-libérale » du droit des minorités.

Tenons donc pour acquis que le libéralisme philosophique et la théorie de la justice de John Rawls forment un paradigme dominant de la philosophie politique contemporaine, au moins parmi la communauté de chercheurs anglo-saxons. Ainsi, Rawls a fourni une définition rigoureuse et impressionnante de ce qui allait dorénavant être l'objet principal de la philosophie politique : la justice. Les principes de justice devaient être formulés pour établir les caractéristiques des institutions de base de la société. En fournissant le portrait d'une société juste, d'un monde *tel qu'il devrait être*, Rawls donnait aux chercheurs un agenda de recherche et surtout un cadre de compréhension du monde : un paradigme.

Cependant, comme je l'ai noté, il semble inévitable que des anomalies surviennent dans la poursuite des recherches sur la justice. Il semble, par exemple, que le débat entre les libéraux et les communautariens sur l'importance de l'appartenance à une culture et une tradition mette en évidence une anomalie par rapport au paradigme. Pour Rawls, les principes de justice sont censés être le résultat d'une délibération hypothétique entre des personnes libres et égales, placées sous un voile d'ignorance (ne connaissant pas leurs talents, leurs origines socio-économiques, etc.). Tout ce qu'ils savent, c'est qu'ils ont des intérêts et des désirs, que les ressources pour les combler sont limitées et qu'ils appartiennent à au moins une communauté d'intérêts partagés à laquelle ils ont un fort attachement. À l'issue de cette délibération, les personnes choisiraient donc les principes qui devraient guider la société.

Pour les communautariens, ce portrait du citoyen était parfaitement contraire à la réalité. Ils critiquaient la conception atomiste des libéraux et soulignaient que si l'on observait les personnes humaines, telles qu'elles sont dans la réalité, on verrait qu'elles sont des membres d'une communauté, bien avant d'être des agents politiques libres et autonomes. La communauté précédait et définissait l'individu ; pas le contraire. Ainsi, la communauté nationale à laquelle appartient un individu est si fondamentale qu'elle

devrait être au cœur de toutes nos considérations sur la justice et la politique. On peut donc dire que les communautariens mettaient au jour une anomalie par rapport au paradigme libéral : les individus donneraient (en fait, ils n'auraient *pas le choix de faire ainsi*) beaucoup plus d'importance à leur communauté politique que ce que sous-entendait le paradigme rawlsien. La conclusion des communautariens était qu'il fallait laisser tomber le paradigme libéral.

C'est ici qu'entre en jeu Will Kymlicka et sa théorie *libérale* du droit des minorités. Alors que les communautariens soutenaient qu'il fallait abandonner le paradigme libéral, certains libéraux répondaient que les individus étaient libres et autonomes, qu'ils n'étaient pas attachés à une communauté en particulier. Du reste, pour certains libéraux, le concept de communauté ne renvoyait qu'à une élucubration métaphysique inutile ; seul, l'individu était pertinent pour la moralité. On peut dire, en quelque sorte, qu'ils niaient l'existence de l'anomalie, mise en évidence par les communautariens.

Comme la plupart des débats féroces, les positions ont souvent été exacerbées et, dans certains cas, trop extrêmes. Suffisamment extrêmes, en tout cas, pour entraîner un certain malaise chez les auteurs qui, comme Kymlicka, étaient sensibles aux arguments des deux camps sans en adopter les positions *in extenso*³. Ainsi, Kymlicka reconnaissait l'anomalie identifiée par les communautariens : les personnes donnent une grande importance à leur communauté culturelle et celle-ci les définit en tant que citoyens. De plus, les libéraux se trompaient, dans la formulation de leurs hypothèses, en tenant pour acquis le caractère uninationnel des États, ou du moins sans questionner sérieusement ce postulat⁴. Or, selon Kymlicka, les membres de minorités nationales subissent des injustices que la théorie libérale de la justice ne peut pas nommer et pour lesquelles les droits universels et uniformes ne sont pas appropriés : il faut donc, selon lui, mettre en place des droits différenciés par le groupe.

3 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989a, p. 1.

4 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 128-129.

Cependant, comme je l'ai souligné, les chercheurs qui travaillent à partir d'un paradigme vont tout faire pour le conserver. Pour Kymlicka, le libéralisme est toujours un bon paradigme et il ne faut pas le rejeter comme l'ont tenté les communautariens. Le projet de Kymlicka était donc de formuler une théorie *libérale* du droit des minorités. Cette théorie aurait pour but de rendre compte du fait que certains pays réunissent plusieurs groupes nationaux et minorités culturelles et que ces derniers subissent des injustices du fait même de leur statut minoritaire. L'anomalie du départ (les États peuvent contenir plus d'une nationalité) était donc « absorbée » par le paradigme. Tout le travail de Kymlicka revient finalement à dire qu'on peut concevoir une théorie du droit des minorités *au sein du libéralisme politique*. Toutefois, nous verrons au premier chapitre que pour certains auteurs, la théorie de Kymlicka n'est pas aussi libérale qu'il l'a voulue. Or comme le but de ce mémoire est de démontrer les failles associées à une théorie *libérale* du droit des minorités, il m'est nécessaire d'évaluer ces critiques. Il s'agira donc dans ce premier chapitre d'établir que sa théorie est non seulement libérale, mais qu'en plus elle est une théorie libérale robuste et cohérente.

Nous verrons ensuite au chapitre deux que malgré toutes les qualités de la théorie du droit des minorités de Kymlicka, certaines anomalies résistent encore. Malgré le fait que Kymlicka soit sensible à toutes les injustices vécues par les membres de groupes minoritaires, il ne formule une théorie systématique du droit des minorités que pour les « minorités culturelles », définition qu'il limite aux seules minorités nationales et minorités issues de l'immigration – je définirai bien sûr ces concepts en temps et lieu. Ainsi, il ne rend pas compte des injustices vécues, en tant que minorités, par les Afro-Américains, les femmes⁵, les minorités sexuelles, etc.. Je montrerai donc que la typologie de Kymlicka, en plus d'entraîner certaines tensions théoriques – est-ce vraiment *toutes* les minorités nationales qui méritent des droits différenciés par le groupe? Les descendants des colons Afrikaners devraient-ils avoir aux protections supplémentaires qu'assurent les droits des minorités? Certaines minorités nationales ne

5 Je justifierai le fait de concevoir les femmes en tant que groupe « minoritaire » plus loin dans cette introduction.

devraient-elles pas tout simplement s'intégrer à la majorité? –, n'est pas nécessaire à la formulation d'une bonne théorie du droit des minorités.

Une typologie claire permettant d'identifier les différents types de groupes qui peuvent requérir des droits différenciés par le groupe est probablement nécessaire, car il faut adapter les politiques publiques aux groupes pour lesquels elles sont censées s'appliquer. Mais sur le plan philosophique, si l'on s'appuie non pas sur une théorie de la justice, mais bien sur une théorie de *l'injustice*, telle que définie par Iris Marion Young, on peut élaborer une liste assez exhaustive des injustices. Ensuite, on pourra identifier celles qui sont vécues spécifiquement en tant que membre d'un groupe minoritaire. À partir là, on pourra formuler une théorie du droit des minorités sensible à toutes les injustices vécues en tant que membre d'un groupe minoritaire.

Je défendrai finalement, au chapitre trois, la thèse selon laquelle Kymlicka ne peut tout simplement pas rendre compte de toutes les injustices vécues en tant que membre d'un groupe minoritaire parce que sa théorie est ancrée dans le paradigme libéral. Voilà pourquoi le sous-titre de mon mémoire est « Vers une théorie non-libérale du droit des minorités ? ». Il ne s'agit pas de rejeter le multiculturalisme de Kymlicka ou la théorie du droit des minorités. Simplement, je vais tenter de démontrer que le cadre libéral n'est pas adéquat pour critiquer toutes les injustices et pour défendre un égalitarisme plus substantiel et radical.

J'arguerai donc que la théorie de l'injustice de Young, en concomitance avec des considérations qui accordent de la crédibilité aux phénomènes associés aux préférences adaptatives et à la fausse conscience, nous permet de dire que, parfois, les individus font des choix qu'on peut dire autonomes, mais que ces choix contribuent à perpétuer des systèmes injustes. D'autres fois, il est possible de dire que des injustices perdurent parce que leurs victimes ne conçoivent pas leur situation comme injuste ; on peut donc dire de ces personnes qu'elles sont victimes de fausse conscience, qu'elles entretiennent des idées fausses qui vont à l'encontre de leurs intérêts objectifs. Je soutiendrai, par exemple, que le fait que les femmes, *beaucoup* plus que les hommes, choisissent la vie de « parent au foyer », diminuant ainsi leur compétitivité sur le marché du travail et

contribuant au maintien du patriarcat et de la division genrée du travail, perpétue un système injuste.

Attention, ce choix en lui-même n'est pas injuste. *Il ne faut surtout pas condamner cette personne*. On peut en effet considérer que ce choix est libre, autonome et authentique. Cependant, comme il a lieu dans un cadre injuste, il faut pouvoir le remettre en question ; il faudra peut-être aller à l'encontre des préférences exprimées par les agents pour promouvoir la justice et diminuer l'injustice. Or une théorie libérale ne peut pas ignorer les préférences exprimées par des agents autonomes, car ces derniers sont censés être libres de vivre leur vie selon leur propre conception de la vie bonne. De plus, pour Kymlicka, le fondement théorique qui justifie l'octroi de droits différenciés par le groupe est le fait que les structures de cultures fournissent un contexte de choix nécessaire à l'acquisition de l'autonomie. Mais une fois ce contexte protégé, le « caractère de culture » devra être déterminé par les agents autonomes au sein d'un « marché culturel ». L'autonomie individuelle est donc un principe fondamental dont les libéraux et Kymlicka ne peuvent se passer.

J'accepte le postulat *normatif* de l'autonomie ; on devrait promouvoir l'autonomie et les droits des minorités sont sans doute de bons outils pour le faire. On ne peut cependant pas faire de l'autonomie le fondement d'une théorie du droit des minorités, car certaines injustices peuvent être perpétuées par des agents autonomes. Une théorie de l'injustice permet une critique plus « structurelle » des injustices, agnostique sur la question de l'autonomie individuelle et moins centrée sur l'agent. Une théorie du droit des minorités fondée sur une telle conception de l'autonomie permet de continuer de promouvoir l'égalité entre tous et toutes de même que l'égalité entre les groupes, tout en évitant certaines des anomalies qui affectent le paradigme libéral. Finalement, une théorie de l'injustice permet de sortir du libéralisme pour dresser les contours d'une théorie *non-libérale* du droit des minorités.

J'insiste, comme je le ferai plusieurs fois dans ce mémoire, pour dire que je ne souhaite pas me positionner comme un « anti-libéral » ou comme un « illibéral ». Je dois cependant avouer que mon premier sentiment face aux débats sur les droits des

minorités était fondé sur deux impressions : les communautariens étaient beaucoup trop conservateurs et les libéraux, trop idéalistes, ne comprenaient rien aux enjeux de pouvoir qui marquent la société réelle. Me définissant comme un anti-libéral, je trouvais excessivement frustrant de voir que les libéraux semblaient s'arroger le monopole de la vertu politique et de la défense des valeurs de la démocratie, de l'égalité et de la liberté.

Je me rends bien compte aujourd'hui que cette impression était fautive et que j'ai beaucoup plus en commun avec Rawls et consorts que je ne le pensais au départ. Ainsi, je suis d'accord avec la plupart des propositions politiques de Kymlicka même si je n'en parlerai pas explicitement dans ce mémoire. D'ailleurs, une courte parenthèse s'impose pour souligner l'importance de la résistance face au rejet du paradigme à la moindre anomalie. Kymlicka a réussi, je le reconnais, à pousser le paradigme libéral jusqu'au bout en formulant une théorie robuste du droit des minorités. Il a su, dans un contexte où la théorie de la justice de Rawls était largement respectée, à démontrer que sa thèse à lui, qui, à bien des égards, allait beaucoup plus loin que celle de Rawls, était tout de même compatible avec le libéralisme. Or pour ce faire, il fallait rester dans le paradigme libéral. Cependant, je trouve que Kymlicka ne va pas *assez* loin, et ma thèse est que ce qui l'empêche de faire le pas vers une théorie du droit des minorités plus exigeante et plus radicalement égalitariste est précisément son libéralisme. C'est donc pour cela que je propose de sortir du paradigme libéral en formulant une théorie non-libérale du droit des minorités.

Maintenant, déterminer quelles injustices devront être compensées et quels processus politico-législatifs seraient impliqués dans une théorie non-libérale du droit des minorités dépasse largement le cadre de mon mémoire. Je ne pourrai régler cette grave question dans ces pages ; simplement, j'espère qu'à l'issue de ma critique de Kymlicka et du libéralisme, on pourra voir l'intérêt d'une remise en question des fondements de la théorie *libérale* du droit des minorités et, surtout, de la place qu'y occupe l'autonomie. Je n'offrirai, en conclusion, qu'une vague idée de ce que pourraient être les contours de cette théorie non-libérale du droit des minorités. Pour l'heure, je

souhaite simplement montrer que les théories libérales ne sont pas adaptées à la défense d'un égalitarisme plus « substantiel » en mesure d'identifier et de (qui sait?) réduire les injustices vécues dans le monde non-idéal.

Une théorie du droit des minorités et des minorisés :

Avant d'aller plus loin, une distinction s'impose. Évidemment pour formuler une théorie du droit des minorités, il faut savoir ce qu'est une minorité ou plutôt ce qu'est un groupe minoritaire. Kymlicka, par exemple, se concentre sur les minorités culturelles, comme nous aurons l'occasion de le voir au chapitre deux. D'autres, comme Iris Marion Young, se concentrent sur les groupes dits « opprimés ».

J'emploierai les catégories identifiées par Will Kymlicka, car je reconnais que le droit des minorités s'adresse aux minorités « culturelles ». J'ajoute cependant à cette liste les groupes que je dirai « minorisés »⁶. Bien que ce terme renvoie aux mêmes phénomènes, décrits au deuxième chapitre, qui font qu'on puisse dire d'un groupe qu'il est « opprimé » au sens où l'entendait Young, je préfère le terme « minorisé » qui renvoie à quelque chose comme un processus de minorisation.

Les groupes se forment dans un contexte particulier. Certains contextes font que des individus, qui partagent des expériences similaires ou une culture sociétale, en viennent à s'identifier eux-mêmes comme les membres d'un groupe culturel. Si ce groupe est « minoritaire » au sens numérique dans un pays, on dira qu'il forme une minorité culturelle. D'autres contextes font que des individus sont identifiés, à tort ou à raison, à un groupe en proie aux préjugés de la société dite « normale », qui lui donne un statut inférieur. On dira de ces groupes qu'ils sont « minorisés », c'est-à-dire maintenus, par un contexte socio-économique désavantageux et par les préjugés véhiculés par ce que Young appelle l'impérialisme culturel dans une situation de subordination morale, économique et sociale. On peut donc dire que cette identification participe des expériences d'injustices vécues par les membres de ce groupe. Ainsi, comme le soulignait Étienne Balibar, « les individus et les collectivités en butte au

⁶ On trouve rarement l'équivalent dans la littérature, mais la plupart du temps, on emploie le terme « *minoritized* ».

racisme (ses 'objets') *se trouvent eux-mêmes contraints de se percevoir comme communauté*⁷. »

Sans esclavage, sans ségrégation et sans les injustices qui perdurent les Afro-Américains ne formeraient pas le groupe que l'on connaît aujourd'hui. Cette minorisation est donc un processus socio-historique et n'a rien à voir avec les caractéristiques essentielles du groupe ou des individus qui le forment, ni avec le nombre de ses membres et sa situation politique. Dans un autre contexte, les membres de minorités sexuelles, qui vivaient individuellement les préjugés avant de former ce qu'on appelle aujourd'hui la communauté « LGBT », se sont forgés (et l'on peut dire qu'ils ont été obligé de le faire, car « *victims of cultural imperialism cannot forget their group identity because the behavior and reactions of others call them back to it.*⁸ ») une identité de groupe. C'est celle-ci qui fait qu'on peut maintenant parler des LGBT comme d'un groupe minoritaire/minorisé. On peut aussi dire des femmes qu'elles forment un groupe minorisé, en tout cas, dans la perspective féministe que j'adopterai dans ce mémoire, même si elles forment la majorité de l'humanité. Finalement, si le « *richest 1% percent* » est certainement une minorité, on ne peut pas dire que ses membres forment un groupe minorisé. On peut donc être minoritaire sans être minorisé et être minorisé sans être minoritaire.

En cherchant à formuler une théorie du droit des minorités *et* des minorisés, j'élargis la portée de la théorie Will Kymlicka, élargissement que je défendrai et justifierai lors mes deux derniers chapitres. Mais pour commencer, nous allons nous concentrer sur la description de la théorie de Kymlicka et la défense de son caractère libéral.

7 Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, Editions La Découverte, 2007, p. 28. C'est moi qui souligne.

8 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 123.

Chapitre 1 : Une théorie *libérale* du droit des minorités

On peut regrouper les critiques libérales formulées à l'endroit de Kymlicka en trois catégories. Premièrement, il y a celles qui ne remettent pas en question le « libéralisme » de Kymlicka, mais qui soutiennent que la théorie de Kymlicka ne s'appuie pas sur la « bonne » valeur libérale, *i.e.* la tolérance. Parmi celles-là, j'analyserai plus en détail les thèses de William Galston. La deuxième catégorie regroupe des auteurs comme John Rawls et Charles Larmore qui défendent le libéralisme « politique » plutôt que le libéralisme trop « *comprehensive* » de Kymlicka. Finalement, il y a des auteurs, comme Brian Barry, qui soutiennent que le multiculturalisme est foncièrement anti-libéral. Selon Barry, Kymlicka n'a aucune crédibilité en tant que penseur libéral, notamment parce qu'il serait relativiste. Je présenterai ces trois critiques dans le but de montrer que la théorie de Will Kymlicka est bel et bien une théorie *libérale* du droit des minorités et, qu'en plus, elle est plus cohérente que celles de ses critiques.

Après une discussion sur le pluralisme des valeurs et le *reasonable disagreement* sur la nature de la vie bonne, nous présenterons les critiques formulées par Galston à l'endroit de Kymlicka. Certains des éléments de réponses offerts par Kymlicka à ces critiques nous permettront de présenter l'argument de Brian Barry. Nous devons cependant commencer par une description de la théorie de Kymlicka pour en montrer les postulats et les prémisses libéraux.

1.1 : Permettre l'autonomie en protégeant le contexte de choix

Mais comment Kymlicka pouvait-il concilier les valeurs libérales avec une sensibilité marquée pour les droits collectifs? Comment donner de l'importance au « groupe » dans une théorie foncièrement individualiste comme le libéralisme? C'est cette tension apparente que Kymlicka a cherché à résorber. Or pour convaincre les libéraux du bien-fondé des droits différenciés par le groupe, il fallait formuler une théorie *libérale* du droit des minorités. Du reste, il y avait aussi des raisons politiques pour une telle entreprise.

En effet, pour Kymlicka, les libéraux risquaient gros en refusant la pertinence du droit des minorités. Selon lui, « [in] a political or legal conflict between minority rights and liberal equality, liberalism may lose out¹.» Il croyait donc qu'il était nécessaire d'intégrer une réflexion soutenue sur la place des droits des minorités au sein de la *théorie* libérale. Mais cette analyse de la théorie ne pouvait toutefois être complète sans une évaluation de la *pratique* du droit des minorités dans les démocraties libérales.

Or Will Kymlicka remarque que, malgré le discours des penseurs libéraux contemporains, qui tend à nier la pertinence des droits différenciés par le groupe, les États libéraux occidentaux ont souvent mis en place des politiques pour accommoder la diversité culturelle. De plus, ces politiques (d'intégration, d'accommodement, etc.) sont largement acceptées et font partie intégrante du paysage politique occidental, surtout au Canada, en Australie et aux États-Unis, même s'il appert de prime abord qu'elles ne sont pas compatibles avec les théories philosophiques libérales. Cela semble mettre en évidence une tension entre la théorie et la pratique.

Mais plutôt que de voir là une banale contradiction entre la politique et la philosophie, Kymlicka a voulu déterminer si ces pratiques dites « multiculturalistes » n'étaient pas, en fait, cohérentes avec les principes libéraux. En effet, si les politiciens ont mis en place ces politiques, ce n'est peut-être pas seulement par électoralisme ou pour répondre aux pressions politiques des groupes minoritaires. Il n'est pas non plus certain qu'ils aient laissé tomber, dans un moment d'égarement, leurs principes libéraux². Il y avait peut-être dans ces politiques des réponses à des enjeux de justice pour lesquelles les philosophes pourraient fournir une justification systématique; c'est du moins ce que pensait Kymlicka. Prenons donc le temps d'exposer les constats de Kymlicka sur ces politiques.

Il a premièrement remarqué que les États libéraux ont généralement opéré une distinction stricte entre les minorités dites « nationales » et les minorités issues de

1 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989a, p. 154.

2 Will Kymlicka, « Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst », *Constellations*, vol. 4 / 1, 1997, p. 74.

l'immigration. Ainsi, ces deux types de minorités sont traités différemment par les États libéraux et ce traitement différencié, nous dit Kymlicka, n'est apparemment pas du tout controversé³. Déjà là, il semble y avoir une contradiction avec le discours libéral qui s'appuie sur une interprétation stricte du principe de non-discrimination selon laquelle l'État ne devrait jamais opérer un traitement différent pour certains individus en fonction de leur groupe, ethnie, etc.. Kymlicka constate donc que différentes politiques « multiculturelles » ont été élaborées à partir de la distinction entre minorité nationale et immigrants.

Il les regroupe en trois catégories : 1) les « *self-government rights* »; 2) les « *polyethnic rights* » (ou « *accommodation rights* ») ; et 3) les « *special representation rights* »⁴. Je ne peux ici décrire en détail tous ces types de droits. Seulement, il faut voir que les premiers droits sont réservés aux minorités nationales et que les deux autres s'appliquent différemment aux minorités nationales et aux minorités issues de l'immigration. L'important sera donc de noter qu'il existe déjà dans les politiques publiques des États dits « libéraux » certains droits qui sont réservés à des individus et/ou à des groupes⁵. Encore une fois, certains pensent que ces droits différenciés par le groupe sont nécessairement en contradiction avec le principe libéral d'égalité de droit, mais c'est précisément ce que rejette Kymlicka.

Kymlicka souligne cependant que, malgré la mise en place de pratiques dites « multiculturelles », ces politiques publiques sont fortement « *undertheorized* » par les penseurs libéraux contemporains. En effet, très peu d'auteurs auront, avant Kymlicka, tenter de fournir une justification ou une explication théorique de ces politiques.

3 *Ibidem*, p. 73.

4 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 27.

5 Je ne traiterai ici pas du problème philosophique du « sujet » (le « *rights-bearers* ») des droits culturels. En effet, il n'est pas évident de dire si ce sont uniquement les individus qui peuvent se voir octroyer des droits culturels ou bien si les groupes peuvent aussi en bénéficier. Il y a aussi plusieurs types de droits qui vont des libertés négatives jusqu'à la promotion active de la culture d'un groupe en passant par le « *benign neglect* ». Pour une typologie des différents droits culturels, voir : Jacob Levy, « *Classifying Cultural Rights* », in Ian Shapiro et Will Kymlicka, *Ethnicity and group rights*, New York, New York University Press, 1997, p.22-66.

Kymlicka a donc voulu remplir ce « gap » entre la théorie et la pratique du droit des minorités⁶.

Ainsi le travail de Kymlicka se situe à trois niveaux. D'une part, il évalue les politiques publiques dites multiculturelles. Il s'agit ici de voir si ces politiques sont compatibles avec un cadre de justice libéral. Deuxièmement, il cherche à revoir les principes de base du libéralisme afin de déterminer si les objections théoriques aux droits collectifs sont justifiées; cette étape implique aussi d'évaluer ce qui rend une requête pour des droits spécifiques légitime en regard de la justice libérale. Finalement, partant de la thèse selon laquelle les droits différenciés par le groupe peuvent être compatibles avec la justice libérale, Kymlicka défend la thèse normative selon laquelle les philosophes libéraux peuvent et doivent intégrer les requêtes de droits différenciés des groupes minoritaires aux théories de la justice libérale.

D'un point de vue *normatif*, donc, Kymlicka cherche à démontrer qu'une théorie de la justice libérale cohérente *peut et doit* prendre en considération les demandes spécifiques des membres de minorités, ce, malgré les réticences des libéraux dits « orthodoxes » qui ne jurent que par les droits individuels universaux. Inversement, Kymlicka soutient qu'une théorie du droit des minorités *peut* s'appuyer sur les deux principes libéraux fondamentaux, c'est-à-dire une certaine forme d'individualisme et un certain égalitarisme⁷.

Ainsi, pour défendre la position selon laquelle certains droits différenciés par le groupe sont compatibles avec le libéralisme, Kymlicka part de deux prémisses : « individual freedom is tied in some important way to membership in one's national group; and [...] group-specific rights can promote equality between the minority and majority⁸. » L'argument de Kymlicka insiste sur le fait qu'on doit prendre en compte l'appartenance culturelle des individus dans une théorie libérale de la justice, car cette appartenance joue un rôle crucial tant au niveau de la liberté que de l'égalité.

6 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1997, p. 74.

7 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 140.

8 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 52. C'est moi qui souligne.

Cet argument va en gros comme suit : l'autonomie individuelle, c'est-à-dire la capacité de choisir sa propre conception (révisable) de la vie bonne pour ensuite vivre sa vie selon celle-ci, est importante. Or pour être autonome, une personne a besoin d'un contexte de choix significatif (« *meaningful* »); sans celui-ci on ne pourrait pas dire que les individus vivent leur vie selon une conception de la vie bonne significative. Or ce contexte de choix serait fourni par une culture sociétale qui donne en partage langue et culture à ses membres. Les cultures, ainsi organisées, offrent une « structure sociétale » que Kymlicka définit comme suit :

*« a culture which provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres. These cultures tend to be territorially concentrated, and based on a shared language. »*⁹

Suivant l'argument selon lequel un individu a besoin d'un contexte de choix significatif pour être autonome, Kymlicka soutient que l'appartenance à une culture sociétale est de l'ordre d'un bien social premier, au sens de Rawls, c'est-à-dire que, sans accès à une culture sociétale, un individu ne pourrait être autonome et libre¹⁰ – l'appartenance à une structure de culture reconnue et valorisée fait partie, selon Kymlicka, des bases pour l'acquisition de ce que Rawls a nommé le « *self-respect* ». On pourrait être tenté de dire que cet argument ne fait que démontrer l'importance d'une structure de culture. Or si l'on offrait aux minorités une réelle possibilité de s'intégrer à la majorité, ils pourraient avoir accès à une structure de culture et développer leurs conceptions de la vie bonne en fonction et au sein de celle-ci.

Toutefois, selon Kymlicka, il apparaît raisonnable de croire qu'une personne donne une importance privilégiée à sa culture sociétale; notons que Kymlicka ne nie pas qu'il soit possible pour un individu de *choisir* de quitter sa culture pour en adopter une autre. Cependant, la plupart du temps les gens semblent fortement attachés à leur

⁹ *Ibidem*, p. 76.

¹⁰ Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p.169; *op. cit.*, 1996, p.83-84

propre culture¹¹. Kymlicka soutient qu'on ne peut pas, dans la formulation d'une théorie de la justice, établir des principes qui demandent aux individus de faire des choses dont on ne peut raisonnablement s'attendre de personnes normalement constituées¹². Comme il n'est pas raisonnable de s'attendre à ce qu'une proportion importante de la population choisisse de faire vœu de pauvreté, on ne peut pas s'attendre à ce que les gens abandonnent facilement leur appartenance culturelle. Il faut donc protéger les cultures minoritaires et s'assurer que leurs membres pourront s'épanouir dans un contexte de choix significatif.

Un mot, avant de procéder, sur l'argument selon lequel l'appartenance culturelle ne serait pas un choix individuel. La force de l'argument de Kymlicka, d'un point de vue libéral et égalitariste, réside dans le fait que l'appartenance à une structure de culture donnée n'est pas un choix, mais bien une circonstance qui place certains individus en situation d'inégalité d'opportunité. Les libéraux égalitaristes contemporains, comme Rawls et Dworkin, ont insisté pour dire que les inégalités qui sont le fruit de circonstances ne sont pas justifiées, car ces circonstances sont moralement neutres ou non pertinentes. Ainsi, un individu ne devrait pas être désavantagé si, par exemple, il naît avec un lourd handicap. Bien sûr, ses besoins sont plus dispendieux que ceux des personnes ne souffrant pas de handicap, mais comme cette inégalité n'est pas le fruit d'un choix, on ne peut refuser aux victimes de ces circonstances suboptimales un traitement équitable. Dans cette optique, on peut dire, comme Kymlicka que, même si les membres d'une minorité culturelle peuvent faire des choix socialement coûteux, qui sont conditionnés par l'appartenance à cette culture, cela ne relève pas d'un choix individuel.

En arguant que l'appartenance à une structure de culture donnée n'est pas un choix, mais bien une circonstance, Kymlicka tente d'adopter le raisonnement de Dworkin, qui consiste à justifier la compensation des inégalités de circonstances, afin de démontrer que l'État doit compenser les inégalités vécues par les membres de

11 Cette hypothèse est remise en question par Michel Seymour. Voir *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, p. 244. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question au deuxième chapitre.

12 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p.86

minorités culturelles¹³. Il illustre la compensation de ces inégalités en mobilisant l'exemple des Amérindiens au Canada. Afin de mener un mode de vie fidèle à leurs traditions culturelles, les Amérindiens ont revendiqué et obtenu un accès privilégié à de grands territoires sauvages pour pouvoir, par exemple, chasser et pêcher (notons aussi qu'ils ne sont pas soumis aux mêmes règles concernant les quotas de chasse et pêche)¹⁴. Ce mode de vie entraîne des coûts, notamment pour les entreprises minières et forestières qui voient des opportunités d'affaires leur échapper. Il n'est pas non plus rare d'entendre, dans les régions du Québec et du Canada où les Amérindiens ont de grands territoires, des gens se plaindre de se faire « voler » leur terre. Bref, les Amérindiens ont des droits que tous les Canadiens n'ont pas et ces droits encourent un coût important pour des gens qui ne les ont pas. Comment donc justifier ces droits différenciés dans un cadre libéral?

Kymlicka répond en utilisant l'argument des inégalités de circonstances. Les Amérindiens donnent une grande importance à leurs terres ancestrales. En effet, celles-ci sont au cœur de leur conception du monde, de leurs pratiques sociales, bref de leur structure de culture. Leur appartenance à leur structure de culture passe donc par l'occupation de leur territoire. De plus, le contrôle de ces territoires par des membres de la communauté est nécessaire au maintien d'une culture sociétale stable. Les Amérindiens sont toutefois très peu nombreux et leurs territoires sont convoités par de nombreuses compagnies d'exploitation minière et forestière; les membres de la majorité blanche, pour qui ces territoires n'ont que peu d'importance culturelle, pourraient toujours être tentés par les promesses de richesses des grandes industries.

Étant donné leur statut minoritaire, les Amérindiens ne peuvent pas se fier aux urnes pour protéger leur territoire et leur culture. Les non-autochtones pourraient toujours voter contre les intérêts des Amérindiens sans que ceux-ci puissent faire grand-chose au niveau électoral. Les Amérindiens pourraient bien protéger leur territoire autrement, mais cela nécessiterait des ressources très importantes simplement

13 Joseph Heath, « Culture: Choice or Circumstance? », *Constellations*, vol. 5 / 2, décembre 2002, p. 183.

14 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 186-187. Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 43.

pour leur assurer un accès stable à leur structure de culture. Or, force est de constater que les membres de la majorité non-aborigène « *get [secured cultural membership] for free* »¹⁵. Joseph Heath résume ce genre d'inégalité de belle manière : les préférences culturelles des Amérindiens sont : « *disadvantageous by virtue of the fact that this cultural group is a minority within the larger society* »¹⁶. En effet, si les Amérindiens formaient la majorité, ils n'auraient pas à dégager des ressources supplémentaires pour protéger leur structure de culture. Il y a donc certaines inégalités entre les minorités et la majorité quand vient le temps d'assurer aux individus un accès stable à une structure de culture.

On pourrait toujours dire que le respect des traditions d'une culture relève des choix individuels – on ne devrait donc pas compenser les inégalités qui en découleraient; les Amérindiens pourraient, individuellement, faire le choix de laisser tomber leur culture. Mais Kymlicka montre, en utilisant un raisonnement proche de celui de Dworkin, que l'inégalité entre un membre de la majorité et un membre de la minorité existe avant même que les individus aient pu faire des choix. Il imagine donc deux bateaux, un très peuplé et l'autre peu. Avant de coloniser une île déserte, les occupants de ces deux bateaux organisent une vente aux enchères pour en diviser le territoire et les ressources; on suppose que tout le monde est satisfait de ses ressources. Cependant, au moment de débarquer sur l'île, on se rend compte que les deux groupes ne sont pas de la même nationalité¹⁷. Or, comme il est plausible que les ressources soient distribuées uniformément sur toute l'île, il est tout à fait possible que celles des membres de la minorité soient dispersées uniformément sur le territoire. En d'autres mots, il n'y aurait pas de région clairement définie où les membres de la minorité

15 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 187.

16 Joseph Heath, *op. cit.*, p. 189.

17 Notez l'utilisation du terme nationalité. Kymlicka a souvent tendance à utiliser alternativement, comme dans l'extrait cité ici, culture et nationalité. Cela ne va pas de soi et entraîne selon certains des incohérences ou du moins des ambiguïtés. Voir par exemple Joseph Carens, « Liberalism and Culture », in *Culture, citizenship, and community: a contextual exploration of justice as evenhandedness*, Oxford ; Toronto, Oxford University Press, 2000; Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

pourraient former la majorité des habitants et ainsi organiser une culture sociétale stable.

Kymlicka soutient alors que les membres de la minorité pourraient être tentés de demander une nouvelle vente aux enchères pour pouvoir vivre au sein de leur propre culture sociétale – ce qui est déjà possible « gratuitement » pour les membres de la majorité, peu importe leurs choix durant la première vente aux enchères. Kymlicka conclut donc que « *rather than subsidizing or privileging their choices, the special measures demanded by aboriginal people serve to correct an advantage that non-aboriginal people have before anyone makes their choices*¹⁸. » Pour Kymlicka, les inégalités vécues par les Amérindiens n'ont rien à voir avec leurs choix. Elles sont liées à leurs circonstances, c'est-à-dire au fait d'appartenir à une culture sociétale minoritaire. Compenser cette inégalité, soutient Kymlicka, est donc tout à fait cohérent avec les principes des libéraux égalitaristes.

Kymlicka veut donc élaborer une série de droits différenciés par le groupe pour assurer l'égalité entre les membres des cultures sociétales majoritaires et minoritaires. Comme les pressions qui s'exercent sur les membres des cultures minoritaires sont plus grandes que celles exercées sur les individus de la majorité, il faut mettre en place des mesures compensatoires pour assurer l'égalité de tous les citoyens. Ainsi, un État libéral *devrait* mettre en place des mécanismes pour assurer que ses minorités aient accès à leur propre culture sociétale.

Si la conclusion de Kymlicka est que les États doivent assurer certains droits spécifiques pour les membres des groupes minoritaires, ces droits doivent aussi respecter les principes libéraux qui les sous-tendent. Ainsi, ces mécanismes ne devraient pas permettre de limiter l'autonomie individuelle des membres d'une communauté minoritaire. Kymlicka opère ici une distinction entre restriction interne et protection externe. Les premières visent à limiter la liberté des membres d'un groupe et les secondes visent à limiter l'influence des cultures majoritaires sur les cultures minoritaires¹⁹.

18 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 188-189. Je souligne.

19 *Ibidem*, p.35-44

Cette distinction est primordiale pour préserver le caractère libéral de la théorie de Kymlicka. En effet, il faut reconnaître, nous dit Kymlicka, que toutes les demandes pour des droits différenciés ne sont pas légitimes dans une société libérale démocratique. Kymlicka est très clair à cet effet. Les demandes de restrictions internes sont des « *claim[s] of a group against its own members [...]. [They are] intended to protect the group from the destabilizing impact of internal dissent (e.g. the decision of individual members not to follow traditional practices or customs)* »²⁰, alors que les demandes de protections externes visent à protéger les membres des minorités de l'impact des décisions prises par les membres de la majorité. Or nous avons vu que dans bien des cas, les minorités voient leurs décisions compromises par le pouvoir (économique et/ou politique) qu'a la majorité dans un État donné. C'est précisément contre ces abus potentiels qu'il faut ériger les droits différenciés par le groupe. Le but des droits des minorités est de protéger les minorités contre les majorités et non pas de protéger les minorités contre leurs membres « subversifs »; ce serait là absolument antilibéral. Ainsi, pour Kymlicka, une théorie libérale du droit des minorités implique nécessairement des limites aux demandes de droits différenciés. Cette limite est « *built-in* », car le but de la théorie libérale du droit des minorités est d'assurer que les *individus* soient libres de choisir leur propre vie, cela sans restriction interne ni externe²¹.

En conclusion, nous pouvons voir que les deux prémisses sur lesquelles devrait s'appuyer, selon Kymlicka, toute théorie libérale du droit des minorités – « *individual freedom is tied in some important way to membership in one's national group; and [...]* *group-specific rights can promote equality between the minority and majority*²². » – sont respectées par la théorie de Kymlicka. Si l'accès à une structure de culture est un bien social premier, il faut s'assurer que tous les individus y aient un accès égal. Et, si les minorités vivent des inégalités de circonstances, il faut les compenser. Selon ce portrait, la théorie de Will Kymlicka semble rigoureusement *libérale*. Mais tous ne

20 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 35.

21 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 198.

22 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 52.

s'entendent pas sur ce point. Nous verrons donc quelques-unes des objections les plus fortes qui ont été formulées à l'endroit du statut « libéral » de la théorie de Kymlicka.

1.2 : Pluralisme des valeurs et libéralisme politique

Avant de présenter la position de William Galston sur le libéralisme et la tolérance, il importe de faire une brève parenthèse épistémologique. La plupart des penseurs libéraux contemporains ont accepté, au moins tacitement, le pluralisme des valeurs²³. Cette position épistémologique, défendue par Isaiah Berlin au début du 20ème siècle, consiste à soutenir qu'il existe dans notre univers moral une pluralité de conceptions incommensurables du bien²⁴. On peut aisément saisir la portée de cette posture en l'opposant au monisme moral généralement associé au platonisme. Selon ce monisme, il y aurait *une* conception du bien vers laquelle la moralité et l'éthique devraient tendre.

Il faut toutefois faire attention aux termes qu'on emploie pour décrire ce « pluralisme ». Je dois donc reconnaître que tous les libéraux n'acceptent pas le terme « pluralisme des valeurs ». Selon Charles Larmore, le pluralisme est en lui-même une position dans le débat sur la nature de la vie bonne²⁵, car dire qu'il y a une pluralité de conception de la vie bonne c'est avoir une thèse sur la nature de la vie bonne – dire que la notion vie bonne est *plurielle*, c'est dire qu'elle *n'est pas unique*. Larmore fait d'ailleurs remarquer que c'est là un des enjeux les plus importants des débats sur la nature de la vie bonne. C'est pour cette raison que Larmore, comme plusieurs auteurs proches des théories délibérativistes, parle de l'existence d'un « *reasonable disagreement* » à propos de la nature de la vie bonne. La nuance est importante, mais je

23 On pourrait bien entendu soutenir que bien des libéraux sont « perfectionnistes » (voir par exemple les écrits de Joseph Raz), c'est-à-dire qu'ils promeuvent, et souhaitent voir l'État faire de même, une conception particulière de la vie bonne. Cependant, le perfectionnisme n'est pas nécessairement opposé à une certaine forme de pluralisme des valeurs, car ce dernier est davantage une posture épistémologique qu'idéologique. Notons aussi que, selon Monique Deveaux, Will Kymlicka est lui-même un représentant des libéraux « perfectionnistes »: « Cultural Pluralism from Liberal Perfectionist Premises », *Polity*, vol. 32 / 4, juillet 2000, p. 473-497. Je ne m'engagerai toutefois pas plus avant dans ce débat.

24 Georges Crowder, « Two concepts of liberal pluralism », *Political Theory*, vol. 35 / 2, 2007, p. 125. Voir aussi : Isaiah Berlin, « Introduction » et « Two Essays on Liberty » in *Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002.

25 Charles Larmore, « Political Liberalism », *Political Theory*, vol. 18 / 3, 1990, p. 340.

ne crois pas qu'elle soit essentielle pour mon propos. De plus, le pluralisme des valeurs, en tout cas tel que présenté par William Galston ne semble pas si différent du contexte de *reasonable disagreement* décrit par Larmore. Rawls lui-même emploie le terme de « *reasonable pluralism* » dans *Political Liberalism*²⁶ pour décrire l'existence d'une pluralité de thèses compréhensives du bien dans les sociétés démocratiques contemporaines. Il serait sûrement possible de gloser longtemps sur le terme le plus juste, mais pour toutes les raisons citées ici, et surtout par manque d'espace, je me contenterai du terme « pluralisme ».

Notons aussi que le pluralisme n'empêche pas de promouvoir *un* bien vers lequel il faudrait tendre. Une personne qui adopte cette posture devra cependant être consciente qu'il existe sans doute plusieurs autres conceptions du bien tout aussi valables (à tout le moins aussi « raisonnables »). Comme ces conceptions du bien sont incommensurables, on ne peut pas les évaluer facilement les unes par rapport aux autres; il faut accepter le cadre d'analyse dans lequel elles se placent pour les évaluer convenablement. Cela ne revient pas à dire qu'en tout temps, il existe une infinité de conceptions correctes du bien. Le pluralisme des valeurs n'empêche pas, en principe, une hiérarchisation des différentes conceptions du bien. Le pluralisme des valeurs n'est donc pas un relativisme. Mais même s'il ne mène pas au relativisme, le pluralisme a des conséquences évidentes sur les débats normatifs. Ainsi, en acceptant le pluralisme des valeurs, ou du moins en refusant le monisme moral, des penseurs libéraux de tout acabit ont été forcés de réfléchir à ses conséquences pour le vivre-ensemble dans les sociétés démocratiques et plurielles.

Il fallait en effet, d'une manière ou d'une autre, arriver à gérer les dialogues et débats, nécessaires aux institutions démocratiques, afin que, d'une part, les débats soient constructifs (c'est-à-dire qu'ils puissent permettre l'élaboration de politiques publiques visant le bien commun) et, d'autre part, qu'ils ne sombrent pas dans la violence caractéristique des conflits de religion (qui souvent opposèrent des conceptions incommensurables du bien). John Rawls décrivait d'ailleurs le but du

²⁶ John Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition*, 2nd Revised edition, New York, Columbia University Press, 2005.

libéralisme politique comme l'élaboration des « *fair terms of social cooperation between citizens characterized as free and equal yet divided by* profound doctrinal conflict »²⁷. Plusieurs stratégies ont été élaborées pour gérer ce pluralisme, mais ce n'est pas là l'objet de ce chapitre. L'important ici est de noter que la plupart des libéraux sont sensibles au « problème » du pluralisme. J'ajouterais aussi que les libéraux, comme Kymlicka, qui sont sensibles aux réalités des sociétés multiculturelles ont encore plus intérêt à penser les effets du pluralisme des valeurs.

1.2.1 : *Autonomie ou diversité?*

C'est en ayant à l'esprit le pluralisme des valeurs que William Galston critique la position de Kymlicka. Galston soutient, et ce n'est pas encore une critique adressée à Kymlicka, que la démocratie libérale est le meilleur régime pour éviter les conflits pouvant émerger dans un contexte de pluralisme des valeurs²⁸. Mais ce n'est pas n'importe quelle démocratie libérale qui peut le faire. Selon Galston, il y aurait en fait deux types de libéralisme dans la pensée politique contemporaine²⁹. Le premier libéralisme, fondé sur un idéal d'autonomie, trouverait son origine dans la philosophie des penseurs des Lumières comme John Locke, Emmanuel Kant ou John Stuart Mill. Pour ces derniers, le libéralisme devait promouvoir un idéal de rationalité individuelle qui permettrait aux individus de donner sens à leur vie. Mill aura d'ailleurs soutenu que Socrate, figure du questionnement rationnel par excellence, était un « *liberal hero* »³⁰. Nous aurons l'occasion de revenir sur la question de l'autonomie et de sa place dans le libéralisme lors du troisième chapitre, je me contenterai donc de cette description succincte.

Le deuxième libéralisme, celui-là émergeant des considérations caractéristiques aux Réformes protestantes, viserait plutôt la promotion de la tolérance et de la diversité des sociétés libérales. C'est parce que des penseurs ont été confrontés aux problèmes

27 *Ibidem.*, p.XXV. Je souligne.

28 Georges Crowder, *op. cit.*, p. 122.

29 William Galston, « Two concepts of liberalism », *Ethics*, vol. 105 / 3, 1995, p. 521.

30 *Ibidem.*

des guerres de religion, c'est-à-dire des conflits sur la nature de la vie bonne³¹, qu'ils ont dû élaborer des stratégies politiques pour gérer et éventuellement concilier la diversité des conceptions de la vie bonne (*i.e.* des religions)³². Plusieurs stratégies ont été élaborées, mais, selon Galston, la plus importante pour l'évolution de la pensée libérale a été de promouvoir la tolérance mutuelle au sein d'une organisation civique unie³³. De la tolérance religieuse, aurait donc émergé la tolérance de la diversité culturelle et individuelle qui caractérise les sociétés démocratiques libérales contemporaines. C'est pourquoi on peut parler d'un libéralisme fondé sur la tolérance/diversité.

Galston souligne que la plupart des libéraux souhaitent que ces deux versions du libéralisme coexistent. On pourrait même dire, qu'en fait, le libéralisme des Lumières et de la Réforme se renforcent mutuellement. Cependant, Galston souligne que ce n'est pas toujours le cas et que, parfois, dans l'élaboration de politiques publiques, on assiste à des conflits entre ces deux conceptions du libéralisme³⁴. La question qu'on doit alors poser est quelle version du libéralisme doit-on privilégier dans le contexte du pluralisme des valeurs précédemment décrit?

La thèse de Galston est que certaines politiques inspirées de ce deuxième libéralisme (*e.g.* donner le droit aux communautés amish de retirer leurs enfants des écoles secondaires avant l'âge prescrit par la loi, afin de respecter leurs pratiques religieuses, *cf. Yoder v. Wisconsin*) sont légitimes dans un État libéral et que, par contraste, certaines politiques inspirées du premier peuvent nuire à la diversité et entraîner une coercition indue sur certaines minorités culturelles. Là où le bât blesse dans les théories inspirées du premier libéralisme, comme celle de Kymlicka, c'est

31 Je me sens obligé de souligner que cette interprétation des guerres de religion est très insatisfaisante. Réduire les guerres de religion à des conflits sur la nature de la vie bonne est quelque peu naïf et met en veilleuse un tas de considérations historiques, politiques, économiques, etc., beaucoup plus pertinentes. Cela dit, il n'est pas faux de dire que certains philosophes ont compris et expliqué ces conflits de cette façon. Comme mon travail se place dans l'histoire des idées et que celle-ci est une discipline qu'on peut dire autonome, je dois rendre compte de ce qui s'est dit et écrit et non pas de ce qui s'est « réellement » passé.

32 William Galston, *op. cit.*, p. 525.

33 *Ibidem*, p. 526.

34 *Ibidem*, p. 521.

qu'elles font, selon Galston, la promotion d'une conception particulière de la vie bonne. En effet, le libéralisme des Lumières soutient qu'une vie bonne doit être fondée sur le libre examen individuel des valeurs morales transmises par la société. Pour Galston, la thèse de Kymlicka se placerait en ligne directe avec cette conception de la vie bonne³⁵. En appuyant sa théorie sur l'idée selon laquelle il faut protéger les cultures minoritaires *parce que celles-ci offrent aux individus un contexte de choix significatifs*, Kymlicka insiste sur une conception autonomiste de la vie bonne. Or dans certaines conceptions de la vie bonne, celles associées aux valeurs amish par exemple, ce libre-examen n'est pas privilégié. On y encourage plutôt le respect de la tradition et des valeurs de la communauté. Les libéraux des Lumières et Kymlicka imposeraient donc à des groupes une conception de la vie bonne, ce qui nuirait à la diversité et démontrerait un manque de tolérance.

Revenons donc un instant sur *Yoder v. Wisconsin*. Dans ce jugement de la Cour Suprême États-unienne, on a jugé qu'il n'était pas légitime de forcer les communautés Amish d'envoyer leurs enfants à l'école secondaire jusqu'à 16 ans comme on le fait avec le reste de la population de cet État. On arguait dans ce jugement que l'État n'avait pas démontré qu'il avait un intérêt suffisant à voir les enfants Amish soumis aux mêmes règles éducatives que les autres pour qu'on puisse légitimer une entrave à leur liberté de pratique religieuse et culturelle. Un juge s'opposant à cette décision a toutefois souligné que la Cour devrait plutôt protéger les enfants contre une communauté qui cherche à limiter leur éducation. Comme l'éducation est nécessaire pour la fondation de l'autonomie individuelle, donc de la capacité à choisir sa propre conception de la vie bonne, il aurait fallu que l'État intervienne pour promouvoir l'éducation de tous les enfants. Mais c'est précisément contre ce type d'argument que Galston se dresse, car il ne respecte pas le principe de tolérance à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne au sein de la société. Le libéralisme fondé sur l'autonomie ne serait donc pas suffisamment tolérant et ne respecterait pas adéquatement le pluralisme des valeurs.

³⁵ *Ibidem*, p. 522.

Nous avons vu que selon le pluralisme des valeurs, il est inévitable que des conceptions complètement différentes de la vie bonne soient défendues dans la société. Or Galston soutient que l'État libéral doit faire en sorte que les individus soient libres de choisir parmi les différentes conceptions de la vie bonne disponibles dans la société. Ainsi, il doit faire en sorte que les individus ne soient pas « *coerced into, or trapped within, ways of life*³⁶.» Toutefois, « *properly understood, liberalism is about the protection of diversity, not the valorization of choice*³⁷.» Le libéralisme ne peut donc pas, au nom d'un idéal d'autonomie, restreindre la liberté des uns de poursuivre une conception de la vie bonne qui ne privilégie pas la liberté de choix. Ainsi, un État libéral ne devrait pas formuler des politiques publiques qui auraient pour conséquences de forcer des communautés à modifier dramatiquement leurs modes de fonctionnement et leurs conceptions de la vie bonne – ce qui aurait pour conséquence ultime d'éliminer ces communautés telles qu'on les connaît. Or c'est ce qu'une décision qui empêcherait les Amish de retirer plus tôt leurs enfants des écoles entraînerait. C'est pour cela que, selon Galston, une politique libérale fondée sur le libéralisme des Lumières aurait pour conséquence néfaste de diminuer la diversité dans les sociétés démocratiques. Le libéralisme des Lumières, et Kymlicka, ne protègent donc pas suffisamment la diversité.

William Galston soutient toutefois que l'État doit quand même permettre aux individus de choisir eux-même leur conception de la vie bonne – mais cela revient, pour Galston, à permettre aux individus de passer d'une conception particulière à une autre. Pour ce faire, il faut que le « *Diversity State* » remplisse certaines conditions³⁸. Premièrement, l'État doit être affranchi de toute spécificité culturelle, raciale ou ethnique, un peu comme l'État est aujourd'hui (plus ou moins et selon différentes modalités) séparé de la religion dans la plupart des régimes libéraux. Elle doit aussi promouvoir une conception forte de la tolérance qui ne s'appuie pas sur un relativisme, mais sur l'interdiction formelle d'employer les moyens de l'État pour promouvoir une conception particulière de la vie bonne. Pour contrer le spectre du relativisme, Galston

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*, p. 523.

38 *Ibidem*, p. 528.

souhaite laisser une place importante à un « *engaged moral criticism* » dans l'éducation publique. L'État doit donc mettre en place un système d'éducation qui inculque aux individus ce type de tolérance morale à l'égard des autres cultures. Il doit aussi s'assurer qu'aucun individu ne soit forcé d'entrer dans un groupe ni empêché d'en sortir (il doit y avoir un « droit de sortie »; nous reviendrons sur cela). Finalement, l'État doit continuer de promouvoir une conception forte de l'unité civique.

Galston reconnaît toutefois, à la fin de son article, que le fait qu'il défende dans sa conception du libéralisme de la tolérance un droit de sortie significatif (« *meaningful* ») rapproche (« *some distance, but not all the way* »³⁹) les structures de son « *Diversity State* » d'une certaine défense de l'autonomie individuelle. Nous allons d'ailleurs voir, avec Kymlicka et Georges Crowder, qu'en fait le pluralisme libéral est bien mieux servi par le libéralisme des Lumières que par le libéralisme de la Réforme. On verra donc que le type d'État défendu par Galston serait en fait obligé de promouvoir quelque chose comme l'autonomie individuelle, en particulier si l'on prend au sérieux le « droit de sortie ». Je tenterai ainsi de démontrer que la critique de Galston à l'endroit de Kymlicka n'est pas bien forte, car sa théorie elle-même implique une défense assez substantielle de l'autonomie.

1.3 : Autonomie éthique et autonomie politique

Rappelons, encore une fois, que Galston ne nie pas que la thèse de Kymlicka est libérale *stricto sensu*. Seulement, il soutient que cette dernière n'est pas cohérente avec la promotion de la diversité et l'interdiction libérale d'imposer aux individus, par le biais de l'appareil étatique, une conception particulière de la vie bonne. C'est ce que ferait Kymlicka en défendant des droits différenciés par le groupe dans le but assumé d'assurer un contexte de choix satisfaisant (*i.e.* autonome) pour les membres de minorités culturelles. En effet, la promotion indéfectible de l'autonomie individuelle rendrait la théorie de Kymlicka intolérante à l'égard des groupes qui ne donneraient pas tant d'importance au choix autonome. Kymlicka reconnaît lui-même que sa théorie limite effectivement l'influence que le groupe peut avoir sur ses membres. En effet, il

³⁹ *Ibidem*, p. 534.

n'accorde pas de légitimité aux demandes de restrictions internes comme nous l'avons déjà vu plus tôt. Mais c'est, argue-t-il, tout à fait compatible avec le libéralisme, même quand on reconnaît le pluralisme des valeurs⁴⁰.

Kymlicka admet cependant que le libéralisme est bel et bien lié à la tolérance, autant conceptuellement qu'historiquement⁴¹. Il accepte donc que le principe de la tolérance religieuse, caractéristique des libéraux de la Réforme, ait été transposé à toutes les autres variations possibles des conceptions de la vie bonne. Seulement, note-t-il, on peut observer dans l'histoire des formes de tolérances *non libérales*. Il souligne notamment que le système de millet, avec lequel la diversité religieuse était gérée dans l'Empire Ottoman, n'était pas un système de tolérance libérale. En effet, même si des communautés religieuses (les Juifs, les Orthodoxes Grecs et Arméniens) étaient reconnues et avaient des droits spécifiques assez étendus, le système de millet contrôlait sévèrement les libertés religieuses *individuelles*. Le prosélytisme était proscrit, les mariages inter-religieux réglementés, etc. Malgré ces limites les communautés jouissaient d'un régime assez stable et paisible et pouvaient vivre leur vie selon leur propre conception de la vie bonne. Bref, Kymlicka nous rappelle par cet ex cursus historique que toute tolérance n'est pas libérale. En effet, le système de millet « *did not recognize any principle of individual freedom of conscience*.⁴² » Or, selon Kymlicka la tolérance défendue par les libéraux a toujours mis les libertés individuelles à l'avant scène. Il fini même par dire carrément que ce qui distingue la tolérance *libérale* est « *precisely its commitment to autonomy* »⁴³.

Cela n'empêche pas cependant de trouver que, dans le contexte de pluralisme des valeurs, les principes libéraux, spécifiquement celui de l'autonomie individuelle, soutiennent une conception particulière de la vie bonne. On pourrait alors dire qu'un bon libéral ne devrait pas imposer l'autonomie à tous les individus par le biais des politiques publiques. Or pour vraiment faire face au pluralisme et en même temps élaborer les principes guidant l'instauration d'une société juste où tous les individus,

40 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 154-155.

41 *Ibidem*, p. 155.

42 *Ibidem*, p. 157.

43 *Ibidem*, p. 158.

malgré leurs différences doctrinales, jouiraient des mêmes droits et libertés et de la même voix au chapitre, John Rawls et les libéraux « politiques », dont fait partie Galston, vont soutenir qu'il faut limiter la portée du libéralisme.

Selon Rawls, le libéralisme de John Stuart Mill fondé sur l'autonomie « éthique » des agents peut être « sectaire » et fondé sur une conception particulière de la vie bonne⁴⁴. J'ai insisté sur le qualificatif « éthique », parce que les libéraux politiques ne rejettent pas entièrement l'autonomie (nous verrons avec Georges Crowder qu'ils sont forcés de le faire pour demeurer cohérents), mais souhaitent plutôt défendre une conception *politique* et moins « *comprehensive* » de l'autonomie. On espère que cette conception plus mince de l'autonomie pourrait être acceptée par toutes les parties dans un contexte de pluralisme raisonnable⁴⁵.

John Rawls a donc amendé sa théorie de la justice pour la rendre plus sensible au pluralisme raisonnable. Il a d'ailleurs écrit dans *Political Liberalism* que l'idée d'une société bien ordonnée telle qu'énoncée dans *Theory of Justice*⁴⁶ n'était tout simplement pas réaliste dans le cadre d'une société marquée par le pluralisme raisonnable⁴⁷. Son libéralisme est, à partir des amendements énoncés dans *Political Liberalism*, un libéralisme *politique* par opposition à un libéralisme complet. Ainsi, pour Rawls, il fallait, pour prendre au sérieux le pluralisme des valeurs et les autres « *burdens of judgements*⁴⁸ », limiter la défense de l'autonomie à une autonomie politique complète.

Rawls la définit comme suit : « *Full autonomy is realised by citizens when they act from principles of justice that specify the fair terms of cooperation they would give to themselves when fairly represented as free and equal persons*⁴⁹ ». Mais il insiste pour dire que cette autonomie n'est que politique, c'est-à-dire que les personnes ne sont pas tenues d'agir de façon « autonome » dans leur vie privée. L'autonomie politique n'est nécessaire que dans l'élaboration des principes devant guider la formation des

44 *Ibidem*, p. 164.

45 John Rawls, *op. cit.*, 2005, p. 78.

46 John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Revised Edition, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

47 John Rawls, *op. cit.*, 2005.

48 *Ibidem*, p. 54-58.

49 *Ibidem*, p. 77.

institutions des sociétés démocratiques. C'est en tant que citoyen qu'il faut être autonome et pas nécessairement en tant que personne. Autrement dit, Rawls ne fait pas la promotion d'une vie autonome comme Mill pouvait le faire. C'est que, selon Kymlicka, Rawls ne croit pas que le libéralisme millien selon lequel « *[e]ach person must determine for himself whether these customs are 'properly applicable to his own circumstances and character'* »⁵⁰ soit partagé par la plupart des personnes dans une société marquée par le pluralisme des valeurs. Aussi, espère-t-il, ces personnes pourront accepter sa conception politique de l'autonomie sans nécessairement adhérer à l'idéal d'autonomie millien.

Cependant, Kymlicka souligne qu'il y a une tension dans la position de Rawls. Pour Kymlicka, Rawls ne peut pas donner la priorité aux droits civils, comme le droit de sortie, d'apostasie et de prosélytisme, et refuser, en même temps, de promouvoir l'autonomie pour tout un chacun. On l'a vu les limites imposées aux droits individuels pour honorer les traditions culturelles d'un groupe donné sont proscrits dans la théorie de Kymlicka; c'est là, croit Kymlicka, en lien direct avec la conception politique de la personne défendue par Rawls⁵¹. Sans autonomie, il n'y a pas vraiment de droit de sortie, car l'autonomie défendue Kymlicka est la capacité réelle « *to form and revise [one's] conception of the good* ». Sans cette capacité, il n'y a tout simplement pas un droit effectif de sortie. Or nous avons vu que William Galston reconnaissait que ce droit de sortie rapprochait sa position de la position « autonomiste ». Et c'est sur ce point précis que Georges Crowder critiquera sa thèse⁵².

1.3.1 : *Droit de sortie et autonomie*

Selon Crowder, les libéraux ont de bien bonnes raisons de ne pas se satisfaire du simple droit formel de sortie. En effet, « *[a] person cannot be said to have a genuine right of exit if she is incapable of independent thought as a result of her upbringing*⁵³ .» Il ajoute du même souffle qu'il est bien difficile, dans cet exemple, de

50 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 160.

51 *Ibidem*.

52 Georges Crowder, *op. cit.*

53 *Ibidem*, p. 128.

concevoir une autre façon de permettre un réel droit de sortie que de fournir aux individus une éducation à l'autonomie individuelle. Même si Galston pourrait ici faire appel à une conception plus modeste de l'autonomie conçue comme « capacité de faire des choix », il apparaît pour Crowder évident que le simple choix n'est pas suffisant. Comme Kymlicka, Crowder affirme que les personnes doivent être en mesure d'analyser et de critiquer eux-mêmes les conceptions de la vie bonne qui leur sont offertes afin de vivre leur vie « *from the inside* »⁵⁴. Au final, Crowder démontre que Galston est forcé de défendre quelque chose comme l'autonomie individuelle, car, même si une société libérale pouvait ne pas la promouvoir comme un élément *essentiel* à la vie bonne, l'autonomie est sans doute nécessaire au droit de sortie, lui-même seul rempart contre l'oppression subie par les membres subversifs de communautés culturelles traditionalistes. De plus, Crowder fait remarquer que l'autonomie n'est pas innée et n'est pas également distribuée dans la population en général (par le biais du marché) et à fortiori au sein des minorités dites « illibérales »⁵⁵. Il faut donc s'assurer que tous et toutes puissent jouir d'une autonomie minimale et ce grâce à des politiques publiques.

Crowder souligne que la diversité promue par Galston devrait aussi s'appliquer à l'intérieur des groupes. La diversité n'est pas limitée à la diversité des groupes qui partagent différentes conceptions de la vie bonne. On doit aussi protéger les membres de minorités (ou des majorités) qui ne pensent pas comme leur groupe. C'est d'ailleurs ce que le fameux droit de sortie est censé protéger. Ainsi, si l'on veut vraiment prendre au sérieux le pluralisme des valeurs et la diversité, il faut établir un contexte dans lequel l'ensemble des points de vues pourront être défendus et entendus⁵⁶. Mais pour que ces différents points de vue soient disponibles pour les individus, il faut que les individus soient autonomes, c'est-à-dire en mesure de déterminer eux-mêmes, après un exercice de réflexion critique, leur propre conception de la vie bonne. Cela ne revient pas à dire que tous les individus seront contraints de rejeter les traditions culturelles qui ne promeuvent pas l'exercice d'auto-réflexion. Simplement, une société libérale qui

54 *Ibidem*, p. 130.

55 *Ibidem*, p. 139.

56 *Ibidem*, p. 136.

souhaite protéger la diversité *entre* les groupes *et à l'intérieur* des groupes ne peut pas faire l'économie d'une éducation à l'autonomie.

Il semble aussi raisonnable de croire que, dans le contexte du pluralisme des valeurs, la seule institution qui soit en mesure d'assurer aux citoyens une certaine éducation à l'autonomie (qui je le rappelle est nécessaire au droit de sortie, lui-même nécessaire pour le respect des libertés civiles) est l'État. Ainsi, une théorie libérale, c'est-à-dire une théorie qui souhaite prendre au sérieux les libertés de tout un chacun, doit donner le pouvoir à l'État de promouvoir une certaine forme d'autonomie. Mais cela revient-il à dire que Kymlicka et les autres libéraux dits « autonomistes » souhaitent *imposer* leur conception de l'autonomie?

1.4 : Imposer l'autonomie?

Il y a dans l'idée d'imposer l'autonomie un oxymore assez manifeste. Mais la question demeure toutefois pertinente. Il semble effectivement qu'un jugement qui irait dans le sens contraire de *Yoder v. Wisconsin*, c'est-à-dire un jugement qui empêcherait les Amish de retirer leurs enfants des écoles avant l'âge limite, sous prétexte que l'État a un intérêt à ce que tout ses citoyens soient « autonomes »⁵⁷, pourrait être vu comme imposant l'autonomie. Rappelons que c'est exactement contre ce genre de raisonnement que Galston s'élevait. Une telle politique mettrait, selon lui, en péril la diversité dans les sociétés démocratiques. Il semble y avoir là un véritable conflit de valeurs. Doit-on protéger la diversité en refusant d'imposer l'autonomie individuelle?

Selon Kymlicka, cette question est mal posée. Même s'il affirme sans ambages que « *[if] we wish to defend individual freedom of conscience, and not just group tolerance, we must endorse the traditional liberal belief in personal autonomy*⁵⁸. », il y a une marge entre imposer l'autonomie aux membres d'une collectivité et croire qu'une société libérale devrait encourager ses membres à acquérir les capacités nécessaires aux jugements autonomes.

⁵⁷ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

⁵⁸ Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 163.

La question était donc mal posée parce qu'en fait, pour Kymlicka, il y a deux questions distinctes dans le conflit potentiel entre les demandes d'accommodements des minorités et la défense des libertés civiques libérales. Premièrement, il faut déterminer quelles sont les demandes des groupes minoritaires qui sont compatibles avec les principes libéraux – nous avons vu que pour Kymlicka seules les requêtes qui visent une protection externe sont légitimes d'un point de vue libérale⁵⁹. Dans un deuxième temps, il faut se demander sérieusement si un État libéral doit *imposer* les principes libéraux aux minorités qui les refusent, en tout ou en partie⁶⁰.

Or selon Kymlicka la réponse à la deuxième question ne va pas de soi au sein du libéralisme contemporain. Si certains libéraux, comme John Stuart Mill, n'auraient pas eu beaucoup de scrupules à imposer les valeurs libérales en « civilisant » les peuples barbares et les minorités formant des « sous-nations », Kymlicka fait remarquer, qu'aujourd'hui, une telle colonisation « libérale » serait « *both imprudent and illegitimate* »⁶¹. Or si les libéraux sont prudents dans la promotion d'un interventionnisme libéral à l'égard des autres États, Kymlicka regrette que les États libéraux aient été beaucoup moins frileux à l'idée d'intervenir dans les affaires des minorités culturelles sur leur propre territoire. On sent ici un rapprochement avec la promotion de la diversité et une protection des minorités à la Galston, mais c'est un peu plus compliqué que cela.

Il est faux de dire que Kymlicka ne partage pas les inquiétudes de Rawls et consorts face à l'interventionnisme libéral. La plus élémentaire prudence engage à ne pas promouvoir des actions coercitives envers des groupes qui ne respecteraient pas les

59 Il faut noter qu'une distinction rigide entre restriction interne et protection externe n'est peut-être pas aussi solide que Kymlicka le pense. Michel Seymour a fait remarquer que Kymlicka se donne la partie facile en décrivant les restrictions internes comme des mesures visant explicitement à limiter la liberté des individus d'un groupe. Il existe cependant des restrictions internes qui, bien qu'elles limitent effectivement la liberté des individus, semblent légitimes. On peut penser, par exemple, à la charte de la langue française qui limite l'accès à l'éducation publique en anglais, droit qui est pourtant reconnu pour tous les citoyens canadiens. Seymour souligne aussi que Kymlicka marque une différence entre les « nationalismes » minoritaires et majoritaires, mais qu'il n'y a pas de différences essentielles qui permettent cette distinction normative (*De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, p.242-244).

60 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 164.

61 *Ibidem*, p. 166.

principes libéraux. Kymlicka fait d'ailleurs remarquer que, même si l'Arabie Saoudite ne respecte pas les libertés individuelles, il n'y a pas eu d'intervention armée pour l'y contraindre, ce qui est probablement une bonne chose⁶². Mais les États libéraux ont malheureusement été plus prompts à intervenir dans le cas des minorités nationales ou culturelles présentes sur leur territoire. Or les principes qui limitent l'interventionnisme international devraient aussi s'appliquer aux minorités nationales. Ainsi, Kymlicka affirme que « *liberals in the majority group have to learn to live with [the fact that some minorities are illiberals], just as they must live with illiberal laws in other countries* »⁶³. Soulignons que ce genre d'affirmation a de quoi faire sursauter bien des libéraux (nous insisterons d'ailleurs sur la réaction de Brian Barry). Mais Kymlicka ajoute immédiatement que les libéraux ont le droit et le devoir de défendre leurs principes. Seulement, il refuse que ces principes soient imposés par la force de la loi (ou des armes) et enjoint les libéraux d'utiliser la force des arguments.

On peut donc voir que Kymlicka, comme Galston ou Rawls, respecte le fait du pluralisme des valeurs et la diversité. Bien sûr, il croit que les principes libéraux sont de bons principes, mais il reconnaît que seul le dialogue pourra faire en sorte de « libéraliser » les minorités. Du reste, cette libéralisation devra être le fruit de l'agrégation des choix individuels et non celui d'une politique publique. Il soutient aussi qu'en cas de violations manifestes des droits de l'homme, les États libéraux pourront intervenir légitimement pour y mettre fin. Mais règle générale, et les États libéraux semblent avoir suivi cette règle, il n'est pas légitime d'imposer le libéralisme aux minorités, comme aux autres États.

1.5 : Brian Barry : une critique égalitariste du multiculturalisme

Ainsi, Kymlicka, comme Galston, donne beaucoup d'importance au respect de la diversité. Il est donc faux de dire que, parce qu'il défend l'autonomie individuelle, il refuse la tolérance et la diversité. De plus, je crois avoir montré qu'il y a de bonnes raisons pour promouvoir l'autonomie si l'on veut prendre au sérieux le pluralisme des valeurs. Mais est-ce que Kymlicka est trop frileux quand vient le temps d'imposer

⁶² *Ibidem*, p. 165.

⁶³ *Ibidem*, p. 168.

l'égalité aux minorités illibérales? C'est là, je crois, une critique qui aurait pu être formulée par Brian Barry. Nous verrons donc dans cette section pourquoi Barry considère la théorie de Kymlicka (et le multiculturalisme au sens large) comme non-libéral.

Notons tout d'abord que Barry n'est pas le lecteur le plus charitable à l'endroit du multiculturalisme. On constate assez vite, dans l'introduction de *Culture and Equality* que Barry juge très sévèrement le multiculturalisme : « *in my naively rationalistic way, I used to believe that multiculturalism was bound sooner or later to sink under the weight of its intellectual weaknesses (...)* »⁶⁴. Il a néanmoins fourni un effort substantiel pour, à son avis, arracher le libéralisme des mains des multiculturalistes et le rétablir dans sa forme la plus juste : le libéralisme égalitariste. On pourra donc dire, pour faire écho à l'introduction de ce chapitre, que Barry souhaitait mettre son grain de sel dans la défense du paradigme libéral. Or si Kymlicka avait pu dire qu'il y avait désormais un consensus quant à l'importance du multiculturalisme dans les États libéraux contemporains⁶⁵, Barry affirmait avec véhémence que les multiculturalistes erraient et que tout bon égalitariste devrait rejeter les politiques du multiculturalisme.

Je dois souligner, avant d'aller plus avant dans la présentation de la critique de Barry, que l'ouvrage de Barry couvre une partie beaucoup plus importante des débats sur le multiculturalisme que le présent chapitre. Il semble aussi s'intéresser davantage aux *politiques* dites multiculturelles, alors que comme je l'ai déjà annoncé, je souhaite me concentrer sur les arguments normatifs de Kymlicka. Je ne pourrai donc pas faire l'examen de l'ensemble de la critique de Barry à l'endroit de la pensée multiculturaliste. Seulement, comme il affirme explicitement que la théorie de Kymlicka *n'est pas* libérale, je suis forcé de rendre compte des arguments qui le mènent à cette thèse.

L'argument de Barry va à peu près comme suit. Il est vrai que le libéralisme des révolutions françaises et américaines n'était pas adéquat pour régler convenablement

⁶⁴ Brian Barry, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁵ Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, 2001, p. 32.

les problèmes d'inégalités socio-économiques. Or si l'on peut dire que les *valeurs* universalistes du premier libéralisme n'étaient pas suffisantes pour atteindre la liberté et l'égalité pour tous et toutes, peu importe leur appartenance ethnique ou culturelle, les politiques multiculturelles ne sont absolument pas la bonne solution pour pallier ce manque théorique – elles seraient plutôt, selon Barry, absolument nuisibles⁶⁶.

Il offre par ailleurs une réflexion très intéressante dans son introduction, bien que les conclusions auxquelles elle le mène sont selon moi problématiques : il mentionne que les sociétés libérales contemporaines ont été marquées par les politiques rigoureusement anti-égalitaires des néo-libéraux comme Thatcher et Reagan. Sans ses politiques, nous dit Barry, le contexte social *et* les débats sur le multiculturalisme auraient été bien différents⁶⁷. Je ne peux tout simplement pas dire que ce jugement est faux. On peut certainement soutenir que sans les politiques de la droite néo-libérale, les inégalités seraient aujourd'hui perçues et vécues différemment. Mais est-ce que cela revient à dire que les inégalités vécues (ou perçues) spécifiquement par les membres de minorités culturelles et ethniques n'existeraient plus dans un contexte plus égalitariste? Je ne crois pas et je pense qu'une des forces de la théorie de Kymlicka est qu'elle permet de souligner que certaines injustices vécues par les minorités persistent même dans un contexte plus égalitariste. En d'autres mots, Kymlicka a su montrer que les membres de minorités subissent des injustices spécifiques du simple fait d'appartenir à une minorité culturelle.

Notons toutefois que Barry ne s'oppose pas à tous les traitements différenciés pour les membres de minorités désavantagées. Il insiste même pour dire que le libéralisme *égalitariste* peut justifier certains traitements différenciés pour des individus, en vertu de leur appartenance à un groupe⁶⁸. Seulement, ce traitement différencié ne peut être justifié que *temporairement* et ne peut être légitimé que s'il promeut l'égalité d'opportunités de tous et toutes (et pas l'égalité de bien-être).

66 *Ibidem*, p.12

67 Brian Barry, *op. cit.*, p. 8.

68 *Ibidem*, p. 114.

Il s'oppose donc aux droits culturels et linguistiques spécifiques et permanents pour les minorités nationales. Même si certains traits culturels entraînent une inégalité au sein d'une société, une théorie libérale ne doit pas compenser les inégalités qui résultent d'un choix individuel. Or, selon Barry le choix d'une langue est un choix individuel et il n'y a pas de bonnes raisons pour forcer des individus à adopter la langue de la minorité sur son territoire, alors que la langue de la majorité peut très bien assurer la communication⁶⁹. Il ajoute même que la réponse « *This is how we do things here* »⁷⁰ peut être suffisante pour répondre aux requêtes des minorités pour la protection de leur langue et culture régionales. L'argument de Barry est donc qu'il est illégitime de fournir des droits différenciés permanents aux minorités culturelles parce que (a) ces droits ne respectent pas le principe d'égalité d'opportunité et (b) ces mesures sont permanentes et instaurent de facto un régime où tous ne sont pas égaux devant l'État.

Tout ça pour dire que Barry ne peut pas être en accord avec la théorie de Kymlicka. Barry semble refuser la validité de la première prémisse de Kymlicka : « *individual freedom is tied in some important way to membership in one's national group* ». Je crois avoir montré que, si l'on accepte cette prémisse, la thèse de Kymlicka est cohérente. Je ne peux toutefois pas aller plus loin dans ma discussion sur les principes qui gouvernent la réflexion de Barry. Du reste, Barry critique le multiculturalisme en bloc en traitant, sans faire beaucoup de nuances, de la pensée d'auteurs extrêmement différents comme Kymlicka, Kukathas, Parekh, Young etc. Il y a cependant, comme je le disais plus tôt, dans l'ouvrage de Barry une critique directe à l'endroit de Kymlicka.

1.5.1 : Le multiculturalisme est un relativisme

Selon Barry, Kymlicka serait un relativiste culturel, car il semble croire que la promotion du libéralisme relève de l'impérialisme culturel et qu'il n'envisage pas de condamner tous les régimes illibéraux⁷¹. Notons tout d'abord que, pour Barry, un libéral est tenu de défendre certains droits en affirmant que « *appeals to 'cultural*

⁶⁹ Il pense ici au cas du Pays de Galle au Royaume Uni.

⁷⁰ Brian Barry, *op. cit.*, p. 107.

⁷¹ *Ibidem*, p.140

diversity' and pluralism under no circumstances trump the value of basic liberal rights »; selon cette définition, nous dit Barry, Kymlicka n'est pas un libéral⁷². Pour Barry, les penseurs comme Kymlicka, commettent le crime odieux du relativisme culturel, comme l'aurait fait Micheal Walzer en affirmant que : « *a given society is just if its substantive life is lived in a certain way – that is, in a way faithful to the shared understandings of its members* »⁷³. Les vrais libéraux, nous dit Barry, sont des « universalistes » : tout le monde a droit aux protections prévues par le libéralisme, peu importe leur lieu de résidence ou leur appartenance culturelle.

Nous avons toutefois bien vu que Kymlicka n'était pas prêt à imposer ses valeurs libérales aux minorités nationales illibérales. Est-ce donc dire que Kymlicka est un relativiste anti-libéral? C'est ce que semble croire Barry quand il affirme que Kymlicka serait en fait envoûté (« *spellbound* »⁷⁴) par le même romantisme nationaliste qui hante Walzer. Même si Barry, comme Kymlicka, reconnaît que des considérations pratiques et pragmatiques peuvent modérer les ardeurs interventionnistes des libéraux, il renchérit en soulignant que Kymlicka ne promeut finalement que du « *cheap talk* » qui n'affecte en rien les régimes et les minorités illibérales. Le « *bottom line* » nous dit-il, c'est que Kymlicka, en refusant l'interventionnisme sous prétexte que ce serait de l'impérialisme culturel, est un relativiste et donc pas un libéral.

L'accusation est forte. Trop forte. Au fond, c'est malheureux parce que Brian Barry offre des réflexions importantes et stimulantes sur la validité de certains droits culturels. Son franc-parler est rafraîchissant dans un débat qui est trop souvent politiquement correct. Mais de là à accuser Kymlicka d'être un relativiste parce qu'il fait preuve de la même prudence que Barry lui-même... Il faut le dire, Kymlicka ne fait pas de l'anti-interventionnisme (ou de la protection de la diversité) une affaire de principe. Il s'agit plutôt de prudence politique *et* philosophique. Je l'ai dit en passant, la plupart des libéraux ont accepté le fait du pluralisme des valeurs (sans doute Barry est-

72 Brian Barry, *op. cit.*, p. 133.

73 *Ibidem*, p. 136.

74 *Ibidem*, p. 137.

il un peu sceptique face à ce pluralisme). On pourrait même vouloir faire du respect de ce pluralisme un critère pour être *libéral*; c'est ce que sous-entendent Galston, Crowder, Larmore et Rawls. Et c'est là que la prudence philosophique de Kymlicka devient importante.

Bien sûr, Kymlicka est un bon libéral de gauche, quoiqu'en pense Barry (et il l'était encore plus explicitement dans *Liberalism, Community and Culture*⁷⁵. »). Mais la prudence philosophique et le respect de la diversité l'oblige à prendre du recul quand il est confronté aux requêtes des minorités culturelles. C'est d'ailleurs pourquoi il a cherché avec autant de détermination à dégager les critères normatifs qui pourraient permettre d'évaluer la légitimité de ces demandes. Or cette évaluation devrait toujours se faire dans un contexte de dialogue. Et dans un tel dialogue interculturel, on peut se rendre compte, comme Kymlicka le fait remarquer, que la priorisation des droits collectifs cache souvent une requête de reconnaissance de la dignité d'un groupe.

Des groupes en viennent à penser que sans droits collectifs qui reconnaît leur valeur, ils ne pourront jamais vivre en égalité, en tant qu'individu. En effet, pense Kymlicka, la reconnaissance de la dignité d'un groupe est nécessaire pour qu'un individu voit dans ce groupe un contexte de choix significatif. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un groupe donne la priorité aux droits collectifs qu'il laisse tomber l'égalité et la liberté individuelle. On ne peut donc pas, si l'on veut demeurer libéral, arriver avec nos grands sabots et imposer nos valeurs « universelles » sans dialoguer. Une prudence politique et philosophique élémentaire nous empêche de condamner d'avance la position qui nous est opposée. Pour toutes ces raisons et malgré la forte opposition de Barry (qui est sur d'autres points absolument pertinente), Will Kymlicka est un penseur libéral.

Conclusion :

Nous avons donc pu constater que la théorie du droit des minorités de Kymlicka est bel et bien libérale. Bien sûr, on ne peut pas dire qu'elle est une théorie libérale « orthodoxe », mais Kymlicka a su pousser le paradigme libéral dans une direction

⁷⁵ Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 93.

cohérente et pertinente. Même si Michel Seymour a critiqué la théorie de Kymlicka en regrettant le fait qu'elle se limite à la défense des droits individuels sans donner de place aux droits des groupes, il semble qu'une grande majorité de la littérature s'entend pour affirmer qu'une théorie libérale peut se contenter d'une défense des droits individuels⁷⁶. Même de fervents critiques du libéralisme comme Charles Taylor et Nancy Fraser se disent en définitive « libéraux » parce qu'ils souhaitent défendre les libertés et les droits individuels.

Ainsi, malgré une défense assumée de l'autonomie et une sensibilité marquée pour les inégalités vécues spécifiquement par les membres de minorités culturelles, la théorie de Kymlicka est tolérante et égalitariste. Nous allons cependant voir dans la suite de ce mémoire que la théorie de Kymlicka a bien des défauts. On ne peut toutefois pas dire qu'elle a le défaut de ne pas être libérale. Je dirais même qu'elle a justement le défaut *d'être libérale*. Mais cela, je ne pourrai l'affirmer avec certitude qu'à la fin de mon raisonnement.

⁷⁶ Je dois cependant rappeler que je ne me suis pas positionné sur la possibilité conceptuelle de droits pour les groupes indépendamment des individus. C'est là un tout autre débat.

Chapitre 2 : Une théorie de droit des minorités *culturelles*

J'ai longtemps décrit ce que j'entends présenter dans ce chapitre comme les « angles morts de la théorie de Will Kymlicka ». Je l'ai fait notamment dans une conférence intitulée « *Do we need a non-liberal theory of minority rights?* »¹ où je présentais une version préliminaire de ce mémoire. Ma thèse était que l'incapacité de Kymlicka à intégrer certaines considérations sur les droits des minorités et des minorisés (e.g. les Afro-Américains, des femmes et des homosexuels, etc.) démontrait l'existence de certains angles morts dans sa théorie. Je faisais là, je crois, une légère erreur. Il aurait été plus juste, à mon avis, de parler des angles morts *du libéralisme* et non pas de la théorie de Kymlicka. En effet, il serait faux de dire que Kymlicka *ne voit pas* les enjeux de justice propres aux groupes dont il ne traite pas directement dans ses écrits. S'il n'en parle pas, c'est davantage par souci de pragmatisme que par aveuglement idéologique (ce que je sous-entendais en utilisant l'expression « angles morts »).

Il est vrai, cependant, que la théorie de Kymlicka est fondée sur une typologie qui exclue d'emblée les groupes associés aux « nouveaux mouvements sociaux » (Afro-américains, femmes, LGBT, etc.). En effet, nous verrons dans ce chapitre, que la théorie de Kymlicka est une théorie du droit des minorités *culturelles*, ce qui n'inclut pas les groupes mentionnés ici. Bien que l'on puisse dire que ces groupes forment quelque chose comme des « cultures », Kymlicka n'utilise pas cette définition plus large du phénomène de culture. Nous l'avons vu au premier chapitre, Kymlicka insiste sur les cultures *en tant que contexte de choix significatifs*. Les cultures qui intéressent Kymlicka sont donc celles qui offrent aux individus un contexte de choix dans l'ensemble des domaines de l'activité humaine.

À partir de là Kymlicka emploie les termes « nation », « peuple » et « culture » comme des synonymes². Or les femmes, les LGBT, les Afro-américains et les personnes handicapées, bien que minoritaires et/ou minorisés, n'ont pas des cultures

1 *The Status of Minorities in Philosophy*, Université Concordia et McGill, 20-21 Avril 2012.

2 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 19.

complètes et spécifiques et ne peuvent donc pas fournir de contextes de choix significatif aux individus. Or même si Kymlicka est conscient des injustices vécues par les membres de ces groupes minorisés, sa théorie ne peut pas fournir une critique systématique de ces injustices parce qu'elle s'appuie sur une conception instrumentale du groupe *en tant que* contexte de choix; la théorie de Kymlicka ne peut donc pas être utilisée pour défendre les droits de *toutes* les minorités. Pour ma part, je crois qu'une théorie du droit des minorisés devrait pouvoir identifier et critiquer *toutes* les injustices vécues spécifiquement par les individus *en tant que* membre d'un groupe minoritaire et/ou minorisé.

Avant de juger de la pertinence d'un tel projet, il faut cependant faire le portrait de celui de Kymlicka. J'expliquerai donc dans ce chapitre pourquoi Kymlicka ne veut pas faire du multiculturalisme un terme « parapluie » qui ferait référence à toutes les expériences minoritaires. Pour ce faire, je présenterai la typologie employée par Will Kymlicka pour distinguer les différents types de minorités. Nous expliciterons ensuite les arguments de Kymlicka pour le maintien d'une distinction stricte entre les minorités dites « culturelles » et les autres types de groupes sociaux « minoritaires ».

Après avoir défendu la pertinence de la typologie de Kymlicka, nous verrons qu'elle n'est pas nécessaire à l'élaboration d'une théorie du droit des minorités. Nous verrons notamment qu'elle entraîne certaines conclusions contre-intuitives auxquelles Kymlicka ne répond que très peu ou en utilisant des arguments qui paraissent *ad hoc*. Afin de défendre une théorie du droit des minorités plus générale, je m'inspirerai de l'œuvre d'Iris Marion Young qui s'appuie davantage sur une théorie de l'injustice que sur une théorie de la justice. Il s'agira de montrer qu'en adoptant un point de vue différent de celui de Kymlicka, on peut identifier et condamner toutes les expériences d'injustice et les processus de minorisation vécus par des individus *en tant que membre d'une minorité, quelle qu'elle soit*, sans nécessairement laisser tomber les distinctions formulées par Kymlicka pour justifier l'élaboration de droits différenciés dans les démocraties libérales.

Mon argument est davantage conceptuel que pratique : on peut concevoir de la même manière les injustices vécues par tous les groupes minoritaires et minorisés et ce, même s'il faut prendre en considération les différents contextes dans l'élaboration des politiques publiques visant à compenser ces injustices. En effet, il faut s'appuyer sur une critique des « processus de minorisation » économiques et socioculturels, quels qu'ils soient, bien plus que sur les conséquences liées au fait d'appartenir à un groupe minoritaire, au sens numérique du terme, pour justifier des droits différenciés par le groupe. Évidemment, nous verrons rapidement que le concept de « minorité » n'est pas, pour Kymlicka, que numérique; il ne suffit pas d'être peu nombreux pour avoir des droits différenciés par le groupe. Kymlicka utilise en effet une définition très particulière de « minorité » qui limite la portée des droits différenciés par le groupe : seule les minorités « culturelles » y ont droit. J'entends élargir le concept de minorité/minorisé en soutenant que le droit des minorités doit être conçu dans le but de diminuer les injustices vécues *en tant que membre* d'un groupe social minoritaire/minorisé.

Après avoir démontré la pertinence d'une telle généralisation, nous devons constater, au chapitre suivant, l'incapacité des théories libérales contemporaines de formuler convenablement une théorie du droit des minorités qui s'appuierait sur cette conception de l'injustice. Car c'est bien de cela qu'il s'agit. À la lecture de mon projet, Kymlicka pourrait très bien me répondre que je présente un projet intéressant, mais que je ne parle tout simplement pas de la même chose que lui. Le projet de Kymlicka est, comme nous l'avons vu, de juger de la pertinence des droits différenciés par le groupe pour protéger les contextes de choix significatifs (donc les communautés nationales et culturelles), contextes qui sont nécessaires pour la formation de l'autonomie individuelle.

Cependant, nous verrons que ce genre d'argument mène à des conclusions contre-intuitives : la logique du droit des minorités ne s'appliquerait pas à certains groupes victimes d'injustices manifestes alors qu'elle permettrait à certains groupes, qu'on pourrait concevoir comme des groupes oppresseurs, de réclamer des droits

différenciés par le groupe pour protéger leur culture sociétale. En d'autres mots, certains groupes qu'on voudrait protéger n'auraient pas de « *legitimate claim to minority rights* », tandis que d'autres en auraient sans qu'on veuille nécessairement leur en donner. Nous verrons que Kymlicka donne à ces problèmes théoriques des solutions *ad hoc* qui le font sortir de son cadre théorique initial, fondé sur l'autonomie individuelle.

Or, je soutiens qu'une théorie du droit des minorités fondée sur une théorie de l'injustice n'a pas besoin de ces arguments *ad hoc*. Toutefois, nous verrons au troisième chapitre qu'une telle théorie ne peut pas faire de l'accès à l'autonomie le fondement pour justifier des droits pour les membres d'un groupe minoritaire/minorisé. Ainsi, s'il est vrai que Kymlicka pourrait formuler une théorie pour toutes les minorités (et non pas seulement pour les minorités culturelles comme nous le verrons dans ce chapitre) s'il s'appuyait sur une théorie de l'injustice, il ne peut pas le faire dans un cadre libéral. À l'issue des deux derniers chapitres, j'aurai, je l'espère, fait la démonstration que Kymlicka *ne peut pas* fournir une critique de toutes les injustices et des processus de minorisation vécus par les groupes minorisés et minoritaires parce que sa théorie est *libérale*.

2.1 : Une théorie du droit des *minorités*?

Prenons un instant pour revenir au sous-titre de l'œuvre maîtresse de Will Kymlicka : « *A liberal theory of minority rights* ». Mais que doit-on entendre ici par « minorité »? Manifestement, le terme « minorité » ne renvoie pas uniquement à une relation numérique. Les individus faisant partie du « 1% des plus riches » forment clairement une minorité au sens numérique, mais on s'étonnerait d'une théorie de la justice qui élaborerait des droits spécifiques pour les accommoder. Nous avons cependant vu au premier chapitre que le fait que les Amérindiens forment une « minorité » au Canada participe à la justification de leurs droits spécifiques. Le fait qu'ils soient minoritaires entraîne des inégalités qu'il faut compenser. Mais le nombre n'est qu'une cause pour certaines injustices. Il ne justifie pas, par lui-même, les droits différenciés par le groupe. Pour Kymlicka, c'est *en tant que* minorité « culturelle » qu'il

faut leur donner des droits – le simple fait d'appartenir à un groupe minoritaire ne garantit pas des droits. Or il existe, pour Kymlicka, plusieurs types de minorités culturelles.

2.1.1 : Typologie des minorités :

Kymlicka s'appuie en effet sur une distinction stricte entre les minorités « culturelles » et les autres groupes minoritaires pour formuler une typologie des différents types de minorités et des droits qu'ils peuvent revendiquer. Les minorités culturelles forment deux catégories distinctes : les minorités « nationales » et les minorités issues de l'immigration. Une minorité nationale est un groupe partageant, sur un territoire relativement circonscrit, une structure de culture qui lui est propre. Ces groupes auront, plus souvent qu'autrement, été intégrés de force dans un État représentant une autre structure de culture, sans que l'assimilation n'ait été complète. Les minorités nationales conservent donc (et souhaitent conserver) une structure de culture plus ou moins complète et plus ou moins autonome³. Notons que Kymlicka rejette catégoriquement une définition raciale et ethnique pour décrire les minorités nationales; l'appartenance à une minorité nationale est une expérience *culturelle* et non pas *raciale*. Il fait même de cette définition « culturelle » de la nation, une des caractéristiques fondamentales d'une théorie *libérale* du droit des minorités⁴.

Les minorités issues de l'immigration sont quant à elles constituées d'individus qui ont choisi, seul ou avec leur famille, de quitter leur culture sociétale d'origine pour s'installer dans une autre. Ces individus vont souvent, pour toutes sortes de raisons, se réunir sur une base volontaire et ainsi former ce qu'on peut appeler, selon Kymlicka, des « *ethnic groups* ». Les immigrants expriment donc généralement leur spécificité dans la « sphère privée »⁵. Ils n'ont toutefois pas, dans leur pays d'accueil, de structure de culture comparable à celle des nations et des minorités nationales. En effet, ils n'habitent pas dans leur « *homeland* » et ne sont pas suffisamment nombreux ni assez

3 *Ibidem*, p. 10.

4 *Ibidem*, p. 23.

5 *Ibidem*, p. 14.

bien organisés pour établir les institutions sociopolitiques nécessaires à une structure de culture pleine et entière.

Voilà donc pour la distinction entre minorités nationales et immigrants. Rappelons toutefois, que pour Kymlicka ces deux types de minorités forment des minorités « culturelles ». Cette définition aussi étroite des « minorités culturelles » n'est sans doute pas partagée par l'ensemble des acteurs du débat sur le droit des minorités et Kymlicka en est tout à fait conscient – il dit d'ailleurs que cette définition est « *stipulative* ». Il soutient d'ailleurs que cela ne revient pas à dire qu'il considère que les problèmes propres aux autres groupes sociaux, qui forment des minorités sans être des minorités culturelles, ne sont pas importants. Au contraire, il affirme qu'une théorie du droit des minorités culturelles devra être compatible avec les « *just demands of disadvantaged social groups* »⁶. Il admet aussi qu'on puisse faire plusieurs analogies entre les enjeux liés aux minorités culturelles et ceux liés à ces autres « minorités ». Toutefois, malgré ces rapprochements possibles, Kymlicka souhaite maintenir une distinction entre les différentes catégories de minorités et souligne qu'il ne se concentrera que sur les minorités nationales et les immigrants.

Aussi, la « théorie libérale du droit des minorité » de Will Kymlicka est d'abord et avant tout une théorie du droit des minorités *culturelles* et ne traite pas de l'ensemble de ce qu'on peut considérer comme des « minorités » ou, selon mon point de vue, des « minorisés ». Il va même jusqu'à dire que l'enjeu du débat sur le droit des minorités n'est pas de savoir s'il faut reconnaître (et intégrer) la différence, mais bien s'il faut « *support the particular sort of cultural difference and community exhibited by national minorities*⁷. »

2.1.2 : *Quelle place pour cette typologie dans la théorie de Kymlicka?*

La thèse de Kymlicka dit que certaines minorités culturelles vivent des injustices parce qu'elles sont en minorité au sein d'un État. Rappelons que le but de Kymlicka est de formuler une théorie *libérale* du droit des minorités, qu'il dit fondée sur la protection des cultures en tant que *contextes de choix significatifs* qui permettent

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 129.

l'autonomie individuelle. Il refuse donc de faire du « multiculturalisme » un terme « parapluie » qui engloberait chacun des problèmes liés à l'existence de différences fondées sur le groupe⁸, comme c'est souvent le cas dans le débat états-unien⁹. Il se concentre donc sur les droits des minorités nationales, parce que ce sont les structures de culture complètes qui fournissent le contexte de choix significatif et que ce sont les nations qui ont des structures de culture.

Le cas des immigrants est toutefois suffisamment similaire au cas des minorités nationales pour que Kymlicka souhaite l'intégrer à sa théorie. En effet, il est aisé de soutenir que les immigrants forment des minorités « culturelles » au sein d'un État. Il appert donc qu'ils ont aussi besoin d'un accès sûr et stable à une structure de culture (ce, même si Kymlicka soutient que les immigrants n'ont pas les mêmes droits que les minorités nationales, car ces derniers ont *choisi* de quitter leur structure de culture et qu'ils ont donc *renoncer* au droit d'accès à *leur* structure de culture¹⁰).

Mais pourquoi ne pas aller plus loin? Pourquoi ne pas tenter d'offrir des solutions pour les groupes qui tombent dans les zones grises de la distinction entre minorités nationales et immigrants? Pourquoi ne pas fonder la théorie du droit des minorités sur ce que j'ai nommé « l'expérience minoritaire », c'est-à-dire le fait que des individus se voient « minorisés », pour utiliser le terme défini dans l'introduction de ce mémoire, à cause de leur appartenance à un groupe social? Il y a dans la typologie rigide de Kymlicka quelque chose de frustrant. D'une part, Kymlicka dit élaborer une théorie du droit des minorités et, en même temps, il admet qu'elle ne donne pas de solutions claires aux problèmes vécus par des groupes minorisés qui ne correspondent pas aux catégories de sa typologie.

Face à cette lacune, on peut être tenté de remettre en question toute l'entreprise philosophique de Kymlicka. Comment, en effet, peut-on formuler une théorie du « droit des minorités » sans au moins tenter de fournir une réponse systématique aux problèmes des femmes, des LGBT et des personnes handicapées? Ce qui est peut-être

⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁹ Voir Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1999.

¹⁰ Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 96.

encore plus grave, c'est que la typologie décrite ci-haut n'inclut pas des groupes minoritaires (et minorisés) qui semblent former des groupes « culturels » spécifiques. On ne peut pas dire, par exemple, que les Afro-américains sont des immigrants, ni qu'ils forment une minorité nationale, mais peut-on vraiment dire qu'ils ne forment pas une minorité « culturelle »? Que dire encore des Roms qui se trouvent sur le territoire de nombreux pays Européens? Ou des réfugiés, qui, s'ils partagent certaines caractéristiques avec les immigrants, n'ont certainement pas choisi de se déplacer? Encore une fois, Kymlicka est conscient de la tension que créer sa typologie, mais il choisit de concentrer son analyse sur les minorités culturelles.

2.1.3 : Kymlicka à la défense de sa typologie

Confronté par de nombreux auteurs, Kymlicka a défendu sa typologie à l'aide de plusieurs arguments. L'un des plus frappants vise à expliquer pourquoi il ne traite pas des problèmes des Afro-Américains. Il avoue tout simplement qu'il ne sait pas trop « *how to reform [the] relationships [between the African-American minority and the White majority in the US] to make them more successful* »¹¹. Cet aveu d'impuissance est bien honnête, mais n'est pas tellement satisfaisant d'un point de vue philosophique. Il doit donc utiliser d'autres arguments pour fonder sa théorie sur une typologie aussi restrictive.

Ses arguments sont davantage pragmatistes et méthodologiques que conceptuelles, mais ce n'est pas là un défaut *a priori*. Après avoir exposé ces arguments, je souhaite montrer que la distinction stricte entre minorités nationales et immigrants, aussi importante soit-elle au niveau politique, n'est pas nécessaire conceptuellement. Nous verrons aussi que certaines des réponses de Kymlicka pour faire face à des objections sont *ad hoc* et, surtout, détournent l'attention du vrai enjeu du droit des minorités : les injustices vécues par un individu parce qu'il est membre d'un groupe minoritaire et/ou minorisé. Mais commençons par une parenthèse sur l'approche et la méthode employées par Kymlicka pour élaborer sa théorie du droit des minorités.

¹¹ Will Kymlicka, « Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst », *Constellations*, vol. 4 / 1, 1997, p. 79.

2.2 : Entre fondationalisme et pragmatisme

Je l'ai déjà mentionné au premier chapitre, le travail de Kymlicka est à la fois « politique » (c'est-à-dire qu'il a pour but d'évaluer et de justifier les politiques publiques multiculturelles) et fondationaliste. En effet, Kymlicka nous dit que le but de *Multicultural Citizenship*¹² est de fonder une théorie distinctement libérale du droit des minorités et que pour ce faire, il faut revoir les fondements du libéralisme afin d'évaluer comment ils s'accordent avec les requêtes des minorités culturelles pour des droits différenciés¹³. Nous avons aussi vu à plusieurs reprises que la thèse de Kymlicka est justifiée, en tant que théorie de la justice, par la démonstration de l'importance de la structure de culture pour l'autonomie individuelle et de l'égalité inter-groupes (qui sont toute deux corrélatives aux principes d'autonomie et d'égalité d'opportunités défendus par le libéralisme contemporain).

Comme c'est le cas pour plusieurs entreprises fondationalistes libérales, Kymlicka place sa théorie dans le cadre de la théorie idéale, telle que définie par John Rawls. Ainsi, il s'agit de voir quelles seraient les règles institutionnelles que l'on devrait mettre en place, dans un monde juste, pour gérer les relations inter-groupes et le pluralisme culturel dans un État libéral. La théorie idéale consiste à mettre entre parenthèses une série d'injustices, dont on reconnaît néanmoins l'existence, pour élaborer les institutions qui devraient gouverner une organisation socio-politique juste. La force de Kymlicka aura été de démontrer qu'on ne peut pas faire, comme l'ont fait Rawls et Dworkin, l'hypothèse selon laquelle l'État est unational¹⁴. Il soutient plutôt que le caractère « multinational » d'un État est une variable essentielle qu'on ne peut écarter dans l'élaboration d'une théorie idéale. On pourrait même dire que le caractère multinational et polyethnique d'un État sont des « circonstances de justice »¹⁵ avec lesquelles il *faut composer*, même en théorie idéale; on ne peut pas mettre ce fait entre parenthèses.

12 *MC*, pour le reste du mémoire.

13 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 75.

14 *Ibidem*, p. 128.

15 John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Revised Edition, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 109-112.

La théorie idéale permet de tester nos intuitions morales dans un cadre plus propice à l'analyse philosophique. En effet, tenter de rendre compte de toutes les injustices en même temps est un processus périlleux et sans doute voué à l'échec. Il s'agit en quelque sorte d'isoler des variables pour mieux les comprendre. On peut donc reformuler la théorie de Kymlicka comme suit : même dans un monde juste, les membres de minorités nationales subiraient des injustices dans les États libéraux, car c'est l'appartenance à *leur*¹⁶ culture sociétale qui conditionne leur capacité à faire des choix éclairés et autonomes. Il faut aussi admettre que les États *ne peuvent pas être culturellement neutres*. Cependant, un individu peut renoncer au droit à un accès à sa structure de culture, comme il peut renoncer à d'autres droits. Ainsi, les immigrants, qui choisissent de quitter leur culture sociétale, abdiquent leur droit d'accès à leur culture, mais conservent néanmoins leurs droits individuels et les protections (anti-discrimination, etc.) qui vont avec. Il est donc légitime d'élaborer des stratégies d'intégration qui « accommodent » les immigrants.

De fait, la théorie de Kymlicka permet de rendre compte de certaines de nos intuitions morales. Par exemple, il semble juste que les immigrants et les minorités nationales n'aient pas les mêmes droits que les membres de la majorité d'un État. Il apparaît légitime de donner aux Canadiens-Français, et pas aux immigrants, le droit à l'enseignement public dans leur langue maternelle – bien sûr, il y a le débat sur la légitimité de ce droit accordé aux Canadiens-Français, mais ce n'est pas sur cela que je veux insister.

Il y a cependant plusieurs éléments de la version « idéale » de la théorie de Kymlicka qui ne vont pas de soi. En effet, pourquoi insister sur le fait que les membres de minorités nationales doivent avoir accès à *leur* culture sociétale? On pourrait se contenter de dire que l'accès à *une* structure de culture sociétale est nécessaire. Kymlicka soutient cependant qu'on peut généralement considérer l'attachement d'un individu à *sa* culture comme un fait, un peu de la même manière avec laquelle Rawls a pu poser que ses trois « principes psychologiques »¹⁷ étaient des faits connus par les

16 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 90.

17 John Rawls, *op. cit.*, 1999, p. 429-434.

personnes sous le voile d'ignorance. Mais cet argument n'est pas nécessairement satisfaisant, car comme l'a soutenu Seymour, « [l]'hypothèse selon laquelle les individus accordent le statut de bien social premier à leur culture sociétale est une hypothèse empiriquement fautive¹⁸. » On pourrait toutefois rétorquer qu'en théorie idéale, la plupart des hypothèses sont empiriquement fautes.

Kymlicka n'a pas non plus le choix de formuler le même genre de question pour traiter du droit des immigrants. En effet, « *[i]f people have a deep bond with their own culture, as I have suggested, should we not allow immigrants to recreate their own societal cultures[...]*¹⁹? » Or Kymlicka soutient que traiter les immigrants comme des colonisateurs ne serait pas intrinsèquement injuste. Seulement, et c'est là où je voulais en venir, il n'invoque que des considérations pratiques et pragmatiques pour soutenir qu'on peut éviter de dire que les immigrants ont les mêmes droits que les minorités nationales²⁰. En effet, les immigrants sont souvent trop peu nombreux, trop dispersés, etc., pour pouvoir créer quelque chose comme une structure sociétale. À défaut de pouvoir le faire, ils doivent s'intégrer. Or l'intégration est un jeu qui se joue à deux et les États doivent tenter d'accommoder les immigrants pour favoriser leur intégration. Et cela passe souvent, selon Kymlicka, par des droits différenciés par le groupe.

Toutefois, cet argument est encore fait en théorie idéale, même si c'est en fait ce sont des considérations pratiques (dispersion, faible nombre, etc.), énoncées à partir du monde non-idéal, qui font dire à Kymlicka que les immigrants n'ont pas les mêmes droits que les minorités nationales. Je m'explique. Kymlicka soutient que pour respecter ses principes de justice, il ne faut pas que les immigrants aient été forcés de quitter leur pays par des circonstances hors de leur contrôle. Or on peut aisément

18 Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, p. 244.

19 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 95.

20 Pour une réflexion sur les tensions entre le caractère fondationaliste et pratique de Kymlicka voir Adrian Favell, « Applied Political Philosophy at the Rubicon: Will Kymlicka's « Multicultural Citizenship » », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1 / 2, juin 1998, p. 255-278. Notons aussi que, selon Carens, l'argument de Kymlicka pour les « *polyethnic rights* » semble *ad hoc* (Joseph H. Carens, *Culture, citizenship, and community : a contextual exploration of justice as evenhandedness*, Oxford ; Toronto, Oxford University Press, 2000, p.57).

penser que les personnes qui décident d'émigrer le font parce qu'ils vivent dans des circonstances économiques ou sociales suboptimales. Est-ce qu'il ne faudrait pas, alors, leur donner les mêmes droits qu'aux minorités nationales? Si ce sont les circonstances qui forcent les personnes à émigrer, est-ce qu'ils abdiquent vraiment leur droit comme Kymlicka le soutient?

Alors qu'il est confronté au cas des réfugiés, pour lesquels on ne peut manifestement pas dire qu'ils ont choisi d'émigrer, la distinction entre les minorités nationales et les minorités réfugiées est encore plus difficile à soutenir que celle avec les minorités immigrantes. À ce moment, Kymlicka justifie le fait que sa théorie n'offre pas de réponse pour le cas des réfugiés en soutenant que son raisonnement fonctionne... en théorie idéale... Sa théorie peut donc faire abstraction des injustices globales qui forcent les réfugiés à quitter leur pays²¹.

Mais la théorie idéale ne peut pas être *invquée* pour faire face à des objections comme Kymlicka le fait quand il parle des réfugiés (« *Perhaps then my argument should be limited to what Rawls call 'ideal theory'* »²²). Si l'on décide de l'utiliser, et il y a souvent de bonnes raisons de le faire, il faut aller jusqu'au bout de la théorie idéale, avec tout ce qu'elle implique. Or, je ne crois pas que la théorie idéale de Kymlicka, fondée sur l'importance de la structure de culture dans la formation de l'autonomie individuelle, permette de faire tout le chemin. De plus, je pense qu'elle mène à des réponses contre-intuitives à certains problèmes de justice.

En effet, l'approche de Kymlicka conduit à des tensions dans l'évaluation des requêtes provenant de groupes minoritaires qui ont fait partie des oppresseurs et non pas des opprimés. Par exemple, une requête pour des droits pour accommoder et protéger la culture de la minorité blanche en Afrique du Sud serait certainement accueilli avec une bonne dose de scepticisme²³ et ce même si les Afrikaners ont toutes les caractéristiques d'une minorité nationale au sens de Kymlicka. L'argument que Kymlicka développe dans *Liberalism, Community and Culture* souligne qu'on ne

21 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 99.

22 *Ibidem*.

23 Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 162-163.

pouvait donner aux Afrikaners des droits spécifiques, parce que ces derniers souhaitaient protéger leurs « droits collectifs » en maintenant l'apartheid, un régime foncièrement raciste, ce qui n'a rien à voir avec la protection d'une culture en tant que contexte de choix²⁴. Mais est-ce qu'on peut dire la même chose aujourd'hui, après l'abolition de l'apartheid? Il semble que l'argument de Kymlicka pousse dans cette direction. Mais même si l'injustice de l'apartheid est terminée, je ne crois pas qu'il aille de soi qu'il faut donner aux Sud-Africains blancs des avantages pour protéger leur culture, car « *the real horrors of apartheid – [brutal coercion on blacks], the massive disparity in the health and educational resources that are allocated to members of the different races [...]* »²⁵ semblent toujours exister, même avec une constitution plus juste. Les Afrikaners ont bien entendu le droit de conserver leur culture, mais ont-ils vraiment besoin de l'aide du droit des minorités pour ce faire.

La situation inverse est tout aussi vraie. Il y a certainement des minorités nationales, victimes d'injustices manifestes, qui sont beaucoup trop peu nombreuses et trop peu organisées pour former ce que Kymlicka appelle une structure de culture stable²⁶. Une analyse rapide de la plupart des Premières Nations au Canada semble laisser croire qu'elles n'ont tout simplement pas les ressources nécessaires pour former une structure sociétale stable. Mais Kymlicka veut (et c'est tout à son honneur) protéger ces minorités, mais le cadre de sa théorie idéale, le force à soutenir que ces minorités nationales devraient s'intégrer à la culture sociétale majoritaire puisqu'elles ne sont pas en mesure de maintenir une structure de culture stable, de la même façon que pour les immigrants. Face à cet argument, Kymlicka dit que « *[it] is the potentiality of societal cultures that matters, not just their current state* »²⁷, et donc qu'il faut protéger maintenant les minorités nationales par des droits culturels spécifiques pour assurer que dans le futur leur culture demeure stable. Mais il me semble que cette conclusion n'est pas satisfaisante et qu'une tension demeure.

24 Will Kymlicka, chap. 13, « Apartheid in South Africa », in *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989a.

25 *Ibidem*, p. 250.

26 Joseph H. Carens, *op. cit.*, p. 61-64.

27 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 100-101.

Je ne crois pas que cette tension mette en lumière un problème dans la théorie du droit des minorités au sens large. Je crois plutôt que cela indique que la justification morale pour les droits différenciés par le groupe tient davantage du fait que les minorités (culturelles ou autres) subissent certaines formes d'oppressions particulières et spécifiques à leur groupe, que du fait que certaines personnes n'aient pas un accès stable à leur structure de culture. Ce ne serait donc pas seulement parce qu'on conçoit l'appartenance à une structure de culture comme une condition sine qua non de l'autonomie individuelle qu'on défendrait des droits différenciés par le groupe. En effet, il est souvent facile de concevoir la situation de certaines minorités nationales comme criblées d'injustices.

Les relations entre les membres de la majorité canadienne et les Autochtones ont été et sont toujours des relations d'oppression et de domination. Bien sûr, le fait que les Amérindiens voient leur culture périlcliter et qu'ils n'aient pas accès, comme la majorité canadienne, à une culture sociétale stable qui permet l'autonomie, est une injustice. Kymlicka a raison de vouloir compenser les membres de la minorité autochtone, comme, je crois, on doit accommoder la minorité québécoise au sein du Canada. Mais ce qui fait qu'on a pu dire, à une époque maintenant révolue, que les Québécois étaient les « nègres blancs d'Amérique » n'a que très peu à voir avec le fait que les Québécois n'avaient pas accès stable à leur culture. Ainsi, la théorie de Kymlicka, et sa typologie ne sont pas en mesure d'offrir une réponse à l'intuition morale selon laquelle les individus ne devraient pas subir des oppressions spécifiques corrélatives à leur statut minoritaire.

Je dois maintenant reconnaître qu'il y a de très bonnes raisons pour conserver une typologie similaire à celle de Kymlicka. Je crois cependant que ce sont les raisons pragmatistes qu'invoque Kymlicka qui l'emportent et qu'il n'y a pas vraiment de raison conceptuelle pour conserver une distinction stricte entre les différents types de minorités. J'arguerai donc, au final, que même si les distinctions de Kymlicka sont pertinentes pour l'élaboration des politiques multiculturelles, elles ne sont pas conceptuellement contraignantes pour l'élaboration d'une théorie du droit de tous les

groupes minoritaires et minorisés. En d'autres mots, si l'on accepte mon point de vue, selon lequel le but de la théorie du droit des minorités est de répondre aux injustices vécues en tant que membre d'un groupe minoritaire/minorisé, on n'a pas à se limiter aux minorités culturelles et à leur fonction pour l'acquisition de l'autonomie individuelle.

2.3 : De l'importance des distinctions entre les types de minorités

Mais pourquoi ne pas, comme le suggérait Iris Marion Young, penser le concept de minorité culturelle à partir d'un continuum aux extrémités duquel on retrouverait les « *separate and distinct people at one end, and [the] nearly assimilated groups with only a few cultural differences at the other* »²⁸? Selon Young, ce genre de continuum pourrait permettre à une théorie du droit des minorités d'être mieux adaptée à chacun des problèmes de justice vécus par certains groupes. Kymlicka rejette ce genre de conceptualisation et souligne qu'il met l'accent les « minorités culturelles » pour trois raisons : « [... *these cases*] are the most common, the most successful, and the most relevant for the future-oriented decisions²⁹.»

En effet, selon Kymlicka, les minorités nationales et les immigrants forment les groupes qui font le plus souvent des requêtes pour des droits différenciés par le groupe dans les États libéraux. Kymlicka pense donc que sa typologie permet de rendre compte de la majorité des enjeux de justice associés au pluralisme culturel, du moins ceux qui sont exprimés sur la place publique³⁰. L'argument de Kymlicka est que fonder une théorie du droit des minorités sur une typologie aussi proche de la réalité permet d'élaborer des solutions plus facilement exportables et généralisables. On pourrait arguer que cette typologie est outrageusement essentialisante et qu'elle tente de mettre dans des boîtes prédéfinies des réalités complètement différentes. Bien que je partage certaines des inquiétudes des penseurs postmodernes face aux dangers de

28 Iris Marion Young, « A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy », *Constellations*, vol. 4 / 1, 1997, p.52-53

29 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1997, p. 80.

30 Kymlicka s'appuie ici sur les travaux du politologue Ted Gurr : *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, United States Institute of Peace, 1993, *op. cit.*, 1996, p.201, note 18.

l'essentialisation, je ne trouve pas que c'est là un argument convaincant contre l'utilisation d'une telle typologie.

C'est que je partage le pragmatisme de Kymlicka. Une théorie du droit des minorités est, d'abord et avant tout, censée donner des indices pour répondre aux problèmes de justice liés à l'expérience minoritaire. Il est donc nécessaire que toute théorie du droit des minorités offre aux philosophes *et* aux militants des outils pour défendre les droits des individus minorisés. En ce sens, une typologie, même si elle ne peut pas, par définition, offrir un portrait exhaustif et nuancé de chacune des expériences minoritaires, est un outil important pour concevoir et justifier les politiques les plus adaptées à un phénomène particulier. Cette typologie est en quelque sorte un outil discursif. Bien sûr, les politiques inspirées de ces idéaux-types devront être sensibles à leur contexte d'application, mais ce serait abusif de rejeter la typologie de Kymlicka parce qu'elle est « essentialisante ».

Du reste, Kymlicka est loin d'être l'homme de paille libéral dont certains postmodernes pourraient vouloir tracer le portrait³¹. Il a d'ailleurs souligné que les théoriciens postmodernes ne donnent (ou du moins n'ont pas encore donné), au sujet du droit des minorités, des réponses bien différentes de celles proposées par son approche libérale. En effet, même si les craintes des postmodernes sont légitimes – il faut éviter d'essentialiser les identités et d'imposer un impérialisme culturel – Kymlicka ne voit pas comment les théories postmodernes seraient si différentes de la sienne qui est fondée sur les deux prémisses suivantes : « (a) *that individuals be free to question and reject ascribed identities*; (b) *that group-specific policies should aim to promote equality/non-dominance between groups* »³².

Bien entendu, le débat entre les libéraux et les postmodernes n'est pas clos par ce constat. On pourrait, par exemple, soutenir que les termes du débat sont déjà très problématiques; on pourrait vouloir déconstruire la notion de « droit », de « minorité », etc.. Ce serait toutefois des considérations dépasseraient de loin le cadre de mon propos. Acceptons donc le postulat de Kymlicka, selon lequel les minorités nationales

31 C'est malheureusement un jeu qui va dans les deux sens...

32 Will Kymlicka, *op. cit.*, 2001, p. 44.

et les immigrants forment la majorité des cas où l'appartenance culturelle d'un individu devient un enjeu de justice. Et pour l'instant, j'accepterai les prémisses suivantes : des idéaux-types bien maniés sont des outils utiles pour la philosophie politique et la défense du « droit » des minorités est une avenue intéressante pour diminuer les expériences d'injustice vécues par certaines « minorités ».

Ces dernières prémisses semblent aussi être celles qui animent Kymlicka dans la formulation de sa typologie. Rappelons que Kymlicka prend au sérieux les *pratiques* multiculturelles des États libéraux. Or ces politiques sont déjà sensibles à la distinction entre les immigrants et les minorités nationales. Ainsi, dans le contexte de l'élaboration de politiques publiques pour gérer la diversité, assurer l'intégration et diminuer les inégalités de groupe, Kymlicka a raison de vouloir conserver une distinction entre les « minorités culturelles » et les autres minorités. On peut accepter facilement que les politiques publiques visant à l'intégration des immigrants ne seront pas les mêmes que celles visant à promouvoir la tolérance à l'égard des homosexuels. On peut aussi penser que l'histoire des relations entre la majorité blanche et les Afro-américains est suffisamment spécifique pour que les politiques d'intégration des immigrants (ou des minorités nationales) ne soient pas pertinentes pour promouvoir l'égalité des Afro-Américains. En effet, comme le dit Kymlicka « *there is no reason to think that policies which are appropriate for [African-Americans] would be appropriate for either national minorities or voluntary immigrants (or vice versa)* »³³ – on pourrait dire la même chose pour les femmes, les LGBT et les personnes handicapées.

De plus, par souci d'efficacité et de transparence, il est important que les politiques publiques multiculturelles soient claires et bien définies – Kymlicka reconnaît que le multiculturalisme canadien n'a pas été bien expliqué à la population, ce qui expliquerait, selon lui, le malaise que certains ont face à cette politique³⁴ – et appuyer ces politiques sur une typologie claire est probablement garante du genre d'efficacité recherchée par Kymlicka.

33 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 60.

34 Will Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1998, p. 60-61.

Il y a donc plusieurs raisons pragmatiques pour conserver une distinction stricte entre les différents types de minorités. De plus, il semble cohérent de vouloir s'appuyer sur les pratiques déjà en place (et qui sont relativement efficaces) pour élaborer les politiques multiculturelles futures (c'est ce que Kymlicka veut dire par « *future-oriented* »). Kymlicka nous met aussi en garde contre le fait de mettre l'accent sur les exemples, comme celui des Afro-Américains, qui sont manifestement des échecs en terme d'intégration et de justice au sens large. Comme le cas des Afro-Américains est irrigué d'injustices flagrantes, Kymlicka croit le mettre constamment au centre des réflexions sur les relations interethniques pourrait nous mener à la conclusion qu'elles sont toutes vouées à l'échec³⁵. Ainsi, élaborer une théorie du droit des minorités appuyée sur une typologie qui a déjà, pour la majorité des cas, fait ses preuves permettrait de voir l'avenir des relations interculturelles dans les États libéraux avec un certain optimisme.

Ces raisons pour conserver une distinction stricte entre les « minorités culturelles » et les autres types de minorité sont selon moi convaincantes, même si elles sont davantage pratiques que philosophiques. On pourrait même dire que Kymlicka n'est pas obligé de traiter de *l'ensemble* des problèmes philosophiques associés aux phénomènes minoritaires. En effet, si sa théorie est adéquate pour justifier et élaborer les droits de minorités culturelles, sans nécessairement traiter de *toutes* les minorités, ce serait déjà ça de pris (même si cela rend; le sous-titre de *MC* un peu confondant³⁶). Et si, comme Kymlicka le pense, son analyse donnait des outils pour penser les droits des autres types de minorités, ce serait encore mieux! Cependant, la catégorie de « minorité culturelle » telle qu'elle est utilisée par Kymlicka dans *MC* est inutilement restrictive quand, contrairement à lui, on se concentre sur les injustices vécues par les minorités, plutôt que sur leurs droits. En plus, le raisonnement, en théorie idéale, de Kymlicka mène à des conclusions contre-intuitives.

35 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1997, p. 79.

36 Kymlicka est tout à fait conscient de cette ambiguïté. Pour l'éviter, il faudrait selon lui dire, plutôt que « *minority rights* » : « *'the claims of the members of ethnic and national groups for group-differentiated rights, powers, status or immunities, beyond the common rights of citizenship'*. », Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 206, note 19.

Ainsi, bien que je crois qu'il soit nécessaire de maintenir une distinction stricte entre les minorités culturelles et les autres types de minorités, je chercherai à démontrer dans la section suivante que cette distinction stricte nuit, non pas à la formulation de politiques publiques, mais à l'élaboration d'une théorie du droit de toutes les minorités opprimées.

2.4 : Mettre l'accent sur l'injustice

Même s'il faut reconnaître les progrès de la pensée politique contemporaine depuis (et grâce à) la publication de *Theory of Justice* de John Rawls, je demeure sceptique face à la tendance des libéraux à formuler des théories « idéales »³⁷. De la même façon, on trouve bien plus souvent dans les théories des libéraux égalitaristes des efforts pour justifier les inégalités qui perdureraient en situation idéale (que ce soit par le principe de différence, de mérite ou de l'effort) plutôt qu'une méthode systématique pour condamner et limiter les inégalités dans notre monde non-idéal³⁸. Le fait que Kymlicka considère le cas des Afro-Américains, des Roms, etc., comme des « *hard cases* » qu'il faut écarter pour élaborer une théorie du droit des minorités parce qu'ils sont le « *result of, and are permeated by, injustice*³⁹ » relève selon moi du même genre de tendance.

Or, à mon sens, c'est *précisément* parce que les « *hard cases* » sont chargés d'injustices qu'il faut les mettre au centre d'une théorie du droit des minorités. Kymlicka pourrait me dire que mon projet est intéressant, mais qu'il relève d'une tout autre problématique. Je crois cependant que Kymlicka est forcé d'admettre qu'il cherche à protéger les Amérindiens, entre autres, parce qu'ils subissent les affres d'une oppression économique et politique – le fait de dire que les minorités nationales n'ont pas accès à une structure de culture stable ne diminue pas, selon moi, l'importance des injustices dans l'évaluation de la validité morale des droits différenciés par le groupe. Ma critique est donc à l'interne à l'œuvre de Kymlicka. Je pose qu'il faut prémunir les membres de groupes minoritaires/minorisés contre les injustices. Mon hypothèse est

37 Nous reviendrons abondamment sur cette tendance au court du troisième chapitre.

38 Chris Armstrong, « Opportunity, responsibility and the market: interrogating liberal equality », *Economy and Society*, vol. 32 / 3, 2003, p. 415.

39 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1997, p. 78.

que le projet de rendre compte de toutes les injustices vécues par ces individus n'est pas compatible avec le cadre théorique libéral. Cependant, je crois qu'implicitement Kymlicka est aussi engagé dans une lutte contre les injustices vécues en tant que minorité. Nous avons cependant vu que la théorie de Kymlicka est fondamentalement *libérale*. J'entends donc montrer dans cette section qu'il est possible de concevoir une théorie du droit des minorités qui seraient en mesure de s'appliquer pour tous les groupes minoritaires et minorisés, mais qu'on ne peut pas le faire avec le cadre théorique de Kymlicka. En d'autres mots, on ne peut pas mettre entre parenthèses les cas difficiles pour élaborer une théorie du droit des minorités.

Le but de Kymlicka était de prendre au sérieux la pratique du droit des minorités pour ensuite établir les fondements d'une théorie normative libérale qui permettrait de justifier et d'élaborer les politiques multiculturelles futures. L'enjeu de la théorie du droit des minorités est alors de dégager les critères qui font des relations interculturelles des relations justes. Je ne mets pas en question la validité de ce projet. Seulement, si l'on veut comme moi définir une théorie qui mette en lumière et qui condamne *toutes* les expériences d'injustice liées au fait d'être identifié (à tort ou à raison) à une « minorité », nous avons besoin d'une théorie beaucoup plus large que celle de Kymlicka.

Voici donc, les prémisses qui animent mes réflexions sur le droit des minorités (elles s'additionnent aux prémisses de Kymlicka (*cf.*, p.13)) : les États libéraux, quoiqu'on en dise, ont toujours abrité des minorités nationales. Parler du caractère pluriel et multinational des États comme un phénomène contemporain est absurde. Aussi, il y a toujours eu des enjeux de justice autour des minorités ethniques et nationales. Cependant, force est de constater que le monde dans lequel on vit aujourd'hui est bien différent de celui du 19^e et même d'une bonne partie du 20^e siècle. Les flux migratoires, la fragilité des cultures nationales minoritaires face à la globalisation, etc., charrient avec eux de nouvelles manifestations d'injustices.

De plus, ces nouvelles injustices ne font pas que se superposer aux injustices plus anciennes; elles s'y agglutinent et ces différentes expériences d'injustices

s'influencent mutuellement. Les injustices jadis vécues par les ouvriers Français existent toujours, mais elles sont maintenant influencées par les situations d'injustice vécues par les plombiers Polonais et par les jeunes Maghrébins des Cités. Un phénomène similaire est observable aux États-Unis avec la répression de l'immigration illégale qui rend la vie des Américains d'origine latino-américaine, qui était déjà fort complexe, encore plus marquée d'injustices⁴⁰. En résumé, les changements démographiques et socioculturels qui ont marqué l'Occident à la fin du 20e siècle et au début du 21e siècle causent de nouvelles injustices qui affectent particulièrement les minorités.

Ma thèse est donc que l'expérience minoritaire, c'est-à-dire le fait d'être associé, à tort ou à raison, à un groupe social minoritaire ou minorisé, est modifiée par le contexte actuel. Nous aurions tort cependant de vouloir formuler une nouvelle théorie des droits des minorités pour rendre compte de ce nouveau contexte. Comme je l'ai souligné, les « nouvelles » injustices vécues par les immigrants *s'agglutinent* aux injustices qui ont toujours existé et qui sont aussi vécues par les membres de la majorité. Le cas du Québec est assez intéressant à cet égard. Bien qu'on ne puisse absolument plus dire que les Québécois forment une minorité exploitée, le statut du Québec en tant que « minorité nationale » rend la situation des Québécois assez instable; c'est pourquoi je trouve que les mesures de protection externe défendues par Kymlicka sont légitimes. Mais il faut aussi voir que dans ce contexte, l'immigration est un enjeu particulièrement sensible. La « majorité » franco-québécoise démontre d'ailleurs une insécurité face aux « minorités » qui peuvent « voter du mauvais bord » et faire perdre des référendums. On a aussi entendu des propos franchement racistes à la Commission Bouchard-Taylor.

La plus grave erreur serait, selon moi, de ne comprendre cette insécurité que comme la simple manifestation d'une ignorance qu'il faudrait tenter d'endiguer par l'éducation. Même s'il est vrai qu'il y a du racisme et qu'il faut le condamner sous toutes ses formes (et l'éducation joue certainement un grand rôle dans ce processus), je

⁴⁰ Je fais ici référence aux réformes récentes des lois sur l'immigration en Arizona qui demandent aux policiers de vérifier l'identité d'une personne sur la simple base du soupçon raisonnable que cette personne est un immigrant illégal; mais ce n'est sûrement pas la seule manifestation du phénomène que je décris ici.

crois qu'il faut comprendre ces élans de xénophobie dans le cadre d'une théorie de l'*injustice*. De fait, il y a des Québécois blancs, catholiques et francophones qui subissent encore quotidiennement des injustices. L'ouvrier du textile, qui perd son emploi après que son employeur ait déménagé la production au Mexique pour augmenter sa marge de profit, subit une injustice. Maintenant, cet ouvrier est certainement dans le tort s'il insulte son voisin Costaricain ou encore s'il refuse de vendre sa voiture à une Salvadorienne. On peut certainement dire que ces deux personnes sont victimes d'injustice *en tant que minorité*. Mais il faut voir que cette injustice n'est pas indépendante de l'injustice vécue par l'ouvrier mis à pied.

Bien sûr, les enjeux ne sont pas les mêmes et l'expérience minoritaire met en scène des injustices spécifiques. C'est pourquoi je maintiens qu'il faut formuler des distinctions entre les différents types de minorités; seulement, contrairement à Kymlicka, ce n'est pas seulement parce qu'il y aurait différents types de droits, mais bien aussi parce qu'il y a différents types d'injustices (ou plutôt que les mêmes injustices peuvent être vécues différemment selon qu'on appartienne ou non à un groupe minorisé). Bien sûr, la théorie de Kymlicka fournit un portrait convaincant des relations interculturelles qui seraient justes dans le cadre d'une démocratie libérale idéale. Mais cela se fait au péril des considérations non-idéales qui permettraient de donner un éclairage différent à une théorie du droit des minorités. De plus, Kymlicka se concentre davantage sur les droits individuels que peuvent réclamer les minorités face à certaines injustices et non pas sur une condamnation systématique de ces injustices.

Dès lors que la théorie du droit des minorités ne se contente plus d'établir les requêtes en justice légitimes, mais vise à mettre le doigt sur les différentes injustices vécues par les membres d'une minorité (peu importe sa nature), la distinction stricte entre « minorités culturelles » et les autres minorités n'est plus aussi importante. En effet, quand on se concentre sur les injustices, on conçoit les relations entre « majorité » et « minorité » à partir des relations de pouvoir/oppression qui les lient (donc, à partir de tout ce qui est mis entre parenthèses par la théorie idéale). Cette manière de concevoir les enjeux de justice qui sont liés aux relations entre les

différents groupes sociaux a été développée par Iris Marion Young dans *Justice and the Politics of Difference*⁴¹. Bien sûr, selon ce point de vue, il faut concevoir l'égalité sous une forme davantage relationnelle que matérielle – l'égalité n'est pas qu'une affaire de ressources matérielles. Cette conception s'appuie aussi sur un égalitarisme plus radical que celui de Kymlicka. Nous verrons d'ailleurs au chapitre trois que mon approche n'est pas compatible avec le paradigme libéral. Mais pour l'instant je me contenterai d'expliquer ce qu'implique le fait de fonder la justification du droit des minorités à partir d'une théorie de l'injustice.

2.4.1 : *L'injustice comme oppression*

Fonder une théorie du droit des minorités sur une théorie de l'injustice plutôt que sur une théorie de la justice a sans doute beaucoup plus à voir avec la théorie critique qu'avec la théorie libérale. Il ne faudrait toutefois pas voir là un rejet de la pertinence des droits individuels et du projet du libéralisme politique. Si certains théoriciens, à commencer par Marx, ont longtemps été sceptiques quant à l'effectivité des droits libéraux, il faut toujours se rappeler que la théorie critique est d'abord et avant tout engagée, au même titre que le libéralisme politique, dans le projet émancipateur de la modernité. Seulement, pour les théoriciens critiques et pour moi, la modernité est un projet « inachevé », comme le disait Habermas dans une allocution célèbre⁴².

Ainsi, partant du principe que les idéaux de la modernité ne sont pas encore réalisés qui visaient à diminuer la domination et promouvoir la liberté, c'est selon moi faire erreur que de se concentrer à peaufiner nos théories de la justice, qui n'ont toujours pas permis de régler toutes les injustices passées, afin d'intégrer des « nouvelles » réclamations de justice, comme celles des minorités culturelles et des minorités opprimées, qui se tiennent dans un nouveau langage ou dans un langage renouvelé.

C'est selon moi à partir de ce type de constat que les injustices vécues en tant que minorités et les injustices généralisées sont interreliées qu'il faut (re)penser les

41 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

42 « La modernité: un projet inachevé », *Critique*, n.413, 1981.

théories du droit des minorités. Si les injustices contemporaines sont d'une même nature que les injustices passées, elles affectent désormais différemment les individus membres de minorités – ce qui affecte aussi les membres de la majorité qui subissent des injustices. La force de la théorie de l'injustice comme oppression d'Iris Marion Young est qu'elle permet de rendre compte de toute la complexité des injustices vécues par les groupes opprimés, ce qui inclut les minorités, mais aussi certains membres des majorités.

Pour arriver à une telle théorie de l'injustice, il faut d'abord, selon Iris Marion Young, concevoir l'oppression non pas comme le résultat d'actions individuelles qui contraindraient des individus à se soumettre. Il n'y a pas nécessairement des « oppresseurs », même s'il y a des « opprimés ». Bien plus qu'une réalité individuelle, l'oppression est un phénomène structurel. Ses causes sont « *embedded in unquestioned norms, habits, and symbols, in the assumptions underlying institutional rules and the collective consequences of following those rules* »⁴³. En effet, l'oppression (et donc l'injustice) a la fâcheuse tendance à se cacher derrière des pratiques socioculturelles rendues invisibles par leur omniprésence. De plus, force est de constater que ces réalités socioculturelles font souvent en sorte que des individus seront opprimés *à cause de leur appartenance à un groupe social*. Or comme le disait Emmanuel Renault, la théorie critique, qui donne raison au libéralisme dans sa défense de l'universalité des droits, défend « le droit des individus à s'opposer aux contextes culturels et sociaux négateurs de la liberté⁴⁴. ». Et pour ce faire, il est nécessaire d'avoir une théorie qui permet d'identifier ces obstacles à la liberté individuelle. Ces obstacles peuvent être décrits, selon Young, à partir de cinq facettes, analytiquement indépendantes, bien que pratiquement interreliées⁴⁵.

La première facette de l'oppression est l'exploitation. Celle-ci est d'abord un concept économique. Il est en effet injuste que la division sociale du travail fasse en sorte que le fruit du travail d'un groupe social puisse être accaparé par un autre groupe

43 Iris Marion Young, *op. cit.*, p. 41.

44 Yves Sintomer et Emmanuel Renault, chap. « Entre libéralisme et communautarisme: une troisième voie? », *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris, 2003, (« Recherches »), p.251-268

45 Voir Iris Marion Young, chap. « The Faces of Oppression », *op. cit.*, p. 48-63.

privilegié. On ne peut cependant pas limiter notre compréhension du phénomène de l'exploitation à cette dimension strictement économique. Comme il faut penser l'oppression en tant que phénomène *structurel*, il faut souligner que l'exploitation n'est pas seulement injuste parce qu'elle entraîne un transfert inéquitable des ressources, mais aussi parce qu'elle est le symptôme d'un système socio-politique qui permet cette appropriation; en d'autres mots, l'exploitation n'est pas seulement injuste au point de vue distributif, mais aussi relationnel – les relations de travail associées au mode de production capitaliste seraient injustes même si la redistribution des richesses était adéquate, parce que ce mode de production limite la liberté des travailleurs et travailleuses.

L'oppression est aussi présente dans la marginalisation qui frappe certains individus. Selon Young, les marginaux sont des personnes qui, pour toutes sortes de raisons, sont exclues du marché du travail. Ces individus sont donc condamnés à une vie de « *uselessness, boredom, and lack of self-respect*⁴⁶. » Alors que la marginalisation produit déjà des injustices sur le plan distributif, elle produit aussi des obstacles à la participation à la vie citoyenne, et ce même dans un contexte où l'État-Providence parvient à leur fournir un niveau de vie décent. Les personnes bénéficiaires de l'aide sociale n'ont tout simplement pas les mêmes libertés que les individus qui sont intégrés à la société; ils sont en effet soumis aux diktats, souvent arbitraires, de l'agent du bureau de l'aide-sociale et doivent respecter des règles contraignantes pour avoir accès à leur allocation⁴⁷. De plus, je dois souligner le caractère particulièrement infamant de l'aide-sociale : on trace trop souvent le portrait du « *BS* » paresseux, malhonnête, etc. Ainsi, en plus d'un manque criant de ressources, les marginaux sont exclus d'une participation complète à la vie en société et sont *marqués* comme inférieurs, ce qui est foncièrement injuste.

Young parle ensuite de l'impuissance comme une forme d'oppression. Même si elle reconnaît que les relations de classes, au sens marxiste, décrivent encore assez bien

46 *Ibidem*, p. 55.

47 William H. Simon, « Legality, Bureaucracy, and Class in the Welfare System », *Yale Law Journal*, vol. 92, 1983, p. 1198-1269 et J. F. Handler, « Discretion in Social Welfare: The Uneasy Position in the Rule of Law », *The Yale Law Journal*, vol. 92, 1983, p. 1270–1286.

les relations de travail contemporaines, elle soutient qu'il serait faux de dire que ces relations n'ont pas changé depuis l'élaboration des premières théories marxistes. Il y a aujourd'hui une distinction entre les « *professionals* » et les « *nonprofessionals* » qui subsume l'opposition classique entre prolétaires et bourgeois. Les « *non-professionals* », qui peuvent être des ouvriers peu qualifiés ou des employés de bureau bien payés subissent, selon Young, les injustices de l'impuissance. Ces injustices sont de trois ordres. Premièrement, les travailleurs non-professionnels sont impuissants, car ils n'ont pas la possibilité de prendre des décisions sur la nature et l'organisation de leur travail. Les « impuissants », qui sont la plupart du temps peu ou mal éduqués, n'ont pas non plus l'occasion de développer leurs capacités personnelles par leur travail. Finalement, ils n'ont pas ce que Young appelle la « *respectability* » associée au travail professionnel. Les « impuissants » ne verraient donc pas la valeur de leur travail reconnue par les autres et par la société au sens large.

Alors que les trois premières facettes de l'oppression sont, selon Young, associées principalement à la division sociale du travail, la quatrième (l'impérialisme culturel) implique davantage les normes culturelles d'une société. Dans un contexte marqué par l'impérialisme culturel, les expériences et la culture du groupe dominant sont universalisées et conçues comme la norme⁴⁸. On décrit souvent ce phénomène en disant que le point de vue « universel » est en fait celui de l'homme blanc Occidental. Mais peu importe le profil du groupe dit « dominant ». L'impérialisme culturel devient oppressif au moment où les normes du groupe dominant sont imposées (sans nécessairement que cela soit fait consciemment) aux autres groupes sociaux; toute divergence avec la norme est alors conçue comme une déviance, une infériorité, un manque.

Young décrit ensuite un phénomène paradoxal : les groupes sociaux non-dominants sont, à la fois, invisibles (leurs caractéristiques culturelles propres ne sont pas reconnues en soi, mais toujours par rapport à la « norme ») et trop visibles, car les variances culturelles qu'ils représentent sont fondées sur des stéréotypes et des marqueurs physiques manifestes (couleur de la peau, sexe, etc.). Les membres des

48 Iris Marion Young, *op. cit.*, p. 59.

groupes opprimés sont définis de l'extérieur et par la négative (ils ne sont pas « normaux »). Mais cette définition culturelle doit être internalisée par les opprimés ne serait-ce que parce que ces individus doivent répondre aux actions qu'entraînent les stéréotypes dont ils font l'objet (un adolescent noir sait très bien pourquoi les gens s'arrêtent de discuter quand il entre au dépanneur).

C'est donc dire que les stéréotypes dont sont marqués les groupes opprimés en viennent à participer à la construction de l'identité culturelle du groupe. Les membres des minorités raciales partagent l'expérience d'être identifiés par la couleur de leur peau, les femmes partagent le fait que leurs rôles traditionnels dans la famille n'ont que très peu de valeur sociale, etc. Bref, l'image projetée par le groupe dominant sur les groupes opprimés s'incarne de manière définitive et on pourrait dire, comme nous le verrons au troisième chapitre, que les stéréotypes sont reproduits et donc confirmés par les membres des groupes opprimés eux-mêmes. Ainsi, l'impérialisme culturel est injuste, car il impose une vision particulière et située de la norme à laquelle il faut se conformer pour être un individu complet et à laquelle certains groupes ne peuvent tout simplement pas se conformer sans travestir leur identité propre.

La dernière forme d'oppression décrite par Young est la violence. Selon elle, certains groupes vivent « *with the knowledge that they must fear random, unprovoked attacks on their persons or property, which have no motive but to damage, humiliate, or destroy the person* »⁴⁹. On apprend aux femmes à craindre le viol, le « *gay-bashing* » existe toujours et les exemples de brutalités policières envers les minorités visibles sont encore trop fréquents... Bien que je n'irais pas jusqu'à dire, comme Young, que la violence est socialement acceptée, il faut reconnaître son caractère systématique en tant que « pratique sociale ». La violence est donc systématique, selon Young, parce que certains membres de groupes minorisés sont expressément visés par les actes de violence, à cause de leur appartenance à ce groupe. Finalement, la violence est une pratique sociale parce qu'elle est parfois préméditée et organisée selon des règles prédéfinies. Je trouve cependant qu'il n'importe peu que la violence soit acceptée ou

49 *Ibidem*, p. 61.

pratiquée socialement pour qu'elle instaure un climat d'injustice. Ce qu'il y a de fondamental, c'est que les membres des groupes opprimés ont peur d'être victime de violence (peu importe que cette peur soit justifiée) et qu'il est impossible de s'émanciper et de vivre dans la dignité en vivant constamment dans la peur.

2.5 : Les avantages d'une théorie de l'injustice

Malgré le titre de cette section, il est à propos de commencer par les désavantages potentiels de cette théorie. Nous verrons cependant qu'on peut soit les écarter, soit les éviter. Dans la section de *MC* consacrée aux politiques de représentation politique fondée sur le groupe, Will Kymlicka évalue la légitimité de ces schèmes de représentations en répondant notamment à la question suivante : quel(s) groupe(s) devrai(ent) faire l'objet d'une représentation politique spécifique. Or selon la politique de différence d'Iris Marion Young, ce sont tous les groupes opprimés qui devraient être représentés politiquement⁵⁰. Mais est-ce que c'est réaliste? À partir de la description de l'oppression que j'ai rendue, on voit rapidement que les groupes opprimés forment une proportion très importante de la société états-unienne décrite par Young. Selon Kymlicka, la thèse de Young semble donner à 80% (« *everyone but relatively well-off, relatively young, able-bodied, heterosexual white males* »⁵¹) de la population le statut de groupe opprimé.

Est-ce à dire que chaque groupe opprimé devrait être représenté (avant même de penser à l'intersectionnalité, à partir de laquelle on peut penser que les expériences d'une femme homosexuelle Afro-Américaine ne sont pas les mêmes qu'une femme hétérosexuelle Afro-Américaine, etc.)? Sans doute est-ce irréaliste. Et de toute façon, Kymlicka fait bien de remarquer que tous les groupes opprimés ne revendiquent pas une représentation particulière⁵². Toutefois, cet argument fait simplement mettre en lumière le fait que toutes les stratégies d'accommodement de la diversité dans les États contemporains ne sont pas applicables à l'ensemble des minorités opprimées, thèse que j'ai déjà acceptée.

50 *Ibidem*, chap. « Social Movements and the Politics of Difference ».

51 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 145.

52 *Ibidem*, p. 146.

La même critique pourrait être formulée selon un autre point de vue. Ainsi on pourrait reprocher à une telle conception de l'oppression de prêter le flanc à la critique selon laquelle le droit des minorités et le multiculturalisme nous mènent sur la pente glissante de la ghettoïsation et du « communautarisme » au sens européen du terme. Je dis bien que le défaut ici allégué est de *prêter le flanc à cette critique* et non pas que la thèse de Young mènerait vers cette pente glissante. Le fait est que le sophisme de la pente glissante fonctionne assez bien dans l'espace public et s'il faut y défendre une théorie du droit des minorités, il faut le plus possible donner à nos théories des paramètres clairs et bien définis qui limitent la prolifération des groupes qui pourraient revendiquer des droits spécifiques en fonction d'une oppression dont ils se diraient victimes.

Il ne faudrait toutefois pas exagérer cette crainte. Premièrement, ce n'est pas parce qu'on dit qu'un groupe est opprimé que du jour au lendemain des droits différenciés lui seront accordés (nous n'avons qu'à penser à la longueur et la *lenteur* de la lutte pour les droits des femmes, qui n'étaient même pas des droits différenciés par le groupe...). De plus, il me semble cynique de penser, à l'instar de Brian Barry, que certaines pratiques multiculturalistes, comme le financement des fêtes ethnoculturelles au Canada, font en sorte que des « *ethnic entrepreneurs [encourage] ethnocultural consciousness* »⁵³ pour avoir plus de subventions. Non, je crois, avec Young, que les cinq critères selon lesquelles on peut dire qu'une personne est victime d'oppression sont suffisamment clairs et objectifs pour ne pas entraîner une prolifération indue des requêtes politiques pour des droits différenciés par le groupe⁵⁴. De toute façon, comme je l'ai dit plus tôt, l'important n'est pas d'abord de dégager ce qui fait qu'une requête en justice est légitime, mais bien d'identifier les injustices vécues par les minorités et/ou les minorisés.

Aussi, s'il n'y a peut-être pas d'indicateurs socio-économiques de l'impérialisme culturel et de l'impuissance (comme il y en a pour l'exploitation et la marginalisation)

53 Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 314-315.

54 Iris Marion Young, *op. cit.*, p. 64.

fondé sur des analyses quantitatives empiriques en sciences sociales, il y a encore des sociologues et des psychologues qui font des analyses qualitatives et qui peuvent évaluer les impacts de l'oppression culturelle telle que définie par Iris Young. Je ne crois donc pas qu'il y a dans la théorie de l'injustice comme oppression le risque de compliquer les débats à outrance en multipliant les groupes qui pourraient revendiquer des droits différenciés par le groupe.

Mais pourquoi donc insister sur l'oppression comme forme d'injustice si l'on ne peut pas aisément l'intégrer dans une théorie des droits différenciés par le groupe? Simplement, parce qu'une théorie du droit des minorités ne doit pas se limiter à cet aspect particulier de l'intégration des minorités culturelles; ce n'est pas seulement par l'acquisition de nouveaux droits que la situation des minorités et des minorisés s'améliorera.

Sans doute Kymlicka, sans nécessairement le formuler comme je l'ai fait, pourrait-il reconnaître le phénomène que j'ai décrit comme l'agglutination des expériences d'injustice créée par les bouleversements socio-culturels de la dernière moitié du 20^e siècle. Cependant, son approche ne vise qu'à donner des outils pour évaluer la légitimité des demandes passées et futures provenant des membres des minorités culturelles pour des droits différenciés par le groupe. Or plutôt que d'attendre que les individus qui se sentent lésés nous fassent part de leur récriminations et réclament justice, il faut, selon moi, traquer l'injustice et la mettre au jour dans ses nouvelles formes contemporaines pour mieux la condamner – c'est là, pour moi, le rôle d'une théorie du droit des minorités.

Dans ce contexte, l'avantage d'une théorie du droit des minorités fondée sur une théorie de l'injustice comme oppression est de ne pas réduire notre compréhension des injustices vécues par certains individus, *à cause de leur appartenance à un groupe social minoritaire*, au seul fait de ne pas avoir un accès stable à sa propre structure de culture. Encore une fois, je n'insisterai jamais assez sur le fait que je suis d'accord avec Kymlicka pour dire que cela représente une injustice qu'il faut compenser. Mais la théorie de l'injustice comme oppression permet de donner une place importante à une

foule d'autres intuitions morales laissées en plan par la théorie idéale de Kymlicka (il n'est pas juste d'être exploité, il n'est pas juste d'être marginalisé, etc., à cause de son appartenance à un groupe).

De plus, la description de l'oppression en cinq facettes indépendantes (bien que souvent pratiquement interreliées) permet, comme le souligne Young, de ne pas réduire toutes les formes d'oppression à une seule essence ou de dire qu'une forme d'oppression est plus fondamentale qu'une autre (comme le marxisme orthodoxe a eu tendance à le faire); on peut même évaluer la situation de différents groupes sociaux pour en venir à soutenir qu'un groupe est plus opprimé qu'un autre, sans nécessairement tout ramener à une seule et même échelle⁵⁵. Le but n'est pas toutefois pas de trouver *le* groupe le plus opprimé. Simplement, la théorie de l'injustice nous donne une liste de phénomènes dont *nous ne voulons pas*. Or il y a encore de l'oppression et c'est ma thèse que cette oppression frappe les membres de groupes minoritaires et minorisés d'une manière spécifique. Ainsi, une théorie du droit des minorités devrait pouvoir adopter ce point de vue non-idéal.

Finalement, la théorie de l'injustice comme oppression met en lumière un autre aspect important des dynamiques identitaires. Selon moi, il n'est pas trop abusif de dire que toutes théories du droit des minorités est fondée sur une certaine conception de la reconnaissance, car, comme le souligne Daniel Weinstock : « [n]otre statut d'agent ne dépendrait pas que de nos capacités propres, mais également de l'attribution de statut qui nous serait conféré par des instances extérieures⁵⁶. » Sans dire que les théories de la reconnaissance, dont j'aurai l'occasion de discuter brièvement dans la conclusion de ce mémoire, couvrent l'ensemble des théories du droit des minorités, celles-ci doivent, selon moi, s'appuyer sur la thèse selon laquelle les individus doivent (ou plutôt devraient) être *reconnus* comme citoyen à part entière, et ce peu importe (voire en fonction de) leur identité culturelle spécifique, pour pouvoir agir comme tel. En

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Dans son article « Trois concepts de reconnaissance » in Jean-Paul Payet et Alain Bategay, *La reconnaissance à l'épreuve : explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, Weinstock fait la distinction entre la reconnaissance comme « concept explicatif », comme « concept interprétatif » et comme « concept normatif ». Je n'entrerai pas dans les détails de ces distinctions, mais nous verrons rapidement ce qu'elles impliquent.

d'autres mots, un individu ne devrait pas, dans les États libéraux, avoir à changer son identité culturelle et ses conceptions de la vie bonne pour être reconnu comme égal.

Encore une fois, il est possible de concevoir les luttes pour des droits différenciés par le groupe dans un langage autre que celui de la reconnaissance (Kymlicka l'a fait en utilisant le langage des droits et de la justice), mais il y a à peu près toujours moyen d'*interpréter* les conflits ethnoculturels comme des luttes pour une reconnaissance. Ainsi, si l'on accepte l'importance morale et psychologique de la reconnaissance, alors qu'elle permet par exemple « de donner une visibilité publique à des souffrances parfois inavouables, vécues souvent de manière profondément paralysante par leurs victimes »⁵⁷, on ne peut se permettre de formuler des théories qui évacueraient complètement la reconnaissance de tous les agents. Ainsi, la théorie de l'injustice comme oppression permet d'intégrer le déni de reconnaissance dans notre interprétation des injustices vécues par les membres des groupes minorisés.

Admettre que certains individus peuvent subir des injustices du fait de n'être par reconnu à l'aune de leur identité propre n'empêche pas de penser que les individus, peu importe leur groupe d'appartenance, doivent s'intégrer à leur collectivité; il en va de toute façon de leurs intérêts individuels de s'intégrer. Or il faudra certainement que certains individus fassent quelques adaptations assez exigeantes, comme l'apprentissage d'une nouvelle langue et de pratiques culturelles inhabituelles. Mais, bien que ces exigences puissent être jugées difficiles à remplir, la vie en collectivité demande toujours (même aux membres de la majorité) certains sacrifices. L'enjeu sur lequel je souhaitais insister ici demeure néanmoins qu'un individu devrait pouvoir se présenter comme il est, comme Afro-Américain, comme Québécoise, comme gay ou comme Musulmane Canadienne d'origine Libanaise, sans subir ne serait-ce qu'une des facettes de l'oppression décrites ci-haut. Je soutiens donc, comme Kymlicka et la majorité des partisans du « multiculturalisme », que certains sacrifices n'ont pas à être exigés des individus pour permettre leur intégration.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 70.

Kymlicka croit, avec raison selon moi, que la reconnaissance de l'identité propre des personnes peut faciliter leur intégration à la société, car « *[i]ntegration is a two way process* »⁵⁸ dans lequel les personnes *et* la société doivent faire des efforts. Cependant, quand Kymlicka dit vouloir ne se concentrer que sur les expériences interculturelles qui fonctionnent, laissant à des considérations futures les cas qui sont traversés d'injustices, il oublie complètement le fait que l'oppression associée au déni de reconnaissance est souvent déterminante, voire constitutive de l'identité culturelle de certains agents. Comme l'écrivait Étienne Balibar, « les individus et les collectivités en butte au racisme (ses 'objets') *se trouvent eux-mêmes contraints de se percevoir comme communauté* »⁵⁹. Les Afro-Américains, en tant que groupe, *ne seraient pas comme ils sont aujourd'hui sans les expériences d'injustices qu'ils ont subies et qu'ils continuent de subir*. L'identité des Afro-Américains, marquée par les injustices passées et présentes, est donc *constituée en contexte non-idéal et n'a pas de sens en théorie idéale*.

On ne peut donc pas éviter le sujet des Afro-américains dans une théorie du droit des minorités parce que leur intégration (ou plutôt non-intégration) est marquée d'injustices. C'est précisément *parce qu'il y a eu de l'injustice* qu'on peut parler des Afro-Américains *en tant que groupe social* et c'est parce qu'encore aujourd'hui ce groupe social vit des injustices qu'il faut s'assurer que nos théories du droit des minorités puissent donner des réponses systématiques à ces injustices. Je crois qu'on pourrait dire sensiblement la même chose de tous les autres groupes opprimés et minorisés.

Bien sûr, on pourrait tenter d'insérer les Afro-Américains dans le droit des minorités en formulant une typologie plus ouverte que celle de Kymlicka. Dans sa typologie qui vise à déterminer à quels droits les groupes peuvent aspirer, Michel Seymour considère les Afros-Américains comme un fragment de peuple qui forme une « diaspora non-contigüe » et développe une théorie qui donne des droits spécifiques à ces groupes bien particuliers⁶⁰. Par ailleurs, Seymour ne rejette pas la théorie idéale et

58 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 96.

59 Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, Editions La Découverte, 2007, p. 28. C'est moi qui souligne.

60 Michel Seymour, *op. cit.*, p. 40.

me dirait certainement que les éléments non-idéaux que j'ai formulé ici ne le sont qu'en vertu d'une théorie idéale implicite à mon propos. Je dois reconnaître la validité de cette critique. Je n'ai en effet pas offert une théorie idéale systématique à laquelle on pourrait confronter mes postulats normatifs. D'une certaine façon, on pourrait dire que j'ai immunisé mon approche contre certaines critiques. Je persiste cependant à dire que les injustices vécues par les membres des groupes qui m'intéressent, les minorités/minorisés, ne peuvent être comprises qu'en théorie non-idéale. Seule la théorie non-idéale nous permet de comprendre les dynamiques de pouvoir qui définissent, pour le meilleur *et* pour le pire, l'identité des groupes minoritaires et minorisés. Reconnaître les groupes minoritaires, c'est aussi reconnaître les injustices qu'ils ont vécues et qu'ils vivent encore. Comme ces injustices les déterminent, il faut les comprendre et pour cela nous avons besoin de la théorie non-idéale. Si la théorie idéale est nécessaire à mon projet, ce n'est qu'en tant que guide relativement mince qui se limite à postuler l'égalité des personnes et l'importance de la liberté.

Ainsi, même si la théorie de l'injustice comme oppression ne nous donne pas de solutions spécifiques pour chacun des groupes opprimés, elle permet de mettre en lumière les injustices vécues par des individus à cause de leur appartenance à un groupe. C'est selon moi ce que devrait faire une théorie du droit des minorités avant même de tenter d'élaborer des solutions politiques à ces injustices. Bien que nous ayons vu que la théorie de Young donne à une très grande partie de la population des États Occidentaux le statut d'opprimé, je ne vois pas cela comme un problème théorique. Certainement, cela rend la pratique du droit des minorités beaucoup plus complexe que ce à quoi s'est engagé Kymlicka, mais cela ne veut pas dire qu'une description des phénomènes d'injustices à partir de cette définition de l'oppression n'est pas adéquate, en tout cas dans nos constructions théoriques. Finalement, la théorie de l'injustice comme oppression permet de comprendre les phénomènes d'injustice vécues par les membres de toutes les minorités alors que la théorie de Kymlicka ne s'applique qu'aux minorités culturelles.

Conclusion

Je formulerai, en guise de conclusion, quelques commentaires sur les tentatives de Kymlicka de traiter des problèmes qu'il a mis de côté de *MC*. J'ai reconnu que les solutions offertes par Kymlicka pour les minorités culturelles sont dans l'ensemble raisonnables et adéquates. Il n'y a pas non plus de raisons de croire que les politiques prescrites par Kymlicka s'appliqueraient à tous les groupes opprimés. Mais il y a quelque chose d'étrange quand il essaie de transposer sa théorie pour commenter d'autres phénomènes d'injustice. Je présenterai donc deux articles parus après *MC*, dans lesquelles Kymlicka évalue la validité des requêtes en justice des autres types de minorités. Je crois que ces deux textes mettent en lumière le fait que Kymlicka ne peut pas à la fois conserver le fondement « autonomiste » de sa théorie et critiquer toutes les expériences d'injustices vécues en tant que minorité.

Dans le premier des deux textes⁶¹, Kymlicka montre de manière assez convaincante que le cas des Afro-américains diffère du cas des immigrants Noirs au Canada. Cependant, comme dans *MC*, la seule conclusion à laquelle il arrive pour le cas états-unien est que, malgré le fait que les « *African Americans are closer to the 'national minority' pattern than the 'immigrant' pattern* »⁶², l'intégration de ces derniers ne pourra pas être pensée dans les termes de la théorie du droit des minorités culturelles, sensiblement pour les mêmes raisons pragmatistes exposées ci-haut. Pour ce qui est du cas des Canadiens noirs, Kymlicka est plus optimiste et espère que les immigrants Noirs pourront suivre la voie de l'intégration des immigrants en évitant « *the drift towards an American-style oppositional subculture* »⁶³. En plus de nier la valeur de la « sous-culture » Afro-américaine, ce refus de prendre à bras le corps le problème de l'intégration des Afro-américains (simplement parce qu'il ne concorde pas avec le cadre de sa théorie) pousse Kymlicka dans une compréhension beaucoup trop étroite de l'intégration des Noirs Canadiens. Je n'irais toutefois pas jusqu'à dire, comme Brian Barry, que « *[if] culture is not the problem [...], culture is not the solution* »⁶⁴. Je

61 Will Kymlicka, chap. 5, « A Crossroads in Race Relations », *op. cit.*, 1998, p.72-89.

62 *Ibidem*, p. 75.

63 *Ibidem*, p. 83.

64 Brian Barry, *op. cit.*, p. 317.

crois, en effet, que l'intégration des Afro-américains est une question culturelle, mais la solution ne passe certainement pas par la théorie de l'intégration des immigrants comme le sous-entend Kymlicka.

Je dois faire ici une courte parenthèse pour me distancier de Brian Barry. Ce dernier est absolument antipathique au multiculturalisme comme façon de rendre compte des injustices vécues par les minorités culturelles. Le multiculturalisme erre, selon lui, parce que les minorités vivent des injustices à cause des inégalités socio-économiques et non pas à cause d'inégalités socioculturelles. Barry pourrait donc soutenir qu'une théorie de l'injustice fonctionnerait mieux dans le cadre d'une théorie des inégalités économiques. Cependant, nous avons vu que les dimensions socioculturelles de l'injustice comme oppression font partie intégrante des injustices vécues en tant que minorité. Mon approche est donc à la fois plus large que celle de Kymlicka et que celle de Barry.

En effet, on pourrait intégrer, dans mon approche, la problématique dont Kymlicka traite dans son deuxième texte⁶⁵. Il tente d'y voir si l'on peut comprendre l'intégration des communautés gaie et Sourde de la même façon que celle des minorités culturelles. Il finit par dire que, même si les gais sont proches des groupes d'immigrants qui souhaitent s'intégrer à la collectivité avec leur identité propre, et qu'on ne peut pas les penser dans les termes des minorités nationales, car ils ne forment pas une communauté intergénérationnelle, on ne peut pas vraiment leur donner des droits « polyethniques ». Pour ce qui est des Sourds, Kymlicka reconnaît qu'ils partagent une langue qui pourrait s'apparenter à une langue nationale, mais ils ne sont qu'un groupe « quasi-national » parce qu'ils ne sont pas assez nombreux et suffisamment concentrés sur un territoire. Cependant, même si Kymlicka reconnaît que son multiculturalisme s'applique mal aux minorités non-ethniques, il souhaite qu'il soit pensé dans une lutte plus large pour créer une société plus inclusive et tolérante⁶⁶. Soit... mais pourquoi donc tenter à tout prix de comprendre l'intégration des Sourds et

65 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1998, p. 90-103.

66 *Ibidem*, p. 103.

des gais à partir de sa théorie, s'il avait déjà statué dans *MC* que cette théorie s'appliquait mal à ce type de minorité?

Ces deux textes sont selon moi des exemples dans lesquelles « *our theories [...] become rigid frameworks that screen out considerations that ought to matter but don't correspond to the categories we've established*⁶⁷. » Les homosexuels vivent des injustices spécifiques et les subissent en tant que membre d'un groupe minoritaire et minorisé; les Sourds aussi. Or bien qu'on ait de bonnes raisons de conserver une distinction entre les minorités culturelles et les autres, il n'y a pas lieu de traiter des injustices vécues par ces groupes à partir du cadre d'une théorie du droit des minorités culturelles. Kymlicka semble forcer son cadre d'analyse sur des phénomènes qui sont beaucoup plus facilement explicables dans les termes de l'injustice comme oppression que dans les termes d'une théorie fondée sur l'accès à l'autonomie individuelle. Ainsi, même si la typologie de Kymlicka peut être pratiquement utile, elle est tout à fait inutile pour la formulation d'une théorie des injustices vécues par certains membres des groupes minoritaires et minorisés. Je crois que cet « angle mort » a bien plus à voir avec le libéralisme qu'avec sa typologie dichotomique. Nous verrons donc dans le prochain chapitre que le libéralisme de Kymlicka, fondé sur l'autonomie et l'égalité des opportunités, ne peut tout simplement pas rendre compte d'une série d'injustices vécues par les membres des groupes minoritaires et minorisés.

67 Joseph H. Carens, *op.cit.*, p. 4-5.

Chapitre 3 : Les angles morts du libéralisme

Nous arrivons donc au cœur de mon argument. J'ai premièrement démontré que la théorie de Kymlicka est libérale. J'ai ensuite soulevé le fait que Kymlicka ne traite explicitement que des minorités culturelles, alors qu'il est selon moi possible et souhaitable d'envisager une théorie du droit des minorités applicable à tous les groupes minorisés. Je vais maintenant montrer que cette extension n'est pas compatible avec le cadre libéral contemporain. La thèse que je défends est donc qu'on ne peut pas élaborer une théorie critique et fortement égalitariste du droit des minorités *et* des minorisés à partir du libéralisme philosophique. À l'issue de ce chapitre, nous verrons la pertinence d'une théorie non-libérale du droit des minorités, dont je tracerai les contours dans la conclusion de ce mémoire.

Ma thèse s'appuie sur le fait que le cadre théorique libéral a des angles morts; il ne permet tout simplement pas de concevoir certains enjeux ou phénomènes en tant qu'injustices. Pire, nous avons vu au chapitre deux que les auteurs libéraux mettent volontairement entre parenthèses certaines caractéristiques du monde réel afin d'élaborer leurs théories « idéales » de la justice. Je montrerai donc que certains des angles morts du libéralisme sont causés par la théorie idéale, une méthodologie caractéristique du libéralisme contemporain. Nous avons déjà vu au que Kymlicka employait cette méthode et j'ai montré pourquoi concevoir le droit des minorités en théorie idéale ne permettait pas d'énoncer clairement la différence entre des droits pour protéger les Amérindiens et d'éventuels droits pour les descendants des colonisateurs Afrikaners. J'ai aussi souligné que Kymlicka immunise sa théorie de certaines objections en mobilisant la théorie idéale, notamment dans le cas des réfugiés; j'ai soutenu que c'était là une réponse *ad hoc* difficile à défendre.

Je pense aussi qu'une théorie du droit des minorisés pensée à partir d'une théorie de l'injustice comme oppression est immunisée contre ce genre de problème puisqu'elle s'appuie explicitement sur des considérations non-idéales. Une théorie de l'injustice permet donc d'expliquer pourquoi certaines minorités ont certains droits (pour

compenser une injustice) et d'autres non (car cela contribuerait à maintenir des structures sociales injustes).

Il s'agira désormais d'élargir la critique de la théorie idéale en montrant que les penseurs libéraux contemporains ont jeté de l'ombre sur une foule d'expériences d'injustices en formulant des théories idéales et surtout en mobilisant des fictions, notamment celle du marché, dans l'élaboration de leurs théories de la justice. Je ne pense toutefois pas que l'appel au marché idéal soit une caractéristique *fondamentale* du libéralisme. Autrement dit, le marché n'est pas *nécessaire* pour les théories libérales de la justice. Ainsi, même si la théorie de Kymlicka mobilise la fiction du marché et fonde ses thèses en théorie idéale (avec tous les problèmes théoriques que cela implique), cela ne fait pas nécessairement en sorte qu'elle soit incapable de traiter du droit des minorités/minorisés comme je veux le faire. Aussi, il ne suffit pas de ne pas utiliser l'idéal du marché ou la théorie idéale pour formuler une théorie non-libérale du droit des minorités et des minorisés. Je dois quand même souligner tout de suite mon malaise quant au concept de « marché culturel » mobilisé par Kymlicka pour justifier la neutralité de l'État.

N'empêche que le marché n'est somme toute qu'une fiction théorique qui a été plus ou moins utile pour les libéraux contemporains; nous aurons d'ailleurs l'occasion de voir que son emploi est davantage rhétorique et stratégique que philosophique – il fallait utiliser les outils d'une certaine droite conservatrice qui niait l'importance de la redistribution de la richesse en mobilisant le libre-marché et l'égalité d'opportunité. Il faut cependant comprendre l'utilité du marché en concomitance avec un postulat plus fondamental du libéralisme : l'autonomie des agents. Ainsi, j'arguerai que si le « marché » n'agit pas seulement, ni nécessairement, comme des œillères idéologiques, c'est plutôt l'engagement indéfectible des libéraux pour l'autonomie des agents qui empêche, sous peine de mener à des incohérences, de dénoncer et de compenser certaines injustices vécues par des membres de minorités ou de groupes minorisés. Nous verrons que les libéraux ne peuvent à peu près pas nommer et condamner

certaines expériences d'injustices, car, ce faisant, ils remettraient en question la capacité des agents à faire des choix libres et autonomes.

Ce n'est qu'après avoir montré comment certains phénomènes socioculturels contribuent aux expériences d'injustices vécues par les agents, sans qu'ils n'en soient conscients et même s'ils agissent de manière autonome, que je tenterai de montrer pourquoi les thèses libérales fondées sur l'autonomie n'offrent pas les outils nécessaires pour une critique radicale de toutes les injustices, y compris dans ses manifestations « inconscientes ». Or si l'on veut développer une théorie qui soit en mesure de condamner toutes les injustices vécues par les individus en tant que minorités/minorisés, il faut pouvoir rendre compte de ces phénomènes dits « inconscients ».

Je ne chercherai pas à montrer que les véritables injustices sont vécues dans « l'inconscient » des agents, ce qui attirerait évidemment des critiques justifiées selon lesquelles mes réflexions sont infalsifiables. Simplement, il s'agira de voir que certains choix individuels résultent de ce que Jon Elster a nommé des préférences adaptatives et/ou ce que la tradition marxienne nomme « fausse conscience ». Je m'appuierai sur le fait que certains choix socialement conditionnés contribuent plus ou moins directement à perpétuer des situations injustes. Cela ne revient pas à dire que les agents ne sont pas toujours « rationnels », c'est-à-dire agissant en fonction de leurs intérêts bien compris, mais bien que *certaines choix, même libres et autonomes (voire rationnels), contribuent à maintenir un système inégalitaire et injuste*. Or les libéraux sont forcés de respecter les choix individuels (sauf pour de *rare*s cas de paternalisme justifiés¹).

Bien entendu, ma thèse se place dans une perspective rigoureusement, voire radicalement, égalitariste. Nous verrons d'ailleurs que même si certains des libéraux les plus égalitaristes ont tenté d'élargir les théories de la justice distributive en concevant certains choix individuels comme le résultat de « circonstances » qui limitent les « opportunités » des agents, ils n'ont pu le faire qu'en limitant la portée du concept

¹ Je ne m'avancerai toutefois pas dans le débat entourant les justifications libérales du paternalisme. Voir par exemple : Gerald Dworkin, « Paternalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, 2010. En ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>, consulté le 9 octobre 2012.

d'autonomie individuelle. Selon ces auteurs, on pourrait en effet, même au sein d'une théorie fondée sur l'égalité des opportunités, justifier une redistribution économique pour compenser certaines inégalités liées à des choix individuels, car elles seraient, en fait, le fruit de circonstances indépendantes de la volonté des agents. Toutefois, nous verrons que l'introduction de ces phénomènes culturels dans l'évaluation des opportunités des agents est pour certains égalitaristes libéraux une victoire à la Pyrrhus : ils n'arrivent à défendre un égalitarisme plus exigeant qu'en remettant en question l'autonomie des agents. La conclusion de cette partie de mon mémoire est qu'une théorie du droit des minorités ne peut être radicalement égalitariste que si elle remet *minimalement* en question l'autonomie des agents. Évidemment, cette remise en question de l'autonomie ferait s'écrouler l'édifice théorique de biens des philosophes libéraux, y compris, il va sans dire, celui de Will Kymlicka. Ce sera là, la conclusion à laquelle je souhaitais arriver dans mon mémoire.

J'ai cependant insisté sur le caractère minimal de cette remise en question parce que je ne veux pas finir par dire que puisque les agents ne sont pas autonomes, on peut ignorer leurs choix et leurs préférences individuels dans l'évaluation et l'identification des injustices vécues. J'accepte en partie l'*hypothèse* et le *postulat normatif* de l'autonomie des agents; les gens peuvent (« *given certain conditions* ») ou du moins devraient pouvoir vivre leur vie selon leur propre conception de la vie bonne, de même qu'ils peuvent (« *given certain conditions* »), ou devraient pouvoir changer d'avis. Seulement, je crois que les libéraux confondent l'autonomie comme capacité souhaitable pour les individus et l'autonomie comme fondement, c'est-à-dire comme condition de légitimité, d'une théorie de la justice.

Quand Kymlicka fait de la protection/promotion de l'autonomie la seule justification légitime pour les droits différenciés par le groupe, il met de l'ombre sur certaines injustices structurelles qui affecteraient les membres des groupes minorisés, même si l'on arrivait à prouver qu'ils sont complètement autonomes. Pour ma part, je crois que la théorie de l'injustice liée aux considérations de ce chapitre sur les préférences adaptatives et la fausse conscience permettent une critique plus radicale

des manifestations *structurelles* des injustices qui existent indépendamment des volontés individuelles.

Mais avant d'aller plus avant dans l'examen de mon hypothèse, je dois faire un lien avec le chapitre précédent en montrant des exemples d'injustices comme oppressions vécues par les membres de groupes minoritaires et minorisés qui ne sont pas concevables dans le cadre d'une théorie de la justice libérale. Or comme ces expériences d'injustices sont bien réelles et qu'elles contribuent aux inégalités dont les théories de la justice (et *a fortiori* les théories du droit des minorités) devraient rendre compte, nous pourrions déjà entrevoir l'intérêt d'une sortie du cadre libéral.

3.1 : Les injustices vécues *en deçà* des relations États-Citoyens

Le libéralisme contemporain pense l'égalité à partir du postulat que chacun et chacune est en droit d'être respectée *en tant que citoyen* (les différences ethniques, de genres, de statuts, de rôle, etc., ne devraient pas être pertinentes). Nous avons toutefois vu que le pluralisme culturel et national des États libéraux contemporains encourage des auteurs comme Kymlicka à envisager l'égalité des personnes en tant que membres d'une culture sociétale². Il a d'ailleurs montré que cette conception de la citoyenneté est cohérente avec le libéralisme puisque l'accès à une structure de culture stable joue un rôle essentiel dans l'acquisition de l'autonomie individuelle. J'aimerais cependant aller plus loin que Kymlicka en soutenant, à l'instar de Daniel Weinstock, que les personnes entrent en relation en tant que membre d'un groupe ou plutôt en tant que porteuses des caractéristiques associées à un groupe ou un rôle social³. Suivant cette conception des relations interpersonnelles, on devrait concevoir l'égalité comme le respect dû à une personne en tant que membres de groupe(s) social(ux). Une telle façon de concevoir les relations sociales rend d'ailleurs caduque la distinction stricte que fait Kymlicka entre les minorités culturelles et les autres groupes minoritaires et minorisés, puisque dans mon cadre d'analyse tout le monde fait partie d'un ou de plusieurs groupes sociaux politiquement saillants.

2 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989a, p. 168.

3 D. Weinstock, « Building Trust in Divided Societies », *Journal of Political Philosophy*, vol. 7 / 3, 1999, p. 297.

Les caractéristiques politiquement déterminantes ne sont ni nécessairement ni seulement culturelles, ethniques ou linguistiques. Elles vont de la couleur de la peau aux gestuelles en passant par la manière de parler, etc.. Ce sont des marqueurs sociaux qui font en sorte que certaines personnes sont identifiées (à tort ou à raison) à un groupe et qu'elles vivent éventuellement les injustices spécifiques à ce groupe social. Cette dynamique d'identification à un groupe donné est vécue dans « la vie de tous les jours » par les membres de groupes minorisés et les relations interpersonnelles qui s'en dégagent peuvent contribuer aux expériences d'injustices vécues par ces personnes. Bien sûr, on pourrait tout de suite m'arrêter en me disant que cette dynamique n'est pas spécifiquement « politique ». En effet, les philosophes politiques se concentrent généralement sur les relations entre l'État et les citoyens, laissant à la morale et à l'éthique le soin d'établir les règles qui devraient régir les relations interpersonnelles.

Je ne veux toutefois pas limiter ainsi mes réflexions, parce que je veux pouvoir dire que ces relations interpersonnelles, qui ont *toujours* lieu dans un contexte social particulier, laissent entrevoir des injustices vécues à cause de l'appartenance à un groupe social donné. Je crois qu'il est possible de dire que les relations interpersonnelles ont un sens politique, car le social est toujours codifié, normé; c'est pour cela qu'on peut en dégager un sens et c'est pour cela que Kymlicka a pu affirmer que l'individu a besoin d'un accès stable à une structure de culture, car celle-ci offre un univers moral et un contexte de choix *significatif*. Ainsi, les relations interpersonnelles n'ont de sens que parce qu'elles ont lieu dans un contexte social. Or ce sens est la plupart du temps politiquement chargé. Je pense donc qu'il faille intégrer des analyses plus « microscopiques » dans nos théories de la justice et dans nos théories des droits des minorités. Ces événements « micros » rendent compte, selon moi, de phénomènes sociaux qui sont politiquement significatifs et qui participent aux expériences d'injustice vécues par certains individus.

Loin de moi l'idée de scander naïvement que « tout est politique! » Toutes les relations sociales ne sont pas des relations politiques, je l'admets volontiers. Mais comme Daniel Weinstock l'a montré, les relations interpersonnelles sont souvent

pertinentes dans l'analyse politique, entre autres parce que la confiance sociale est un élément important pour la stabilité et l'unité d'une collectivité⁴. Je ne veux pas ici m'avancer dans le débat dont s'occupe Weinstock dans son article. Simplement, je veux souligner qu'une relation sociale, aussi « micro » soit-elle, puisse être politiquement significative.

Par exemple, on peut dire qu'un Afro-Américain, qui voit des têtes se retourner, des regards méfiants et des conversations cesser dès qu'il entre dans un commerce, vit un événement politique. En effet, à ce moment-là, cette personne est perçue, à cause de caractéristiques moralement neutres (mais socialement significatives), comme un risque potentiel. Or cet individu se sait perçu négativement; il sent que les gens ne semblent pas le considérer comme une personne digne de confiance ou comme une personne « *capable of acting in a manner respectful of the personhood of others*⁵. » Dans certains contextes, ce sentiment peut faire émerger un sentiment d'injustice.

On pourrait me répondre que ce ne sont là que des comportements individuels qui n'ont que très peu à voir avec la politique et les droits individuels. De toute façon, me dira-t-on, cet individu est protégé, en tout cas dans les États libéraux, par les mêmes chartes et a droit, en principe, au même traitement. Le fait que cette personne subisse les contrecoups des préjugés sociaux à l'égard des Noirs est malheureux, mais pas injuste. Je rétorque à cet argument que cela ne tient pas compte d'une théorie de l'injustice comme oppression. Les membres d'un groupe social marginalisé et identifiable physiquement subissent des préjugés précisément parce que ce groupe social occupe une place spécifique dans l'univers moral d'une culture sociétale donnée; la place d'un groupe social dans la société peut être plus ou moins favorable à ses membres et cela constitue une injustice.

J'ai soutenu au chapitre deux qu'il fallait comprendre l'oppression dans ses manifestations structurelles plutôt qu'individuelles. On pourrait utiliser une métaphore pour expliquer ce que je veux dire par phénomène « structurel » : les acteurs de la scène précédemment décrite jouent, comme dans *La Comedia dell'arte*, une pièce dont

4 D. Weinstock, *op. cit.*, 1999.

5 *Ibidem*, p. 295. Accentuation dans l'original.

les personnages et le scénario sont établis d'avance; il y a des archétypes, des stéréotypes et la structure narrative est déjà connue tant par le public que par les acteurs. Le fait d'être Noir, par exemple, est une caractéristique partagée par les membres d'un groupe qui a vécu, et qui subit toujours, des formes d'oppressions variées dans les États libéraux occidentaux, aux États-Unis probablement plus qu'ailleurs. Ce fait a entraîné des inégalités marquées entre les Noirs et les Blancs; le fait d'être Noir a donc un sens politique préétabli. Or il est plausible de soutenir que l'individu Noir connaisse ces faits. Il connaît en quelque sorte son « rôle ». Ainsi, s'il est vrai qu'on approche les autres en tant que porteur de caractéristiques associées à un rôle et/ou un groupe et que ces derniers ont un sens politique déjà déterminé, les relations personnelles, aussi « micro » soient-elles, peuvent avoir un sens politique.

Une parenthèse rapide. Il n'est pas nécessaire que les personnes qui se retournent à l'entrée de l'Afro-Américain soient foncièrement *racistes* pour que ce comportement n'ait lieu ni pour qu'il ne soit dommageable. Une personne peut très bien croire en l'égalité de tous et toutes et reproduire inconsciemment des dynamiques sociales qui confirment ou accentuent le stigmaté associé un groupe en particulier⁶. Les biais négatifs inconscients à l'égard des groupes minoritaires opprimés sont déjà largement documentés dans la littérature en psychologie sociale – il semble qu'à peu près tout le monde, même les membres des groupes opprimés, cultive ces biais malgré leurs opinions politiques⁷ – et récemment un groupe de philosophes a mis en place un projet pour en évaluer les conséquences sur les débats en philosophie politique et sociale⁸. Comme la théorie de l'injustice telle que formulée au second chapitre nous l'a montré, il semblerait que l'oppression agit à un niveau structurel bien plus qu'individuel. La signification politique de tel ou tel groupe semble donc déjà connue par les individus d'une société et si ces groupes font partie de ce que j'ai nommé les

6 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 134. La question de la responsabilité morale des personnes qui ont des préjugés racistes sans nécessairement s'en rendre compte est traitée par dans Young, *op. cit.*, p.148-151.

7 Selon les tests disponibles, je suis moi-même « slightly biased towards European White people and against African-American ». Voir: « Project Implicit ». En ligne : <https://implicit.harvard.edu/implicit/>. Consulté le 7 octobre 2012.

8 « Implicit Bias and Philosophy ». En ligne : www.biasproject.org. Consulté le 9 septembre 2012.

minorités/minorisés opprimés, il apparaît plausible que les personnes (autant de la majorité que des groupes minoritaires) prennent pour acquises les caractéristiques qui leur sont attribuées sans nécessairement en être conscient.

Mais revenons à l'argument selon lequel les relations sociales les plus quotidiennes et les plus banales peuvent dissimuler des normes et des dynamiques sociales qui contribuent aux expériences d'injustices vécues par les membres de groupes minoritaires et/ou minorisés⁹. Je crois qu'il est plausible de poser que ces expériences vécues par les membres des groupes minorisés créent un climat peu propice à ce que Weinstock nomme la confiance sociale. Cela rend les relations sociales tendues et il est d'autant plus difficile d'établir une société juste. C'est pour cela, je crois, qu'il faut intégrer à une théorie du droit des minorités des considérations sur des phénomènes sociaux qui se manifestent en deçà des relations État-citoyens. En effet, quand la confiance sociale est conditionnelle à l'appartenance au « bon » groupe social, l'unité, la cohésion et la stabilité d'une société sont loin d'être évidentes à maintenir¹⁰. Or ces caractéristiques souhaitables pour une société juste (unité, cohésion et stabilité) sont mises en danger quand les membres d'un groupe subissent des injustices du simple fait d'appartenir à ce groupe. D'ailleurs, si l'on accepte l'existence d'une forme d'impérialisme culturel tel que défini par Young, on voit que les membres de groupes opprimés intériorisent les normes voulant que les caractéristiques de leur groupe social soient les marques d'un statut social inférieur. Ainsi, la méfiance par rapport à l'autre, voire la haine de l'autre, et les biais négatifs inconscients, qui font que les gens s'arrêtent de discuter à l'entrée d'un membre d'un groupe social opprimé, peuvent contribuer au développement d'une certaine haine de soi, ce qui constitue une injustice flagrante qu'il faut pouvoir enrayer, ou à tout le moins conceptualiser, ce qui est, je pense, impossible pour les théories libérales.

3.1.1 : « *How come I don't have good hair?* »

Continuons avec un autre exemple de l'intégration d'une norme culturelle qui finit par entraîner quelque chose comme une haine de soi. Il peut paraître trivial et

⁹ Iris Marion Young, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰ Daniel Weinstock, *op. cit.*, 1999, p. 297.

anecdotique, mais je crois qu'il illustre bien les violences symboliques que peuvent subir certains membres des minorités opprimées. L'humoriste Chris Rock a expliqué son envie de produire un documentaire sur l'industrie du cheveu afro-américaine en relatant que sa fille de cinq ans lui a un jour demandé : « *Daddy, how come I don't have good hair?* »¹¹. Dans cette phrase, la fille de Chris Rock exprimait bien plus qu'une préférence esthétique. Elle ne demandait pas pourquoi elle n'a pas de « beaux » cheveux, mais bien pourquoi elle n'a pas les « bons » cheveux; ceux des vedettes de la télévision, ceux de ses modèles culturels. Bien sûr, cette phrase est le fruit d'une réflexion, sans doute naïve, d'une petite fille de cinq ans. De plus, il faut avouer que le processus visant à « relaxer » les cheveux et le port de la perruque ne sont pas de la torture et ne sont pas particulièrement infamants non plus. D'ailleurs, il faut reconnaître que les Afro-Américains peuvent faire ce qu'ils veulent avec leurs cheveux...

Il n'en demeure pas moins que certains membres d'un groupe minoritaire *et* minorisé semblent en venir, par l'influence d'un contexte culturel donné, à déprécier une caractéristique inhérente à leur existence : leurs cheveux... En d'autres mots, il y aurait des circonstances culturelles qui amènent les Noirs à percevoir leurs cheveux comme une tare. Les Afro-américains sont confrontés aux normes esthétiques d'une société majoritairement blanche pour qui les « bons cheveux » ne sont pas les cheveux crépus *et/ou* tressés des personnes noires. Plutôt que de s'accepter comme ils sont, certains Afro-américains préfèrent « relaxer » leurs cheveux ou porter la perruque afin de *s'adapter* aux normes esthétiques de leur société¹²; on pourrait même penser que leur intégration serait ainsi facilitée. Je n'irais pas jusqu'à dire que ce fait constitue en lui-même une injustice. Seulement, il représente une expérience vécue spécifiquement par les membres d'un groupe opprimé.

11 Jeff Stilson, « Good Hair », Chris Rock Entertainment, HBO films, 2010.

12 Je ne m'avancerai pas davantage sur les questions délicates d'estime de soi et de dépréciation de la « blackness » que les expériences nommées « Black Doll – White Doll » ont tenté de mettre en lumière. Voir : Gwen Bergner, « Black Children, White Preference: Brown v. Board, the Doll Tests, and the Politics of Self-Esteem », *American Quarterly*, vol. 61 / 2, 2009, p. 299-332. Il n'est pas évident en effet de soutenir que les enfants noirs ont une plus faible estime d'eux-mêmes que les enfants blancs. Selon certaines études ce serait tout simplement faux. .

De plus, force est de constater que les différents styles capillaires associés aux Afro-Américains ont acquis une signification politique. Allant du mouvement « *Black is beautiful* » des années 1960-70 qui encourageait les Afro-Américains à conserver leurs cheveux naturels (ou à tout le moins à les coiffer de manière typiquement « africaine ») jusqu'à des contentieux judiciaires dans les années 1980, les cheveux ont joué un rôle important dans l'identité des Afro-Américains et dans la perception d'injustices et de discriminations. Des femmes ont en effet soutenu que la réglementation de leurs employeurs, qui interdisait les coiffures « extravagantes », mais qui de fait s'appliquait pour interdire des coiffures typiquement afro-américaines (notamment les tresses dites « *cornrows* »), constituait des discriminations culturelles et raciales¹³. Dans tous les cas, on peut au moins dire que les styles capillaires Afro-Américains font partie de l'expérience d'être noir aux États-Unis et que cette expérience en est une traversée d'injustices et de discriminations. Enfin, il est possible de penser que les efforts pour rendre les cheveux moins « afro-américains » participent d'efforts d'intégration, consciemment ou non.

3.1.2 : Préférences adaptatives et leur distribution :

On pourrait donc dire, sans trop exagérer, que la petite fille de Chris Rock manifestait une préférence esthétique adaptée à un contexte socioculturel particulier. En d'autres mots, on pourrait dire que l'industrie du cheveu afro-américaine démontre l'existence d'une préférence adaptative pour des cheveux plus « blancs ». Une préférence adaptative en est une qui est adaptée aux options (réelles ou supposées) disponibles aux agents. Jon Elster illustre ce type de préférence à l'aide d'une fable : un renard, qui n'a pas accès à des raisins, se convainc qu'ils sont suris¹⁴; le renard adapte donc ses préférences à sa situation pour ne pas souffrir de son manque d'opportunités.

13 *Renee Rogers et al. v. American Airlines, Inc.*, 527 F.Supp. 229 (1981); *Pamela L. Mitchell v. J.W. Marriott Hotel, Inc. And Marriot Corporation* (1988) et *Cheryl Tatum and Cheryl Parahoo v. Hyatt Hotels Corporation and Hyatt Regency Crystal City* (1988). Voir : Anne Phillips, *op.cit.*, 2007, p.106-113.

14 Jon Elster, *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, cité par Ann Levey, « Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality », *Hypatia*, vol. 20 / 4, octobre 2005, p. 132.

Cependant, comme le note Anne Levey, toutes les préférences adaptatives ne suivent pas le modèle du « *sour grapes* ». En effet, une préférence adaptative n'est pas seulement adaptée aux limites de choix disponibles, mais aussi à *ce qui est*¹⁵. Dans l'exemple traité précédemment, les Afro-américains feraient le choix, qu'on peut dire volontaire (jusqu'à preuve du contraire), de traiter leur chevelure pour s'adapter à un contexte culturel donné qui valorise une esthétique particulière et qui en vient à être associé à une identité particulière. Encore une fois, cet exemple n'est pas si problématique, même s'il n'affecte qu'une minorité (face à la condition capillaire, tous ne sont pas égaux...). De plus, les individus qui font ce choix peuvent soutenir que c'est parce qu'ils aiment cette mode et non parce qu'ils dévaluent leur « *blackness* ». Ils pourraient même soutenir que la perruque et les cheveux « relaxés » font partie intégrante de leur identité culturelle et raciale, au même titre que les coiffures plus « africaines ». Il n'y a donc pas nécessairement de problème à ce qu'une personne adapte ses préférences à son contexte.

Cependant, comme le soutient Anne Levey, certaines préférences adaptatives ont tendance à perpétuer plus ou moins directement un système de relations sociales qui peut être considéré comme injuste dans une perspective féministe ou fortement égalitariste. Par exemple, on peut dire qu'une femme qui fait le choix de devenir mère au foyer a adapté ses préférences à un contexte économique dans lequel les hommes ont généralement de meilleurs salaires ou ont, à tout le moins, plus de chance d'avancement professionnel. On peut aussi dire que ce choix est tout simplement plus facile à faire, parce qu'il est plus socialement acceptable dans un contexte culturel donné et parce que, de fait, il est associé à certains avantages économiques. L'adaptation peut donc être motivée par des considérations « matérielles » et/ou « morales ». Attention, il ne s'agit pas d'affirmer que cette femme est nécessairement « aliénée », victime de fausse conscience ou d'une injustice etc.. En effet, cette femme peut avoir fait ce choix, car il s'accorde avec sa conception particulière de la vie bonne.

¹⁵ *Ibidem*, p. 133.

On peut aussi reconnaître que ce désir soit authentique et ce, même si elle a effectivement adapté ses préférences¹⁶.

Il faut toutefois se questionner sur la *distribution* de ces préférences adaptatives. S'il n'y a pas nécessairement de problème à ce que les femmes aient à faire des choix adaptés à leur contexte culturel ou économique, il y a quelque chose de très problématique dans le fait que les femmes, *beaucoup* plus que les hommes, font des choix, culturellement valorisés ou du moins plus facilement acceptés, qui sont associés à une plus grande subordination dans la division sociale du travail. De là à dire qu'elles ne sont pas « autonomes », il y a une marge qu'on ne peut franchir que très prudemment. En effet, comme le souligne Levey, si les femmes de la classe moyenne occidentale ne sont pas « autonomes », bien malin qui saura dire qui sont les personnes *vraiment* autonomes¹⁷. L'enjeu pour une théorie du droit des minorités est que certaines personnes appartenant à des groupes sociaux déjà défavorisés font certains choix qui, dans un contexte socioculturel donné, contribuent à maintenir les structures qui favorisent leur subordination. Ce ne sont donc pas les choix en tant que tels qui sont problématiques, mais le fait que certaines personnes plus que d'autres auront tendance à choisir des plans de vie adaptés à des contextes inégalitaires et oppressifs. Je crois qu'on pourrait dire la même chose des Afro-Américains.

Joseph Carens relate l'exemple du jeune Malcolm X qui se serait fait dire par un professeur, alors bien intentionné, qu'il devait choisir une carrière réaliste pour un « nègre ». Plutôt que d'aspirer à être avocat, il pouvait, par exemple, devenir charpentier¹⁸. Or, nous l'avons vu au chapitre précédent, il est plausible de dire que les normes sociales qui faisaient en sorte qu'il n'était pas « réaliste » pour un Noir d'aspirer à une carrière respectable dans les États-Unis du début du 20e siècle étaient intériorisées par les membres des groupes marqués par ce stigmat social. Malcolm X *n'avait pas vraiment besoin* de se faire dire que son rêve n'était pas réaliste. De fait, on peut supposer que bien des membres de groupes minorisés *adaptent* leurs préférences à

16 *Ibidem*, p. 131.

17 *Ibidem*, p. 130.

18 Joseph H. Carens, *Culture, citizenship, and community: a contextual exploration of justice as evenhandedness*, Oxford ; Toronto, Oxford University Press, 2000, p. 89.

leur contexte social. Je crois qu'il est plausible de poser que certaines personnes ont donc fait des choix qui n'allaient pas nécessairement dans le sens de leurs aspirations premières, mais qui étaient plus réalistes dans leur contexte social. On pourrait ainsi penser à un homme homosexuel qui décide de passer la majeure partie de sa vie « dans le placard » pour éviter les désagréments sociaux et professionnels de l'homophobie.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire pour mon argument que ce phénomène soit systématique ou même fréquent. Le simple fait qu'une personne se cantonne d'elle-même (et j'insiste de nouveau sur le fait que cette décision peut-être autonome *et* rationnelle) à une position de subordination ou d'oppression à cause de circonstances socioculturelles est une bonne raison pour remettre en question la structure sociale qui permet ces circonstances. Le fait que des personnes puissent passer outre ces circonstances culturelles, faisant ainsi preuve d'autonomie manifeste, ne constitue pas non plus un argument, car je ne mets en jeu la décision comme telle, mais le cadre dans lequel cette décision est prise.

Bien sûr, on pourra me dire que le phénomène de préférences adaptatives s'applique à tout le monde et pas seulement aux groupes minorisés. Je le reconnais. Encore une fois, il n'y pas nécessairement d'injustice dans le fait que les individus doivent adapter leurs préférences aux circonstances. On pourrait même dire que la capacité de s'adapter est une vertu importante pour les individus, surtout dans un monde aussi complexe que le nôtre. Du reste, les théories de la justice libérale visent à établir une égalité d'opportunités et non pas une égalité de bien-être. Or, en tout cas dans les États libéraux, les individus ont les droits et les protections nécessaires pour mener à bien à peu près n'importe quel plan de vie.

Mon argument n'est donc pas que les préférences adaptatives sont injustes. Cependant, je pense, comme Levey, qu'il est regrettable que les membres de certains groupes sociaux aient davantage tendance que d'autres à choisir librement des plans de vie qui contribuent à leur subordination. Ce n'est pas la préférence qui est problématique. C'est le cadre dans lequel elle est énoncée qui l'est. C'est parce qu'il y a de l'injustice que certaines personnes font certains choix plutôt que d'autres. L'injustice

n'est donc pas seulement un *obstacle* à l'action individuelle. Elle oriente les individus et encourage certaines actions.

3.1.3 : *La fausse conscience et ses effets « conservateurs »*

Au-delà des préférences adaptatives, on pourrait aussi faire référence au concept marxien de « fausse conscience » pour expliquer les phénomènes inconscients qui contribuent aux expériences et aux contextes d'injustices. Comme ce concept est énormément chargé, il faut être prudent. On ne peut pas pointer du doigt toutes les pratiques culturelles en criant à l'idéologie et à la fausse conscience; cela ferait perdre toute pertinence au concept. Selon John T. Jost, il faut valider empiriquement le phénomène de fausse conscience à partir de deux critères indépendants : « (i) *The belief must first of all be 'false' in the epistemological sense of being contrary to fact. (ii) Secondly, it must be 'false' in the sense of failing to reflect one's genuine social interests* »¹⁹. Si un phénomène ne remplit pas ces deux critères, on ne pourra alors parler de fausse conscience. À partir de ces critères, on peut définir la fausse conscience comme « the holding of false or inaccurate beliefs that are contrary to one's own social interests and which thereby contribute to the maintenance of the disadvantaged position of the self or the group²⁰. »

Or il semble que de nombreuses études en psychologie sociale démontrent l'existence de la « fausse conscience » ainsi définie. Par exemple, des chercheurs ont montré que les participantes d'une étude considéraient leur situation familiale comme équitable, même si elles étaient conscientes de participer de manière disproportionnée aux tâches ménagères. Certains auront même émis l'hypothèse que ces femmes acceptent cette division inégalitaire du travail domestique à cause d'un « *diminished sense of personal entitlement* »²¹. Je ne peux malheureusement pas faire l'éventail des

19 John T. Jost, « Negative Illusions: Conceptual Clarification and Psychological Evidence concerning False Consciousness », *Political Psychology*, vol. 16 / 2, juin 1995, p. 400.

20 *Ibidem*. Accentuation dans l'original.

21 *Ibidem*, p. 404. Monica Biernat et Camille B. Wortman, « Sharing of home responsibilities between professionally employed women and their husbands », *Journal of personality and social psychology*, vol. 60 / 6, juin 1991, p. 844-860. Brenda Major, « From Social Inequality to Personal Entitlement: the Role of Social Comparisons, Legitimacy Appraisals, and Group Membership », in *Advances in Experimental Social Psychology*, Volume 26, Academic Press, 1994, p. 293-355.

exemples donnés par Jost. L'important sera de noter que nous ne pouvons pas toujours accepter comme telles les idées exprimées par les agents, en tout cas, pas si nous voulons faire la promotion du droit des minorités et des minorisés et ainsi condamner toutes les injustices vécues, consciemment ou non. En effet, il appert, dans plusieurs cas, comme dans l'exemple cité ici, que les membres d'un groupe minorisé font des choix ou expriment des idées qui vont à l'encontre de leurs intérêts *et* à l'encontre de la justice au sens large, soit parce que ces individus nient l'injustice de leur situation, soit parce qu'ils se résignent à l'accepter.

Attention! Il faut être très prudent quand on évoque le concept de fausse conscience. On peut facilement finir par blâmer la victime. Par exemple, on pourrait dire que les femmes qui choisissent la vie de foyer sont aliénées et contribuent au patriarcat; que les ouvriers Français qui votent pour Sarkozy sont trop stupides pour comprendre leurs intérêts; que les Musulmanes qui portent le voile légitiment le discours Islamiste... Ces jugements sont hâtifs et, de toute façon, injustes. En blâmant ainsi les victimes plutôt que les circonstances qui font que ces personnes pensent d'une telle façon, on ne prend pas au sérieux tous les individus, choses que n'importe quelle théorie de la justice ne peut se permettre; sur cela, je suis d'accord avec les libéraux. La tolérance à l'égard des personnes doit faire partie intégrante d'une théorie du droit des minorités.

Comme le souligne Jost, « *the aim of identifying false beliefs that perpetuate oppression is not to fault victims but to empower them* »²². Il faut toujours prendre au sérieux la parole des gens. Je l'ai déjà dit, une théorie du droit des minorités est d'abord et avant tout une théorie de la reconnaissance : une théorie qui reconnaît la valeur morale de chacun et chacune (dans leur être comme dans leur discours). *Je ne veux pas* condamner les personnes ou même les caractères culturels conditionnés par cette oppression. Ce que je condamne ce sont les relations d'oppression elles-mêmes.

Ce que je cherchais à montrer, c'est que, parfois, les préférences exprimées par les individus peuvent contribuer à maintenir des structures sociales qui accentuent leur

²² John T. Jost, *op. cit.*, p. 416.

statut de minorisé. En tout cas, même si dans les faits ces préférences n'accentuent pas nécessairement les injustices vécues par les membres des groupes minorisés (je ne soutiens donc pas qu'il est injuste que les Afro-Américains adoptent une esthétique capillaire particulière), elles participent à des dynamiques sociales dans lesquelles certains marqueurs associés à ce groupe sont considérés, par les membres de ces groupes et les membres de la majorité, comme des marques d'infériorité. Ainsi, même si les préférences adaptatives reflètent effectivement les décisions de personnes libres et éclairées, il faut voir que le contexte dans lequel elles prennent forme peut être injuste. En d'autres mots, en contexte non-idéal, on ne peut pas toujours accepter, sans discussion, les préférences exprimées par les agents si l'on veut dénoncer toutes les injustices.

Or il semble qu'une théorie libérale, pour laquelle les désirs exprimés par les individus sont l'expression de leur conception propre de la vie bonne, ne peut que constater que les individus font des choix culturellement déterminés sans pouvoir remettre en question leur valeur morale et leur impact politique et social. On peut ici se rappeler l'opposition des libéraux dits de la tolérance, comme William Galston, à la promotion d'une conception particulière de la vie bonne : en sous-entendant que certains choix, conditionnés par des conceptions particulières de la vie bonne, contribuent à maintenir des injustices, je ferais preuve d'intolérance à l'égard de ces conceptions de la vie bonne. Les libéraux dits de l'autonomie pourraient aussi rétorquer que ma conception, puisqu'elle s'appuie sur le concept de fausse conscience, ne considère pas toutes les personnes comme des agents autonomes, ce qui transgresserait le principe d'égalité. Je n'ai cependant jamais dit que les phénomènes associés aux préférences adaptatives et à la fausse conscience s'appliquaient aux seuls groupes minorisés. Tout le monde est sujet à ces phénomènes.

S'il est vrai que certaines personnes sont plus vulnérables que d'autres, cela n'empêche pas que tout le monde est d'une façon ou d'une autre culturellement constitué et potentiellement sujet à la fausse conscience. Je n'ai en aucun temps formulé une hiérarchie entre les minorisés-non-autonomes et les hommes-blancs-hétérosexuels-autonomes. Encore une fois, je crois qu'il serait absurde de dire que

personne n'est vraiment autonome, car ce jugement semble tout simplement aller à l'encontre des faits – les régimes les plus stricts ont engendré des personnes aux idées foncièrement subversives et autonomes. Mais il faut selon moi donner une place importante aux phénomènes associés aux préférences adaptatives et la fausse conscience, non par pour dire que certaines personnes ne sont pas *vraiment autonomes*, mais bien, car ces phénomènes sont corrélatifs à des structures sociales injustes. Je ne peux donc pas condamner les choix ou les agents. Mais, comme le soulignait Levey, il faut remettre en question la *distribution* inéquitable des préférences adaptatives qui contribuent au maintien d'institutions et de normes injustes. Dans un même ordre d'idée, il faut, comme le soulignait Jost, limiter les *effets conservateurs et idéologiques* que la fausse conscience a sur la société.

Enfin, à ce point-ci de mon raisonnement, le plus important sera de retenir que même si l'on accepte le postulat selon lequel les agents humains sont capables de faire preuve d'autonomie, certaines circonstances socioculturelles font en sorte que des personnes appartenant à des groupes sociaux minorisés feront, plus souvent que les membres des groupes favorisés, des choix qui contribuent au système dans lequel se déploient les injustices qu'ils vivent au quotidien. Et comme Anne Levey le suggérait, il est bien possible que les politiques visant à promouvoir une égalité effective devront aller à l'encontre des préférences exprimées par certains agents, puisque celles-ci contribuent au maintien d'un système qu'on juge injuste²³. Je ne crois pas que cette option soit vraiment disponible pour les penseurs libéraux.

Kymlicka pourrait me répondre que puisque dans une société où les cultures sociétales sont protégées les individus peuvent être autonomes, on devrait laisser à ces derniers le soin de choisir librement parmi les options qui leur sont offertes dans le *marché culturel*. Ce serait là respecter leur liberté. Je n'accepte toutefois cet argument qu'avec réserves. Oui, certaines personnes peuvent être autonomes et être en mesure de déterminer à partir des choix disponibles dans la société leur conception propre de la vie bonne. Je crois qu'il est important que les individus soient libres de choisir eux-

23 Ann Levey, *op. cit.*, p. 141.

mêmes la manière dont ils voudront vivre leur vie. Il semble cependant et jusqu'à preuve du contraire que tout le monde n'a pas ce luxe. L'accès à des idées « étrangères » n'est pas donné à tout le monde et nous avons déjà vu que le droit de sortie peut demeurer vide de sens si les agents vivent dans des circonstances qui nuisent à leur capacité de faire des choix autonomes.

Aussi, même si l'accès à une structure de culture stable, c'est-à-dire un univers moral stable, est une condition nécessaire pour qu'un individu acquière les capacités nécessaires au choix autonome, il semble que d'autres circonstances sont nécessaires à cette acquisition. Bien sûr, les libéraux offrent une réponse à ce problème dans leurs théories de la justice. Il est nécessaire de redistribuer la richesse pour assurer à tous et toutes les bases sociales de ce que Rawls a appelé le « *self-respect* »²⁴. Toutefois, je crois que la théorie de l'injustice comme oppression formulée par Young, ainsi que les exemples cités dans ce chapitre, nous montre que ce n'est pas tout de redistribuer équitablement la richesse pour enrayer les injustices. L'oppression telle que comprise dans ce mémoire implique des dimensions liées au pouvoir, aux normes et à des dynamiques sociales dites « inconscientes » qui ne peuvent pas être comprises dans ce que Young a appelé le « *distributive paradigm* »²⁵.

Comme je l'ai souligné à l'introduction du chapitre deux, il serait malhonnête de ma part de dire que Kymlicka n'est pas conscient des inégalités de pouvoir et de prestige. Sans doute est-il conscient des nombreux obstacles socioculturels (en opposition ici aux obstacles proprement socio-économiques) que subissent les groupes minoritaires et minorisés dans le processus d'acquisition d'une certaine autonomie individuelle. On ne peut en tout cas pas dire que la protection des structures de culture se comprenne uniquement comme une redistribution de biens socio-économiques. En d'autres mots, Kymlicka a déjà dépassé le paradigme distributif. Nous verrons toutefois que si l'on considère les exemples cités dans ce chapitre comme des injustices (ou du moins comme des facettes des injustices vécues par un individu), on ne peut pas le

24 John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Revised Edition, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 477-478.

25 Iris Marion Young, chap. « Displacing the Distributive Paradigm », *op. cit.*, p.15-38.

faire dans le cadre d'un égalitarisme des opportunités. C'est un principe plus exigeant que l'égalité d'opportunités qui m'engage à lutter contre ces formes d'oppression insidieuses qui s'acharnent sur les individus les plus vulnérables de la société, comme la fille de Chris Rock. Or je pense que ce principe d'égalité plus exigeant n'est tout simplement pas disponible pour les libéraux. Bien pire, les libéraux souscrivent à des idées, ou plutôt des idéologies, et emploient des méthodes qui masquent volontairement certaines injustices.

3.2 : Caractère de culture et marché culturel

Les précautions que j'ai exprimées ne seront certainement pas suffisantes pour convaincre Kymlicka. Il pourrait très bien me répondre que faire appel au concept de « fausse conscience » implique un jugement normatif indu sur ce que devrait être la vraie conscience libérée des griffes de l'idéologie. De plus, en sous-entendant que certaines conceptions de la vie bonne nuisent à la justice, ou plutôt contribuent à maintenir en place des systèmes injustes, je soutiendrais insidieusement une conception particulière de la vie bonne. Un droit des minorités inspiré de telles considérations ne pourrait qu'imposer cette conception aux individus qui ont le droit de poursuivre *leur* conception de la vie bonne. Je transgresserais donc les valeurs de l'autonomie *et* de la liberté. Pire, en disant qu'il faudrait parfois, dans la promotion de l'égalité, imposer aux citoyens certaines conceptions de l'égalité, je donnerais à l'État des pouvoirs qu'il ne devrait pas avoir dans une société libre. En effet, selon Kymlicka, on ne devrait pas laisser l'État promouvoir une conception de la vie bonne qu'on trouve plus juste. L'État doit demeurer neutre, en tout cas, en ce qui a trait à la vie bonne.

Kymlicka pourrait me dire, en d'autres termes, que je fais la promotion d'un certain « caractère de culture ». Selon Will Kymlicka, le caractère d'une culture doit être distingué de la structure de culture, car une culture sociétale peut changer radicalement sans que la culture en tant que contexte de choix significatif ne change (*cf.* p.13, pour la définition de structure de culture). Kymlicka illustre cette distinction par l'exemple du Québec dont le caractère de culture s'est grandement modifié durant la Révolution tranquille des années 1960, sans que l'existence d'une culture sociétale

québécoise n'ait été remise en question²⁶. Selon lui, une théorie libérale du droit des minorités, en tout cas en ce qui concerne les minorités nationales, ne devrait se concentrer que sur la protection de la structure de culture, laissant aux individus le soin de *choisir* le caractère de leur culture.

Peut-être que Kymlicka reconnaîtrait que la vision que je défends n'est pas moralement condamnable. Cependant, dans une société libérale, le caractère d'une culture doit être le résultat des choix individuels. Les philosophes (ou, pire, l'État) ne doivent pas à imposer leur vision de ce qu'est une « vraie » conscience. Une défense du droit des minorités fondée sur la protection ou la promotion d'un caractère de culture particulier risquerait de donner raison aux personnes qui insistent pour limiter la liberté des membres d'une communauté pour en préserver la culture²⁷. Or on a vu que ce genre de restrictions internes n'étaient pas justifiables dans un cadre libéral – je dois ici rappeler que je suis aussi sensible à ce genre d'argument.

Ainsi, même si Kymlicka pense que la neutralité culturelle de l'État est une chimère (en tout cas, celle qui est censée être exprimée dans les politiques dites « *color-blind* ») dans les États multinationaux et pluriethniques²⁸, il croit que l'État ne devrait pas promouvoir un caractère de culture particulier. L'État peut donc être neutre sur les questions de la vie bonne et le caractère d'une culture tout en protégeant la structure sociétale des minorités nationales. Il fallait toutefois que Kymlicka puisse expliquer les changements réels qu'une culture sociétale puisse subir; il ne voulait pas, avec raison, tomber dans le piège de l'essentialisme dans la définition des cultures. Kymlicka avait donc, selon lui, intérêt à ne pas abandonner l'idée du « marché culturel ».

En effet, dans des circonstances idéales, le marché culturel permet en principe aux individus libres et autonomes d'échanger et de décider *ensemble* du caractère de leur culture dans un cadre d'échange efficient. Il faut cependant noter tout de suite que Kymlicka ne considère la validité de l'idée du marché culturelle qu'en contexte idéal,

26 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 167.

27 *Ibidem*, p. 168-169.

28 Will Kymlicka, « Liberal individualism and liberal neutrality », *Ethics*, vol. 99 / 4, 1989b, p. 902-904.

c'est-à-dire à partir du moment où les cultures nationales sont protégées par les différents droits différenciés par le groupe²⁹. Ainsi, *en contexte idéal* (en tout cas, sur le plan des relations entre les différentes cultures sociétales/nationales d'un État libéral), le marché culturel permettrait une agrégation juste des différentes conceptions du bien, ce qui permettrait d'établir le caractère de culture d'une culture sociétale. Cette manière de penser les échanges est évidemment inspirée des libéraux égalitaristes de la deuxième moitié du 20^e siècle. Je consacrerai donc la prochaine sous-section à un résumé des défenses libérales du marché.

3.2.1 : *Les libéraux et le marché comme idéal*

Rappelons que, comme la théorie idéale, le « marché » est pour les égalitaristes libéraux un outil bien plus qu'un postulat ontologique censé rendre compte de la nature des relations sociales dans les sociétés réelles. Quand Dworkin parle de sa vente aux enchères et de son marché d'assurance, il sait très bien que cela ne se passe comme ça « dans la vraie vie ». Non, comme le notait Anne Phillips, son expérience de pensée est conçue pour « *tease out the implication of equality of resources* »³⁰ et ce dans un cadre où l'on a mis de côté les éléments moralement neutres, ce qu'on a appelé des « circonstances ». Le plus important sera donc de noter que la fiction du marché sert les égalitaristes libéraux, non pas parce que le marché est le mécanisme de maximisation des ressources le plus efficace, mais bien parce qu'il permet, « *[given] certain background conditions* »³¹, d'établir un schème redistributif où des personnes libres et autonomes peuvent se rendre compte du coût social de leurs intérêts et de leurs désirs et où leurs aspirations sont néanmoins respectées. Ainsi, le marché est valorisé parce qu'en circonstances idéales c'est un mécanisme efficace pour assurer une distribution juste et équitable des ressources sociales.

Avant d'aller plus loin, je dois souligner ce que je ne dirai pas. Je ne pense pas que les égalitaristes libéraux, comme Rawls, Dworkin et Kymlicka, font la même

29 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 113.

30 Anne Phillips, « Egalitarians and the market: dangerous ideals », *Social theory and practice*, vol. 34 / 3, 2008, p. 6.

31 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 185.

erreur que les économistes néo-classiques en ne jurant que par le sacro-saint libre-marché. Il y a bel et bien une différence entre le libéralisme philosophique et le (néo)libéralisme économique. Dans un même ordre d'idée, il faut voir, comme le fait remarquer Anne Phillips, que les libéraux ne vont pas aussi loin que les libertariens, car ils s'appuient sur d'autres valeurs morales pour, quelques fois, rejeter le libre marché³². En effet, pour les libéraux égalitaristes, certaines circonstances moralement neutres entraînent des inégalités injustifiées. À partir de plusieurs principes, que ce soit l'égalité d'opportunité, le principe de différence, etc., les égalitaristes libéraux ont élaboré des théories de la justice pour établir les compensations nécessaires et légitimes pour permettre à tous les individus de poursuivre leur conception propre du bien. Mais pourquoi intégrer le « marché » aux théories de la justice si, comme le notait Dworkin en 1981, « *the market [is] widely perceived as the friend of efficiency and freedom but the enemy of equality* »³³?

Premièrement, on peut dire que l'intégration du marché aux théories égalitaristes libérales a permis aux égalitaristes de s'approprier certains des concepts les plus convaincants de la droite anti-égalitariste. G.A. Cohen a notamment loué le travail de Dworkin pour avoir su intégrer les notions de choix et de responsabilité au cœur de sa théorie égalitariste³⁴. En effet, il faut voir que les théories libérales de la justice sont la plupart du temps fondées sur l'une ou l'autre des différentes versions des égalitarismes d'opportunités et non sur un égalitarisme du bien-être³⁵. Ce faisant, les égalitaristes libéraux ont pu se prémunir contre des critiques anti-égalitaristes qui voient dans le principe de redistribution de la richesse un égalitarisme du bien-être qui aurait fini par subventionner la paresse des uns en taxant l'effort soutenu des autres. En intégrant le marché à leurs théories, les égalitaristes libéraux ont élaboré des théories *sensibles aux responsabilités individuelles*.

32 Anne Phillips, *op. cit.*, 2008, p. 19.

33 *Ibidem*, p. 6.

34 Cité dans Chris Armstrong, « Opportunity, responsibility and the market: interrogating liberal equality », *Economy and Society*, vol. 32 / 3, 2003, p. 415.

35 Pour une discussion critique sur les différentes formulations des principes d'égalité d'opportunités voir: *Ibidem*, p. 412-416.

Le fait que l'égalitarisme des opportunités soit sensible à la responsabilité individuelle dans la formulation des désirs et préférences permet d'expliquer la distinction entre l'égalitarisme du bien-être et celui des opportunités et de comprendre pourquoi les égalitaristes libéraux ont privilégié le deuxième, indépendamment des discours de la droite. Kymlicka soutient, par exemple, que l'égalitarisme du bien-être permet de justifier certains arguments pour la ségrégation états-unienne. Il pose que, dans un schème d'égalitarisme du bien-être, il aurait fallu mettre en compétition les intérêts et désirs des Blancs racistes avec ceux des Afro-Américains. En effet, s'il faut égaliser le bien-être des individus, il faut prendre en considération les intérêts de tout le monde. Or il apparaît choquant de donner aux intérêts des racistes le même poids qu'à ceux de leurs victimes, car les premiers ne considèrent manifestement pas les intérêts légitimes des seconds. Selon Kymlicka, un schème d'égalitarisme des opportunités nous permet de dire que les intérêts des Blancs racistes n'ont pas à être considérés, car ces derniers ne prennent pas en considération les « *just claims of others*³⁶ ». Puisque les Afro-Américains, comme tout citoyen, ont le droit d'être considérés comme des partenaires égaux dans la société, les désirs qui tendraient à nier cet intérêt sont illégitimes. Or comme les racistes sont responsables, au-devant des autres membres de la société, de leurs préférences et désirs, ils doivent les adapter à ces « *just claims* ». De plus, comme il est clair que si l'on accordait de l'importance à la conception du « bien-être » des ségrégationnistes, les Afro-Américains verraient leurs opportunités limitées, il faut rejeter cette version de l'égalitarisme du bien-être.

Selon Kymlicka, les individus ont donc le devoir d'ajuster leurs buts et leurs préférences aux intérêts légitimes des autres individus puisque la justice a priorité sur le bien³⁷. Comme il est clair que les ségrégationnistes ne prennent pas en considération les intérêts des Noirs dans la formulation de leur conception du bien-être (vivre dans une société ségrégationniste), celle-ci n'est tout simplement pas valide au sens de la justice. En adoptant une théorie intégrant la notion du marché, les libéraux comme Rawls et Dworkin auraient, selon Kymlicka, été en mesure de formuler des théories de

36 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 185.

37 *Ibidem*, p.37 et p. 184-185.

la justice sensibles aux coûts sociaux des différentes conceptions de la vie bonne, car « [g]iven certain background conditions, the market assesses the cost to others of my choices³⁸. » Le marché, finit par nous dire Kymlicka, permet d'établir ce qui est équitable pour tous et toutes. Le marché, conjugué à un égalitarisme des opportunités permet donc aux égalitaristes de couper l'herbe sous le pied des anti-égalitaristes qui chantaient les vertus de l'effort individuel *et* des ségrégationnistes pour qui le bien-être passait par l'asservissement des Noirs.

Je ne peux pas tracer convenablement ici les distinctions fines entre les différentes versions de l'égalitarisme des ressources ou des opportunités. L'important sera donc de noter que l'attrait de ces théories réside dans le fait qu'elles accordent une place aux choix individuels dans l'évaluation d'une distribution juste des biens sociaux. En effet, nous avons vu que les libéraux sont attachés à l'idée selon laquelle les agents sont capables (et doivent être libres) de prendre des décisions pour définir leurs plans de vie. Or tous les choix ne mènent pas aux mêmes résultats. Aussi, les différents plans de vie auront une « valeur » différente dans une économie de marché fondée sur l'échange des biens et services.

Si, par exemple, un individu fait le choix de laisser tomber ses études pour aller passer tout son temps à la plage, il se peut, au final, qu'il ait accès à moins de ressources qu'un individu qui aurait fait le choix de persévérer à l'école pour obtenir un emploi lucratif – on suppose ici que les deux personnes ont les mêmes « talents naturels ». Nos intuitions morales nous poussent ici à dire que cette inégalité est légitime. On ne devrait pas compenser le manque de ressource du premier, parce que la limitation de ses ressources actuelles est le résultat de ses choix libres et autonomes. De plus, compenser la première personne reviendrait à subventionner ses préférences coûteuses, ce qui n'est pas équitable pour ceux et celles qui ont des préférences plus « profitables » ou moins coûteuses pour l'ensemble de la société. Ainsi, pour s'accorder avec l'hypothèse de l'autonomie des agents, il faut que les théories de la justice reconnaissent que les agents sont *responsables* de leur choix et des conséquences qui

³⁸ *Ibidem*, p. 185.

viennent avec. L'introduction du marché rend donc les théories de la justice libérales « sensibles » aux responsabilités individuelles. Qui plus est, une telle conception de la responsabilité individuelle donne une place importante à l'effort individuel. Le mérite du succès peut être attribué à la personne contrairement aux inégalités qui émergent des talents naturels³⁹. Encore une fois, les libéraux peuvent intégrer un argument des anti-égalitariens.

En plus de laisser une place importante à l'imputabilité et au mérite individuel, la fiction du marché permet aux libéraux de fournir des théories de la justice distributive qui sont sensibles aux différentes aspirations personnelles des agents. Comme le but des théories de la justice est de permettre à tous et toutes de poursuivre *leur* conception propre de la vie bonne, il faut que la distribution des biens soit sensible aux différentes aspirations des agents, indépendamment de circonstances moralement neutres, y compris leurs dotations naturelles. Selon les égalitaristes libéraux, en circonstances idéales, les dynamiques de marché telles que décrites dans les expériences de pensée de Dworkin permettraient aux individus d'évaluer et d'établir les arrangements économiques les plus équitables pour tous, ou du moins la distribution dont tout le monde pourrait se satisfaire, c'est-à-dire les distributions compatibles avec leurs aspirations individuelles.

3.2.2 : *Le marché culturel et la neutralité culturelle de l'État :*

Ce sont des arguments analogues qui encouragent Kymlicka à mobiliser la fiction du « marché culturel ». Ainsi, il ne faut pas que l'État promeuve un caractère de culture particulier, parce que, ce faisant, il risque de subventionner injustement les préférences de certaines personnes⁴⁰. Bien sûr, Kymlicka pose certaines conditions pour que le marché soit conçu comme une méthode équitable pour établir le caractère de culture. Il ne faut pas seulement que les individus aient accès à un minimum de ressources économiques, mais aussi qu'ils aient accès à leur propre structure de culture stable – rappelons que pour Kymlicka cet accès est un « bien social premier ». Ainsi,

³⁹ Il faut quand même mentionner que la capacité à fournir des efforts relève peut-être du « talent naturel », voir: Chris Armstrong, *op. cit.*, p. 414.

⁴⁰ Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 113.

lorsque les cultures sociétales auront été convenablement protégées par les droits différenciés par le groupe, le marché culturel pourra jouer un rôle important dans la détermination du caractère de la culture sociétale. Les différentes conceptions du bien seront en quelque sorte en compétition et le succès de ces conceptions reposerait sur leur capacité à convaincre les individus de leur valeur⁴¹.

Le marché culturel serait donc un lieu de discussion et d'échange qui permettrait aux individus de décider collectivement du caractère de culture particulier qu'il faut établir pour leur culture sociétale, et ce par l'agrégation des choix individuels libres. Supposons qu'un tel marché existe vraiment. Dans ce contexte, les caractéristiques précises d'une culture sociétale, son « caractère », seraient celles qui seraient le plus « en demande » sur le marché des idées et des conceptions de la vie bonne. Un tel système doit, pour être efficient *et* juste, être suppléé d'un système de redistribution juste *et* efficient d'un certain capital (culturel ou économique). Évidemment, Kymlicka souscrit aux principes de la théorie de la justice rawlsienne puisqu'il conçoit sa théorie du droit des minorités comme un complément à celle-ci. Ainsi, il faut que les individus aient accès aux biens sociaux premiers pour assurer une égalité d'opportunités pour tous les citoyens. Nous avons vu au premier chapitre que Kymlicka a pu soutenir que sa théorie était cohérente avec le libéralisme contemporain parce que l'appartenance à une culture sociétale *X* (où *X* est une culture sociétale minoritaire) est une circonstance moralement neutre qui entraîne des inégalités qu'un État libéral devrait compenser. Même si nous verrons un peu plus loin que l'égalitarisme plus large que je défends se marie mal à une théorie fondée sur l'égalité des opportunités, restons pour l'instant sur les problèmes associés à la fiction du marché et les œillères qu'elle implique.

Notons, en passant, que Kymlicka a reconnu qu'une défense de la neutralité étatique et de l'idée d'un marché culturel s'appuie sur une foi dans les forums non-étatiques, dans le jugement individuel, etc., de même que sur un scepticisme assumé par rapport à l'État et ses dérives potentielles⁴². Sans dire que cette foi est injustifiée, je

41 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989b, p. 890.

42 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989b, p. 899. et *Ibidem*, p.201, note 2.

me permettrai d'adopter une certaine neutralité dans le débat entre le « marché culturel » et le perfectionnisme étatique. Je veux bien reconnaître les risques d'un État centralisateur qui promeut une conception particulière de la vie bonne, mais je ne vois pas en quoi cela devrait laisser le champ libre au « marché » culturel, si l'on suppose que ce dernier devrait logiquement présenter les mêmes iniquités et dynamiques de pouvoir qui sont inhérentes au marché économique. Or ces dynamiques de pouvoir donnent à des acteurs non-étatiques un pouvoir aussi, sinon plus important, que celui qu'a l'État pour faire la promotion d'une conception particulière de la vie bonne; pensons au pouvoir de la publicité, des médias « *mainstream* », etc..

Mais au-delà de ces considérations, je crois que la défense de Kymlicka du « marché culturel » est davantage le symptôme d'une tendance lourde chez les libéraux contemporains que le résultat d'une foi aveugle dans le marché. Je pense donc, comme Anne Phillips l'a soutenu⁴³, que l'utilisation d'une version idéalisée du marché dans une théorie de la justice est problématique à bien des égards. En effet, une telle conception idéalisée du marché met *volontairement* en sourdine ses dynamiques foncièrement inégalitaires et agit comme un écran idéologique qui empêche de percevoir certaines injustices ou certaines alternatives plus exigeantes en matière d'égalité et de justice. J'entends donc montrer que l'appel au « marché culturel » pour expliquer l'agrégation équitable des préférences culturelles des citoyens d'une culture sociétale, met de l'ombre sur certaines injustices vécues par les membres des minorités et des minorisés. Mais avant, je reprendrai et compléterai la critique de la théorie idéale que j'ai amorcée au deuxième chapitre.

3.3 : Les dangers de la théorie idéale

Le marché économique et le marché culturel sont, dans les théories des libéraux égalitaristes, pensés en contexte idéal. J'ai déjà souligné au deuxième chapitre que la théorie idéale n'est pas nécessairement nuisible, mais qu'elle apporte son lot de problèmes dont il faut être conscient. Le problème n'est pas que la théorie idéale ne fournisse pas un portrait réaliste de la société, car cela n'a jamais été son but. On

43 Anne Phillips, *op. cit.*, 2008.

pourrait même dire que la théorie idéale met *volontairement* et *activement* entre parenthèses les phénomènes associés aux préférences adaptatives et à la fausse conscience pour élaborer une théorie de la justice, c'est-à-dire la description d'un monde juste. Par exemple, la théorie idéale suppose que les agents qui discutent pour établir les règles d'une société juste ont tous les capacités nécessaires à la formulation d'arguments convaincants. Elle suppose aussi que les participants à ce débat ne subissent aucune oppression qui pourrait influencer leurs délibérations et leurs décisions⁴⁴.

Les problèmes principaux de la théorie idéale, que nous décrivons plus précisément dans les prochaines sections, sont son incapacité à prendre en compte certaines expériences d'injustice et le fait qu'elle peut parfois obscurcir certaines options issues d'un égalitarisme plus exigeant. Le point de départ de ma critique est le constat que les événements que j'ai décrits au début de ce chapitre *n'ont de sens* que dans un monde où il y a effectivement de l'oppression, c'est-à-dire dans le monde non-idéal. Sans circonstances non-idéales, il n'y aurait tout simplement pas de groupes minorisés. Pour reprendre l'exemple de la femme au foyer, disons qu'il est possible de démontrer empiriquement qu'il est plus difficile pour une femme de se tailler une place avantageuse sur le marché du travail, ne serait-ce qu'à cause des difficultés à concilier la maternité et le travail salarié traditionnel⁴⁵. Dès lors qu'on a constaté que le marché du travail ne traitait pas équitablement les femmes, on peut être tenté d'élaborer des lois et des mécanismes de redistribution pour compenser ces inégalités.

Aux fins de l'argumentation, tenons pour acquis que la promotion d'un féminisme fondé sur la critique de ces inégalités socio-économiques est compatible avec le respect pour les choix individuels exprimés par les femmes qui souhaitent demeurer au foyer. Or si l'on veut que les mécanismes « féministes » soient justes et efficaces, on ne peut pas les élaborés à partir de l'hypothèse de l'égalité entre des individus rationnels de la théorie idéale libérale. Ce sont les faits du monde réel non-idéal qui doivent nous inspirer dans la formulation de ces politiques, pas le postulat de l'égalité. Or ces faits incluent des dynamiques de pouvoir, d'oppression et de domination

44 Charles W. Mills, « « Ideal Theory » as Ideology », *Hypatia*, vol. 20 / 3, 2005, p. 168-169.

45 *Ibidem*, p. 178. Mills s'inspire ici de la célèbre critique de Susan Moller Okin.

qui s'appliquent spécifiquement aux femmes. Bien sûr, après avoir établi les faits, il faudra sans doute évaluer comment concilier ce féminisme et le respect pour les volontés exprimées par les femmes. Mon argument insiste ici toutefois sur le fait que les considérations non-idéales *doivent* faire partie de notre réflexion sur les injustices.

Bien sûr, dans un monde juste, il n'y aurait pas d'oppression. Aussi, il peut être tentant d'évacuer l'oppression et la domination pour imaginer un monde juste possible. Après avoir mis de côté les injustices les plus manifestes, le philosophe peut évaluer ce qui serait moralement souhaitable pour une communauté d'égaux. Si la théorie idéale ne faisait que nous donner le portrait d'une utopie souhaitable et « réaliste », ce ne serait pas si mal. Mais le danger le plus réel des théories idéales et surtout de la fiction du marché est, comme le souligne Anne Phillips, leur tendance à masquer des solutions plus exigeantes sur le plan de l'égalitarisme⁴⁶. Comme le disait Chris Armstrong : « *putting all the good or neutral aspects [of the market] on the one side and relegating all the bad to the other [... is] not a useful way to address the task of transforming actual market societies in a more egalitarian direction*⁴⁷. ». Postuler qu'un marché regroupant des individus libres, égaux et autonomes entraînerait une distribution équitable *et* moralement souhaitable sur le plan du respect des libertés individuelles ne nous aide pas à identifier les situations du monde réel qu'il faut enrayer pour créer un monde plus juste.

Il y a pire. Kymlicka finit par s'appuyer sur la justification du marché pour soutenir que l'État doit être neutre sur les questions de la vie bonne afin de permettre aux personnes de décider de manière autonome du caractère de leur culture. L'autonomie est ici tenue pour acquise pour justifier la neutralité de l'État, mais les préférences adaptatives et la fausse conscience semblent nous montrer que parfois les gens prennent des décisions qui ont un impact sur le caractère de culture d'une société et que ce caractère peut être injuste. Encore une fois, Kymlicka semble *croire* à l'autonomie des individus ce qui n'est pas mal en soi, mais une telle croyance ne fournit pas une fondation bien solide pour une théorie du droit des minorités.

⁴⁶ Anne Phillips, *op. cit.*, 2008, p. 19.

⁴⁷ Chris Armstrong, *op. cit.*, p. 26.

C'est pour cette raison, selon moi, qu'une théorie de la justice, et *a fortiori* une théorie du droit des minorités, ne peut pas donner une place aussi importante à l'autonomie qu'elle a dans les théories libérales; l'autonomie *est un idéal à atteindre et non une réalité*. Je montrerai donc comment la théorie idéale peut faire obstacle à une compréhension plus exigeante de l'égalité. Nous verrons ensuite pourquoi, d'une part, la théorie idéale est nécessaire à l'argumentation de Kymlicka et finalement pourquoi on ne devrait pas élaborer une théorie du droit des minorités et des minorisés en s'appuyant sur une telle méthodologie.

3.3.1 : La théorie idéale comme idéologie :

Charles Mills a été cinglant dans sa critique de l'utilisation de la théorie idéale en éthique et en philosophie politique en nous demandant, après en avoir présenté les caractéristiques principales : « How in God's name could anybody think that this is the appropriate way to do ethics⁴⁸? » Son argument est que la théorie idéale agit comme un écran idéologique, au sens péjoratif, c'est-à-dire comme un « *set of group ideas that reflect, and contribute to perpetuating, illicit group privilege* »⁴⁹, en masquant volontairement certaines injustices. Mais comme certaines idéalizations sont inévitables en philosophie politique, il faut être en mesure de distinguer les bonnes idéalizations des mauvaises.

Pour Mills, il faut distinguer un (1) *ideal-as-normative*, d'un (2) *ideal-as-descriptive-model* et d'un (3) *ideal-as-idealized-model*. Le premier décrit simplement la théorie politique en général, car celle-ci ne se fie pas seulement aux faits du monde réel pour émettre jugements et prescriptions normatives. Elle fait des abstractions, elle met entre parenthèses certains éléments qui ne sont pas pertinents pour l'analyse normative. Le second type d'idéalisation permet de décrire les caractéristiques essentielles et le fonctionnement général d'un objet *P*, afin d'en fournir une description utile aux fins d'une analyse plus poussée. L'idéalisation réside ici dans le fait qu'on fasse abstraction de certaines caractéristiques de l'objet pour en fournir un modèle utile pour l'analyse philosophique. On peut parler ici d'un idéal-type servant à décrire sommairement une

48 Charles W. Mills, *op.cit.*, p. 169. Accentuation dans l'original.

49 *Ibidem*, p. 166.

réalité donnée. Sans ce genre d'idéalisation, les analyses ne seraient que des « photographies » qui n'auraient pas beaucoup d'utilité. Finalement, l'*ideal-as-idealized-model* nous indique comment l'objet *P devrait* (d'un point de vue moral ou non) se comporter dans des circonstances idéales⁵⁰.

Qu'en est-il du modèle du marché culturel mobilisé par Kymlicka? Les deux derniers types d'idéalisation pourraient s'y appliquer. Mais il semble plutôt que Kymlicka valse souvent entre les deux types d'idéalisations sans maintenir une distinction nette. En effet, pour que le marché culturel soit équitable, *il faut que les agents soient autonomes*. Mais est-ce qu'on peut vraiment généraliser et dire que le marché ainsi conçu pourrait fournir une description utile de la réalité sociale? Peut-on vraiment dire que les changements du caractère d'une culture sociétale sont le résultat d'un débat équitable entre des agents libres et autonomes dans un marché culturel? Il me semble donc que certains penseurs libéraux passent rapidement du postulat « il faut que les individus soient autonomes pour que le marché soit équitable », au postulat que « le marché permet une distribution juste, car il permet une agrégation efficiente des choix individuels autonomes ».

Le glissement est insidieux et c'est selon moi un des principaux défauts des théories libérales contemporaines qui s'appuient sur une théorie idéale dans laquelle le marché occupe une place privilégiée. En effet, la dernière formulation doit prendre pour acquis que les individus sont autonomes, ce qui ne va pas de soi. Ou même si les individus sont effectivement autonomes, il n'en demeure pas moins que certains faits socioculturels rendent des choix, suboptimaux sur le plan de la justice, plus attrayants pour certains membres de groupes sociaux minoritaires et/ou minorisés, ce qui tend, selon moi, à perpétuer des arrangements sociaux injustes. Or si l'on doit supposer, comme la théorie idéale nous dit de le faire, que les individus sont autonomes et rationnels, on ne peut que difficilement remettre en question les situations où les actions des individus semblent aller contre leurs intérêts.

⁵⁰ *Ibidem*, p.166-167.

S'il est vrai, comme le soulignait déjà Anne Phillips en 1992, qu'il faut être prudent dans nos critiques des démocraties libérales, car les « alternatives » anti-libérales de l'histoire ont donné lieu à leur lot d'injustices, il faut néanmoins demeurer aux aguets face aux dérives de notre propre régime dit démocratique⁵¹. Il ne faut pas se complaire dans les vertus de la démocratie parce qu'elle permet aux individus autonomes de discuter et d'arriver à des décisions satisfaisantes et légitimes dans le cadre d'une discussion libre et efficace. Les féministes, les nouveaux mouvements sociaux et les minorités opprimées revendiqueront encore longtemps une version bien plus exigeante de l'égalitarisme que celui qui caractérise (encore, on l'espère...) les démocraties libérales contemporaines.

Évidemment, le constat que les démocraties actuelles ne donnent pas à tous et toutes des chances égales ne va pas de soi. Il paraît cependant plausible pour les gens le plus à gauche. En effet, il semble que certaines caractéristiques comme l'appartenance à une classe sociale, un genre ou un groupe ethnoculturel, entraînent des inégalités. En tout cas, si elles ne les entraînent *ipso facto*, ces caractéristiques y sont liées d'une façon ou d'une autre. Cependant, on ne peut pas nier que ces caractéristiques sont partiellement choisies (ou du moins intériorisées) par les individus. Ainsi, on a pu dire que des femmes choisissent volontairement la vie de foyer, qu'un homosexuel peut choisir de garder secrète son orientation sexuelle ou qu'un Québécois choisit de vivre sa vie en français en Amérique du Nord. Ces choix, inspirés des conceptions personnelles de la vie bonne, ont un impact réel sur les situations socio-économiques de ces individus. Mais est-ce que ces choix sont analogues aux choix d'un emploi ou d'un mode de vie plus ou moins dispendieux? Intuitivement, on peut penser que l'appartenance culturelle ou le genre ne devrait pas entraîner des inégalités de la même façon que le choix d'une carrière.

Il n'est donc pas étonnant que les égalitaristes libéraux les plus radicaux aient tenté d'élargir les conceptions traditionnelles des « circonstances », des « opportunités », etc., pour rendre compte de ces faits sociaux culturels qui peuvent

⁵¹ Anne Phillips, « Must Feminists Give Up on Liberal Democracy? », *Political Studies*, vol. 40, 1992, p. 81-82.

entraîner, en tout cas dans le cadre d'une analyse radicalement égalitariste, des obstacles réels à une égalité substantielle. Cependant, en élargissant ces concepts, du moins c'est ce que je tenterai de démontrer, ces égalitaristes radicaux doivent remettre en question l'autonomie des individus. Donc, pour défendre une conception plus exigeante de l'égalitarisme, qui considérerait toutes les expériences d'injustices vécues par les personnes opprimées, on ne peut pas être entièrement fidèle au postulat de l'autonomie des agents. À partir de là, je ne pense pas qu'une théorie proprement libérale puisse critiquer toutes les expériences d'injustices.

3.4 : L'autonomie au sein d'un égalitarisme plus exigeant

J'ai déjà dit que la position « par défaut » des égalitaristes libéraux s'appuie sur une défense de l'égalité d'opportunité⁵². Cette façon de concevoir l'égalité a l'avantage de remplir deux réquisits de la pensée libérale : premièrement, elle permet d'élaborer des théories de la justice sensibles aux différentes aspirations des individus et, deuxièmement, elles permettent de « responsabiliser » les agents quant à leurs choix de vie (*i.e.* les inégalités résultant des choix individuels libres sont justifiées)⁵³. Dans le cadre d'un égalitarisme des opportunités, on peut donc juger de la légitimité des inégalités et des requêtes en justice. Si l'on arrive à démontrer que les inégalités résultent de circonstances moralement neutres, on peut justifier une compensation sous forme de droits différenciés ou de redistribution de la richesse. On a d'ailleurs vu que c'est de cette façon que Kymlicka justifie certains droits différenciés par le groupe octroyés aux minorités nationales⁵⁴. Pour ce qui est des inégalités qui résultent des choix individuels, Kymlicka reconnaît, comme la plupart des égalitaristes libéraux, leur légitimité pourvu qu'un seuil minimal de biens sociaux, qu'il n'est pas nécessaire de définir ici, soit assuré pour tous.

Cependant, pour les gens qui, comme moi, pensent que les structures socioculturelles (la classe, le genre, l'identité ethnoculturelle, etc.) influencent, voire constituent les individus, l'argument selon lequel les inégalités provenant de choix

52 Chris Armstrong, *op. cit.*, p. 413. Anne Phillips, « 'Really' Equal: Opportunities and Autonomy », *Journal of Political Philosophy*, vol. 14 / 1, février 2006, p. 18.

53 Anne Phillips, *op. cit.*, 2006, p. 18.

54 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1989a, p. 186-194.

individuels sont légitimes perd de sa force. En effet, les critères pour juger de la légitimité des inégalités dans le monde non-idéal sont flous. Le genre, la classe ou l'appartenance à un groupe ethnoculturel (qui, malgré leur nature « métaphysique », existent et constituent, dans les faits, l'identité des individus), sont au moins partiellement choisis et entraînent des inégalités; c'est du moins ce que j'ai tenté de démontrer. Aussi, dans le monde non-idéal, on ne peut pas simplement *poser* que les personnes sont autonomes pour ensuite évaluer les arrangements institutionnels légitimes dans une société d'égaux. Il y a beaucoup d'inégalités et je suis de l'opinion que ces inégalités conditionnent les choix des personnes. Or si l'on considère que les inégalités résultant de choix sont légitimes, comment critiquer ces inégalités fondées sur le genre ou l'appartenance à un groupe?

En effet, les égalitaristes libéraux partent du postulat de l'égalité de tous et toutes pour ensuite définir les inégalités légitimes dans une société juste (que ce soit à l'aide des principes de la justice de Rawls ou d'autres critères)⁵⁵. Ce faisant, les égalitaristes libéraux, à part peut-être ceux et celles qui appartiennent à la branche marxiste de l'égalitarisme contemporain, n'ont, selon Chris Armstrong, à peu près pas de théorie de l'inégalité et ne cherchent pas à établir quels aspects des sociétés libérales contemporaines contribuent à l'oppression et l'exploitation des personnes⁵⁶. En d'autres mots, les égalitaristes libéraux n'ont, en général, pas de théorie de l'*injustice*.

Je ne dis pas que les libéraux n'ont pas de conceptions de l'injustice. Je dis plutôt qu'ils n'ont pas une théorie, formalisée et largement acceptée, de l'injustice qui pourrait nous permettre d'identifier toutes les conditions sociales injustes du monde non-idéal. Aussi, à partir de certaines intuitions sur l'injustice, certains auteurs libéraux plus « égalitaristes » ont voulu rendre compte de ces phénomènes qui peuvent être conçus comme causant des injustices et que j'ai associés à la fausse conscience et aux préférences adaptatives. Cependant, Anne Phillips a montré que ces auteurs l'ont fait au péril d'une remise en question de l'agentivité des individus (*i.e.* la capacité des agents à

55 Chris Armstrong, *op. cit.*, p. 415.

56 *Ibidem*, p. 416-417.

prendre des décisions par eux-mêmes)⁵⁷. C'est là d'ailleurs une des raisons qui ont poussé Phillips à formuler une théorie multiculturaliste sans référence à la culture, qui est, selon elle, trop souvent mobilisée pour nier l'agentivité des membres de communautés culturelles non-occidentales⁵⁸ – on dira d'une musulmane qu'elle est contrainte de se voiler, alors qu'on ne considère que très rarement, et seulement dans les cercles féministes dits « radicaux », la possibilité qu'une femme Occidentale soit « *contrainte* » à porter une mini-jupe par le patriarcat et l'hypersexualisation⁵⁹. La conclusion à laquelle Phillips arrive dans un article est que nous devrions peut-être laisser tomber le schème de l'égalité d'opportunité pour nous concentrer sur l'égalité de bien-être⁶⁰.

Ce n'est toutefois pas vers ce genre de questionnement que je me dirige. Ce à quoi je veux en venir, c'est qu'un égalitarisme plus exigeant fondé sur une théorie de l'injustice comme oppression ne peut pas donner une place aussi centrale à l'autonomie que celle qu'elle occupe dans les théories de la justice libérale y compris la théorie du droit des minorités de Will Kymlicka. Le fondement moral pour les droits des minorisés et des minorités ne peut pas être la possibilité qu'ils promeuvent l'autonomie. Le but du droit des minorités/minorisés devrait être d'enrayer les obstacles à l'autonomie. Et parmi ces obstacles, il y a bien sûr l'instabilité des cultures sociétales, mais aussi, et surtout, l'oppression et la domination. Mais revenons à l'argumentation sur la légitimité des inégalités.

Reprenons donc le cas d'une femme qui décide de mener la vie de femme au foyer. Nous avons déjà montré qu'il est possible de postuler que cette femme a *adapté* ses plans de vie à une situation sociale donnée. J'ai montré que cette décision, aussi libre et autonome soit-elle, peut contribuer au maintien du patriarcat, c'est-à-dire un système social et économique injuste, en tout cas dans la perspective égalitariste et féministe qui est la mienne. Je pense qu'au niveau strictement individuel, il serait extrêmement délicat de condamner cette femme ou même de sous-entendre qu'elle est aliénée. On peut critiquer le patriarcat, le racisme et le capitalisme sans condamner les

57 Anne Phillips, *op. cit.*, 2006.

58 Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 29.

59 Je ne suis pas d'accord avec cette compréhension de la mini-jupe; ce n'était qu'une illustration.

60 Anne Phillips, *op. cit.*, 2006, p. 19.

femmes, les minorités ethnoculturelles ou les ouvriers. N'en demeure pas moins que certaines inégalités semblent inhérentes au choix d'un individu d'adopter les comportements associés généralement à son groupe, quand ce dernier est un groupe minoritaire ou minorisé.

De ce constat découle un enjeu dont je n'ai pas encore parlé. Est-ce que la femme de mon exemple devrait être considérée responsable de son choix et subir les désavantages économiques qui vont de pair dans notre monde non-idéal? On a ici un cas typique des débats qui entourent les théories de l'égalité des opportunités. Si cette femme avait *vraiment* les mêmes opportunités que son partenaire masculin (tant socialement, moralement qu'économiquement), il n'y aurait pas de raison de compenser les disparités économiques qui résultent de son choix, puisqu'on a supposé que celui-ci était libre et autonome. Bien sûr, on pourrait dire que pour que les opportunités soient vraiment égales, il faut que cette femme ait accès aux services d'une garderie à des coûts raisonnables ou qu'à tout le moins son partenaire soit prêt à s'occuper des enfants, ce qui est loin d'être toujours le cas, même aujourd'hui. Mais disons que cette femme n'a subi aucune pression économique ni sociale avant de prendre sa décision. Est-ce que dans ce cas, on pourrait dire que la femme est responsable de son choix et des inégalités qui s'ensuivent?

Cette question est abordée par Andrew Mason, dont Anne Phillips rapporte la pensée⁶¹. Plutôt que de défendre l'idée selon laquelle cette femme est aliénée par le patriarcat, Mason soutient qu'elle n'a pas à subir les coûts à long terme de son choix (libre et autonome) parce que ce choix a été fait dans un contexte inégalitaire et sexiste⁶², autrement dit, dans un monde non-idéal. Je suis assez d'accord avec ce genre d'argumentation, mais Phillips pose qu'un tel argument n'est pas compatible avec la compréhension libérale de l'égalitarisme des opportunités. Selon elle, l'argument de Mason ne fonctionne que parce qu'il fait appel à l'intuition selon laquelle les *deux parents*, de même que la société au sens large, devraient partager la responsabilité de l'éducation d'un enfant. Si la femme n'avait pas d'enfant, mais qu'elle faisait tout de

61 Anne Phillips, *op. cit.*, 2006, p. 23-26.

62 *Ibidem*, p. 25.

même le choix de s'occuper des tâches ménagères – ce qui perpétuerait aussi la division sexuelle du travail –, la responsabilité de la femme serait beaucoup moins controversée. Puisque la décision de la femme ne concernerait qu'elle seule, on pourrait lui attribuer l'entière responsabilité de son choix.

De plus, selon Phillips, Mason s'appuie sur une conception particulière de ce qui *devrait* être : les hommes et les femmes devraient être égaux en ce qui a trait à la division genrée du travail. Mais l'égalitarisme des opportunités est censé être sensible aux différentes conceptions de la vie bonne dans l'allocation des ressources. On pourrait aussi dire, comme Kymlicka, qu'une société où les tâches ménagères sont pratiquées majoritairement par les femmes, sans que celles-ci n'aient subi de pressions indues, démontre un *caractère de culture* qu'on ne peut pas juger injuste en soi. Ainsi, quand Mason rejette l'idée selon laquelle la femme devrait subir les coûts de son choix qui peut être, il faut le reconnaître, un choix authentique s'appuyant sur une conception propre de la vie bonne, il promeut par la négative une conception particulière du bien : n'est pas juste une société dans laquelle les femmes, *beaucoup plus que les hommes*, feront le choix de s'occuper de la maison et des enfants (même si certaines de ces femmes le font librement et par rapport à leurs conceptions propres de la vie bonne)⁶³. L'argument de Mason n'est donc pas compatible avec l'égalitarisme des opportunités et j'ai envie de dire qu'il n'est pas compatible avec le libéralisme.

Je n'ai toutefois pas démontré qu'une thèse plus égalitariste sur le plan féministe remette définitivement en question la thèse de l'autonomie et de l'agentivité des individus. Simplement, on ne peut pas accepter complètement l'autonomie des agents comme seule base pour évaluer la responsabilité des agents si, d'une part, on a accepté la validité des phénomènes associés aux préférences adaptatives et à la fausse conscience et si, d'autre part, on défend une société plus « substantiellement » égalitaire. Comme le soulignait Phillips et Levey, il est bien possible que les théories féministes mènent à remettre en question le libéralisme et l'égalitarisme des opportunités. J'admets cependant qu'on puisse imaginer un libéralisme qui puisse intégrer

⁶³ *Ibidem*, p. 26.

une critique des structures socio-économiques non-idéales tout en maintenant un égalitarisme des opportunités fondées sur la responsabilité des individus dans leurs choix.

Phillips présente cependant, dans le même article, la pensée d'auteurs comme Bhikhu Parekh qui en viennent à justifier certains accommodements religieux (ce que Kymlicka nomme des droits polyethniques) par des arguments qui soulignent le caractère circonstanciel et « handicapant » de l'appartenance culturelle. Ainsi, selon Parekh, un jeune garçon sikh n'aurait tout simplement pas la capacité de faire le choix de renoncer à ses pratiques religieuses pour avoir accès aux écoles qui interdisent le port du turban⁶⁴. On pourrait ici reprocher à Parekh de ne pas reconnaître l'autonomie du garçon sikh; comme si l'appartenance à une culture était en quelque sorte assimilable à un facteur incapacitant au même titre qu'un handicap.

Discussion et conclusion :

Kymlicka n'utilise évidemment pas ce genre d'argument – il cherche à préserver le contexte de choix autonome, mais une fois que celui-ci est assuré par les droits multinationaux et libéraux, les choix doivent être respectés comme tels. D'ailleurs, il est important de noter que Kymlicka conçoit la culture comme un élément qui *permet* des choix autonomes : l'appartenance culturelle « *enables autonomous choice* » bien plus qu'elle ne les contraint⁶⁵. Cela le distingue d'ailleurs d'auteurs comme Parekh. Kymlicka prend donc au sérieux la capacité des agents à faire des choix, si tant est que les structures de cultures nationales soient sauvegardées. Kymlicka doit donc admettre que les individus doivent subir les conséquences de leurs choix. Ainsi, comme pour n'importe quel droit, un individu peut abdiquer son droit à un accès stable à sa propre structure de culture. Kymlicka argue donc que les immigrants qui choisissent d'émigrer abdiquent volontairement leur droit à l'accès à leur propre structure de culture. À partir de là, les immigrants ont le devoir de s'intégrer à leur société d'accueil et cela implique certains coûts et sacrifices qui n'incombent pas aux membres de la majorité.

Nous avons toutefois vu, Kymlicka reconnaît la légitimité de certains droits polyethniques. Pour ce faire, il s'en remet au fait que ces droits sont conçus pour

⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁵ Anne Phillips, *op. cit.*, 2009, p. 105-106.

améliorer l'intégration des immigrants⁶⁶. L'État peut donc accommoder les immigrants, dans la mesure du possible, pour leur permettre de s'intégrer tout en conservant leur identité ethnoculturelle. Cependant, comme le note Carens, cette défense des droits des immigrants paraît *ad hoc*⁶⁷; si les immigrants sont jugés assez autonomes pour subir les coûts de leur émigration, pourquoi ne devraient-ils pas être responsables de leur choix de conserver leurs pratiques culturelles? Kymlicka argue aussi que les politiques multiculturelles semblent fonctionner au Canada, parce que, selon les données du recensement de 1986, les Canadiens d'origines Arabes ont davantage de revenus *per capita* que les Canadiens Britanniques et les Canadiens d'origine de l'Asie du Sud-Est sont plus riches que les Européens méridionaux et les Canadiens-Français⁶⁸. Je veux bien accepter qu'un des buts des politiques multiculturelles soient d'augmenter les revenus relatifs des groupes minoritaires, mais cela n'a pas grand-chose à voir avec l'autonomie. Il semble donc que Kymlicka défendent ici les politiques multiculturelles sur la base de l'égalité socio-économique, mais cela l'éloigne de son projet initial qui était censé fonder la légitimité de ces politiques en tant que « *autonomy enabling* ».

Dans le même ordre d'idée, il faut voir que Kymlicka défend les politiques canadiennes de discriminations positives pour les minorités visibles en reconnaissant sur la valeur symbolique de la reconnaissance du tort subi par ces minorités⁶⁹. Je suis d'accord avec lui, mais cela n'a rien à voir avec le fait que ces politiques promeuvent l'autonomie. Même si Kymlicka reconnaît que l'État n'est pas neutre culturellement et qu'il serait donc injuste de forcer les immigrants à laisser tomber leurs pratiques culturelles si l'on permet à la majorité de conserver les siennes par le biais de politiques publiques (par exemple en élaborant un calendrier des jours fériés), il ne peut pas faire entrer ce genre de considérations dans son argumentaire de la culture comme « *autonomy enabling* ». Comme je l'ai souligné à plusieurs reprises, Kymlicka ne peut pas à la fois conserver le fondement « autonomiste » de sa théorie et critiquer toutes les

66 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 178 et p.96-97.

67 Joseph H. Carens, *op. cit.*, p. 57.

68 Will Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1998, p. 80.

69 *Ibidem*, p. 88.

expériences d'injustices vécues par les minorités. Or il semble que ce sont ces injustices qui motivent, au moins partiellement, Kymlicka à formuler des arguments *ad hoc*. Il ne peut pas complètement les mettre de côté. Je soutiens donc qu'il faut laisser tomber, jusqu'à un certain point, le fondement autonomiste.

Aussi que pourrait-il répondre à Barry quand ce dernier dit : « *This is how we do things here*⁷⁰ »? En effet, si l'on pose que les individus sont autonomes et même que c'est par leurs choix autonomes qu'ils donnent un caractère particulier à leur structure culture, pourquoi ne pas dire aux immigrants qu'ils doivent vivre avec toutes les conséquences de leurs choix? Pourquoi ne pas laisser aller le « marché culturel », qui je le rappelle, est censé, en circonstances idéales, permettre une agrégation équitable des préférences individuelles? Évidemment, on ne peut pas légitimement les forcer à abandonner leurs pratiques culturelles. Mais soutenir que les immigrants subissent des injustices à cause de leur appartenance culturelle, qui est une circonstance moralement neutre, c'est sous-entendre que les immigrants n'ont pas la capacité de faire le choix d'abandonner certaines de leurs pratiques (qui pourraient être assimilées à des préférences) ce qui revient à remettre en question leur agentivité. Cette option ne devrait pas être disponible pour Kymlicka. Aussi ce n'est pas cette voie qu'il emprunte pour justifier les droits polyethniques.

Mais si ce n'est pas sur cette base, comment peut-il le faire? Je ne pense pas qu'une théorie, dont la justification des droits différenciés par le groupe s'appuie sur l'argument selon lequel l'accès à culture sociétale est une condition nécessaire à l'acquisition de l'autonomie, puisse justifier des droits pour les immigrants tout en leur refusant les droits octroyés aux minorités nationales sous le prétexte que les premiers ont *choisi* d'immigrer, si ce n'est que par une addition *ad hoc* comme semble le faire Kymlicka. On peut très bien choisir d'apprendre une autre langue pour s'assurer une plus grande mobilité sociale, comme on peut choisir de mener notre vie uniquement avec notre langue et dans notre culture d'origine. Dans un schème de pensée qui donne

70 Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 107.

autant d'importance à l'autonomie, il faut respecter l'autonomie des agents jusqu'au bout. Et si les immigrants sont autonomes, ils sont responsables de leurs choix.

Un autre point extrêmement important est que le caractère fondationnel attribué à l'autonomie dans la théorie de Kymlicka fait en sorte qu'on ne devrait logiquement attribuer des droits seulement aux cultures sociétales qui *peuvent* promouvoir l'autonomie de leurs membres⁷¹. Ainsi, si l'on pose que la culture sociétale permet l'autonomie parce qu'elle offre à ses membres une structure qui offrent accès à une multitude de « *meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres* »⁷², il semble difficile de voir comment les communautés Amérindiennes, que Kymlicka veut, avec raison, protéger, qui subissent des injustices quotidiennes et qui sont dans une situation de précarité extrême autant socialement qu'économiquement, pourraient fournir ce contexte de choix significatif à leurs membres⁷³. Est-ce à dire qu'on ne devrait pas donner des droits différenciés par le groupe aux Amérindiens? Surtout pas... Mais Kymlicka, face à l'argument présenté ici répond que ce qui compte est la *potentialité* d'une culture sociétale et non pas son état actuel⁷⁴.

Mais alors si des immigrants ont le potentiel de former une culture sociétale, devrait-on leur donner des droits spécifiques? Et si le projet de fonder un État Afro-Américain indépendant devenait plus concret, est-ce qu'il faudrait donner à ses membres potentiels des droits différenciés? À ces questions, Kymlicka n'offre pas de réponse, sinon des arguments pragmatiques sur l'incapacité pratique des immigrants à former une structure de culture, comme nous l'avons vu au chapitre deux.

Weinstock proposait en 1999 d'élargir les bases normatives des droits collectifs en soutenant qu'en plus de permettre des choix autonomes, l'appartenance à un groupe est un intérêt individuel assez fondamental pour qu'on puisse dire qu'elle contribue au

71 Daniel Weinstock, chap. « How Can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled », *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, éd. Rainer Baubock et John Rundell, Aldershot, Ashgate, 1999, p.292.

72 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 76.

73 Joseph H. Carens, *op. cit.*, p. 63.

74 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 101-102.

bien-être des individus⁷⁵. Ce n'est pas du tout dans cette voix que j'engage la théorie non-libérale du droit des minorités. Non, l'élargissement normatif que je propose pour la théorie du droit des minorités, et qui selon moi serait en mesure de critiquer toutes les injustices vécues par les minorités et les minorisés, s'appuie sur une théorie plus complète de l'injustice. Ainsi, les individus ont intérêt à ne pas subir des injustices à cause de leur appartenance à un groupe social minoritaire et/ou minorisé.

Nous avons vu qu'à partir d'une théorie de l'injustice comme oppression on peut poser que certains éléments du monde non-idéal (exploitation et aliénation au sein de l'organisation du travail, impérialisme culturel, marginalisation, préjugés, etc.) ont un impact direct sur les injustices (ou les sentiments d'injustices) vécues par les personnes. Ma thèse est que certains membres des groupes minoritaires et minorisés subissent ces injustices spécifiquement à cause de leur appartenance (réelle, supposée; intégrée par la personne ou imposée par les autres) à ces groupes, et c'est pour rendre compte de ces injustices que nous devrions formuler une théorie du droit des minorités. Réduire ces injustices devrait être le principal but des débats sur les droits des minorités – il faut déterminer si, et comment, on peut diminuer (ou compenser) les injustices vécues par les minorités et les minorisés.

Souvenons-nous que cela constitue un point de divergence entre ma thèse et celle de Kymlicka. Il considère que les débats qui entourent le droit des minorités visent à déterminer s'il faut ou non mettre en place des politiques pour protéger les différences culturelles spécifiques aux minorités nationales⁷⁶. Il est vrai que si l'on accepte la thèse de Kymlicka, comme je le fais en partie, on doit accepter que l'instabilité et la précarité qui touchent certaines cultures sociétales minoritaires entraînent des injustices. Aussi ma thèse n'est-elle pas en complète opposition à celle de Kymlicka; elle va plus loin, elle porte un regard plus large sur l'expérience minoritaire, et souhaite embrasser davantage de problèmes de justice sans nier les conclusions générales de Kymlicka. Mais nous avons déjà vu que ce genre d'élargissement de la théorie du droit des minorités est écarté par Kymlicka pour des

75 Rainer Baubock et John Rundell, *op. cit.*, p. 294.

76 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 129.

raisons pratiques (il dit, par exemple, éviter de traiter du cas des Afro-Américains, car il avoue ne pas savoir quoi faire pour améliorer leur sort), mais aussi philosophiques, bien que j'ai pu soutenir que ces dernières n'étaient pas si déterminantes.

Je dois cependant reconnaître les difficultés associées à une perspective fondée sur une théorie aussi « expansive » de l'injustice. Si l'on prend au sérieux les phénomènes de fausse conscience et de préférences adaptatives, et indépendamment d'une position tranchée dans le délicat débat en philosophie cognitive sur le déterminisme et l'autonomie personnelle, il semblerait qu'à peu près tout et n'importe quoi puissent être jugés comme une circonstance sociale sur laquelle les individus n'ont à peu près aucune prise. Bien entendu, sans une procédure rigoureuse pour déterminer ce qui est effectivement un choix involontaire et/ou socialement déterminé, il est extrêmement difficile, et moralement risqué, de dire que les individus ne sont pas réellement libres. Je dis que ce type d'arguments est moralement douteux parce qu'il pourrait être mobilisé afin de justifier certaines formes de paternalisme, de promotions de conceptions particulières de la vie bonne et une foule d'autres abus potentiels. Et *même si* cette procédure était vraiment disponible, il semble, comme le soulignait Kymlicka, qu'à peu près 80% de la population des États libéraux pourraient se dire victime des injustices de l'oppression, ce qui semble un peu exagéré⁷⁷.

Il n'est donc pas étonnant que la plupart des libéraux s'entendent pour se limiter, dans le monde non-idéal, à la volonté manifeste des individus dans l'évaluation de ce qui constitue ou non une injustice. Si, ne serait-ce que théoriquement, cette volonté est fidèle aux conceptions particulières de la vie bonne de ces personnes, il faut la respecter. Si les gens ne revendiquent pas un changement dans l'ordre social, on ne peut pas les forcer à en accepter un, sous prétexte que celui-ci s'accorde avec une vision éclairée de ce que devrait être un monde juste. Si, au contraire, il y a des requêtes pour établir ou rétablir une situation plus juste, la théorie de la justice idéale est censée fournir les critères pour juger les requêtes acceptables : sont acceptables les requêtes qui promeuvent les libertés et les droits fondamentaux des individus tels que

⁷⁷ *Ibidem*, p. 145.

déterminés au sein de la théorie idéale. En plus de respecter les choix individuels, cette posture permet de passer plus facilement et plus rigoureusement de la théorie à la pratique. Il y a là quelque chose de séduisant. Il est moralement souhaitable de poser que, jusqu'à preuve du contraire, les êtres humains sont autonomes et responsables de leurs actions. Sans vouloir m'avancer dans les débats sur la nature du « sujet Occidental », je crois qu'il n'est pas trop controversé aujourd'hui de dire qu'il est compréhensible que les penseurs Occidentaux en soient venus à concevoir le sujet humain comme un être autonome⁷⁸.

Aussi, il est compréhensible que Kymlicka ait voulu défendre le droit des minorités en soutenant que les cultures rendaient l'autonomie individuelle possible, ce que je ne mets pas en question. Enfin... pas complètement. Mais comme je place la lutte pour le droit des minorités et des minorisés dans le cadre d'une lutte pour une démocratie plus substantielle, je ne peux tout simplement pas *poser* comme le fait Kymlicka que, dans un cadre idéal où les agents sont autonomes, le caractère de culture déterminé par le « marché culturel » sera légitime parce qu'il représentera les intérêts et les préférences des individus. Si l'État ne peut pas être neutre sur la nature de la vie bonne, je ne vois pas pourquoi on pourrait dire que le marché pourrait l'être. Aussi, dans le monde non-idéal, il semble que seul l'État puisse faire contrepoids aux puissances du marché pour (r)établir la justice – il le fait déjà largement par l'entremise des taxes et impôts.

Nous avons toutefois vu que Kymlicka tient mordicus à la neutralité de l'État sur les questions de la nature de la vie bonne. Une théorie libérale doit laisser aux individus le soin d'établir leurs conceptions propres de la vie bonne afin de ne pas « subventionner » les préférences de certains aux dépens de celles des autres. Même si, comme nous l'avons dit au premier chapitre, Kymlicka donne une grande place à l'autonomie individuelle (ce qui a été perçu par Galston, entre autres, comme la promotion d'une conception particulière de la vie bonne), il soutient, à l'aide de la distinction entre structure et caractère de culture, que la théorie libérale du droit des

⁷⁸ En tout cas si l'on accepte la thèse de l'ouvrage magistral de Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

minorités ne protège que la structure de culture. Celle qui permet aux individus d'avoir un contexte de choix significatif et qui leur donne la possibilité de décider librement d'un caractère particulier pour leur culture sociétale. Il a aussi argué que les libéraux ne pourront accepter une théorie du droit des minorités que si elle s'accorde avec le respect pour l'autonomie des individus⁷⁹; les libertés civiles individuelles ne peuvent être effectives que si les individus sont autonomes. Il faut donc promouvoir l'autonomie si l'on souhaite défendre les droits libéraux. Je *crois* qu'on peut défendre l'autonomie comme un idéal à atteindre. Je crois cependant qu'on ne peut pas justifier des mécanismes comme le marché ou le marché culturel, sur la base de l'autonomie des agents.

Comme je l'ai déjà affirmé, je crois que les phénomènes de fausse conscience et de préférences adaptatives font en sorte que, même quand les individus prennent effectivement des décisions libres et autonomes, ils peuvent contribuer à maintenir des situations injustes. En d'autres mots, je crois que certaines injustices existent indépendamment des requêtes de justice et des désirs exprimés librement par les individus. Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'autonomie. Je dis simplement que l'autonomie ne peut pas jouer le rôle central que lui donne Kymlicka pour justifier les politiques qui visent à faire face aux injustices vécues par les minorités. On ne peut pas *fonder* tous les droits des minorités sur la valeur instrumentale de la culture sociétale dans l'acquisition de l'autonomie individuelle. S'il est vrai que la structure de culture permet l'autonomie, je crois qu'il est aussi vrai qu'elle contraint les individus à adopter certains rôles, certaines caractéristiques attribuées à leurs groupes, etc. Cette contrainte n'est pas nécessairement moralement condamnable, elle est même nécessaire à l'intégration d'un individu à sa société; je dirais même qu'elle est constitutive de la vie en société. Mais, ce n'est pas parce que les individus ne perçoivent pas d'injustice ou ne revendiquent pas une réparation qu'on peut dire qu'il n'y a pas d'injustice.

C'est pour cela que j'appuie ma réflexion sur une théorie de l'injustice comme oppression qui est censée permettre l'identification des expériences d'injustices vécues.

⁷⁹ Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 75.

Cette théorie a l'avantage d'intégrer d'avance le postulat selon lequel certains phénomènes psychologiques et socioculturels, dont on peut dire qu'ils remettent en question le postulat de l'autonomie des individus, contribuent aux expériences d'injustices des individus membres de groupes minoritaires et minorisés. Ainsi, la théorie non-libérale du droit des minorités, fondée sur le fait que les individus ont intérêt à ne pas subir des injustices, n'a pas besoin des postulats *ad hoc* identifiables dans la théorie de Kymlicka. Ce n'est que par la suite qu'une théorie du droit des minorités entre en scène : une fois que notre théorie des injustices sera élaborée, les sociologues, les anthropologues, les politologues, etc., auront les outils pour identifier les injustices vécues *spécifiquement* par les membres de groupes sociaux minoritaires et/ou minorisés.

Conclusion

Le projet d'une théorie non-libérale du droit des minorités tel que je le conçois est d'élargir la portée critique et politique du multiculturalisme de Will Kymlicka. Malgré les avancées permises par la formulation d'une théorie libérale du droit des minorités par ce dernier, j'ai montré que cette théorie ne pouvait pas rendre compte de toutes les injustices vécues par les membres des groupes minoritaires et minorisés. En d'autres mots, j'ai argué que l'élargissement que je propose pour faire du multiculturalisme une théorie critique et radicalement égalitariste n'est pas compatible avec le libéralisme. Maintenant, une question brûle sans doute les lèvres du lecteur : mais c'est quoi au juste, une théorie non-libérale du droit des minorités? Je ne pourrai malheureusement répondre que de manière très partielle, voire spéculative, à cette question.

Pour reprendre le parallèle que j'ai fait en introduction avec l'histoire des sciences telle que conçue par Thomas Kuhn, une révolution scientifique ne peut s'achever que lorsqu'un nouveau paradigme, partagé par une masse critique de chercheur(es), est prêt à remplacer le précédent. Sans paradigme, un programme de recherche ne peut tout simplement pas avancer. Or force est de constater qu'il n'y a pas encore de théorie ou d'école de pensée qui puisse prendre la place qu'occupe le libéralisme philosophique au sein de la philosophie politique contemporaine. Puisque je n'ai pas l'espace requis pour faire une revue exhaustive des différents concurrents potentiels au libéralisme comme paradigme, je présenterai très brièvement les théories de la reconnaissance qui font généralement, dans la littérature sur le sujet, office d'alternative au libéralisme.

Je présenterai par la suite quelques pistes de recherches et quelques postulats méthodologiques qui permettraient d'aller de l'avant avec le projet d'un multiculturalisme critique et non-libéral. À l'issue de cette revue rapide, je tracerai les contours généraux que j'envisage pour une future théorie non-libérale du droit des minorités. Je relèverai aussi quelques difficultés qui marquent le projet de fonder un multiculturalisme qui allie féminisme radical et respect pour la diversité

ethnoculturelle. Finalement, je ferai, un peu comme Kymlicka l'a fait pour sa propre théorie, un plaidoyer *politique* pour une théorie non-libérale du droit des minorités.

Les théories de la reconnaissance sont sans doute les alternatives les plus sérieuses, ou du moins les plus importantes dans la littérature, au libéralisme philosophique en ce qui concerne les enjeux de diversité ethnoculturelle et d'égalité. J'ai bien dit *les* théories de la reconnaissance, car ce concept est polysémique et n'a pas la même portée chez tous les philosophes qui l'emploient. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir brièvement, la reconnaissance peut, selon Daniel Weinstock, être soit un concept explicatif, soit un concept interprétatif ou finalement un concept normatif¹. On peut donc, en suivant Axel Honneth, tenter d'*expliquer* les sentiments d'injustice vécus par les membres de minorités en montrant que, fondamentalement, ceux-ci relèvent du sentiment d'un manque de reconnaissance. La reconnaissance fait ici partie de la grammaire de tous les affects humains qui motivent les luttes sociales, qui ne sont en dernière analyse que des formes spécifiques de luttes pour la reconnaissance².

Charles Taylor argue plutôt que l'on peut *interpréter* les luttes sociales comme des luttes pour la reconnaissance, sans nécessairement soutenir que tous les conflits politiques n'en soient, ni que chacune des demandes de reconnaissance ne soit légitime sur le plan moral et politique. Il considère notamment que les luttes pour une redistribution plus équitable des ressources dans les États libéraux contemporains ne relèvent pas d'une lutte pour la reconnaissance³. Finalement, la reconnaissance peut être employée comme concept normatif lorsqu'on en fait une justification morale pour les principes politiques comme la tolérance ou l'égalité. La tolérance à l'égard des identités culturelles et l'égalité ces dernières sont importantes parce qu'*il faut* reconnaître la spécificité identitaire des citoyens et citoyennes.

1 Daniel Weinstock, « Trois concepts de reconnaissance », in Jean-Paul Payet et Alain Battegay, *La reconnaissance à l'épreuve : explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 59-71.

2 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. Joel Anderson, MIT Press ed, The MIT Press, 1996.

3 Weinstock, *op. cit.*, 2008, p. 63.

Les théories de la reconnaissance ne sont cependant pas nécessairement « non-libérales », même si, comme je l'ai dit au chapitre deux, une théorie non-libérale du droit des minorités partagera le postulat normatif fondamental des théories de la reconnaissance, c'est-à-dire que chacun et chacune doivent être reconnus comme partenaire à part entière dans les sociétés démocratiques. Il faut toutefois reconnaître que la plupart des auteurs phares de cette mouvance philosophique, comme Taylor, Fraser et Galeotti, soutiennent qu'ils sont en fait libéraux. Ils se disent libéraux parce qu'ils continuent de défendre les droits individuels, l'autonomie et la liberté de vivre sa vie selon sa propre conception de la vie bonne.

Il faut cependant noter, et j'aurai l'occasion de revenir sur ce point à la toute fin de ma conclusion, qu'en anglais être « *liberal* » c'est être « de gauche » et il ne faut pas sous-estimer l'importance des langues vernaculaires dans les conceptions philosophiques des philosophes. Bref, il n'est pas si simple, dans la tradition anglo-saxonne, de s'identifier soi-même comme un « anti-libéral » ou un « non-libéral » quand on défend les droits et libertés. D'ailleurs, il n'est pas rare que mes collègues progressistes et libéraux soient perplexes quand je leur parle du projet d'une théorie *non-libérale* du droit des minorités⁴. Certains pourraient même arguer qu'une théorie qui part des postulats de l'égalité individuelle et qui défend les droits et libertés individuels est toujours libérale, sinon dans son approche, au moins dans ses buts.

Je crois sincèrement qu'on peut défendre les droits individuels sans être libéral, tout comme on peut défendre des droits collectifs, qui ne sont pas des droits individuels, tout en étant libéral, comme l'a fait Michel Seymour⁵. Ainsi, une théorie non-libérale du droit des minorités est sans doute plus proche d'une théorie comme celle d'Axel Honneth⁶ qui fait partie de ce qu'on appelle la théorie critique. Malgré son individualisme méthodologique (le déni de reconnaissance est vécu sur une base

4 « euh... donc t'es communautarien...? »

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

6 Je ne souscris cependant pas à toutes ses thèses : je trouve, à l'instar d'Emmanuel Renault, que sa théorie n'est pas suffisamment « politique » et trop « psychologique », voir : J.-P. Deranty et E. Renault, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, vol. 88 / 1, février 2007, p. 92-111.

individuelle) et sa défense des droits et libertés généralement associés au libéralisme, une différence majeure demeure entre son approche et l'approche libérale. Selon Honneth, et les criticistes en général, les postulats et les concepts normatifs ne peuvent être pensés en vase clos. La justice, en tant que concept, a une portée sociale. Elle est constituée dans un contexte socio-économique donné *et* influence en retour la société dans laquelle elle se déploie en tant que concept. Quand Honneth pense

« la justice à partir de la fonction critique des principes de justice, [il articule] immédiatement cette question normative avec la question de l'effectivité sociale des principes de justice, ce qui les reconduit à des questions d'anthropologie philosophique (...) et de philosophie sociale (...)⁷. »

Cette façon de penser la pratique de la philosophie politique et son rôle dans la société est très proche de la mienne et a grandement inspiré ma critique de l'utilisation libérale de la théorie idéale que j'ai présentée au chapitre deux et trois. Sans que je puisse affirmer hors de tout doute que le libéralisme est incapable de penser ses concepts normatifs comme des objets socialement constitués et constituants (et donc performatifs), je pose qu'une théorie du droit des minorités non-libérale se devra d'être formulée et pensée en tant que principe théorique *et* pratique. Nécessairement, donc, une théorie non-libérale du droit des minorités sera imbriquée dans une théorie générale de la société informée par les différentes sciences sociales. Si l'on me permet une remarque pratique, avec Internet, il n'y a tout simplement plus d'excuses pour ne pas travailler en interdisciplinarité; les ressources sont là, il suffit de les chercher. Une théorie non-libérale du droit des minorités fondée sur une théorie de l'injustice, comme celle que j'envisage dans ce mémoire, n'a d'ailleurs pas le choix de s'appuyer sur les travaux en sciences sociales qui, elles seules, peuvent fournir des données empiriques sur la nature et l'impact des injustices vécues par les membres de groupes minoritaires et minorisés. La théorie non-libérale du droit des minorités sera donc « critique » et interdisciplinaire.

⁷ Yves Sintomer et Emmanuel Renault, *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Recherches, Paris, 2003, p. 256.

Finalement, *parce qu'elle est informée par les sciences sociales*, une théorie non-libérale du droit des minorités ne peut pas donner une place aussi importante à l'autonomie que dans la théorie de Will Kymlicka. Les recherches en sciences sociales montrent que, parfois, les êtres humains ne sont manifestement pas autonomes (ils ne vivent pas leur vie selon leur propre conception de la vie bonne) et n'ont pas les ressources économiques et sociales pour l'être. Même s'ils vivent apparemment leur vie selon une conception de la vie qu'ils ont librement et authentiquement acceptée, on peut dire que cette conception de la vie bonne a été élaborée par rapport à des situations sociales inégalitaires et injustes.

Une théorie non-libérale du droit des minorités *ne peut pas* mettre de côté des enjeux relevant de l'identité d'un groupe marginalisé, opprimé, dominé et minorisé parce que celle-ci est traversée et marquée d'injustices. Le mouvement pour les droits des Afro-Américains inclut certainement la lutte pour les droits civiques de Martin Luther King, mais aussi le combat mené par Malcolm X ou les *Black Panthers*; c'est la marche sur Washington de 1963, c'est « *I have a dream* », mais c'est aussi les émeutes de Los Angeles en 1992 et « *fuck tha police!* ». On ne peut tout simplement pas ignorer ou mettre de côté ce que Kymlicka nomme « *an American-style oppositional subculture* »⁸ et qu'il dit vouloir éviter aux minorités visibles Canadiennes.

On peut certainement déplorer les tensions raciales qui y sont associées, mais on doit surtout condamner les conditions sociopolitiques qui l'ont rendu possible, voire inévitable. On ne peut pas non plus la mettre de côté et la condamner, en soi, pour penser les relations interethniques qui devraient avoir cours aux États-Unis. Elle est là, fait partie de ce que c'est que d'être Afro-Américain aujourd'hui. On ne peut pas dire, comme Kymlicka, que le problème des Afro-Américains, c'est qu'ils ne peuvent pas s'intégrer à la société États-unienne et qu'ils ne peuvent fonder leur propre culture sociale⁹. Le problème c'est que leur culture est encore diminuée dans l'univers moral des États-Unis. Le problème c'est qu'encore aujourd'hui, des Noirs subissent les violences et les injustices de l'impérialisme de l'homme blanc.

8 Will Kymlicka, *op. cit.*, 1998, p. 83.

9 *Ibidem.*

Je comprends que Kymlicka souhaite qu'on puisse passer à autre chose pour entrevoir un avenir plus radieux pour les relations interethniques¹⁰. Je pense toutefois que seule une réelle diminution des injustices vécues par les Afro-Américains pourra améliorer les relations interethniques aux États-Unis. Et je dois rappeler ici un postulat que j'ai présenté au chapitre deux : les injustices vécues par les minorités/minorisés ne se superposent pas aux injustices vécues par les membres de la majorité, elles s'y additionnent en s'y agglutinant. Les injustices vécues par les Blancs pauvres de la Georgie ou de la Virginie-Occidentale conditionnent et participent des injustices vécues par les Afro-Américains. Bref, une théorie du droit des minorités non-libérale a besoin d'une théorie de la justice aussi radicale et aussi égalitariste, car toutes les injustices, qu'elles soient vécues par les membres de la majorité ou ceux des minorités/minorisés, nuisent à la mise en place d'une société plus juste.

Maintenant, je dois mettre l'accent sur une des tensions les plus difficiles à évacuer pour les théories du multiculturalisme tant libérale que non-libérale. Comment conjuguer le féminisme (ou à tout le moins l'égalité homme-femme) avec le respect et la tolérance à l'égard des minorités culturelles et religieuses pour qui les rôles sociaux sont divisés selon le genre? Est-ce que le multiculturalisme est compatible avec le féminisme, demandait Susan Moller Okin¹¹? Je pense sincèrement que, dans le cadre d'une théorie libérale, Will Kymlicka a donné une réponse assez forte en distinguant les restrictions internes des protections externes. On ne peut tout simplement pas justifier des droits différenciés par le groupe si leur but est de limiter la liberté et l'autonomie de certains membres d'un groupe. Les requêtes de droits différenciés par le groupe qui viseraient à revendiquer, par des prétextes religieux, la subordination des femmes seraient tout simplement inacceptables. Même si ce genre d'argument doit être sensible aux principes libéraux de la tolérance, la théorie du droit des minorités de Will Kymlicka n'est pas mauvaise pour les femmes.

10 Will Kymlicka, « Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst », *Constellations*, vol. 4 / 1, 1997, p. 79-80.

11 Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 2011.

Mais est-ce qu'une théorie non libérale du droit des minorités, qui ne s'appuie ni sur l'autonomie ni sur un principe de tolérance, peut être radicalement féministe tout en étant tolérant à l'égard des minorités culturelles et religieuses pour qui une certaine hiérarchie entre les genres fait partie des conceptions communément partagées de la vie bonne? La question est complexe et délicate. Le multiculturalisme, en tant que concept sociologique, n'implique pas seulement une multiplicité de façon de s'habiller, de parler, de manger, etc.. C'est aussi une pluralité de conceptions du monde souvent incommensurables. Ces conceptions du monde influencent, voire conditionnent, les conceptions du bien adoptées par chacun et chacune et les modes de vie qui y sont associés.

L'égalité entre les hommes et les femmes est fondamentale pour les sociétés démocratiques Occidentales. Ainsi, les femmes, comme les hommes, doivent pouvoir vivre une vie selon *leur propre conception de la vie bonne*. Les libéraux, eux, ont la possibilité de faire appel à la distinction entre le libéralisme politique et le « *comprehensive liberalism* » pour soutenir que le principe de l'égalité homme-femme peut être adopté politiquement sans qu'il ne soit imposé à tout un chacun dans la sphère privée. Les femmes musulmanes peuvent se voiler, même si pour certaines féministes le foulard est le symbole de la subordination des femmes et du contrôle patriarcal de la société Islamiste. Même si nous avons vu les limites de cet argument au chapitre un (les libéraux *doivent défendre l'autonomie*, s'ils veulent défendre les droits et libertés civiques), il fournit une réponse cohérente dans le cas de conflits entre différentes valeurs dans les sociétés démocratiques pluriculturelles.

En plus de ne pas pouvoir mobiliser cet argument, il semblerait que l'argument fondé sur la fausse conscience et les préférences adaptatives que j'ai présenté au chapitre trois me pousse vers un interventionnisme qui, en plus d'être intolérant à l'égard des minorités culturelles et religieuses, impose à toutes les femmes une conception particulière de la vie bonne. En essayant de formuler une théorie radicalement féministe qui accepterait néanmoins que des femmes puissent porter le foulard islamique dans le cadre d'un emploi de la fonction publique (comme elles

peuvent le faire dans la rue ou chez elles), je parais chercher à ménager la chèvre et le chou.

J'ai bien peur de devoir admettre que c'est *précisément* ce que je cherche à faire. La théorie non libérale du droit des minorités devra se reconnaître comme socialement, historiquement et culturellement constituée. Elle devra assumer ses fondements occidentaux et modernistes. Mais ses partisans devront s'engager dans de vraies discussions avec les membres des autres cultures et des autres paradigmes philosophiques. Pour faire écho à l'ouvrage de Fraser et Honneth¹², je dirais que les injustices « culturelles » et les injustices « économiques » devront toujours être pensées comme formant une synergie. La lutte contre toutes les injustices devra être menée dans toutes les sphères de la société; du politique à l'économique en passant par l'éducation à la planification urbaine. Ainsi, la théorie du droit des minorités non-libérale devra promouvoir un dialogue constant entre les citoyens de tous les horizons tout en identifiant les dynamiques institutionnelles et sociales, comme les préjugés à l'embauche, le profilage racial, la pauvreté, la précarité, etc., qui nuisent à ce dialogue.

On peut donc aisément voir que la théorie du droit des minorités non-libérale se place nécessairement dans un projet politique de grande envergure dont je n'ai donné aucun détail. Je souhaite toutefois conclure ce mémoire par des considérations politiques, au sens de politique politicienne. Will Kymlicka, qui publiait en 1989 *Liberalism, Community and Culture*, pensait qu'il était nécessaire de défendre les droits des autochtones « *within liberalism, not against liberalism* »¹³. Il fallait convaincre les électeurs et les politiciens libéraux, donc des personnes qui, dans le monde Anglo-Saxon, se considèrent de gauche, de la légitimité des droits pour les minorités parce que ces droits répondaient à de graves injustices et parce qu'à l'époque le Parti Libéral du Canada, qui formait le « *natural ruling party* », était la seule force progressiste en mesure de mettre en place ce genre de politique. Cette considération stratégique est compréhensible et louable.

12 Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution Or Recognition*, trad. Joel Golb et Christiane Wilke, New edition, Verso Press USA, 2003.

13 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989a, p. 156.

Cependant, le même genre de considérations stratégiques et rhétoriques motivent ma défense d'une théorie *non-libérale* du droit des minorités. Il suffit d'observer les profondes différences, entre les deux côtés de l'Atlantique, dans les débats sur les questions du multiculturalisme et de la diversité pour s'apercevoir qu'une théorie *libérale* ne pourra jamais convaincre les personnes, qui se considèrent de gauche, en France, de la validité morale des droits différenciés par le groupe. Dans le monde francophone, le libéralisme, c'est le (néo)libéralisme économique, c'est l'individualisme atomiste, c'est l'effort, la responsabilité individuelle, bref c'est la droite. Qui plus est, force est de constater qu'en dehors du monde Anglo-Saxon les forces progressistes sont encore beaucoup plus marquées par Marx et le marxisme que par Mill, Rawls et le libéralisme.

Même si ce sont peut-être des malentendus qui entraînent ces différences et l'opposition au libéralisme philosophique, on ne peut les mettre de côté sous prétexte qu'elles ne s'appuient pas sur « le vrai sens » du mot libéralisme. Je l'ai dit, le langage vernaculaire est souvent pertinent dans l'analyse des positions philosophiques. Ainsi, puisque les *liberals* sont déjà convaincus de la légitimité morale des droits des minorités, il faut se concentrer pour convaincre le reste des forces progressistes si l'on veut s'opposer fortement et définitivement aux forces intolérantes et anti-égalitaires de la droite et de l'extrême-droite. Et pour convaincre les forces progressistes non-libérales, nous avons besoin d'une théorie *non-libérale* du droit des minorités et des minorisés.

Bibliographie

« Implicit Bias and Philosophy », [En ligne : www.biasproject.org]. Consulté le 9 septembre 2012.

« Project Implicit », [En ligne : <https://implicit.harvard.edu/implicit/>]. Consulté le 7 octobre 2012.

ARMSTRONG, Chris, « Opportunity, responsibility and the market: interrogating liberal equality », *Economy and Society*, vol. 32 / 3, 2003, p. 410-427.

BALIBAR, Etienne et WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, Editions La Découverte, 2007.

BARRY, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

BAUBOCK, Rainer et RUNDELL, John, *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot, Ashgate, 1999.

BERGNER, Gwen, « Black Children, White Preference: Brown v. Board, the Doll Tests, and the Politics of Self-Esteem », *American Quarterly*, vol. 61 / 2, 2009, p. 299-332.

BIERNAT, Monica et WORTMAN, Camille B., « Sharing of home responsibilities between professionally employed women and their husbands », *Journal of personality and social psychology*, vol. 60 / 6, juin 1991, p. 844-860.

CARENS, Joseph H., *Culture, citizenship, and community : a contextual exploration of justice as evenhandedness*, Oxford ; Toronto, Oxford University Press, 2000.

CROWDER, Georges, « Two concepts of liberal pluralism », *Political Theory*, vol. 35 / 2, 2007, p. 121-146.

DERANTY, Jean-Philippe et RENAULT, Emmanuel, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, vol. 88 / 1, février 2007, p. 92-111.

DWORKIN, Gerald, « Paternalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, 2010, [En ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/>]. Consulté le 9 octobre 2012.

FAVELL, Adrian, « Applied Political Philosophy at the Rubicon: Will Kymlicka's « Multicultural Citizenship » », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1 / 2, juin 1998, p. 255-278.

FRASER, Nancy et HONNETH, Axel, *Redistribution Or Recognition*, trad. Joel Golb et Christiane Wilke, New edition, Verso Press USA, 2003.

GALSTON, W. A., « Two concepts of liberalism », *Ethics*, vol. 105 / 3, 1995, p. 516-534.

HANDLER, J. F., « Discretion in Social Welfare: The Uneasy Position in the Rule of Law », *The Yale Law Journal*, vol. 92 / 7, 1983, p. 1270-1286.

- HEATH, Joseph, « Culture: Choice or Circumstance? », *Constellations*, vol. 5 / 2, décembre 2002, p. 183-200.
- HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. Joel Anderson, MIT Press ed, The MIT Press, 1996.
- JOST, John T., « Negative Illusions: Conceptual Clarification and Psychological Evidence concerning False Consciousness », *Political Psychology*, vol. 16 / 2, juin 1995, p. 397-424.
- KUHN, Thomas Samuel, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1999.
- KYMLICKA, Will, « Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst », *Constellations*, vol. 4 / 1, 1997, p. 72–87.
- KYMLICKA, Will, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1998.
- KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice : une introduction : Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes*, Paris, La Découverte, 2003.
- KYMLICKA, Will, « Liberal individualism and liberal neutrality », *Ethics*, vol. 99 / 4, 1989b, p. 883–905.
- KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989a.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- KYMLICKA, Will, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, 2001.
- LARMORE, Charles, « Political Liberalism », *Political Theory*, vol. 18 / 3, 1990, p. 339-360.
- LEVEY, Ann, « Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality », *Hypatia*, vol. 20 / 4, octobre 2005, p. 127-143.
- MAJOR, Brenda, « From Social Inequality to Personal Entitlement: the Role of Social Comparisons, Legitimacy Appraisals, and Group Membership », in *Advances in Experimental Social Psychology*, Volume 26, Academic Press, 1994, p. 293-355
- MILLS, Charles W., « « Ideal Theory » as Ideology », *Hypatia*, vol. 20 / 3, 2005, p. 165-184.

- OKIN, Susan Moller, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 2011, 154 p.
- PAYET, Jean-Paul et BATTEGAY, Alain, *La reconnaissance à l'épreuve : explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008.
- PHILLIPS, Anne, « 'Really' Equal: Opportunities and Autonomy », *Journal of Political Philosophy*, vol. 14 / 1, février 2006, p. 18-32.
- PHILLIPS, Anne, « Egalitarians and the market: dangerous ideals », *Social theory and practice*, vol. 34 / 3, 2008.
- PHILLIPS, Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- PHILLIPS, Anne, « Must Feminists Give Up on Liberal Democracy? », *Political Studies*, vol. 40, 1992, p. 68–82.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Revised Edition, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John, *Political Liberalism: Expanded Edition*, 2nd Revised edition, New York, Columbia University Press, 2005.
- SEYMOUR, Michel, *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008.
- SIMON, William H, « Legality, Bureaucracy, and Class in the Welfare System », *Yale Law Journal*, vol. 92, 1983, p. 1198-1269.
- SINTOMER, Yves et RENAULT, Emmanuel, *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris, 2003.
- STILSON, Jeff, « Good Hair », Chris Rock Entertainment, HBO films, 2010.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1999.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- WEINSTOCK, D., « Building Trust in Divided Societies », *Journal of Political Philosophy*, vol. 7 / 3, 1999, p. 287–307.
- YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.