

Université de Montréal

**Le multiculturalisme dans une perspective féministe :
*une théorie libérale de l'aménagement de la diversité culturelle***

Par
Maud Gauthier-Chung

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté Études Supérieures et Postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie
option recherche avec mémoire long

Juillet 2011

©, Maud Gauthier-Chung, 2011

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales

Ce mémoire est intitulé :
Le multiculturalisme dans une perspective féministe :
une théorie libérale de l'aménagement de la diversité culturelle

présenté par
Maud Gauthier-Chung

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Michel Seymour
Président-rapporteur

Daniel Weinstock
Directeur de recherche

Christian Nadeau
Membre du Jury

Résumé et mots clés

L'objectif de ce mémoire est de montrer qu'il est nécessaire de compléter les schèmes multiculturalistes existants de mesures destinées à promouvoir l'autonomie et l'égalité des individus vulnérables au sein des groupes culturels et religieux minoritaires. En effet, les politiques multiculturalistes sont justifiées, dans une société libérale, dans la mesure où elles permettent de compenser les inégalités imméritées liées à l'appartenance à une culture minoritaire. C'est de cette justification de l'aménagement de la diversité culturelle dont traite le premier chapitre de ce mémoire. Cependant, plusieurs féministes, dont les critiques sont exposées au deuxième chapitre, ont mis en lumière le fait que ces politiques peuvent, en pratique, contribuer à fragiliser encore la position des individus vulnérables au sein de ces minorités et donc à renforcer les inégalités au sein du groupe. Dans le troisième chapitre, à l'aide du concept de *capabilités*, compris comme définition opérationnelle et procédurale de l'autonomie relationnelle, un modèle pouvant servir de complément aux schèmes multiculturels existants est élaboré. Le fonctionnement concret que pourrait avoir ce modèle fait l'objet du quatrième chapitre. Le modèle des *capabilités* – qui sont ici conçues à la fois comme guide pour les politiques et comme critère pour trancher les cas particuliers – pourrait donc mener à un type d'aménagement de la diversité à la fois plus flexible, au niveau des pratiques qu'il serait possible d'accommoder, mais également plus exigeant, au niveau des mécanismes institutionnels à mettre en place.

Mots clés : *multiculturalisme, féminisme, libéralisme, autonomie, égalité, tolérance, femmes, capabilités, délibération, éducation.*

Abstract and keywords

This dissertation aims at complementing existing multicultural theories with measures promoting autonomy and equality among cultural and religious minorities' most vulnerable members. In a liberal society, multicultural policies are justified inasmuch as they allow compensating for undeserved inequalities, particularly those stemming from the individuals' belonging to a cultural minority. The first chapter addresses this justification of cultural diversity management. In practice, multicultural policies can however contribute to weaken even more the vulnerable individuals within minorities, hence reinforcing existing inequalities among the group. Indeed, feminist writers have brought to light a number of criticisms about these policies, which are exposed in the second chapter. In the third chapter, the *capabilities* concept, constructed as an operational and procedural definition of relational autonomy, is used to build a framework complementing existing multicultural theories. Potential practical applications of this model are then explored in the fourth chapter. The *capabilities* framework, construed both as a guide for policy-making and as a standard to resolve hard cases, could pave the way for a new kind of cultural diversity management techniques. This framework is more flexible towards cultural diversity, potentially allowing accommodations for more cultural practices, but it is also more stringent, requiring the implementation of institutional mechanisms addressing issues within minorities.

Keywords: *multiculturalism, feminism, liberalism, autonomy, equality, tolerance, women, capabilities, deliberation, education.*

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| Dédicace | vii |
| L'avant-propos et les remerciements | viii |
| Introduction : <i>pour un multiculturalisme libéral et féministe</i> | I |
| Chapitre 1 : Le multiculturalisme dans une société libérale | 4 |
| Introduction | 4 |
| 1. Le multiculturalisme | 5 |
| 2. La société libérale : sa visée, ses valeurs | 9 |
| 3. La diversité et l'autonomie individuelle | 13 |
| 4. La citoyenneté différenciée : la justification libérale | 18 |
| 5. Les limites du multiculturalisme libéral | 24 |
| Conclusion | 26 |
| Chapitre 2 : La critique féministe du multiculturalisme | 28 |
| Introduction | 28 |
| 1. La minorité dans la minorité ou <i>le problème de l'autorité</i> | 29 |
| 2. L'invisibilité des injustices et de la coercition | 34 |
| 3. La réduction de la palette de choix, les préférences adaptatives et la construction de l'autonomie | 41 |
| 4. La porte de sortie | 45 |
| Conclusion | 50 |

| | |
|--|------------|
| Chapitre 3 : Vers un multiculturalisme féminisme ? | 51 |
| Introduction | 51 |
| 1. Les deux perspectives pour une solution | 52 |
| a. La perspective du sacrifice inévitable | 53 |
| b. La perspective de l'intransigeance nécessaire | 55 |
| c. Les problèmes | 57 |
| 2. L'autonomie au cœur du problème | 61 |
| 3. Vers une définition de l'autonomie | 65 |
| 4. Les <i>capabilités</i> comme définition opérationnelle de l'autonomie | 71 |
| 5. Les <i>capabilités</i> : une autre conception substantielle de l'autonomie ? | 75 |
| Conclusion | 79 |
| | |
| Chapitre 4 : Les capabilités pour une théorie multiculturelle libérale et féministe | 80 |
| Introduction | 80 |
| 1. Les capabilités comme critère pour trancher les cas difficiles | 81 |
| 2. Une éducation multiculturelle ou <i>les capabilités comme guide pour les politiques</i> | 86 |
| 3. Le rôle de la délibération | 95 |
| 4. L'application du modèle : <i>une étude de cas</i> | 101 |
| Conclusion | 107 |
| | |
| Conclusion : un modèle à la fois plus flexible et plus contraignant | 108 |
| | |
| BIBLIOGRAPHIE | III |
| Livres et articles cités | III |
| Législation citée | 118 |
| Jurisprudence citée | 118 |

*À Clément,
mon complice
qui m'a toujours soutenue et encouragée
et dont le sourire à fossettes a été
le soleil des jours gris*

Préface et remerciements

*« J'ai longtemps hésité à écrire un livre sur la femme.
Le sujet est irritant, surtout pour les femmes ; et il n'est pas neuf.
La querelle du féminisme a fait couler assez d'encre,
à présent elle est à peu près close :
n'en parlons plus.*

On en parle encore cependant »¹

Je ne voulais pas travailler sur le féminisme. L'émancipation du patriarcat, les problèmes et les enjeux propres aux femmes me semblaient des sujets usés et peu attrayants qui ne concernaient plus la jeunesse d'aujourd'hui. Et l'idée de m'intéresser aux femmes en tant que femmes, m'irritait : cela allait à l'encontre de ma propre perception de moi-même. Ces problématiques que je jugeais alors « typiquement féminines », en focalisant sur les différences entre les genres, empêchaient de considérer d'abord l'être humain derrière l'accident biologique du sexe. Pour toutes ces raisons, je jugeais la perspective féministe, alors que je n'en avais qu'une vague connaissance, repoussante et contre-intuitive.

C'est, paradoxalement, un homme qui a éveillé mon intérêt pour cette perspective. C'est, en effet, le séminaire de baccalauréat de Christian Nadeau, qui m'a permis de me défaire de mes préjugés envers la philosophie féministe. Féministe lui-même, ce professeur hors pair a su éveiller mon intérêt pour cette perspective critique, que je sais aujourd'hui passionnante et extrêmement féconde pour penser les enjeux philosophiques. Responsable d'une grande partie de ma formation intellectuelle, je tiens à remercier ici cet enseignant extrêmement généreux de son temps et de ses connaissances.

Mais cette formation n'aurait sans doute pas été complète sans André J. Bélanger, fondateur du petit programme de premier cycle dans lequel j'ai eu la chance d'étudier. André J., le premier, nous a inculqué la devise kantienne du *Sapere Aude*. Il a su pousser nos facultés intellectuelles, nous forçant à toujours nous dépasser et à remettre en question nos acquis. Je remercie donc ici ce vétéran charismatique et passionné, à qui nous devons, moi-même et beaucoup d'autres, notre intérêt pour la théorie politique et l'épistémologie.

¹ De Beauvoir, Simone. *La femme indépendante - Extraits du Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 2008, p.21

Je tiens également à souligner la contribution des membres du GRIPP, dont j'ai eu l'honneur de faire partie. Particulièrement Jacob Levy, dont les critiques pertinentes m'ont permis de remettre ma propre perspective en question, ainsi qu'Éléonore Lépinard, qui a eu la gentillesse de m'envoyer l'un de ses excellents articles, sans lequel j'aurais eu beaucoup de mal à clarifier ma propre position.

J'en profite aussi ici pour parler de ma reconnaissance pour ma famille, les Gauthier autant que les Chung, dont l'amour et le soutien inconditionnel ont toujours appuyé mes démarches. Mon papa, dont l'enthousiasme pour chacun de mes succès est pour moi un moteur d'action puissant. Mومية, qui m'a toujours encouragée à persévérer dans mes projets et à aller aussi loin que possible. Papi, homme éclairé avec lequel, adolescente, j'ai eu mes premières longues discussions sur le sens de la vie. Obachan, qui est un exemple de femme forte. Mon oncle, écrivain remarquable, qui a su me rassurer sur l'angoisse d'écrire. Et bien entendu ma tante gâteau qui m'offre de la papeterie et du thé chaud lorsque je vais la voir dans son bureau. Intellectuelle admirable, elle a été (et demeure) pour moi, une présence bienveillante tout au long de ma formation intellectuelle.

Laurence Ricard et Thomas Ferretti, mes amis et collègues, ont également été une source de soutien et d'inspiration indéfectible. Les soirées passées à discuter avec Thomas, le partage enthousiaste de nos réflexions, de nos tristesses et de nos succès, ne se terminant parfois qu'aux premières lueurs du jour, resteront à jamais gravées dans ma mémoire. Les délicieux soupers de Laurence, son admirable intelligence, tant émotionnelle que conceptuelle, de même que son appui inconditionnel, m'ont également marquée.

Le dernier remerciement est destiné à mon directeur, Daniel Weinstock qui, toujours, s'est rendu disponible, malgré son horaire inhumainement chargé (je le soupçonne d'avoir le don d'ubiquité), pour me rencontrer, rassurer mes angoisses, encourager et guider mes démarches. Il s'agit également de l'un des premiers professeurs qui a su voir ma peur de sortir des sentiers battus et qui a su me pousser à la dépasser : il est responsable, pour une grande part, de l'audace dont fait montre ce mémoire. Finalement, c'est son appui et son aide m'ont permis d'obtenir les bourses du FQRSC et du CRSH, les emplois que j'ai occupés en philosophie ainsi que ma participation au sein du *Groupe de Recherche Interuniversitaire en Philosophie Politique*. Je tiens donc ici à souligner mon immense reconnaissance pour son aide, sa générosité et sa gentillesse à mon égard.

Introduction : pour un multiculturalisme libéral et féministe

Aux prises avec un pluralisme culturel grandissant, les sociétés libérales d'aujourd'hui n'ont d'autre choix que de chercher des voies respectueuses pour aménager la diversité des modes de la vie bonne qui en résulte. Les politiques multiculturalistes, en prenant en considération les différences liées à l'appartenance à des communautés culturelles ou religieuses, rendent possible une gestion plus harmonieuse de cette diversité sociétale. Cependant, malgré leur cohérence apparente avec les valeurs du libéralisme politique, ces politiques posent toutefois des problèmes substantiels pour les membres vulnérables au sein des minorités culturelles. En effet, tel que l'ont souligné de nombreuses féministes, ce type de politique destiné à améliorer la situation des membres des minorités culturelles peut, en pratique, concourir à détériorer la condition de certains individus au sein de la communauté. Le fil d'Ariane de ce mémoire est donc la question de savoir s'il est possible d'en arriver à un aménagement de la diversité qui soit à la fois respectueux de la vie, des pratiques et des normes des communautés culturelles et religieuses tout en offrant des sauvegardes adéquates aux individus vulnérables au sein de ces dernières.

Pour y répondre, encore faut-il comprendre ce qui fonde le multiculturalisme et ce qui justifie cet ensemble de politiques au sein des sociétés libérales. C'est dans le but d'explicitier les tenants et aboutissants de ces politiques que le premier chapitre de ce mémoire est rédigé. En effet, les privilèges et les droits spéciaux qui sont accordés en fonction de l'appartenance à une collectivité semblent entrer en contradiction avec l'égalité et l'individualisme qui caractérisent le libéralisme politique : il y a donc nécessité d'examiner leurs justifications afin de voir si elles sont cohérentes avec ce dernier. Ainsi, afin de comprendre ce qui fonde les politiques de la *citoyenneté différenciée* dans les sociétés occidentales, les fondements normatifs du libéralisme y seront également exposés. Nous y verrons que c'est pour permettre un accès plus égal à la quête de la vie bonne individuelle, fondamentale au libéralisme politique, que la mise en place de politiques multiculturalistes est motivée.

Bien que les politiques accordant un soutien particulier aux membres des minorités culturelles semblent justifiées dans le cadre d'une société libérale, les féministes ont cependant souligné le fait qu'elles pouvaient contribuer à couper l'accès à la quête de la vie bonne à certains membres de ces groupes. C'est sur ces difficultés que porte le deuxième

chapitre de ce mémoire. Les problèmes de *l'autorité ou de la minorité dans la minorité*, de *l'invisibilité des injustices et de la coercition*, des *préférences adaptatives et de la formation de l'autonomie* ainsi que ceux qui sont liés à l'accessibilité de la *porte de sortie* permettent de mettre en lumière le fait que des politiques multiculturalistes, en apparence adéquation avec le libéralisme politique, peuvent en fait se révéler aller à son encontre. Parce qu'elles omettent de prendre en considération les rôles et les traitements qui sont souvent réservés aux femmes et aux individus vulnérables, ces politiques peuvent concourir à renforcer les inégalités et les injustices au sein des minorités. N'offrant pas de sauvegardes adéquates contre ces problèmes, les théories multiculturalistes échouent donc à garantir, pour les membres des *minorités au sein de la minorité*, l'accès aux options qui doivent être accessibles à tous dans un État libéral.

Afin de contrer ces écueils, les solutions proposées sont généralement de deux ordres. Alors que la perspective du *sacrifice inévitable* penche en faveur d'une tolérance indéfectible envers les communautés culturelles et religieuses, celle de *l'intransigeance nécessaire*, quant à elle, fait preuve d'une rigidité implacable à l'égard des pratiques qui ne vont pas dans le sens des valeurs libérales. Tombant dans un extrême ou dans l'autre, les positions dominantes sont toutes deux insatisfaisantes d'un point de vue libéral parce qu'elles placent l'individu dans le dilemme de « la culture ou les droits ». La question se pose donc de savoir s'il est possible d'adopter une perspective qui permette d'éviter de placer les membres des minorités culturelles dans cette impasse. Pour y répondre, le troisième chapitre expose la tentative d'élaboration d'une perspective différente permettant de recadrer les problèmes soulevés par les féministes. Ainsi, la perspective de l'autonomie, élaborée à partir du concept de *capabilité* et conçue comme relationnelle, permet – et c'est là la thèse principale de ce mémoire – de résoudre plus adéquatement les difficultés vécues par les individus vulnérables au sein des minorités culturelles et religieuses.

Cette conception de l'autonomie mène, au quatrième chapitre, à l'élaboration d'un modèle susceptible de compléter les politiques multiculturelles existantes. Les *capabilités*, en tant qu'elles offrent une définition opérationnelle de l'autonomie, permettent l'élaboration d'une procédure pour trancher les cas difficiles, et peuvent servir de guide dans l'élaboration de politiques visant à protéger et à aider les individus vulnérables au sein des minorités. Ainsi, lorsqu'une pratique pose problème parce qu'elle entrave l'une des *capabilités* fondamentales des individus, la modification de l'aspect problématique de cette

pratique doit se faire avec le concours des membres de la communauté dont cette pratique est issue. La délibération constitue donc un versant important de ce modèle. Pour mieux comprendre le fonctionnement des trois pans du modèle élaboré à partir de la perspective de l'autonomie, ce dernier chapitre en montrera également l'application à un cas d'étude particulièrement problématique, tant d'un point de vue féministe que libéral : celui de l'excision.

Le travail de rédaction d'un mémoire, étant effectué sous des contraintes de temps et de format, m'a forcée à faire un certain nombre de choix quant au contenu et à la perspective adoptée. Le républicanisme ou le communautarisme, par exemple, offrent des points de vue alternatifs pertinents sur la façon d'aménager la diversité culturelle, de même que des perspectives critiques intéressantes sur la doctrine libérale. Cependant, ce sont les modes de gestion du pluralisme culturel, tel que pensés dans la société qui est la mienne, qui font ici l'objet mon intérêt. Parce que je souhaite mener ma réflexion sur des sujets et des problèmes de société touchant ma réalité quotidienne, j'ai choisi d'axer ce mémoire sur la perspective du libéralisme politique. De même, bien que la philosophie féministe constitue un domaine extrêmement vaste, comprenant une multiplicité de perspectives pertinentes, mon projet étant axé sur le libéralisme politique, j'ai privilégié l'angle du féminisme libéral plutôt que celui du féminisme post-colonialiste par exemple.

J'ai également dû procéder à l'exclusion de nombreux autres éléments afin d'éviter d'allonger encore un travail déjà volumineux. Au premier chapitre, notamment, j'ai fait le choix de ne pas traiter des perspectives critiques autres que féministes à l'égard du multiculturalisme. Les observations de Jeremy Waldron ou de Brian Barry, par exemple, même si elles constituent des remises en question convaincantes du schème multiculturaliste, ne feront donc pas partie de ce mémoire - elles ont, de toute manière, déjà été traitées par d'autres auteurs mieux que je n'aurais pu espérer le faire. De plus, étant donné l'étendue du projet traité dans ce mémoire, j'ai parfois préféré réduire certains arguments à leur plus simple expression, privilégiant le fait d'y ajouter précisions, références et nuances en note de bas de page. Les passages sur les mécanismes délibératifs ainsi que sur l'éducation multiculturelle sont également fort peu développés : traiter ces sujets de manière complète pourrait faire l'objet de deux autres volumineux travaux de recherche à part entière.

Chapitre 1 : Le multiculturalisme dans une société libérale

Introduction

Bien que le phénomène du pluralisme culturel ne soit pas récent, l'utilisation du terme « multiculturalisme » est, quant à elle, relativement nouvelle. Employé pour la première fois au Canada en 1965 et donnant lieu, en 1971, à une première politique publique¹, ce terme fait maintenant partie des vocables récurrents de l'actualité, tant dans les écrits théoriques que dans les bulletins de nouvelles. C'est sur le multiculturalisme, considéré sous l'angle des politiques et des théories auxquelles il donne lieu, que portera ce premier chapitre ; ce qu'est le multiculturalisme et comment il se justifie dans le cadre d'une société libérale en constituera le fil conducteur. Précisant la signification de ce terme ainsi que de son emploi, la première section met également en lumière deux incohérences potentielles du schème multiculturel avec le libéralisme politique. Afin de déterminer si le versant positif des politiques multiculturalistes², soit l'octroi de droits et de privilèges spéciaux, entre véritablement en conflit avec l'égalité et l'individualisme que cette doctrine politique présuppose, la deuxième section fait l'analyse du libéralisme politique, de la visée et des valeurs qu'il présuppose. La troisième section, quant à elle, porte plus précisément sur le conflit, soulevé par certains auteurs, entre les valeurs libérales de tolérance pour la diversité et d'autonomie. Ces deux sections permettent d'en arriver, dans la quatrième section, à une justification du multiculturalisme cohérente avec le libéralisme politique et à l'établissement de ses limites corrélatives dans la dernière section. De plus, ce travail d'explicitation de la visée du libéralisme et des valeurs d'autonomie, de tolérance, de liberté et d'égalité qui en découlent, effectué à la deuxième et à la troisième section, permet de poser les jalons théoriques qui serviront dans les deux derniers chapitres de mon mémoire. Cette analyse étant axée sur les problèmes soulevés par les féministes à propos du multiculturalisme, il faut cependant laisser de côté les autres remarques et critiques concernant la pertinence du schème multiculturel en général qui, bien qu'intéressantes, n'entrent pas dans les visées de ce travail³.

¹ Heywood, Andrew. *Political Ideologies-An introduction*, Palgrave-Macmillan, New York, 2007, p.310

² J'utiliserai l'appellation « politique multiculturaliste » par opposition à « politique multiculturelle ». En effet, cette deuxième appellation laisse présager une référence à ce qu'entend Will Kymlicka par « multiculturel », qui désigne la diversité culturelle issue de la coexistence de minorités nationales, par opposition à « polyethnique » qui désigne la diversité culturelle issue de l'immigration. Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.24-44.

³ Je fais ici allusion aux critiques de Waldron ou encore de Barry, notamment, qui sèment le doute sur la pertinence même des politiques multiculturalistes. Bien qu'elles méritent certainement considération, dans la

1. Le multiculturalisme

Comme le note Brian Barry, malgré le volume de littérature grandissant à son sujet, la signification du terme « multiculturalisme » reste quelque peu confuse⁴. En philosophie politique, ce terme semble être utilisé de trois manières. Premièrement, pour caractériser l'état d'une société contenant plusieurs cultures qui interagissent de manière significative⁵. C'est en ce premier sens que l'utilise Will Kymlicka lorsqu'il parle des États polyethniques et multinationaux en tant que types de multiculturalisme. Deuxièmement, pour désigner l'ensemble de théories concernant les politiques de gestion de cette diversité culturelle au sein des États. En ce sens, le terme désigne tant les théories concernant la protection et l'accommodation des communautés culturelles que celles qui concernent les limites de la tolérance pour ces diverses pratiques culturelles⁶. Troisièmement, le multiculturalisme peut également désigner le corps de politiques et de mesures qui visent, concrètement, à aménager la diversité culturelle au sein des États. J'utiliserai, selon le contexte, ce terme dans sa deuxième dans sa troisième acception dans le cadre de mon mémoire⁷.

Concrètement, le multiculturalisme, considéré sous un angle politique, prend la forme de mesures qui visent à interdire ou à permettre une pratique particulière. Par exemple, lorsque les tribunaux jugent de la légalité de pratiques culturelles comme l'excision ou encore le port du voile, on peut dire que ces décisions s'inscrivent dans le courant d'une politique multiculturaliste. Ces mesures peuvent également prendre la forme de l'octroi de droits et de privilèges spéciaux à certains individus sur la base de leur appartenance à une

mesure où elles ne s'inscrivent qu'indirectement dans le cadre de cette enquête, je crois préférable de laisser ces critiques de côté. Barry, Brian. *Culture and Equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001. Waldron, Jeremy. « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », in Kymlicka, Will. Éd. *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p.93-122.

⁴ Ainsi, comme le note Barry, « [a]n even more potent source of confusion is the use of terms such as 'pluralism' and 'multiculturalism' to refer simultaneously to a state of affairs and a political program [...] [t]he trouble is that one and the same writer is liable to switch between the two uses without notice ». C'est pour éviter cette potentielle source de confusion que j'amorce ce chapitre en précisant l'usage que je ferai du terme « multiculturalisme » dans ce mémoire. Barry, Brian. *Culture and Equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001, p.22

⁵ C'est en ce premier sens que l'utilisent parfois des théoriciens comme Amy Gutmann et Will Kymlicka. Gutmann, Amy. « The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics », *Philosophy and Public Affairs*, Vol.22, No. 3. 1993, p.171 ; Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.23.

⁶ Cependant, si elles prennent des formes multiples, ces théories ont en commun le fait d'entériner la valeur du pluralisme culturel ainsi que de la diversité et de chercher à doter les groupes culturels minoritaires de reconnaissance et de respect. Heywood, Andrew. *Political Ideologies-An introduction*, Palgrave-Macmillan, New York, 2007, p.310

⁷ Le terme multiculturalisme est souvent employé indistinctement dans ces deux dernières acceptions, notamment chez Susan Moller Okin ou encore Anne Phillips. Okin, Susan M. *Is Multiculturalism bad for women ?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p.7-26 ; Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

communauté culturelle ou religieuse distincte. Par exemple, le fait d'accorder une certaine autonomie régionale à certains peuples autochtones, ou encore de permettre le port du *Kirpan*, autrement considéré comme une arme blanche, s'inscrivent dans cette deuxième catégorie de mesures. Ainsi, puisque le multiculturalisme désigne l'ensemble de mesures mises en place pour aménager la diversité culturelle au sein d'une société, il est nécessaire de prendre en considération tant le versant négatif de cet aménagement, soit le fait d'interdire ou de permettre un certain nombre de pratique, que son versant positif, soit le fait d'accorder des privilèges en fonction de l'appartenance culturelle. Ces deux types de mesures font toutes deux parties intégrantes de la façon qu'a une société de gérer la diversité culturelle en son sein.

Bien que ces deux types de mesures sont à envisager comme faisant partie intégrante d'une politique proprement multiculturaliste, c'est le deuxième type de mesure qui a cependant fait l'objet d'une attention particulière de la part des théoriciens du multiculturalisme. Ainsi, dans la majeure partie des cas, c'est pour désigner le fait d'accorder des droits et des privilèges spéciaux aux membres des minorités culturelles que les théoriciens usent du terme « multiculturalisme »⁸. C'est ce que les théoriciens ont appelé la « citoyenneté différenciée » : un traitement différentiel est accordé aux individus parce que ceux-ci sont considérés comme différents des autres. Les théoriciens ont doté d'un large éventail d'appellations les types de politique à laquelle cette citoyenneté différenciée donne lieu. Iris Marion Young, pour sa part, parle de la « politique de la différence »⁹, soit le fait de prendre explicitement en compte les différences entre les groupes sur le plan politique alors que Charles Taylor y voit plutôt une « politique de reconnaissance »¹⁰. Finalement, Amy Gutmann emploie plutôt le terme de « politique de l'identité »¹¹. Cependant, malgré les différentes expressions utilisées pour qualifier ce type de politique et les variations théoriques entre les auteurs¹², l'idée de base reste la même : certains groupes, parce qu'ils possèdent des caractéristiques distinctes, qui diffèrent de celles du groupe « dominant », doivent voir ces

⁸ Probablement parce que le multiculturalisme, dans son acception théorique, suppose qu'une certaine valeur est attribuée à la diversité culturelle, ce que ne suppose pas le type de mesure qui vise à interdire ou à permettre une pratique donnée ; or, le deuxième type de mesure évoquée, à elle seule, ne constitue pas nécessairement une politique multiculturaliste, à proprement parler.

⁹ Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

¹⁰ Taylor, Charles. *Multiculturalisme – Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 2005.

¹¹ Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

¹² Il y a, en effet, de nombreuses et considérables différences entre ces auteurs sur leur façon d'envisager cette « citoyenneté différenciée ». Mais ce que je cherche à souligner ici, c'est ce qu'ils ont de commun.

caractéristiques et ces spécificités reconnues sur le plan politique. En d'autres mots, les groupes devraient se mériter un traitement différentiel, sur le plan institutionnel et politique.

Or, dans une société libérale et démocratique, l'égalité¹³, est conçue comme une valeur centrale. Il est donc possible de penser que l'octroi de droits et de privilège spéciaux accordés sur la base de l'appartenance à un groupe social est incompatible avec ce standard de justice. Brian Barry, par exemple, dans son livre « Culture and Equality » se montre résolument contre le fait d'accorder un traitement différentiel aux minorités culturelles et religieuses sur la base de leurs différences. Selon cet auteur, les membres de ces communautés devraient être tenus responsables des conséquences des pratiques et des croyances qu'ils adoptent. « [I]t would be perfectly possible to accept the reality of cultural diversity while maintaining that the multiculturalist program is incompatible with equality, on the ground that equality is 'contrary to the promotion of distinction or differentiation' »¹⁴ écrit-il. Si la justice, dans une société libérale, demande d'assurer l'accès au plus grand nombre d'opportunité aux individus, elle ne requiert cependant pas d'accommoder les choix des individus liés à leur affiliation à un groupe culturel ou religieux. Une véritable égalité au sens libéral requiert donc de fixer des règles uniformes qui déterminent, pour chacun, le même ensemble d'opportunités¹⁵. Ce que les individus peuvent faire avec ces opportunités, compte tenu de leur appartenance à un groupe ou de leurs préférences personnelles, n'est pas pertinent du point de vue de la justice¹⁶.

De même, plusieurs ont argué que le fait d'accorder ces traitements différentiels en fonction de l'appartenance à un groupe pourrait entrer en conflit avec l'individualisme qui caractérise nos sociétés libérales. Comme le note Kymlicka, « [l]e premier engagement d'une démocratie libérale vise le respect de la liberté et de l'égalité des citoyens. Les textes constitutionnels, qui reflètent cet engagement, garantissent les droits civiques et politiques fondamentaux de tout individu »¹⁷. Or, puisque les droits et privilèges spéciaux sont accordés en fonction de l'appartenance à une communauté culturelle et peuvent, conséquemment,

¹³ Nous reparlerons, plus en détail du concept libéral d'égalité dans la prochaine section.

¹⁴ Barry, Brian. *Culture and Equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001, p.23

¹⁵ *Ibid.*, p.32

¹⁶ Ainsi, selon Barry, si une véritable égalité, dans une société libérale, demande de compenser des injustices imméritées telles que des incapacités physiques, par exemple, elle ne demande cependant pas de compenser les « goûts coûteux » des individus. Comme l'écrit en substance Barry, il y a une différence cruciale entre le fait de nier l'égalité d'opportunité à un groupe particulier – comme, par exemple, nier aux membres de la communauté Sikh, le droit de conduire une moto – et le fait que certaines personnes choisissent de ne pas accéder à certaines opportunités offertes à cause de leurs croyances. *Ibid.*, p.36, et p.45

¹⁷ Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.58

être conçu comme des revendications collectives¹⁸, plusieurs ont soulevé l'idée que cette citoyenneté différenciée puisse être incohérente avec le fait de placer l'individu au cœur des préoccupations sociales. Premièrement, une telle perspective semble pencher dangereusement vers une sorte de collectivisme qui relèguerait les membres des groupes culturels au rôle de vecteur de l'identité et des spécificités de la collectivité¹⁹. Deuxièmement –et cette critique découle de la première– plusieurs auteurs critiques du multiculturalisme ont soulevé l'idée que ces privilèges et ces droits spéciaux accordés aux minorités culturelles pourraient entrer en conflit avec les droits des individus qui les composent. Des auteurs comme Glazer, par exemple, insistent sur le fait que des droits accordés à des groupes entrent inévitablement en conflit avec les droits individuels²⁰.

Le multiculturalisme, parce qu'il donne lieu à une « politique de la différence », semble donc mener à deux difficultés du point de vue libéral. À la vue des problèmes potentiels que pose cette façon d'aménager la diversité culturelle et religieuse au niveau de l'égalité et de l'individualisme, il importe de comprendre dans quels buts ces mesures sont mises en place afin de voir si elles sont véritablement en adéquation avec les principes fondateurs des sociétés libérales. La question préliminaire qu'il convient de se poser est donc de savoir ce qui justifie la mise en place, dans les sociétés libérales, de politiques multiculturalistes. Cependant, pour y répondre, encore faut-il savoir ce que l'on entend par « société libérale » et ce qui caractérise le libéralisme politique. Dans cette première partie, j'ai brièvement évoqué quelques valeurs qui caractérisent cette forme politique d'organisation sociale, mais une analyse plus approfondie s'impose.

¹⁸ Nous verrons, dans les deux dernières sections de ce chapitre que cette présupposition n'est pas nécessairement fondée.

¹⁹ Il s'agit, entre autre, de la critique soulevée par Anthony Appiah : « If what matters about me is my individual and authentic self, why is so much contemporary talk of identity about large categories – gender, ethnicity, nationality, race, sexuality – that seem so far from individual? ». Appiah, Anthony. « Identity, Authenticity, Survival-Multicultural Societies and Social Reproduction » in Taylor, Charles. Éd. *Multiculturalism-Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p.149

²⁰ Ainsi, écrit il, « with every movement in the direction of groups rights, the individual, regardless of race, color or national origin, will be reduced, as more and more places are reserved to be filled on the basis of group affiliation ». Kymlicka, Will. Éd. *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p.137

2. La société libérale : sa visée, ses valeurs

Pour comprendre ce qu'est le libéralisme politique, il importe de revenir à ses fondements et à sa raison d'être. Comme le note en substance Anthony Arblaster, les valeurs du libéralisme ne peuvent être comprises comme ensemble cohérent qu'à l'aune de la théorie de la nature humaine et de la société de laquelle elles découlent²¹. Tel qu'évoqué précédemment, le libéralisme est d'abord et avant tout une doctrine individualiste : il présuppose l'être humain, dans toute sa singularité individuelle, comme unité de base du politique. C'est là une doctrine qui implique d'accorder une valeur morale d'abord et avant tout aux individus plutôt qu'aux groupes, qu'aux institutions ou à la société et, en cela, il est en opposition avec les doctrines sociales dites « de masse »²². Comme l'explique Arblaster, il s'agit ici, non seulement d'une présupposition morale, mais également d'une thèse ontologique : l'individu est conçu comme au-delà de toute fin qui lui serait échue ou imposée. En conséquence, suivant une conception libérale, l'homme doit déterminer ses buts et ses visées lui-même, à l'aune de ses désirs et de sa raison²³. C'est donc à la mesure de ses propres moyens que l'individu pourra en arriver à s'épanouir.

Cette vision de l'individu ainsi que de la conception de la raison d'être de l'ordre social qui en découle se retrouve de manière plus ou moins explicite dans les théories libérales. Rawls, par exemple, lorsqu'il traite de la conception des individus qui fonde le libéralisme politique, attribue à ces derniers trois caractéristiques²⁴. D'abord, les individus sont libres dans la mesure où ils se conçoivent eux-mêmes comme possédant le pouvoir moral d'adopter une conception du bien. En deuxième lieu, ils sont vus comme sources de requêtes valides dirigées envers les institutions sociales et qui leur permettent de mettre de l'avant leur vision propre du bien. Finalement ces individus sont conçus comme responsables d'eux-mêmes et de leurs choix. Ainsi, au centre de la vision Rawlsienne du libéralisme politique, se trouve la conception de l'individu comme être orienté vers la poursuite d'une conception du bien, à même de promouvoir celle-ci sur le plan politique et responsable de lui-même et de ses actions. En ce sens, la raison d'être de la « société bien ordonnée » est de permettre, autant que faire se peut, la coexistence pacifique de ces différentes visions du bien

²¹ Arblaster, Anthony. *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1984. p.12-13.

²² Comme le communisme ou certaines formes de fascisme. *Ibid*, p.7.

²³ *Ibid*. p. 16-21.

²⁴ Rawls, John. *Political Liberalism – expanded edition*, Columbia Classics in Philosophy, New York, 2005, p.30-34.

et des modes de vie auxquels elles donnent lieu²⁵. Ainsi, ce qui est sous-entendu par Rawls et explicité par Arblaster, c'est le fait que la raison d'être du libéralisme politique, comme forme d'organisation sociale, est de permettre aux individus de s'épanouir et de mener une « vie bonne », soit une vie en accord avec leurs conceptions du bien, leurs appétits et leur raison.

Cependant, il ne s'agit pas là d'une conception entièrement neutre de ce qu'est une « vie bonne » : dans le cadre des théories libérales, cette conception présuppose l'autonomie²⁶ et la liberté individuelle (entendue comme absence de coercition). En effet, cette conception de la « vie bonne » implique non seulement la capacité à mener sa vie selon des fins ordonnées qui possèdent un sens pour soi, mais aussi, et surtout, la capacité critique de réviser ces conceptions du bien et la possibilité de choisir d'autres fins et d'autres visions du bien si les conceptions initiales ne conviennent plus à l'individu. Ainsi, selon Rawls, pour s'engager dans le système politique de coopération social qu'est le libéralisme, les individus doivent posséder la capacité d'une conception du bien. Mais cette capacité d'une conception du bien ne saurait être déterminée, ni fixée²⁷. Au contraire, la capacité d'une conception du bien des théories libérales suppose que les personnes « sont plutôt considérées, en tant que citoyens, comme capables de réviser et de changer cette conception sur des bases raisonnables et rationnelles, et elles peuvent le faire si elles le désirent »²⁸. En ce sens, la capacité des individus à se doter d'une conception du bien et à ordonner les fins qui guident leur vie présuppose, dans le cadre libéral, la capacité critique de réviser et de jauger des visions du bien qui leur sont données. Parce que cette capacité critique à se former une vision du bien implique d'éventuelles affiliations ou désaffiliations par rapport aux « doctrines englobantes » qui contiennent ces visions du bien, les personnes doivent être conçues comme libres : elles doivent pouvoir s'envisager « comme indépendantes d'une conception du bien »²⁹ et doivent pouvoir se défaire des contraintes qui y sont liées si elles le souhaitent. En ce sens, la liberté, entendue comme absence de contrainte, est conçue comme l'une des

²⁵ Rawls n'explique pas les visées de la société bien ordonnée dans ces termes, mais il semble que c'est ce que l'on peut en dégager étant donnée les buts et la raison d'être de la société bien ordonnée tels qu'il les décrits. *Id.*

²⁶ Sur la notion libérale d'autonomie, voir la prochaine section ainsi que le chapitre 3.

²⁷ On pourrait, en effet, envisager un système de coopération sociale où l'on impose une conception particulière du bien aux individus. C'est d'ailleurs ce qui permet de distinguer le libéralisme du Marxisme et du christianisme traditionnel, comme l'explique Arblaster. « His values are for him to choose ; the facts in no way constrain him. In this way, as MacIntyre has pointed out, liberal morality differs from both Marxism and traditional Christianity ». Arblaster, Anthony. *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1984. p. 19

²⁸ Rawls, John. *La justice comme Équité – Une reformulation de Théorie de la justice*, Éditions La Découverte, Paris, 2008. p.43

²⁹ *Ibid.* p.43

valeurs à la base du libéralisme³⁰. « I believe that the extension and safeguarding of every individual's equal freedom *to choose his own manner of life for himself* is the end of political action »³¹, écrit Stuart Hampshire à ce propos.

Cependant, comprise uniquement comme négative, soit comme absence de coercition ou de contrainte, la liberté qu'implique la quête de la vie bonne libérale manque sa cible. Parce qu'elle suppose une capacité critique de la part des individus, cette capacité à déterminer ses propres fins qu'implique le libéralisme doit également être comprise comme supposant l'autonomie individuelle³². Définie comme étant la capacité critique et réflexive d'une personne de former, pour elle-même, des buts et une vision du bien et d'agir en conformité avec ces dernières³³, la faculté d'être autonome est également inséparable de l'idée d'une liberté véritable. En ce sens, la liberté est décomposable en deux aspects : la liberté négative d'une part, soit l'absence de contraintes et d'obligations qui n'ont pas préalablement été choisies par l'individu, et l'autonomie d'autre part, comprise comme capacité de vivre sa vie en accord avec ses propres choix. « Being free in this respect enables citizens to be both rationally and fully autonomous », écrit Rawls³⁴.

En ce sens, « vie bonne » individuelle est ici conçue comme une véritable quête critique et c'est cette quête que l'État libéral doit rendre possible pour les individus, en garantissant l'autonomie et la liberté individuelle *de la manière la plus égale pour tous*. Découlant de l'idée kantienne de dignité humaine, le libéralisme politique implique que l'on considère comme égaux les hommes et les femmes qui composent la société. « If the individual is a rational agent whose basic mode of existence requires the free exercise of its capacities, no deeper affront is possible than to treat such a being as if it were not constitute. To treat it as a mere means to an end, an instrument of another's will or of a community's purposes, or as an unwilling draftee into a social cause is to violate not only its happiness but

³⁰ « Liberalism distinguishes itself from other political doctrines by the supreme importance it attaches to freedom, or liberty » écrit Arblaster. Arblaster, Anthony. *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, p.56

³¹ Hampshire, Stuart. « In defense of radicalism », *Encounter*, Août 1955, p.37

³² Qui peut être comprise comme le versant positif de la liberté. Ainsi, Bellamy, reprenant la célèbre distinction entre la liberté positive et la liberté négative établie par Isaiah Berlin, écrit « [n]egative liberty consists in freedom from the external hindrances placed in the way of my satisfying my desires. Positive liberty includes the removal of restrictions on my conceiving those desires in the first place ». En ce sens, la liberté positive peut être comprise comme « autonomie » soit, la capacité critique et réflexive de former soi-même ses buts et sa vision du bien. Smith, G.W. *Liberalism I -Critical Concept in Political Theory*, Routledge, Londres, 2002, p.238

³³ *Ibid*, p.208

³⁴ Rawls, John. *Political Liberalism –expanded edition*, Columbia Classics in Philosophy, New York, 2005. p.72

more fundamentally the conditions that make it the being it is »³⁵, écrit Fairfield dans *Moral Selfhood in the Liberal Tradition*. De même, écrit en substance Rawls, c'est le fait d'avoir la capacité d'être un sujet moral qui fait de tous les individus des égaux³⁶. En conséquence, tous les individus, dans une société libérale, doivent être vus comme fins de l'action politique. Parce qu'ils sont dotés d'une égale dignité, les buts et visions du bien dont ils se dotent doivent faire l'objet d'un respect égal de la part de l'État libéral³⁷.

Dans la mesure où ces quêtes individuelles peuvent prendre les formes les plus diverses, le libéralisme politique présuppose également la tolérance, comme vertu à la fois étatique et citoyenne. Parce que c'est le fait de permettre l'épanouissement de l'individu qui constitue la raison d'être du libéralisme, il y a nécessité que cette doctrine respecte et protège la multiplicité de versions de la vie bonne à laquelle cette visée donne lieu. En ce sens, la tolérance à l'égard de la pluralité des conceptions du bien dérivant de l'exercice de l'autonomie et de la liberté individuelle doit être considérée parmi les valeurs fondamentales du libéralisme. Elle doit donc guider et limiter les politiques étatiques de l'État et également être considérée comme l'une des vertus citoyennes les plus importantes au sein d'une société véritablement libérale. Malgré leurs conceptions divergentes de la vie bonne, les citoyens doivent être à même de respecter et d'accorder de la valeur et du mérite aux conceptions du bien ainsi qu'aux visions de la vie bonne qui ne sont pas les leurs. Ainsi, dérivant de sa raison d'être comme forme d'organisation sociale, quatre valeurs émergent comme piliers de la société libérale : la liberté, conçue comme absence de contraintes, l'autonomie conçue comme capacité critique et réflexive de former et de réviser ses conceptions du bien et ses buts et d'agir en accordance avec ces derniers, l'égalité et la tolérance. Ce sont donc ces quatre valeurs qui forment le socle normatif du libéralisme en tant que doctrine politique et elles doivent, par conséquent, être conçues comme interdépendantes et conséquemment comme limitées les unes par les autres³⁸.

³⁵ Fairfield, Paul. *Moral Selfhood in the Liberal Tradition : The Politics of Individuality*, University of Toronto Press, Toronto, 2000. p.220

³⁶ Rawls, John. *Théorie de la Justice*, Éditions Points, Paris, 2009. p.544

³⁷ Les voies que l'État peut utiliser pour rendre cette quête de la vie bonne possible sont multiples (égalité d'opportunité et de chance, justice distributive, etc.) et sujettes à débat. Suffit ici, pour les visées de mon propos, la simple affirmation que ce que l'État doit permettre, c'est une égalité des individus dans cette quête.

³⁸ En effet, comme l'explique Freedman, les idéologies (ou doctrines politiques) peuvent être analysées comme des toiles sémantiques dans lesquelles la signification des différents concepts est à comprendre selon leur emplacement et leurs rapports, les uns par rapport aux autres, dans ce réseau. Freedman, Michael. *Ideology – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003. Voir notamment le ch.4.

3. La diversité et l'autonomie individuelle

Cette conception du libéralisme mérite que l'on s'y attarde. En effet, si de nombreux théoriciens du libéralisme considèrent le fait de mettre l'autonomie et la liberté individuelle au centre du libéralisme comme allant de soi, d'autres remettent en question cette façon de voir les choses. William A. Galston, par exemple, dans un article intitulé « Two Concepts of Liberalism » explique que si l'on étudie convenablement la tradition libérale, on constate l'émergence de deux branches théoriques, insistant respectivement sur des valeurs distinctes. Si l'une de ces branches place effectivement l'autonomie individuelle au centre du libéralisme l'autre, au contraire, y place plutôt la « diversité » conçue ici, d'abord comme valorisation de la multiplicité dans la manière de mener une vie bonne. La vision standard du libéralisme table sur la réconciliation de ces deux valeurs : l'exercice de l'autonomie individuelle entraîne la diversité alors que la diversité protège et nourrit l'autonomie. Cependant, selon Galston, loin d'être compatibles, les valeurs d'autonomie et de diversité mènent respectivement à deux modèles sociaux incompatibles. Ainsi, selon cet auteur, l'engagement d'un État envers l'autonomie des citoyens, loin de contribuer à la diversité, mène plutôt à une homogénéisation culturelle et sociale. De nombreuses cultures et modes de vie, en effet, ne valorisent pas l'autonomie individuelle : ce sont ces versions de la vie bonne que la perspective de l'autonomie contribue à faire disparaître. En mettant l'accent sur le choix individuel, on force des communautés culturelles à se libéraliser, à renier leur identité propre pour adopter des normes qui leur sont étrangères³⁹. En ce sens, le modèle libéral qui place l'accent sur la valeur d'autonomie irait à l'encontre d'un véritable respect pour la diversité sociale. Or, selon Galston, bien compris, la valeur centrale du libéralisme n'est pas la protection du choix individuel et donc de l'autonomie, mais bien la protection de la diversité.

Le libéralisme bien compris, écrit en substance Galston, doit prendre la forme d'un État de diversité où un maximum d'espace et de liberté est laissé aux groupes et aux individus dans l'expression de leurs différences. La seule contrainte, au sein d'un tel État, est causée par le besoin d'une certaine unité sociale libérale. Les exigences de cette unité sociale sont, selon Galston, données par les valeurs et les buts communs de la société libérale⁴⁰. Mis à part

³⁹ « In guise of protecting the capacity for diversity, the autonomy principle in fact represents a kind of uniformity that exerts pressure on ways of life that do not embrace autonomy », écrit-il à ce propos. Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.523

⁴⁰ La protection de la vie humaine, la promotion et la protection du développement normal des capacités minimales chez les individus ainsi que la nécessité d'assurer une rationalité sociale (soit assurer les capacités

ces contraintes, l'État devrait se contenter de laisser toute liberté aux groupes et aux individus dans l'expression de leurs différences et de leur diversité. En ce sens, la structure de base de l'État de diversité devrait comporter les caractéristiques suivantes : premièrement, les institutions d'un tel État devraient être absolument détachées de toute forme d'affiliation, que celle-ci soit culturelle, religieuse ou autre. Deuxièmement, cet État devrait être bâti sur un fort « système de tolérance » qui implique le refus principal d'utiliser les instruments coercitifs de l'État pour imposer une vision particulière du bien sur les autres : le marché et la compétition entre les idées et les cultures devraient être libres de toute restriction. Troisièmement, l'État de diversité devrait posséder un système vigoureux d'éducation civique qui enseigne à la fois la vertu de tolérance aux individus tout en les équipant des vertus et des compétences requises pour participer comme membre du système social, politique et économique de l'État. La quatrième caractéristique d'un tel État assure la libre circulation des individus dans la société en interdisant les entrées forcées dans un groupe et en empêchant l'utilisation de toute forme de coercition qui nuirait à la sortie du groupe. Finalement, l'État de diversité devrait mettre en place des institutions et des pratiques qui renforcent l'exigence de citoyenneté partagée. En effet, écrit Galston : « [t]he more seriously we take diversity, the more seriously we must take the unitary public structure that both protects and circumscribes the enactments of diversity »⁴¹.

La première critique que l'on peut faire à cette perspective concerne cette idée de l'autonomie comme valeur conduisant à l'homogénéisation sociale et comme constituant une atteinte à la liberté des individus. En effet, si l'on considère l'exigence d'autonomie comme facteur d'homogénéisation, l'exigence de tolérance à l'égard des modes de vie divergents l'est tout autant. La défense de l'État de diversité nécessite la tolérance comme vertu nécessaire aux individus et aux groupes qui composent cet État. Or, la valeur de tolérance, autant que la vertu d'autonomie conduit à une certaine forme d'homogénéisation : seuls les modes de vie qui soutiennent une telle tolérance pourront être défendus dans un tel État⁴². En ce sens, si l'on présume que la valeur d'autonomie conduit à une forme d'homogénéisation sociale et, de ce fait, nuit à la liberté des individus, alors la vertu de tolérance y conduit tout autant

nécessaires pour participer à la société, à l'économie et à la vie politique), constituent des exemples de cette exigence d'unité sociale. *Ibid.*, p.525

⁴¹ *Ibid.*, p.529

⁴² Ainsi, écrit Amy Gutmann, «the critics of liberal toleration then ask : if all ways of life are equally good, what recommends toleration as a way of life above others ? If the skeptic's answer is that toleration is no better or worse than intolerance as a way of life, then liberalism fails to defend toleration and limited government ». Smith, G.W. Éd. *Liberalism I – Critical Concept in Political Theory*, Routledge, Londres, 2002, p.108-109

puisqu'elle force les groupes et les individus qui n'y adhèrent pas à s'y conformer. Bien entendu, l'on pourrait arguer que la tolérance ne doit être qu'une vertu étatique : les individus, eux-mêmes, ont le droit de ne pas adopter une attitude de tolérance envers la diversité. Mais cette solution ne semble pas tellement viable dans un État qui valorise réellement la diversité puisque cela impliquerait de voir la liberté et la diversité menacée à cause d'un climat sociétal d'intolérance⁴³. En ce sens, comme le note en substance Gutmann⁴⁴, dans le cadre d'une société libérale, *l'État doit me forcer* à laisser les autres libres et à être tolérant à leur égard afin d'assurer une véritable diversité.

De fait, la valeur de tolérance constitue un facteur d'homogénéisation plus important que la valeur d'autonomie. Comme il en a été question dans la section précédente, l'autonomie, loin de constituer un mode de vie à part entière ou de mener à des modes de vie déterminés, comme Galston semble le considérer⁴⁵, est une capacité⁴⁶. Un État prenant l'exigence d'autonomie au sérieux n'a pas à imposer aux individus un nombre restreint de choix de vie qui seuls seraient valables parce qu'ils valorisent l'exercice de l'autonomie. Ce qu'il doit assurer, c'est l'existence et le développement de cette capacité réflexive et critique chez les individus⁴⁷. Si un individu est véritablement autonome et qu'il a effectivement développé cette capacité qui lui permet de choisir librement le modèle de vie bonne qu'il souhaite mener, rien n'empêche qu'il fasse le choix autonome d'adhérer à un mode de vie qui ne valorise pas l'exercice de cette capacité⁴⁸. La valorisation de l'autonomie, dans un État

⁴³ Larry May, entre autres, a souligné le caractère socialement délétère des attitudes et des croyances individuelles qui sous-tendent l'intolérance ; voir May, Larry. *Sharing Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, p.17

⁴⁴ Smith, G.W. Éd. *Liberalism I - Critical Concept in Political Theory*, Routledge, Londres, 2002, p.109

⁴⁵ « Autonomy is one possible mode of existence in liberal societies –one among others ; its practice must be respected and safeguarded ; but the devotees of autonomy must recognize the need for respectful coexistence with individuals and groups that do not give autonomy pride of place » écrit-il à ce sujet, ce qui laisse présager que l'autonomie individuelle mène à un mode particulier de la vie bonne. Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.525

⁴⁶ Tel que l'écrit Gerald Dworkin, l'autonomie peut s'envisager comme substantielle ou, au contraire, comme capacité. Nous reviendrons sur ces importantes distinctions au chapitre 3. Il suffit ici de dire qu'à l'instar de Dworkin, je n'adopte pas une conception substantielle de l'autonomie. Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

⁴⁷ « Striving for autonomy involves developing the self-conscious, self-critical, reflexive *capabilities* that allow one to formulate, evaluate, and revise ideals of life and character, to bring these evaluations to bear on actual choices and on the formulation of projects and commitments » écrit Stephen Macedo. Macedo, Stephen. *Liberal Virtues : Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p.269

⁴⁸ Bien entendu, on peut arguer que des individus véritablement autonomes seront plus portés à faire le choix d'adopter un mode de vie qui leur en permet l'exercice et la valorise. Mais il s'agit là d'un tout autre débat qui concerne plus les préférences individuelles que la réduction effective des options offertes dans l'État libéral. De plus, si l'on veut, comme Galston, faire de la société un marché de cultures et d'idées véritablement libre, encore faut-il que les individus soient en mesure d'apprécier et de comprendre les différentes perspectives qui leur sont

libéral, ne mène donc pas à la neutralisation des modes de vie qui ne valorisent pas l'autonomie, mais bien à l'engagement institutionnel et politique visant à assurer le développement de l'autonomie chez l'individu. L'exigence de tolérance, au contraire, n'est pas une capacité mais bien un prérequis impliquant l'élimination de tout mode de vie ou perspective qui génère une forme ou une autre d'intolérance à l'égard de la diversité. En ce sens, c'est l'exigence de tolérance, bien plus que celle d'autonomie, qui constitue une entrave à la liberté individuelle et conduit à une certaine forme d'homogénéisation sociale.

Ce dernier argument laisse présager que la perspective adoptée dans cette analyse valorise l'autonomie au détriment de la diversité. Il n'en est, cependant, rien : la valorisation de l'une de ces deux valeurs au détriment de l'autre et vice-versa n'est pas tellement cohérente. En effet, tel qu'expliqué dans la section précédente, la valeur d'autonomie mène à la valeur de tolérance pour la diversité qui résulte de l'exercice même de cette autonomie. De la même manière, la valeur de diversité nécessite la valorisation de l'autonomie : les deux vont de pairs. En effet, l'État de diversité, pour se maintenir, nécessite la tolérance comme valeur à la fois étatique et citoyenne. Or, pour assurer la tolérance comme vertu citoyenne, il faut que les individus soient capables de réflexion et de jugement sur les différents modes de vie possibles, incluant le leur. En effet, on peut penser que c'est d'abord et avant tout le fait de prendre pour acquis qu'une version de la vie bonne est la seule valable ainsi que l'absence de réflexion sur les autres options disponibles qui conduit un individu à adopter une attitude d'intolérance à l'égard des modes de vie qui ne sont pas le sien. En ce sens, le deuxième argument de Galston selon lequel la tolérance est compatible avec l'absence d'autonomie des individus, semble être erroné⁴⁹. De plus - et c'est sans doute là l'argument le plus important - la diversité est justement issue de l'autonomie individuelle. C'est parce que les individus sont autonomes qu'ils adoptent une multiplicité de postures divergentes sur la manière de vivre leur vie. Dans une société où l'autonomie n'est pas valorisée, on peut penser que ce sont les mêmes visions de la vie bonne, culturellement ou religieusement déterminées, qui se reproduisent, sans modifications et sans changements. Et si l'une de ces cultures particulières prend de l'ampleur, il se peut qu'elle en arrive à anéantir la diversité sociale. Si l'on valorise véritablement la diversité, en soi, et non pas la reproduction de certains modes de vie

présentées. Or, pour être apte à faire un choix véritable entre les options qui sont offertes, les individus doivent être autonomes.

⁴⁹ Mais même dans le cas où l'on pourrait véritablement envisager une société tolérante où les individus ne seraient pas autonomes, cela ne rend absolument pas caduque l'idée que l'autonomie et la tolérance peuvent aller de pair ni même l'idée qu'une société véritablement libérale devrait favoriser ces deux valeurs, l'une autant que l'autre.

déterminés, il faut donc également admettre l'autonomie comme valeur fondamentale. En ce sens, la valeur de diversité et la valeur d'autonomie sont, l'une comme l'autre, fondamentales à la société libérale. Comme l'écrit Daniel Weinstock, « [a]utonomy liberals are right [...] not because there is some overriding reason to prefer autonomy to other values, but rather because some degree of autonomy is a necessary condition of valuing anything at all »⁵⁰. Si l'on souhaite permettre aux individus de mener à bien leur quête de la vie bonne, force est d'admettre l'importance de valoriser l'autonomie individuelle sans laquelle le choix authentique de vision du bien et de mode de vie est impossible.

Ainsi, les arguments utilisés par Galston pour nier la compatibilité entre la valeur de diversité et celle d'autonomie ne sont pas très convaincants. Premièrement, si la valeur d'autonomie produit une forme d'homogénéisation, alors la valeur de tolérance, nécessaire à la diversité sociale, y conduit tout autant. De plus l'autonomie est une capacité. En conséquence, le fait de l'inculquer aux citoyens ne revient pas à les empêcher d'adhérer à des modes de vie où l'utilisation de cette capacité n'est pas de mise. Finalement, force est de constater que l'autonomie et la tolérance sont des valeurs co-dépendantes : il ne peut y avoir de réelle tolérance pour de la diversité sans la capacité réflexive et critique qu'est l'autonomie. En conséquence, puisque ces deux valeurs vont de pair, rien n'empêche un État qui valoriserait à la fois l'autonomie et la diversité. D'ailleurs, le fait est que l'on voit mal la différence entre l'État de diversité et un tel État. La nécessité de l'unité sociale, ainsi que celle de garantir une véritable porte de sortie, poussent Galston à insister sur l'importance de garantir aux individus un ensemble très large de conditions, ce qui ressemble fort à un engagement inavoué pour l'autonomie individuelle⁵¹.

⁵⁰ Weinstock, Daniel. « Value Pluralism, Autonomy, and Toleration ». *Moral Universalism and Pluralism*. New York University Press. New York, 2009. p. 127

⁵¹ « A meaningful right would seem to include at least the following elements : knowledge conditions –the awareness of alternatives to the life one is in fact living ; capacity conditions –the ability to assess these alternatives if it comes to seem desirable to do so ; psychological conditions –in particular, freedom from the kinds of brainwashing that give rise to heart-rending deprogramming efforts of parents on behalf of their children, and more broadly, forms of coercion other than the purely physical that may give rise to warranted state interference on behalf of affected individuals ; and finally, fitness conditions –the ability of exit-desiring individuals to participate effectively in at least some ways of life others than the ones they wish to leave ». Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.533-534

4. La citoyenneté différenciée : la justification libérale

Tel que constaté dans la section précédente, la position qui consiste à concevoir le libéralisme comme supposant la diversité, en tant que valeur sociétale et politique, sans supposer également la valeur d'autonomie, est difficilement tenable. Le libéralisme, pour être cohérent comme forme d'organisation sociale doit donc supposer à la fois la valeur d'autonomie et la valeur de tolérance à l'égard de la diversité qui en découle. Cette doctrine doit également supposer la liberté, comprise comme absence de contraintes, afin de permettre l'exercice de cette autonomie et la recherche de la vie bonne. Finalement, le libéralisme politique, parce qu'il suppose d'accorder une égale dignité à tous les individus qui composent la société, présuppose aussi la valeur d'égalité : cette quête de la vie bonne, la société doit la rendre possible de la manière la plus égale possible pour tous les individus. En ce sens, le libéralisme présuppose la tolérance, l'autonomie, la liberté et aussi l'égalité. Or, si l'on accepte la vision présentée du libéralisme politique présentée ici, l'on peut justifier l'idée de la citoyenneté différenciée de plusieurs manières différentes, mais concomitantes.

Premièrement, cette quête de la vie bonne, que l'on doit rendre également possible pour tous, présuppose une matière sémiotique à partir de laquelle il est possible d'effectuer des choix et de se forger une conception authentique du bien, c'est-à-dire une conception du bien qui a un sens pour nous-mêmes. Comme l'explique Kymlicka, mener une vie bonne présuppose d'être libre, mais cela présuppose également l'aptitude de prendre conscience des différentes conceptions de la vie bonne ainsi que celle d'évaluer intelligemment ces différentes conceptions⁵². Or, la culture offre un contexte de choix qui permet de définir ces conceptions de la culture et fournit aussi un filtre au travers duquel il nous est possible de juger de la « valeur des expériences rencontrées »⁵³. Ainsi, explique-t-il en substance, les cultures impliquent un ensemble de traditions et de pratiques : un « lexique commun »⁵⁴ sous-tendu de sens et d'histoire. La signification qu'une action peut avoir pour nous dépend de ce lexique, donné par la culture⁵⁵. Parce que ce lexique de sens est donné par la culture, celle-ci possède donc une valeur, non pas en « elle-même », mais parce que ce n'est que par son intermédiaire que les individus peuvent avoir accès à des options chargées de sens.

⁵² Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.121-122

⁵³ *Ibid.* p.124

⁵⁴ Expression tirée de Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London, 1985, p.231

⁵⁵ Ainsi, écrit-il, « [p]our être en mesure de juger intelligemment de la manière de conduire notre vie, il faut que nous comprenions ces récits culturels ». Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.124

C'est donc la culture qui dote les individus, du moins en partie, de l'éventail de choix à partir duquel les conceptions de la vie bonne sont définies et c'est également elle qui dote les individus d'un cadre à partir duquel il est possible de jauger de ces conceptions de la vie bonne. En effet, comprendre la valeur d'une de ces options ou d'une de ces pratiques, c'est « tout d'abord comprendre le sens que notre culture y attache »⁵⁶. Ainsi, écrit Kymlicka, « [p]our que des choix individuels chargés de sens soient possibles, il ne suffit pas que les individus aient accès à l'information, possèdent la capacité d'exercer leur réflexion et disposent de la liberté d'expression et d'association. Il faut également qu'ils aient accès à une culture [...] »⁵⁷. En ce sens, puisque l'accès à une culture minoritaire et aux options qu'elle représente peut être entravé par les normes et les pratiques de la majorité, il y a pertinence, pour l'État, d'agir afin de permettre un accès facilité à ces cultures pour les individus qui en sont membre. Un membre d'une communauté Sikh, par exemple, pourrait sans doute, si aucun accommodement n'est effectué de la part de la société, rencontrer de nombreux obstacles au port du kirpan, ce poignard symbolique, si important pour nombre de membres de cette communauté. Les mesures, déterminées en fonction de l'appartenance à un groupe et qui assurent l'accès des individus à leur culture comme, par exemple, le jugement québécois qui autorise le port « sécurisé » du kirpan dans les écoles⁵⁸, peuvent donc avoir un rôle légitime à jouer dans le cadre d'une théorie libérale de la justice⁵⁹. Ainsi, puisque la base de sens nécessaire pour définir et évaluer les différentes conceptions du bien qui s'offrent à l'individu dans sa quête de la vie bonne est d'abord et avant tout donnée par la culture, il est nécessaire de faciliter l'accès à cette culture. Il importe donc d'accommoder ces différences, autant que faire se peut, pour que tous puissent avoir un accès égal à leur culture et soient à même de poursuivre cette quête.

Cet argument de la culture comme nécessaire à l'autonomie des individus, dès lors qu'elle définit leur contexte de choix et leur permet de juger des options qui leur sont accessibles, vaut également au niveau sociétal. En effet, les conceptions du bien offertes par

⁵⁶ Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.124

⁵⁷ J'ai enlevé le terme « sociétal » de cette phrase. Les cultures que visent Kymlicka dans cet argument sont, en effet, les cultures qui tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique, par opposition aux cultures issues de l'immigration qui intègrent plutôt la culture sociétale d'accueil, tout en conservant certaines de leurs particularités. Cependant, on voit mal ce qui rend cet argument sur l'importance de la culture uniquement applicable aux cultures sociétales : les cultures issues de l'immigration jouent le même rôle que les cultures sociétales pour les individus qui en sont membres. Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, ch.5

⁵⁸ *Affaire Multani v. Commission Scolaire Marguerite-Bourgeois* [2006]. 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6. Le port du kirpan à l'Assemblée Nationale a cependant été interdit suite à une motion adoptée le 9 février 2011.

⁵⁹ Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999. p.125

une culture ne sont pas utiles qu'à ses seuls membres : ces différentes visions du bien et de la vie bonne collaborent également à la diversité sociétale globale. Ainsi, tel qu'expliqué précédemment, pour mener à bien la quête de la vie bonne, fondamentale au libéralisme politique, il ne suffit pas de posséder la liberté de choisir telle ou telle façon de vivre. Encore faut-il une palette d'options à partir de laquelle effectuer ces choix. Or cette palette de choix est définie par les différentes cultures qui coexistent au sein d'une même société, mais également à partir de la culture sociétale à laquelle participe la multiplicité de ces cultures particulières. Dans la section précédente, nous avons vu que le libéralisme nécessite la tolérance à l'égard de la diversité qui résulte de l'autonomie individuelle. De la même manière, la diversité sociale, parce qu'elle contribue à enrichir le contexte de choix sociétal, est nécessaire à l'exercice de l'autonomie individuelle puisqu'elle fournit la matière à partir de laquelle l'individu exerce ses choix. En ce sens, puisque les différentes cultures qui coexistent au sein de la société contiennent différentes conceptions du bien utiles à l'individu dans sa quête de la vie bonne, il importe pour l'État, non seulement de faire usage de tolérance à l'égard de la diversité des modes de vie qui en résulte, mais également de valoriser cette diversité puisqu'elle élargit et enrichit le contexte de choix de tous les citoyens⁶⁰.

Un autre argument invoqué par les théoriciens du multiculturalisme pour justifier le fait d'accorder des droits et des privilèges spéciaux aux membres des minorités culturelles est lié au rôle que joue la culture dans la définition identitaire des individus. Comme le soulignent Avishai Margalit et Moshe Halbertal, cette quête de la vie bonne, essentielle au libéralisme politique, est intimement liée à la définition identitaire des individus. Ainsi, écrivent-ils, « [c]ulture plays a crucial role in shaping the personalities of individuals, especially in those aspects that they and their environment consider central for constituting their personality identity »⁶¹. Ainsi, les individus se définissent par les choix de vie et les conceptions du bien qu'ils adoptent. Comme l'expliquent Margalit et Halbertal, il faut distinguer entre ce qui constitue une personne, soit son identité, et ce qui constitue sa personnalité⁶². Alors que la personnalité d'un individu change et se modifie à travers le temps, son identité elle, ne se modifie pas. Une personne, malgré ses choix, restera,

⁶⁰ Nous allons voir, au chapitre 4, comment un tel enrichissement du contexte de choix sociétal peut, grâce certaines mesures institutionnelles, profiter à tous au sein d'un État libéral.

⁶¹ Margalit, Avishai. Halbertal, Moshe. « Liberalism and the Right to Culture », *Social Research*, Vol.71, No. 3, 2004. p. 539

⁶² *Id.*

substantiellement, la même personne⁶³. Or, l'identité est, au moins en partie, forgée par l'appartenance à une culture et par le lexique commun que cette dernière représente. Ainsi, les éléments qui seront centraux pour un individu, dans sa définition identitaire, varieront en partie, en fonction de son appartenance culturelle. « Ultra-Orthodox culture determines that the attribute of being a Torah scholar is central to the personality identity of men in that society, while Israeli Arab culture determines that speaking Arabic is central to the personality identity of individuals in Arab society »⁶⁴, écrivent Margalit et Halbertal. À cause du rôle identitaire que jouent les cultures et les pratiques qui en découlent, il y aurait donc nécessité pour l'État de faciliter⁶⁵ l'accès des individus à leur culture.

Cet argument est étroitement lié à la problématique de la reconnaissance soulevée par le philosophe Charles Taylor. Pour lui, ne pas accommoder les différentes pratiques culturelles revient à ne pas en reconnaître la valeur, ce qui peut constituer un tort pour les individus qui voient leur identité institutionnellement dépréciée. Comme nous venons de le voir, les pratiques et normes culturelles participent de la construction identitaire des individus. Or, comme l'explique Taylor, la perception que nous avons de notre propre identité, et donc, par extension, notre identité elle-même⁶⁶, est construite de manière dialogique. C'est en dialogue et en rapport avec la perception qu'en ont les autres qu'elle se définit. « [M]a découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance »⁶⁷, écrit Taylor à ce sujet. Parce que la perception de l'identité qu'a un individu est nécessairement affectée par la vision et l'attitude qu'ont les autres à son sujet, la reconnaissance de cette identité et des choix de vie qui en découlent est cruciale pour l'individu. Ainsi, un déni de reconnaissance envers la conception du bien et le mode de vie bon choisi par l'individu, peut le doter d'une conception négative ou même délétère de lui-même ; cela peut affecter

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ Margalit et Halbertal vont beaucoup plus loin que moi ici. Prônant la mise en place d'un véritable « droit à la culture », ceux-ci demandent un soutien inconditionnel de l'État envers les cultures minoritaires afin d'assurer leur survie et leur épanouissement. Je n'adopte pas une telle position : il semble difficile, dans un cadre libéral, de justifier un tel droit, déconnecté de l'intérêt réel des individus, membres des communautés culturelles.

⁶⁶ En effet, l'identité d'un individu est également construite et définie en fonction de la perception qu'en a cet individu. Nous pouvons donc définir notre identité de manière plus ou moins négative ou positive, selon la perception que nous en avons.

⁶⁷ Taylor, Charles. *Multiculturalisme – Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 2005, p.52

négalement la construction de son identité. En ce sens, écrit Taylor, « [l]a reconnaissance égalitaire n'est pas simplement le mode approprié pour une société démocratique en bonne santé. Son refus peut infliger un dommage à ceux à qui on la refuse »⁶⁸. Refuser d'accommoder, ou interdire une pratique culturelle envoie le message, indirectement, aux individus pour qui cette pratique est importante, que cette dernière ne mérite pas de reconnaissance de la part de l'État. Ainsi, parce que la quête de la vie bonne est organiquement liée à la construction de l'identité individuelle et à la culture, il est nécessaire, dans une société libérale, de mettre en place une reconnaissance institutionnelle des différentes conceptions de la vie bonne, notamment par le biais de la citoyenneté différenciée.

Un argument plus général transparait à travers ces différentes lignes argumentatives : c'est pour permettre une plus grande égalité entre les individus que l'État doit accommoder la diversité des pratiques et des modes de la vie bonne issus de la coexistence de multiples cultures au sein de la même société. En effet, tel qu'évoqué précédemment, l'État n'est jamais culturellement neutre. Il y a nécessairement un parti pris pour une culture particulière, pour certains modes particuliers de la vie bonne. Comme l'écrit Kymlicka, « [l]es décisions du gouvernement touchant la langue d'usage, les frontières administratives, les jours fériés et les symboles de l'État impliquent nécessairement que celui-ci reconnaît et favorise les intérêts et l'identité de groupes ethniques ou nationaux particuliers. Inévitablement, l'État fait la promotion de certaines identités culturelles qui, par là même, portent préjudice aux autres »⁶⁹. Ainsi, les choix d'un État en matière d'institutions, de politiques ou de symboles favorisent nécessairement certaines identités culturelles et certaines conceptions du bien⁷⁰. Or, cette culture particulière, dont l'État est porteur, a des conséquences pour les individus qui appartiennent à d'autres groupes culturels. De fait, certaines de ces pratiques, institutions ou politiques, parce qu'elles véhiculent, dans une certaine mesure, la culture majoritaire, peuvent nuire aux individus dans l'accès aux pratiques culturelles liées à leur identité et, inversement, dans l'accès de ces individus aux options offertes par la société libérale. Ainsi, alors que les membres de la culture « dominante » ne rencontrent, pour ainsi dire, aucun obstacle dans les pratiques qui découlent de leur vision de la vie bonne, les membres des

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55

⁶⁹ Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.158

⁷⁰ Voir aussi, à ce sujet : Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, New York, 2000, p.77-78 ; Patten, Alan. « Political Theory and Language Policy », *Political Theory*, Vol.29, No. 5, Oct. 2001, p. 693

minorités culturelles peuvent se voir couper l'accès à certaines pratiques qui sont d'une grande importance, étant donné leur définition identitaire et leur conception de la vie bonne. De même, ces membres peuvent se voir coupés de certaines options offertes dans la société libérale à cause de l'adhésion à des pratiques requises étant donné leur conception de la vie bonne⁷¹. En ce sens, il apparaît nécessaire, selon les théoriciens du multiculturalisme, de contrebalancer ces inégalités imméritées⁷² dans l'accès à la culture et aux options de la société libérale, et ce par le biais de politiques comme celles de la citoyenneté différenciée.

L'argument de l'égalité permet également de préciser davantage l'argument de l'exigence de reconnaissance : puisque l'État est porteur d'une culture particulière, le fait de ne pas reconnaître les modes de vie qui en divergent revient à institutionnaliser une inégalité, et à prôner officiellement la supériorité d'une culture particulière sur les autres. Ainsi, comme l'écrit Taylor, le fait de ne pas accommoder, et donc, *de facto*, de ne pas reconnaître les pratiques d'une minorité culturelle revient à dire à celle-ci : « [v]otre conception n'a pas autant de valeur, aux yeux de cette politique, que celle de vos compatriotes plus nombreux »⁷³. En ce sens, pour une plus grande égalité dans la reconnaissance identitaire des individus qui constituent une société et pour éviter qu'un tort ne soit commis à leur égard, il semble judicieux de mettre en place des politiques de citoyenneté différenciée au profit des membres des minorités culturelles et religieuses⁷⁴. C'est donc, *in fine*, pour corriger les désavantages que rencontrent les membres des minorités culturelles⁷⁵ dans l'accès aux pratiques qui sont importantes sur le plan identitaire, que l'État doit leur accorder des droits et des privilèges spéciaux.

Ainsi, ce que ces quatre lignes argumentatives montrent c'est que les mesures visant l'accommodement de la diversité liée à la coexistence de multiples cultures au sein d'une

⁷¹ Par exemple, un membre de la minorité Sikh, s'il ne se voit pas accommodé, ne pourra pas conduire de moto, le port du turban rendant impossible le port du casque.

⁷² Inégalité imméritées. Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999. p.161

⁷³ Bien que Taylor n'aille pas aussi loin, on peut déduire de son argument que, puisque la reconnaissance est intimement liée à la conception que peut avoir un individu de sa propre identité, le déni de reconnaissance, surtout s'il est institutionnel, peut constituer un tort. Il semble, dans cette mesure, injuste et malhonnête de la part de l'État, de nier une telle reconnaissance aux individus parce qu'ils appartiennent à une culture minoritaire. Il faut donc accorder une reconnaissance aussi égale que possible aux différents individus qui composent la société. Dans le cas des membres des minorités culturelles, cette reconnaissance passe, entre autre, par le biais de l'octroi de droits spéciaux et de privilèges qui leur permet l'accès à une pratique qu'ils jugent importante. Taylor, Charles. *Multiculturalisme – Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 2005, p.79

⁷⁴ Taylor ne franchit pas ce pas. Cependant, il semble permis d'en arriver à une telle conclusion à partir de ses arguments.

⁷⁵ À l'instar de Kymlicka, je crois que l'argument de l'égalité prend d'autant plus de force dans le cas où les accommodements et les droits spéciaux sont accordés à des minorités nationales dans la mesure où leur incorporation à un État n'est pas issu d'un choix et où des torts historiques ont été commis à leur égard. Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, ch.6.

même société découlent des valeurs fondamentales du libéralisme. L'État doit rendre possible, autant que faire se peut, la diversité des modes et conceptions de la vie bonne liées premièrement parce que la culture constitue un contexte de choix, nécessaire à la formation et à l'exercice de l'autonomie individuelle. Deuxièmement, la multiplicité des cultures qui coexistent au sein d'une même culture sociétale permet d'élargir les perspectives des individus qui y vivent. La diversité constitue donc, d'une certaine manière, un bien intrinsèque, vu la visée fondamentale du libéralisme politique de permettre aux individus de mener à bien leur quête de la vie bonne⁷⁶. Troisièmement, ne pas reconnaître et refuser d'accommoder les conceptions du bien et les modes de la vie bonne issus d'une culture revient à institutionnaliser un déni de reconnaissance envers les choix identitaires des individus qui s'associent à ces modes de la vie bonne. Or, comme on l'a vu, ce déni de reconnaissance constitue un tort à l'égard de la personne qui le subit, déformant et dégradant la conception qu'elle a d'elle-même. Finalement, c'est l'atteinte d'une plus grande égalité que visent les politiques visant à accommoder les membres de minorités culturelles. En ce sens, c'est en fonction des valeurs libérales d'égalité et d'autonomie que l'on devrait doter les membres des minorités culturelles de droits et de privilèges spéciaux⁷⁷.

5. Les limites du multiculturalisme libéral

En ce sens, si l'on accepte l'idée de la culture comme constituant un « contexte de choix » et comme condition nécessaire à la quête individuelle de la vie bonne, ainsi que l'idée qu'un déni de reconnaissance de la différence engendrée par la culture puisse constituer un tort pour les individus, alors il s'ensuit que ces droits et privilèges spéciaux sont accordés, d'abord et avant tout, au profit des individus, et non pour les communautés. L'apparente contradiction entre l'individualisme qu'implique le libéralisme et le fait d'accorder des droits en fonction de l'appartenance à un groupe ne tient, en théorie, plus. Si les divers types de droits regroupés sous l'appellation de « citoyenneté différenciée » sont parfois qualifiés de « droits collectifs » parce qu'ils sont accordés en fonction de l'appartenance à une collectivité, cette terminologie est toutefois source d'erreur. Comme l'explique Kymlicka, « [d]ans la mesure où ces droits sont accordés sur la base de l'appartenance culturelle, ce sont des droits

⁷⁶ Autrement dit, le libéralisme utilise les communautés comme vecteurs d'opportunités supplémentaires permettant aux individus de se forger une conception authentique de la vie bonne.

⁷⁷ Ces différentes lignées argumentatives constituent, sous une forme abrégée (et parfois légèrement modifiée), les lignées argumentatives soutenues, entre autre, par des théoriciens libéraux du multiculturalisme tels que Kymlicka, Taylor et Margalit et Halbertal.

spécifiques à des groupes. Toutefois, ces droits peuvent être attribués à des individus, à des groupes, à une province ou à un territoire, et quelques-uns peuvent ne s'appliquer que lorsque le nombre le permet »⁷⁸. De plus, même si certains de ces droits sont effectivement attribués à des collectivités, c'est finalement en fonction de l'individu que l'on accorde ces privilèges ; c'est dans le but de permettre le développement de l'autonomie individuelle ainsi qu'une plus grande égalité entre les citoyens dans leur quête de la vie bonne que des privilèges sont accordés.

Cette distinction est importante. En effet, peu importe la forme que ces droits et ces privilèges spéciaux prennent ou l'entité à laquelle ils sont attribués, le bénéficiaire est, en fin de compte, l'individu. Les groupes, s'ils font l'objet de ces droits et privilèges spéciaux, ne peuvent donc pas, en principe, se servir de ces prérogatives pour assujettir leurs membres. Ainsi, les privilèges, même s'ils sont accordés à la collectivité, doivent bénéficier aux individus pour être justifiés et l'on doit s'assurer que la communauté ne puisse pas causer de tort à ces derniers par leur biais. Cette façon de voir les choses implique donc qu'une politique multiculturaliste dote les communautés de « protections externes » sans toutefois leur permettre d'en faire usage pour poser des « limites internes » aux individus qui les composent. Ainsi, comme l'explique Kymlicka, il y a deux types de revendications susceptibles d'être formulées par une minorité culturelle : « [l]e premier concerne la revendication d'un groupe dirigée contre ses propres membres ; le second concerne celle qu'un groupe adresse à la société dans son ensemble »⁷⁹. Si le premier type de revendication vise à doter le groupe d'un contrôle accru sur ses membres dans le but de protéger la collectivité de la dissidence interne des individus qui le compose, le deuxième type de revendication vise plutôt à assurer un véritable accès des membres de la communauté culturelle aux pratiques qui sont importantes pour eux, ainsi qu'à empêcher le fait que leur affiliation culturelle ne les empêche d'accéder aux options offertes dans la société dans son ensemble. Dans la mesure où ce qui justifie la citoyenneté différenciée, c'est le fait qu'elle permette aux individus de mener à bien la quête de la vie bonne qui leur est propre, seul le deuxième type de revendication est valable dans le cadre d'une société libérale.

De même, s'il y a une apparente contradiction entre la valeur d'égalité, fondamentale au libéralisme politique, et le traitement différentiel qu'implique le multiculturalisme, c'est en fait une plus grande égalité au sein de l'État que vise l'octroi de droits et de privilèges

⁷⁸ Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.73

⁷⁹ *Ibid.* p.59

spéciaux aux individus en provenance de groupes minoritaires. En effet, sous le couvert d'une apparente neutralité, des politiques inflexibles et semblables pour tous imposent, dans les faits, un poids et une contrainte beaucoup plus grands aux individus possédant une culture différente. D'une part, parce qu'elles correspondent aux normes majoritaires, les lois et les politiques étatiques entravent souvent les membres des cultures minoritaires dans leurs pratiques culturelles et peuvent indirectement bloquer l'accès de ces individus à certaines options offertes par la société. D'autre part, le fait de ne pas accommoder des pratiques issues d'une conception de la vie bonne adoptée par une communauté culturelle revient à faire preuve, envers ses membres, d'un déni de reconnaissance. Cela revient, implicitement, à prôner que cette conception de la vie bonne, ainsi que la définition identitaire qui en découle, n'est pas valable ou a une valeur moindre aux yeux de l'État. Le multiculturalisme, tel que justifié ici, doit donc servir à atteindre une plus grande égalité entre les individus dans leur quête de la vie bonne et est limité conséquemment : les droits et les privilèges spéciaux accordés ne peuvent servir, en principe, à créer des inégalités entre les individus dans cette quête de la vie bonne. De la même manière, cette « citoyenneté différenciée » ne peut pas servir à accroître ou à créer une inégalité entre les différents groupes culturels au sein de l'État.

Conclusion

Dans ce chapitre, il a été question du multiculturalisme comme désignant à la fois les théories relatives aux droits des minorités culturelles et religieuses et l'ensemble des politiques mises en place pour gérer la diversité culturelle. Nous avons vu qu'une société libérale se caractérise par la place accordée à l'individu, comme unité de base du politique, ainsi que par quatre valeurs, à savoir l'égalité, la liberté, l'autonomie et la tolérance entendue comme vertu à la fois étatique et citoyenne. L'examen des arguments de Galston en faveur d'un libéralisme politique uniquement axé sur la valeur de « diversité » a, par ailleurs, permis de préciser la complémentarité des valeurs de tolérance et d'autonomie et de montrer que la valeur d'autonomie est nécessaire à une véritable diversité sociétale. Finalement, les deux dernières sections ont traité du versant « positif » de l'aménagement de la diversité culturelle, soit les politiques liées à la citoyenneté différenciée. Cet aménagement semblait poser problème du point de vue de l'égalité entre les individus, puisqu'il mène à un traitement différent selon l'appartenance culturelle, et du point de vue de l'individualisme

libéral, puisque c'est en fonction de l'appartenance à une collectivité que ces droits et privilèges sont donnés⁸⁰. L'examen des justifications présentées par les théoriciens du multiculturalisme a permis de montrer que la citoyenneté différenciée est, en dernière analyse, justifiée en fonction des individus et non pas des groupes. Il ne semble donc pas y avoir de contradiction entre le multiculturalisme et l'individualisme libéral. De même, il ne semble pas y avoir de contradiction entre la citoyenneté différenciée et l'égalité, valeur centrale du libéralisme : c'est en fait une plus grande égalité que vise l'octroi de droits et de privilèges spéciaux. Légitimée par le fait de permettre la quête de la vie bonne de la manière la plus égale possible pour tous, la citoyenneté différenciée semble donc, de prime abord, cohérente dans le cadre d'une société libérale, dans la mesure où ses limitations sont cohérentes avec ses justifications.

⁸⁰ Je n'ai pas pris la peine de traiter, de manière approfondie, du versant « négatif » des politiques multiculturalistes – soit le fait de permettre, de tolérer ou encore d'interdire une pratique culturelle particulière – même si je le considère comme faisant partie intégrante du multiculturalisme. Il n'existe pas, à proprement parler, de justification ou de théorisation de cet aspect particulier de l'aménagement de la diversité culturelle. Comme je l'ai mentionné dans la première section de ce chapitre, les théoriciens du multiculturalisme s'intéressent plutôt sur la citoyenneté différenciée (voir l'explication en note de bas de page 8). Je reviendrai toutefois sur tout cela dans la suite de mon mémoire.

Chapitre 2 : La critique féministe du multiculturalisme

Introduction

Vers la fin des années 1990, une dizaine d'années après l'émergence d'un intérêt théorique de plus en plus marqué pour le droit des minorités⁸¹, Susan Moller Okin, philosophe et féministe, sortait une petite plaquette intitulée « *Is Multiculturalism Bad for Women ?* »⁸². Posant crûment la question de la compatibilité entre l'égalité des sexes et les politiques multiculturalistes, ce court texte a certainement grandement collaboré à lancer le débat et à soulever les problèmes liés à l'aménagement de la diversité culturelle. Mettant en lumière le fait que certaines pratiques et normes en provenance de minorités culturelles imposaient, dans les faits, un fardeau beaucoup plus grand sur les femmes que sur les hommes et que ces pratiques entravaient l'accès à une véritable égalité entre les sexes, ce manuscrit, de même que la version plus étoffée de l'article « *Feminism and Multiculturalism : Some tensions* »⁸³, a fait couler beaucoup d'encre. Selon Okin, même avec les restrictions et les limites exposées au chapitre précédent, les féministes – soit toute personne en faveur d'une véritable égalité entre les sexes – devraient demeurer sceptiques à l'égard de l'octroi de droits et de privilèges spéciaux aux membres des minorités culturelles⁸⁴. Suivant cette critique incisive des théories libérales du multiculturalisme, de nombreux auteurs se sont également intéressés à la question, ajoutant leur voix au débat⁸⁵. Ainsi, malgré cette conception de l'aménagement de la diversité culturelle qui, en théorie, semble en parfaite adéquation avec le libéralisme politique, certaines féministes⁸⁶ ont soulevé d'importants et substantiels problèmes liés aux théories et aux politiques multiculturelles.

⁸¹ Eisenberg et Spinner-Halev expliquent l'émergence de cet intérêt ainsi : « ascriptive groups – groups whose membership is not open-ended, such as, racial, ethnic, and sometimes national groups – were traditionally not a focal point of liberal thinking until the late 1980s. At that time, the attraction of communitarian thinking, the increased political activism in the United States of the religious conservatives, and the rise of nationalism in Eastern Europe after the fall of the Berlin wall in 1989, all contributed to an increased interest in the role that ascriptive groups play in liberal theory and practice ». Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities – Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 1

⁸² Okin, Susan M. *Is Multiculturalism bad for women ?*, Princeton University Press, Princeton, 1999

⁸³ Okin, Susan Moller. « *Feminism and Multiculturalism : Some Tensions* », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p. 661-684

⁸⁴ Okin, Susan M. *Is Multiculturalism bad for women ?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 11

⁸⁵ Il est à noter que la plupart de ces auteurs féministes critiquent les thèses et la façon de concevoir les tensions entre le féminisme et le multiculturalisme d'Okin. En effet, à cause du radicalisme de ses critiques et des simplifications que la philosophe opère dans son analyse des problèmes, Susan Moller Okin est loin de faire l'unanimité chez les auteurs dont nous traiterons dans ce chapitre. Le féminisme libéral est un courant théorique qui comporte, lui aussi, des voix et des opinions multiples et divergentes.

⁸⁶ Je limite ici mon étude aux auteurs féministes classées comme libérales. Le projet de ce mémoire s'axe, en effet, sur le multiculturalisme envisagé d'un point de vue libéral. En ce sens, il ne semblait pas pertinent d'étendre la

Bien que la littérature sur le sujet soit extrêmement vaste et variée, il me semble possible de résumer les problèmes soulevés en quatre grandes catégories. Il y a, premièrement, le problème de l'autorité ou de la minorité dans la minorité, soit le problème lié au fait que l'octroi de droits et de privilèges spéciaux peut avoir un impact différencié sur les membres des minorités culturelles selon leur position dans la communauté et également au fait que les demandes et la vision de la culture des représentants de ladite minorité ne font pas nécessairement l'unanimité. Deuxièmement il y a le problème de l'invisibilité des injustices et de la coercition interne qui peuvent advenir au sein des communautés et qui touche les femmes d'une manière particulière. La troisième lignée de problèmes concerne le phénomène de la réduction de la palette de choix de certains membres des communautés culturelles ainsi que les phénomènes concomitants des préférences adaptatives et de la construction identitaire qui s'opèrent au sein de la communauté. Finalement, les problèmes liés à l'accessibilité de la « porte de sortie », découlant en grande partie des problèmes précédents, remettent en question certaines présuppositions fondamentales du multiculturalisme libéral. C'est donc à l'exposition et à l'explicitation de ces grandes lignées de problèmes qui ont été soulignés par les féministes que sont consacrées les quatre sections de ce chapitre.

1. La minorité dans la minorité ou *le problème de l'autorité*

Il en a été question dans le chapitre précédent : les droits et les privilèges spéciaux relatifs à la citoyenneté différenciée sont attribués, d'abord et avant tout, au profit des individus. Dans le but de leur permettre un meilleur accès aux pratiques liées à leur conception de la vie bonne et de compenser les obstacles engendrés par les normes et les institutions porteuses de la culture de la majorité. De même, puisque plusieurs pratiques, modes de vie et normes adoptés par les membres de minorités culturelles peuvent leur nuire dans l'accès aux options offertes dans la société, il apparaît nécessaire que l'État compense ces inégalités imméritées⁸⁷ par le biais d'accommodements et de mesures spéciales. Or, comme l'ont souligné plusieurs philosophes et penseurs féministes, dans la mesure où les politiques liées à la citoyenneté différenciée sont accordées sur la base de l'appartenance à un

discussion aux féministes radicales ou aux anarcho-féministes, par exemple. Nous passerons cependant en revue, dans le chapitre 3, les propos de certaines féministes post-colonialistes.

⁸⁷ Imméritées au sens rawlsien. En effet, pour Rawls, « les inégalités de naissance et de dons naturels sont immérités ». En ce sens, le fait d'être né au sein d'une communauté culturelle minoritaire constitue une inégalité imméritée. Il y aurait donc lieu, d'un point de vue rawlsien, que l'État compense une telle inégalité. Rawls, John. *Théorie de la Justice*, Éditions Points, Paris, 2009, p. 131

groupe, ces dernières peuvent avoir un impact différencié sur les membres de ces groupes, notamment sur les femmes.

En effet, les minorités culturelles ne sont pas homogènes. Elles sont composées d'individus distincts ayant des spectres de pouvoir et d'influence plus ou moins grands, des intérêts différents ainsi que des conceptions divergentes de leurs pratiques culturelles⁸⁸. À l'image de la société d'ensemble, les minorités culturelles ne sont pas des entités homogènes et monolithiques. Il existe, en leur sein, certaines structures hiérarchiques véhiculées par les dynamiques de pouvoir et d'influence. De même, ce qui caractérise la culture du groupe varie selon le point de vue des individus qui y participent. En conséquence, l'intérêt qu'a un individu à conserver telle ou telle version d'une norme ou d'une pratique culturelle variera en fonction de la place cette dernière dans la représentation qu'il a de sa culture ainsi que de l'effet de cette pratique sur sa vie. Or, certaines versions de la culture, des pratiques et des normes fondamentales qu'elle comporte, sont plus influentes que d'autres. Ce sont, en effet, les individus qui possèdent le plus de pouvoir au sein de la communauté, les chefs spirituels ou politiques qui, en règle générale, décident de ce qu'est la culture du groupe et des pratiques qui en font part intégrante. Par conséquent, lorsqu'un accommodement est demandé afin de permettre aux membres d'un groupe de conserver une pratique culturelle particulière, celui-ci n'est pas nécessairement représentatif de la vision de leur culture qu'ont tous les membres du groupe. De plus, cet accommodement ne va pas nécessairement dans le sens de leurs intérêts. Ainsi, comme le note Sarah Song, « representatives of minority groups may exaggerate the degree of consensus and solidarity within their group to present a united front to the wider society and strengthen their case for accommodation »⁸⁹.

Au sein d'une même minorité culturelle, il y a donc une multiplicité d'individus qui y composent plusieurs sous-groupes. Il y a, en quelque sorte, des minorités au sein des minorités culturelles. Servant surtout à décrire la réalité des groupes qui possèdent le moins de pouvoir ou qui divergent de la majorité au sein du groupe culturel ou religieux, le terme « minorité dans la minorité » renvoie donc à ces groupes de personnes dont les intérêts divergent de ceux des autorités de la minorité⁹⁰. Or, ce sont justement ces autorités qui font la

⁸⁸ Il s'agit là du problème de « la minorité dans la minorité » évoqué, notamment, par Song et Shachar. Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007 ; Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001

⁸⁹ Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p.3

⁹⁰ Comme l'écrivent Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev, « there are many different types of minorities, including religious, national, indigenous, linguistic, racial and ethnic minorities, and many different types of « minorities within », including women, children, gay man and lesbians, religious dissenters and linguistic

demande, au nom du groupe, d'être accommodés ou de se voir octroyer des droits spéciaux afin de pouvoir avoir accès à une pratique qu'ils jugent fondamentale selon leur vision de ce qu'est leur culture. « Some of the best liberal defenses of a group rights are constituted by claims that the individual needs « a culture of his or her own » in order to develop a sense of self-esteem or self-respect, or the capacity for autonomy, meaning the capacity to decide or choose what kind of life is good for one. But [...] any such argument needs to pay special attention to the different positions or roles that various cultures require of their various members »⁹¹ écrit Okin à ce propos. En ce sens, parce qu'un accommodement véhicule les intérêts des membres les plus influents au sein de la communauté, parfois au détriment des minorités au sein du groupe, celui-ci pourra contribuer à renforcer les hiérarchies de pouvoir au sein de la communauté⁹².

Ainsi, des mesures demandées au nom du groupe et censées permettre une plus grande égalité entre les individus appartenant aux différentes cultures qui composent une société peuvent, en fait, contribuer à renforcer certaines inégalités entre les membres d'une même minorité. Ce phénomène est qualifié par Ayelet Shachar de « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle » ; ironiquement, les mesures mises en place pour améliorer la situation des membres des minorités culturelles peuvent, en fait, se révéler délétères pour certains d'entre eux⁹³. De fait, les meneurs des groupes culturels ont souvent avantage à rechercher un plus grand contrôle sur les membres de leur communauté afin d'assurer la sauvegarde d'une certaine vision de la « pureté » de leur culture. Or, comme l'ont souligné nombre de féministes, ce contrôle tend à avoir des conséquences perverses pour certains groupes au sein de la communauté dans la mesure où elle peut conduire à renforcer les dynamiques de pouvoir existantes et à légitimer certaines visions de la culture et certains intérêts au détriment des autres. Ainsi, écrit Anne Phillips, « actions designed to strengthen the position of cultural or religious minority within the larger society may simultaneously

minorities within minorities ». Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities –Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 5

⁹¹ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p. 664

⁹² « Many liberal defenders of multiculturalism have focused on inequalities between groups, arguing that treating cultural minorities as equals requires special protections to secure liberties and opportunities that members of the majority culture already enjoy. Yet, as critics of multiculturalism have stressed, accommodation of minority group traditions can exacerbate inequalities within minority groups », écrit, à ce propos, Sarah Song. Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 3

⁹³ Traduction libre : « I call this phenomenon the *paradox of multicultural vulnerability*. By this term I mean to call attention to the ironic fact that individuals inside the group can be injured by the very reforms that are designed to promote their status as group members in the accommodating, multicultural state ». Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 3

strengthen the power of cultural and religious leaders over dissidents within their group. Women and young people will often bear the brunt of this »⁹⁴. Les féministes se sont particulièrement concentrées sur le cas des femmes dans la mesure où ces dernières constituent bien souvent une minorité silencieuse qui possède peu de pouvoir décisionnel et qui, à cause de leur situation au sein de la communauté et du rôle qu'elles y occupent, sont particulièrement touchées par cette volonté de contrôle et de sauvegarde culturelle. Bien que les politiques de la citoyenneté différenciée puissent également présenter des effets pervers pour les autres minorités (gay et lesbiennes, dissidents culturels et religieux etc.), c'est sur la minorité féminine que se concentre l'argument ici.

La « minorité dans la minorité » que représentent les femmes constitue un cas particulier pour deux raisons. La première concerne plus particulièrement le contrôle lié à la volonté de sauvegarde de la communauté culturelle. Parce que les femmes sont, en grande partie, garantes de cette sauvegarde, elles tendent à être soumises à un contrôle accru de la part de la communauté. En effet, les femmes sont garantes des liens du sang ; ce sont elles qui, par leur rôle reproducteur, assurent la venue au monde des nouveaux membres de la communauté ainsi que l'authenticité de leur « lien génétique » avec la communauté⁹⁵. De plus, parce qu'elles constituent les socialisateurs primaires de ces nouveaux membres, elles sont des éléments fondamentaux de la reproduction culturelle au sein de la communauté⁹⁶. Par conséquent, à cause de leur rôle fondamental dans la socialisation et la mise au monde des nouveaux membres de la communauté culturelle, ces dernières font l'objet d'un contrôle particulier au sein de la communauté. En ce sens, les accommodements demandés au nom de la communauté peuvent collaborer à renforcer ce contrôle. De fait, comme le notent Okin et Shachar, pour assurer la survie de la communauté culturelle, les minorités culturelles sont, dans la demande d'accommodement ou de droits spéciaux, particulièrement intéressées par la sauvegarde des pratiques liées au contrôle des sphères privées, reproductives et sexuelles. Or, ces sphères tendent à être particulièrement investies par les femmes⁹⁷. En ce

⁹⁴ Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010, p. 38

⁹⁵ Voir à ce sujet : Anthias, Floya. Yula-Davis, Nira. Éd. *Woman, Nation, State*, Macmillan, Hampshire, 1989, p. 6 ; Moghadam, Valentine M. Éd. *Identity Politics and Women : Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, 1994, p. 4.

⁹⁶ Voir notamment les écrits de Dinnerstein, Chodorow et Benjamin qui ont particulièrement insisté sur le rôle des femmes comme socialisateurs primaires. Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur : Sexual Arrangements and Human Malaise*, Harper and Row, New York, 1976 ; Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978 ; Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love : Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon, New York, 1988.

⁹⁷ « In many cases the realm of law that religious or cultural minorities are most concerned to control is « personal law » -the laws of marriage, divorce, child custody, division and control of family property, and inheritance » écrit-

sens, note en substance Okin, dans nombre de cas de figure, les accommodements liés à ces sphères auront tendance à avoir un impact beaucoup plus fort sur les femmes que sur les hommes.

La deuxième raison découle de la première; à cause de leur rôle particulier dans la communauté, les groupes et les communautés culturelles tendent à imposer des normes plus restrictives aux femmes. Ainsi, écrit Okin, « [t]hose arguing for group rights insufficiently differentiate among those within a group or culture – specifically, they fail to recognize that minority cultural groups are, in this respect like the societies in which they exist, though to a greater or lesser extent, gendered »⁹⁸. À cause de leur rôle dans la reproduction et la sauvegarde de la communauté, les femmes tendent, en effet, à être reléguées à des rôles genrés, généralement confinés à la sphère privée. Alors que les rôles typiques masculins tendent à laisser beaucoup plus de latitude à ces derniers, les rôles typiquement féminins tendent à être restreints aux activités liées à l'intendance du foyer et au soin des autres membres de la famille, laissant beaucoup moins de liberté et d'autonomie à ces dernières⁹⁹. En ce sens, certains types de droits et privilèges spéciaux, peuvent contribuer à véhiculer ces normes comportementales asymétriques et à renforcer ces schèmes genrés. Ainsi, des mesures destinées à promouvoir une plus grande égalité et une plus grande autonomie pour les individus membres des minorités culturelles peuvent, dans les faits, collaborer à renforcer les inégalités liées aux rôles genrés dans lesquels sont cantonnées les femmes dans certaines communautés, et nuire à l'exercice de leur autonomie et de leur liberté.

Ainsi, les mesures demandées au nom du groupe, tendent à renforcer les structures hiérarchiques et ne vont pas nécessairement dans le sens des intérêts des « minorités au sein de la minorité ». Parmi ces différentes minorités, les femmes constituent un groupe dont les intérêts sont particulièrement touchés par les mesures et politiques liées à la citoyenneté différenciée. Dans de nombreuses cultures, les femmes sont en effet soumises à des normes comportementales asymétriques par rapport aux hommes. L'accommodement de pratiques qui véhiculent ces normes contribue donc à réduire les femmes à un rôle genré où leur

elle. Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p.667 ; Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp.49-51

⁹⁸ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p.664

⁹⁹ Ainsi, écrit Okin « most cultures have as one of their principal aims the control of women by men ». Sans aller aussi loin que Susan Moller Okin, on peut cependant, sans crainte d'exagérer, affirmer que de nombreuses cultures plus traditionnelles tendent à reléguer les femmes à un rôle où leur liberté et leur autonomie sont plus restreintes que celles des hommes et où elles sont soumises à un contrôle plus fort de la part de communauté. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième section ci-dessous. *Ibid.* p. 667

liberté et leur autonomie sont souvent plus durement entravées que celles des hommes. La citoyenneté différenciée, parce qu'elle est souvent attribuée en fonction de l'appartenance à un groupe, se montre aveugle à ces différences et à la position spécifique des femmes au sein des communautés. En ce sens, des mesures qui visent à atteindre une plus grande égalité entre les individus peuvent, en fait, aboutir à accroître et à solidifier les inégalités au sein de la communauté. De même, si ces accommodements visent à permettre une plus grande autonomie des individus dans la quête de la vie bonne, ces derniers peuvent, dans les faits, aboutir à réduire l'autonomie ou la liberté de certains individus, notamment celles des femmes.

2. L'invisibilité des injustices et de la coercition

Le deuxième ordre de problèmes est lié au premier : l'invisibilité des injustices et de la coercition au sein de la communauté rend à la fois difficiles l'intervention de l'État pour les empêcher d'advenir mais également l'appel à l'État pour les individus qui en sont victime. Les théoriciens libéraux du multiculturalisme ont, en effet, refusé l'idée que les politiques multiculturalistes collaborent, directement ou indirectement, à renforcer les injustices et les inégalités au sein de la communauté, ou encore, qu'elles nuisent à la liberté et à l'autonomie individuelle. Il en a été question au premier chapitre: dans la mesure où les droits et privilèges spéciaux sont accordés aux minorités culturelles pour permettre à leurs membres d'atteindre une plus grande égalité, de développer et de faire l'exercice de leur autonomie à l'aide de la palette d'options offerte par leur culture, elles ne peuvent être employées comme « contrainte interne » pour les membres des communautés. Elles ne peuvent, en ce sens, être employées que comme « protections externes » visant à protéger les membres des minorités contre les effets néfastes que peuvent avoir les normes et les politiques qui reflètent la culture de la majorité. Cependant, comme le soulignent plusieurs féministes, il n'est pas toujours évident de faire la différence entre les « contraintes internes » et les mesures de protection « externes ».

Dans de nombreux cas, comme le souligne Shachar, la frontière entre protection et contrainte se révèle plutôt floue¹⁰⁰. Ainsi, les mesures permettant au groupe d'avoir une plus

¹⁰⁰ Comme le fait remarquer Ayelet Shachar, parce qu'elles permettent de contrôler l'appartenance au groupe et de protéger ses particularités identitaires ainsi que la constitution et le maintien de la communauté contre les pressions de la culture majoritaire, on peut dire que le domaine du droit de la famille fait partie du domaine des « protections externes ». Cependant, un contrôle accru du groupe dans ces domaines peut se révéler délétère pour les femmes. Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, ch. 3.

grande autonomie en matière de législation concernant le mariage et le divorce ou qui permettent de contrôler l'appartenance à un groupe, par exemple, peuvent être considérés comme faisant partie des revendications légitimes que l'État doit accommoder. Or, comme l'ont montré un grand nombre d'études, les accommodements dans ces domaines peuvent imposer un fardeau systématique et disproportionné à certains membres de la communauté culturelle, notamment aux femmes¹⁰¹. De la même manière, les mesures destinées à accorder une meilleure représentation ou une plus grande autonomie politique aux minorités culturelles peuvent, dans les faits, imposer un poids beaucoup plus grand sur les femmes que sur les hommes. Même les mesures destinées à accommoder certaines façons de se vêtir peuvent, arguent certains, servir à assujettir les femmes¹⁰². Ainsi, comme le note Phillips, « [i]t is not always possible to draw a line between the external rights of the group and the internal rights of its members »¹⁰³. La façon de considérer l'effet d'une mesure, soit comme protection externe ou comme contrainte interne, variera selon le point de vue que l'on adopte et selon l'utilisation qu'en fera le groupe. Ainsi, un droit ou un privilège qui semble, au premier abord, appartenir à la catégorie de protection externe et qui semble inoffensif pour les membres d'un groupe peut se révéler, selon l'utilisation qu'en fera ce groupe et les inégalités qui y sont déjà présentes, collaborer à renforcer une contrainte interne pour certains individus au sein du groupe.

Pour éviter que les politiques liées à la citoyenneté différenciée ne soient détournées pour assujettir les membres des communautés, des théoriciens libéraux du multiculturalisme tel que Will Kymlicka, ont argué qu'il fallait éviter de les accorder à des minorités « non-libérales », soit les minorités qui privent leurs membres de leur liberté et de leurs droits¹⁰⁴. Ainsi, écrit-il « [j]'ai soutenu le droit des minorités [...] à se protéger en tant que sociétés distinctes sur le plan culturel, mais seulement à condition qu'elles soient elles-mêmes gouvernées par des principes libéraux »¹⁰⁵. En ce sens, pour éviter que les droits et les

¹⁰¹ Voir à ce sujet les recueils d'études et d'articles suivants : Cook, Rebecca J. Éd. *Human Rights of Women : National and International Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1994 ; Howland, Courtney W. Éd. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, St-Martin Press, New York, 1999 ; Moghadam, Valentine M. Éd. *Identity Politics and Women : Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, 1994.

¹⁰² Comme le voile. Voir à ce sujet le livre *Bas les voiles !* dans lequel la sociologue iranienne Chahdortt Djavann se positionne résolument contre l'accommodement du port du voile, y voyant un symbole de l'aliénation féminine. Djavann, Chahdortt. *Bas les voiles !*, Gallimard, Paris, 2003

¹⁰³ Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010, p. 23

¹⁰⁴ L'argument de Kymlicka est plus nuancé que cela. Nous le verrons dans la suite de cette section. Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, ch. 8

¹⁰⁵ *Ibid.* p.219

privilèges spéciaux accordés aux minorités culturelles ne servent, en fait, à renforcer les iniquités et les inégalités liées aux rôles genrés dans lesquels les femmes sont souvent reléguées, il suffirait de n'attribuer ceux-ci qu'aux minorités qui respectent les grands principes du libéralisme. La défense de la citoyenneté différenciée étant basée, comme on l'a vu, sur le fait que la culture offre un contexte de choix qui permet aux individus de s'épanouir et de choisir les modes de la vie bonne qui leur conviennent, cette dernière ne peut pas être accordée aux groupes qui enfreignent l'autonomie, la liberté ou l'égalité de ses membres par des normes discriminatoires¹⁰⁶.

La principale remarque que l'on peut faire face à cette piste de solution est que même si une communauté peut sembler libérale parce qu'elle ne prive pas formellement ses membres de leurs droits et de leurs libertés, elle peut se révéler coercitive et injuste à l'égard de ses membres en privé¹⁰⁷. De fait, il n'existe que peu ou pas de communautés, dans les sociétés libérales, qui privent formellement les individus (ou cherchent à le faire) de leurs droits ou qui les empêchent ouvertement de faire l'exercice de leur liberté et de leur autonomie. Une enfreinte aussi explicite aux lois et aux valeurs fondamentales du libéralisme ne saurait évidemment être tolérée. Ce qui advient en pratique, le plus souvent, c'est plutôt qu'une certaine coercition, plus ou moins latente et diffuse, s'exerce sur les membres d'une communauté de manière informelle, pression qui les conduit à adopter certains comportements et certaines normes¹⁰⁸. Or, à cause de leur rôle particulier dans la communauté, c'est sur les femmes que cette coercition s'exerce le plus fortement et elle peut les conduire à adopter des normes genrées et inéquitables. Cette coercition peut également les conduire à renoncer, dans une certaine mesure, à faire l'exercice de leur autonomie et de leur liberté et à mener à bien la quête de la vie bonne fondamentale au libéralisme politique. Ainsi, écrit Okin, « [t]here are many cultures that, though they may not impose their beliefs

¹⁰⁶ Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 168-172, 195-198

¹⁰⁷ Argument soulevé, notamment, par Susan Moller Okin. Okin, Susan Moller, *Is Multiculturalism Bad for Women ?* Princeton University Press, 1999.

¹⁰⁸ Voir à ce sujet, notamment, l'article de Patricia Hill Collins qui étudie les dynamiques de pouvoirs et l'impact de la socialisation au sein de la famille ou encore celui de Carolyn Grbich qui étudie le phénomène de construction des rôles genrés d'un point de vue sociologique. L'article de Gillian Cowlshaw, portant sur les processus de subordination et de socialisation d'un point de vue anthropologique au sein des aborigènes australiens, constitue également une étude intéressante dans la mesure où ses conclusions semblent pouvoir être généralisables. Ces études ont en commun le fait de mettre en lumière le visage diffus et organiquement lié à la socialisation de la coercition et des dynamiques de pouvoir. Narayan, Uma. Harding, Sandra. *Decentering the Center-Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist world*, Indiana University Press, Bloomington, 2000 ; Cowlshaw, Gillian. « Socialisation and Subordination Among Australian Aborigines », *Man*, Vol. 17, No. 3, Sept. 1982, p. 492-507 ; Narayan, Uma. Harding, Sandra. *Decentering the Center-Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist world*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.

or practices on others, and though they may appear to respect the basic civil and political liberties of women and girls, do not in practice, especially in the private sphere, treat them with anything like the same concern and respect as men and boys, or allow them to enjoy the same freedoms »¹⁰⁹.

Cette coercition informelle, reléguée par les pairs, les autorités de la communauté ou encore la famille, peut amener les femmes à renoncer aux options qui doivent être garanties par la société libérale et à se satisfaire des iniquités et des injustices dont elles font l'objet. Or, parce qu'elles opèrent dans la sphère privée et parce qu'elles tendent à être diffuses et implicites, cette coercition et ces injustices sont difficilement observables en pratique. L'État peut donc difficilement intervenir afin de les empêcher d'advenir¹¹⁰. Même si, formellement, ces femmes ont accès aux mêmes droits et aux mêmes libertés que les hommes, en pratique, la pression et la coercition qui s'exercent sur elles peut, *de facto*, leur en couper l'accès. Comme le fait remarquer Susan Moller Okin, si l'on prenait en compte les injustices liées aux rôles genrés ainsi que le contrôle qui s'exerce sur les femmes, beaucoup moins de groupes pourraient véritablement prétendre satisfaire aux conditions évoquées par Kymlicka¹¹¹. En ce sens, se contenter de n'accorder des droits et des privilèges spéciaux qu'aux minorités qui semblent libérales ne change rien aux problèmes de la « minorité dans la minorité » que constituent les femmes. Bien souvent, les normes inéquitables, la pression et la coercition dont elles font l'objet leur coupe l'accès à la quête de la vie bonne, même si elles possèdent formellement les mêmes droits et libertés que tout le monde.

Jusqu'ici, nous nous sommes concentrés plus explicitement sur les politiques liées au versant « positif » du multiculturalisme, soit les politiques de la citoyenneté différenciée qui conduisent à accorder des droits et des privilèges spéciaux aux membres des minorités culturelles parce que ceux-ci sont considérés comme différents des autres. Cependant, suite aux remarques et aux réflexions que nous avons faites sur les normes asymétriques et genrées ainsi que sur la coercition et le contrôle particulier qui peut s'exercer sur les femmes dans certaines communautés, les privant de l'exercice de leur autonomie et de leur liberté, il

¹⁰⁹ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol. 108, No.4, Juil. 1998, p.678

¹¹⁰ Cependant, bien qu'« invisibles » parce que confinées à la sphère privée, cette coercition et ces injustices n'en sont pas moins délétères pour l'atteinte d'une véritable égalité entre les hommes et les femmes.

¹¹¹ Ainsi, écrit-elle, à propos des conditions que pose ce dernier à l'obtention de droits et de privilèges spéciaux aux minorités culturelles : « his insisting on « the social conditions which enhance [the capacity for choice about the good life] » means that far fewer minority cultures than Kymlicka seems to think will be able to claim group rights under liberal justification ». Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol. 108, No.4, Juil. 1998, p. 678

importe d'examiner le versant « négatif » des politiques multiculturelles. En effet, même dans un cas de figure extrême, si l'on refuse d'accommoder ou d'octroyer des droits et des privilèges à une minorité culturelle parce que celle-ci est fondamentalement et ouvertement anti-libérale, cela ne change rien au fond du problème. Cette communauté pourra très bien continuer de maintenir des normes et des pratiques qui briment la liberté, l'autonomie et l'égalité de certains de ses membres¹¹². La question de savoir ce qu'il faut faire face à des pratiques et des normes fondamentalement injustes et coercitives qui n'ont pas besoin d'accommodements pour se maintenir au sein d'une communauté, subsiste.

En réponse à cette question, les théoriciens du multiculturalisme semblent mitigés. Will Kymlicka, par exemple, tout en reconnaissant le problème de laisser perpétrer, en toute impunité, des injustices ainsi qu'une certaine forme de coercition dans une minorité culturelle, semble partagé quant à prôner l'emploi de mesures visant à empêcher ces injustices et cette coercition d'advenir. Au niveau des minorités issues d'une immigration récente, la solution est simple selon Kymlicka : puisque les individus qui les composent ont fait le choix délibéré d'immigrer au sein d'une société libérale, ils se doivent de respecter les normes et les valeurs de cette dernière¹¹³. Cependant, la situation des groupes ethniques et religieux qui ont élu domicile de longue date dans une société libérale¹¹⁴ ainsi celle des minorités nationales est plus complexe. Ainsi, écrit-il, « [l]es libéraux d'aujourd'hui sont [...] plus réticents à l'idée d'imposer les principes du libéralisme à des pays étrangers, mais se montrent fort enclins à les imposer aux minorités nationales. C'est là, me semble-t-il, une incohérence »¹¹⁵. Selon lui, si les libéraux ont le droit et le devoir de dénoncer les injustices qui adviennent au sein d'une minorité nationale afin d'encourager les réformes libérales, une intervention au sein de telles minorités ne saurait être justifiée que dans le cas de « violations flagrantes et systématiques des droits de la personne, tels que l'esclavage ou le génocide, la torture à grande échelle et l'expulsion »¹¹⁶. Il semble en aller de même pour les minorités issues d'une immigration « historique » puisque si les garanties liées au fait de pouvoir

¹¹² Dans la mesure où ces normes et pratiques n'exigent pas de soutien étatique pour se maintenir.

¹¹³ Ainsi, écrit-il, « [j]e ne pense pas que les États libéraux aient tort d'insister pour que les immigrants acceptent l'application des principes du libéralisme, et ce, dans la mesure où ils le savaient avant d'immigrer ». Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p. 241

¹¹⁴ Par exemple les juifs hassidiques à New York, les amish et les mennonites au Canada.

¹¹⁵ Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.237

¹¹⁶ *Ibid*, p.240

maintenir des contraintes internes et des normes anti-libérales ne leur avaient pas été données, « ces groupes auraient peut-être choisi d’immigrer dans d’autres pays »¹¹⁷.

Cette façon de concevoir le versant négatif des politiques multiculturalistes¹¹⁸ est critiquable. Dans le cas des minorités nationales et des minorités issues d’une immigration historique, le problème est évident : une communauté peut, en toute impunité, priver formellement et ouvertement ses membres de leurs droits, entraver l’exercice de leur liberté et nuire à une véritable égalité entre les individus¹¹⁹. Même si l’on refuse d’accommoder certaines pratiques parce qu’elles posent problème, les membres d’une telle minorité se verront, *de facto*, privés de leurs droits et des options qui doivent être garanties dans une société libérale. En ce qui concerne les minorités issues d’une immigration récente, le problème est plus insidieux. Comme on l’a vu, certains groupes, même s’ils respectent formellement les droits et libertés de leurs membres, peuvent se révéler coercitifs et injustes à leur égard en privé. De fait, si l’on prend en considération les normes genrées ainsi que la pression informelle qui s’exerce sur les femmes dans nombre de communautés, force est de constater que bien moins de cultures et de communautés satisfont aux valeurs libérales. Et, puisque cette coercition et ces injustices sont confinées à la sphère privée, elles sont « invisibles » et se révèlent, en ce sens, hors de la portée de l’État. Bien entendu, l’on pourra toujours arguer que les victimes de ces torts peuvent et doivent faire appel à l’État afin de lutter contre les préjudices commis à leurs égards. Cependant, bien souvent, les individus qui subissent l’injustice le plus fortement sont les individus qui ont le moins la possibilité de faire appel à l’État pour y remédier car ce sont également les individus qui sont le plus soumis au contrôle et à la coercition au sein de leur communauté. Ainsi, comme l’écrit Susan Moller Okin, « [t]here are many ways in which a family can make it extremely difficult for a daughter to invoke her individual rights against the family’s insistence on cultural practices by appealing to the state and therefore, in practice, resist coerced marriage »¹²⁰.

¹¹⁷ *Ibid.* p.241

¹¹⁸ Soit le fait de décider s’il y a lieu d’interdire une pratique ou de s’ingérer dans la vie d’une communauté.

¹¹⁹ Sauf si elle commet, à leur égard, des injustices flagrantes et systématiques. Or, il est rare, au sein d’une société libérale, que des minorités commettent un tort aussi évident et posent des actions aussi extrêmes à l’égard de leurs membres. Le tort qui est commis à l’égard des membres est, le plus souvent, bien moins ostentatoire et manifeste. Cependant, comme le souligne Phillips, si le concept de tort varie en gravité et en réversibilité, un tort n’en reste pas moins un tort. Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010, p. 35

¹²⁰ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil. 1998, p. 676

D'une part, à cause du contrôle dont elles font l'objet, l'option de faire appel à l'État si elles sont victimes d'une injustice est beaucoup plus difficile à prendre pour les femmes¹²¹. D'autre part, si elles prennent effectivement cette option, les conséquences qui en découlent sont parfois tout aussi dommageables, sinon plus, que le tort subi. Comme le souligne Shachar, une communauté qui se sent déjà vulnérable à cause de son statut de minorité aura tendance à voir d'un très mauvais œil le fait que l'un de ses membres puisse avoir recours à la communauté dominante pour régler l'un de ses problèmes¹²². Vécu comme une attaque, ce genre de démarche pourra donc aboutir à un rejet, un blâme, une pression accrue ou même des représailles¹²³. Et même si ce n'est pas le cas, l'idée que c'est à ce genre de situation qu'elle peut aboutir dissuadera nombre de membre de revendiquer leurs droits auprès de l'État

Le problème ici est donc double : d'une part, les injustices et les inégalités vécues par certains membres au sein des minorités est « invisible » puisque confiné à la sphère privée ; il est alors difficile pour l'État d'intervenir afin de les empêcher d'advenir. D'autre part, même si les individus possèdent formellement des droits et des libertés qu'il est possible de revendiquer si ceux-ci sont brimés, un tel appel à l'État n'est souvent pas possible et cela justement à cause de cette coercition invisible et informelle. Nous pourrions, cependant, imaginer une solution palliative contre ce genre de problèmes. En effet, il serait possible de mettre en place des mesures pour aider les individus vulnérables victimes d'un tort et tenter de remédier au double problème de l'accès à l'aide de l'État et du coût éventuel d'avoir recours à cette aide. La mise en place de programmes visant à aider les femmes victimes de torts et d'injustices et faciliter leur accès à des avocats ou à un service de police, ou encore le financement d'organisations qui les aideraient à sortir de leur communauté si besoin est, pourraient grandement contribuer à améliorer la situation. Cependant, si de telles mesures

¹²¹ En effet, le fait d'être moins libre de ses mouvements et plus soumis au contrôle et à la surveillance peut rendre cet accès plus difficile.

¹²² Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 35-37

¹²³ L'affaire Shah Bano est, à cet égard, emblématique de ce phénomène. À 62 ans, Shah Bano, une femme indienne de confession musulmane a, suite au divorce unilatéral de son mari, décidé d'avoir recours à l'État afin de s'assurer une pension alimentaire minimale (pour elle et ses enfants). L'affaire a finalement été tranchée par la Cour Suprême indienne, dans un jugement qui obligeait l'ex-mari à verser une pension de 20 Rupees par mois à son ancienne femme, soit à peu près 14\$. Cependant, les représailles et les pressions de la communauté musulmane qui a interprété ce recours à l'État comme une trahison, ont finalement conduit Shah Bano, en 1986, à convoquer la presse afin d'annoncer publiquement sa décision de refuser le jugement de la Cour Suprême, pourtant prononcé en sa faveur. De plus, suite au tollé provoqué, le Parlement Indien, en 1986, a passé un nouvel acte qui enlevait aux femmes de confession musulmane le droit de faire appel à l'État en cas de divorce. Voir l'affaire *Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum*, AIR 1985 SC 945 ; voir aussi les commentaires de Shachar à ce sujet : Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 81

constituent l'amorce d'une solution, elles ne règlent pas le fond du problème. En effet, les obstacles ne se trouvent qu'en partie dans l'accès à l'aide de l'État et dans la réduction des coûts liés à l'obtention d'une telle aide. Un problème de fond se situe dans la formation de l'autonomie de ces femmes au sein de ces communautés¹²⁴.

3. La réduction de la palette de choix, les préférences adaptatives et la construction de l'autonomie

À cause de la place que prennent les femmes dans la communauté, de leur rôle dans la reproduction, la sauvegarde et la transmission de la culture de la communauté, celles-ci sont, contrairement aux hommes, souvent soumises à un contrôle et à une pression accrue qui peut provenir à la fois de leur famille et des autres membres de la minorité culturelle. Elles sont également soumises à des normes comportementales asymétriques et inéquitables par rapport aux hommes. Ces rôles genrés, qui confinent le plus souvent les femmes à la sphère privée, possèdent deux effets pervers. D'une part, ces rôles les conduisent à avoir moins de pouvoir dans les décisions et les structures d'influence au sein de la communauté¹²⁵. D'autre part, ces rôles traditionnels offrent, de manière générale, une palette de choix beaucoup plus restreinte pour les femmes que pour les hommes, ce qui a pour effet de réduire leurs possibilités effectives de se lancer dans la quête de la vie bonne. En effet, si les individus de sexe masculin sont également restreints par les attentes que la communauté a à leur égard, ils n'en possèdent pas moins, dans de nombreux cas, une plus grande latitude et une plus grande liberté que les femmes. Souvent reléguées à des rôles qui les confinent à la sphère privée, les femmes ne possèdent pas l'option de poursuivre, par exemple, la carrière ou les études de leur choix¹²⁶. Ainsi, parce qu'elles sont soumises à un contrôle accru de la part de leurs pairs et de leur communauté, elles n'ont parfois pas la possibilité de faire des choix de vie pour elles-mêmes¹²⁷.

¹²⁴ Je traite des problèmes liés à l'option de sortie de la communauté dans la section suivante.

¹²⁵ Ainsi, comme le note Susan Moller Okin, « how responsibilities and tasks are assigned within homes has major impact on who can participate in and influence the more public parts of cultural life, the sphere in which decisions that regulate both public and private are made ». Une femme qui passe la majeure partie de son temps à gérer la vie domestique n'aura ni la place, ni l'énergie de se consacrer à l'acquisition de l'influence nécessaire pour œuvrer dans la sphère publique où sont prises des décisions qui la concernent. Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil. 1998, p. 667

¹²⁶ Voir notamment le chapitre « Free to decide for oneself » du livre *Gender and Culture*. Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010, p. 107-123.

¹²⁷ Ainsi, comme l'écrit Okin « [i]n many cultures in which women's basic civil rights and liberties are formally assured, discrimination practiced against women and girls within the household not only severely constrains their

Comme l'explique Susan Moller Okin, critiquant l'argumentaire de Margalit et Halbertal ainsi que celui de Kymlicka, la culture et la socialisation qui s'opère dans les communautés contribuent effectivement à former à la fois l'identité personnelle de l'individu ainsi qu'à lui fournir un contexte de choix. Cependant, les normes genrées qui existent dans plusieurs cultures peuvent aboutir à réduire le contexte de choix des femmes. De même, parce que les rôles dans lesquels sont confinées les femmes sont souvent dévalués et parce que ces normes correspondent parfois à une vision de la femme comme étant inférieure en pouvoir et en valeur à l'homme, la personnalité qui sera formée par la socialisation dans la communauté pourra conduire la femme à adopter une vision et une estime négatives d'elle-même. La coercition et les traitements inégalitaires reçus par ces femmes ne sont alors plus perçus comme un tort, mais bien comme quelque chose de « mérité »¹²⁸. Ainsi, comme le souligne Okin, à propos de l'apparent consentement que manifestent les femmes par rapport aux traitements inéquitables reçus : « [w]hat if the 'acquiescence' by some in cultural practices stems from lack of power, or socialization into inferior roles, resulting in lack of self-esteem or a sense of entitlement ? Such is often the case, I submit, within cultures or religions whose female members are devaluated and imbibe their sense of inferiority virtually from birth »¹²⁹. Cette mise en lumière du phénomène de la « fausse conscience »¹³⁰ des femmes soumises à des rôles genrés et à des normes inéquitables dans certaines communautés culturelles constitue, sans doute, la partie la plus percutante de l'argument d'Okin. Cependant, parce qu'elle laisse entendre que les femmes au sein des minorités culturelles ne sont pas véritablement autonomes et que la socialisation dans ce type de groupes leur est délétère, cette vision des choses a été abondamment critiquée. Reste que, même si l'on adhère à la majorité des critiques qui ont été faites à son endroit, le problème soulevé mérite tout de même considération. En effet, malgré sa tournure simplificatrice et « occidentalocentriste », cet argument a l'avantage de mettre en lumière le problème extrêmement complexe de l'effet de la socialisation sur la construction de l'autonomie individuelle et sur la personnalité. C'est à ce niveau que se situe le troisième ordre de problème : au niveau de la construction

choices about the kinds of lives they want to lead but can cause [...] a decline in their basic well being ». Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil. 1998, p. 679

¹²⁸ En ce sens, même dans une situation extrême où une femme est victime de torts graves et d'injustices flagrantes, sa socialisation et sa perception d'elle-même pourra faire en sorte qu'elle ne pense même pas à faire appel à l'État n'étant, pour ainsi dire, pas consciente des torts subits.

¹²⁹ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil. 1998, p. 675

¹³⁰ Terme employé par Nussbaum pour caractériser ce phénomène, Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain – l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p. 170

identitaire qui s'opère au sein d'une collectivité qui adopte des rôles genrés et des normes asymétriques.

Des auteurs comme Jon Elster et Martha Nussbaum¹³¹ utilisent l'appellation de « préférences adaptatives » pour caractériser le phénomène de la fausse conscience qu'acquièrent les individus face à un contexte de choix réduit et à des traitements inéquitables. Ainsi, une femme qui ne se sera vue proposée, par sa communauté, que l'option de suivre le modèle genré traditionnel et qui y aura acquis une certaine vision de sa valeur et de son rôle n'aura probablement pas l'idée de concevoir le traitement reçu, même si celui-ci est aussi extrême que le fait de se faire battre, comme une injustice ou comme un tort contre lequel elle possède des droits et des recours¹³². Lorsqu'un individu est soumis à un contexte socioculturel injuste, ses préférences, ses désirs, ses choix, ainsi que sa perception de lui-même peuvent s'en trouver déformés. De même, si un individu est socialisé dans un contexte qui n'offre qu'un nombre restreint de possibilités, l'idée de prendre une option hors de ce contexte est non seulement rébarbative, mais parfois inimaginable. Bien qu'une femme en provenance d'une minorité possède formellement les mêmes droits et les mêmes options que tous les autres individus, l'idée de faire appel à ses droits et à ses options si elle est soumise à un traitement injuste ou coercitif ne constituera probablement pas, dans nombre de situations, une option concevable. En ce sens, contrairement à ce qu'ont argué Kymlicka, Taylor, Halbertal et Margalit, la création de la palette de choix et la socialisation qui s'opèrent au sein d'une culture n'aboutissent pas nécessairement à l'augmentation de l'autonomie d'un individu et peuvent même se révéler nocifs pour la formation de sa personnalité et de son identité. Ainsi, demande Okin, « [h]ow could one claim that their

¹³¹ Aussi utilisé par Amartya Sen et Gary Becker. Becker, Gary. « The Economic Way of Looking at Behavior », in *The Essence of Becker*, Hoover institution Press, Stanford, 1995, p. 634 ; Sen, Amartya. « Gender Inequality and Theories of Justice », in *Women, Culture and Development – A Study of Human Capabilities*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 259-273 ; Elster, Jon. « Sour Grapes », in *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 219-238 ; Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain – l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p. 165-235

¹³² Ainsi, écrit Nussbaum, narrant l'histoire d'une femme indienne ayant réussi à se sortir de sa situation de femme battue : « Mais il fut un temps où Vasanti ne pensait pas de cette façon [...]. Comme beaucoup de femmes, elle semble avoir pensé que la violence était pénible et mauvaise, mais qu'elle faisait toujours partie du sort réservé aux femmes dans la vie, seulement quelque chose avec quoi les femmes doivent s'arranger, dans la mesure où les femmes sont dépendantes des hommes, et due au fait d'avoir quitté sa propre famille pour s'installer dans la maison de son mari. L'idée que c'était une violation de ses droits, de la loi, de la justice et qu'elle avait elle-même des droits qui étaient bafoués par la conduite de son mari – ces idées, elles ne les avaient pas en ce temps-là, et de nombreuses, de très nombreuses femmes de par le monde ne les ont pas aujourd'hui ». Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain – l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p. 167

« personality identities » are enhanced by the lifelong repression of their freedom to dress, play, move, and even sing, because of their status within the culture [...]?»¹³³.

Ce phénomène est explicable par le fait que l'autonomie, l'identité et la personnalité d'un individu sont construites de manière relationnelle. Les arguments de Taylor et de Margalit et Halbertal le mettent en lumière ; l'identité et la personnalité individuelles sont construites dans un rapport dialogique avec les autres. Certains travaux sur en psychologie de l'enfance tendent également à confirmer cette intuition¹³⁴. En ce sens, une socialisation genrée, des normes inégalitaires ainsi qu'une conception de la valeur des femmes et de leur rôle dans la communauté peuvent sérieusement entraver l'accès aux options qui doivent être garanties dans une société libérale. De même, bien que l'on ait longtemps présupposé l'autonomie comme fondamentalement rationnelle et individuelle de nombreuses féministes ont collaboré à mettre en lumière les défauts et les problèmes liés à une telle conception¹³⁵. Outre les travaux de féministes telles que Jennifer Nedelsky et de Marina Oshana¹³⁶, certaines études en psychologie tendent à confirmer cette intuition¹³⁷. Nous reviendrons, au troisième et au quatrième chapitre, sur la conception de l'autonomie relationnelle que nous présentons¹³⁸. Ainsi, à cause des effets délétères de cette socialisation et de la distorsion des

¹³³ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil. 1998, p. 674

¹³⁴ Pour des études empiriques à ce sujet voir notamment les travaux de Berton, Shore et de Stern qui montrent l'impact et l'importance de l'attachement émotionnel et social dans la construction de l'identité de la personnalité et de l'estime de soi des enfants. Stern, Daniel N. *The Interpersonal World of the Infant : A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985 ; Schore, Allan N. «Effects of a Secure Attachment Relationship on Right Brain Development, Affect, Regulation, and Infant Mental Health», *Infant Mental Health Journal* 22, no. 1-2, 2001, p. 7-66 ; Bretherton, Inge. «Attachment Theory: Retrospect and Prospect», *Monographs of the Society for Research in Child Development* 50, no. 1, 1985, p. 3-35.

¹³⁵ Comme le notent Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar, même si les conceptions de l'autonomie comme relationnelle varient énormément, elles possèdent cependant toutes en commun le fait de prendre en considération le rôle du contexte social et des relations pour la formation et l'exercice de l'autonomie individuelle. Pour plusieurs articles intéressants traitant de ces différentes conceptions, voir : Mackenzie, Catriona. Stoljar, Natalie Éd. *Relational Autonomy – Feminist Perspectives on Autonomy, agency, and the Social Self*. Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 4

¹³⁶ Nedelsky autant qu'Oshana s'attachent, de manière convaincante, à démontrer la pertinence d'une conception relationnelle de l'autonomie contre la conception atomiste classique. Oshana, Marina A.L. « Personal Autonomy and Society », *Journal of Social Philosophy*, Vo.29, No.1, Printemps 1998, p.81-102 ; Nedelsky, Jennifer. « Reconceiving Autonomy : Sources, Thoughts and Possibilities », *Yale Journal of Law and Feminism*, Vo.1, No.7, 1989, p.7-36

¹³⁷ Voir notamment les études récentes en psychologie et en neuroscience de Shenck et de Giffard, qui montrent que les émotions issues du vécu social de l'être humain appuient et forment la raison dans la prise de décision : Schenk, Françaises. «Les émotions de la raison», *Revue européenne des sciences sociales* Tome XLVII, no. 144, 2009, p. 1-8 ; Giffard, Bénédicte. Lechevalier, Bernard. «Neurosciences et affects», *Champs psychosomatiques*, no.41, 2006, p. 11-27

¹³⁸ Le but de ce mémoire n'étant pas de prouver qu'une conception relationnelle de l'autonomie est plus fidèle à la réalité que la conception atomiste classique, je ne m'attarderai cependant pas plus avant sur ce point. Le chapitre 3 s'attachera à montrer qu'une conception de l'autonomie comme relationnelle est plus utile pour penser les

préférences qu'ils opèrent, certains individus, pourtant soumis à de grandes injustices, ne pourront même pas envisager de chercher à se protéger contre le tort qu'ils subissent. En ce sens, la communauté fournit effectivement le contexte de choix et la socialisation qui s'y opère contribue effectivement à la formation de la personnalité de l'individu. Cependant, selon la place de l'individu dans cette communauté, ce contexte de choix sera plus ou moins réduit et, par extension, son autonomie sera plus ou moins grande. Ainsi, à cause de la réduction de la palette de choix liée aux rôles genrés et du phénomène concomitant de la formation de l'autonomie et des préférences adaptatives, certains individus se voient couper de la possibilité de se lancer dans cette quête de la vie bonne primordiale au libéralisme politique.

4. La porte de sortie

Le quatrième ordre de problèmes est lié à l'accessibilité de la « porte de sortie » de la communauté culturelle. Comme le note Chandran Kukathas, l'un des problèmes que rencontrent les schèmes multiculturalistes dans les sociétés libérales est que les différentes communautés culturelles possèdent des visions différentes des rôles, des devoirs et des droits que doivent posséder les individus. Or, dans certains cas, ces conceptions ne valoriseront pas la liberté et l'égalité des individus et iront, de ce fait, à l'encontre des conceptions libérales de la justice¹³⁹. Cependant, écrit-il, « [t]he [...] factor tempering the probability and the extent of injustice, is the principle upholding individual freedom of association and dissociation. If an individual continues to live in a community and according to ways that (in the judgment of wider society) treat her unjustly, even though she is free to leave, then our concern about injustice diminishes »¹⁴⁰. Parce qu'elle sous-entend un choix de la part de l'individu, l'idée de la « porte de sortie » est aujourd'hui primordiale dans la majorité des théories libérales sur le multiculturalisme¹⁴¹. Comme nous l'avons vu au début du premier chapitre de ce mémoire, l'une des visées fondamentales du libéralisme politique est de permettre à tous, de la manière

problèmes des minorités dans les minorités qu'une conception atomiste de l'autonomie, que celle-ci soit substantielle ou minimale.

¹³⁹ « The problem is that different cultural communities have different conceptions of what individuals are due or entitled to, and in many cases, these conceptions will not value those freedoms and equalities which figure prominently in liberal conceptions of justice ». Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, Fév.1992, p. 132

¹⁴⁰ *Ibid*, p.133

¹⁴¹ Notamment Kymlicka, Kukathas et Walzer. Kymlicka, Will. « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse und Kritik*, Vol. 13, 1992, p. 35-40 ; Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, Fév.1992, p. 105-136 ; Walzer, Michael. *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997, p.14-19.

la plus égale possible, de mener à bien la quête personnelle de la vie bonne. Or, cette quête de la vie bonne peut très bien passer par des canaux qui ne correspondent pas aux valeurs du libéralisme. En ce sens, une femme peut adopter une conception de la vie bonne qui la conduit à rester dans une communauté, même si elle y reçoit des traitements qui semblent injustes et inégalitaires du point de vue normes libérales. Cependant, pour s'assurer qu'il s'agisse bien d'un choix de sa part, il importe également de lui assurer l'option de pouvoir réviser ses conceptions du bien et de sortir de la communauté.

Plusieurs théoriciens du multiculturalisme ont insisté sur le potentiel transformatif et protecteur de cette option de sortie de la communauté¹⁴². Ainsi, en plus du rôle « basique » de l'option de sortie comme garante du choix véritable, la porte de sortie pourrait également servir de protection aux individus victimes d'injustices et de coercition. L'idée ici est que, s'il y a injustice ou coercition au sein de la communauté, l'individu peut toujours se « protéger » du mal qui lui serait autrement infligé en sortant de cette dernière ; si cette injustice est trop généralisée, le fait de voir trop d'individus se servir de l'option « porte de sortie » pourrait pousser une collectivité à modifier ses pratiques¹⁴³. La menace induite par le fait que ses membres puissent potentiellement quitter le groupe pourrait donc induire une modification des pratiques et des normes qui font l'objet de contestations, opérant une transformation de « l'intérieur » qui n'aurait pas les désavantages que posent les interventions étatiques¹⁴⁴. En ce sens, il suffirait de garantir et de faciliter l'option de sortie de la communauté pour permettre aux minorités vulnérables à l'intérieur de cette communauté d'acquiescer à la fois plus de pouvoir au sein du groupe et une certaine protection contre les inégalités qui peuvent advenir à leur endroit. En théorie, la garantie de l'option de sortie de la communauté constitue donc le moyen idéal, non-coercitif et non invasif d'assurer un minimum de justice, de protection, ainsi que pour garantir l'autonomie et la liberté des individus membres des minorités

¹⁴² Notamment Shachar, Raz et Benhabib. Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 122-126 ; Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain : Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 184-187 ; Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002, p. 19-20, p.131-149.

¹⁴³ Ainsi, écrit Shachar, à propos des mérites de l'option « porte de sortie » : « Clearly delineated and selective « entrance », « exit », and « re-entry » options are thus crucial component in improving the situation of traditionally vulnerable group members, for at least two reasons. In short term they serve as a stopgaps for the individual, when the relevant power-holder fails to provide answers to the needs of certain categories of citizen insiders who are subject to its jurisdiction in a given sub-matter of authority. In the long term, the allowance for « reversal » in jurisdiction following failure in performance can generate significant internal changes, because it raises the collective risks and costs in maintaining discrimination and subordination within the nomoi group » Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 124

¹⁴⁴ Que ce soit au niveau des problèmes liés au fait de constater les injustices et la coercition qui, comme on l'a vu, sont souvent « invisibles » ou au niveau de l'intrusion et du paternalisme dont une intervention étatique peut faire montre à l'endroit d'une communauté. Nous reviendrons sur ce point au prochain chapitre.

culturelles. Cependant, en pratique, cette option est, la majeure partie du temps, impraticable.

Comme le note Oonagh Reitman, il y a deux ordres d'obstacles à ce que les membres de la minorité culturelle choisissent cette option. Les obstacles les plus évidents sont des obstacles d'ordre matériel. Dans cette catégorie de difficultés se trouvent, notamment, le manque de ressources monétaires pour assurer une option viable hors de la communauté. En effet, les femmes soumises à des normes genrées sont souvent cantonnées à des rôles domestiques liés à la sphère privée. Dépendantes des revenus et des biens matériels de leurs maris, ces dernières n'ont souvent pas les ressources financières nécessaires pour assurer une option véritablement viable hors de la communauté. Le manque de ressources en termes de compétences et de savoir-faire peut également limiter leur possibilité d'insertion dans la société libérale¹⁴⁵. La coercition ainsi que le manque d'accès aux recours offerts par l'État comptent aussi parmi ce type d'obstacles. Ainsi, à cause de nombreuses et complexes entraves d'ordre matériel, la sortie de la communauté ne constitue pas une option viable pour nombre de femmes et d'individus soumis à la coercition et à l'injustice au sein de leur communauté.

Afin d'y remédier, des politiques publiques ainsi que l'allocation de certains types de ressources par l'État pourraient toujours compléter les politiques multiculturalistes¹⁴⁶. De même, la mise en place de programmes éducatifs qui permettraient aux individus qui sortent d'une communauté d'acquérir les compétences et les savoirs nécessaires pour s'insérer dans la société, ainsi que des programmes visant à faciliter l'accès des individus à la protection de l'État, pourraient remédier, au moins en partie, à cet ordre d'entraves qui nuisent à une option substantielle de sortie de la communauté. Cependant, tel qu'entrevu dans la section précédente, plusieurs problèmes importants minant le réalisme de l'option « porte de sortie » sont plutôt d'ordre psychologiques, émotionnels et sociaux.

Parmi les obstacles de ce deuxième ordre, la peur de l'ostracisme et des représailles auxquelles pourraient mener le choix de cette option joue un certain rôle. Mais, comme en fait montre l'exposition des problèmes liés au phénomène des préférences adaptatives et de la construction de l'autonomie, un obstacle sans doute plus fondamental se situe au niveau de

¹⁴⁵ Il ne suffit pas, en effet, de posséder assez d'argent pour pouvoir vivre quelque temps hors de la communauté ; il faut également pouvoir y vivre de façon durable, ce qui nécessite de posséder un certain nombre de compétences afin d'arriver, par exemple, à trouver du travail.

¹⁴⁶ Jeff Spinner-Halev suggère, par exemple, d'organiser la mise en place d'un fond qui permettrait de compenser les désavantages financiers liés à la sortie de la communauté. Spinner-Halev, Jeff. *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2000, p. 77-79

la formation de l'autonomie et de la personnalité qui s'opèrent au sein de la communauté. Ainsi, étant donné leur socialisation et la conception de soi qui en découle, certains individus soumis à des injustices ne concevront pas le traitement reçu comme une injustice contre laquelle ils ont le pouvoir de se défendre. L'idée qu'une femme, en provenance d'une communauté extrêmement coercitive et qui ne s'est vue proposée toute sa vie que l'option de suivre le modèle traditionnel genré, puisse envisager de sortir de sa communauté pour poursuivre une vocation de médecin, par exemple, ne semble pas tellement réaliste¹⁴⁷. Le phénomène des préférences adaptatives liées à la socialisation qu'elle a eue fera en sorte que cette option ne lui semblera pas envisageable. Et même si une telle option était envisageable, il y a fort à parier qu'elle ne lui semblera tout de même pas viable. En effet, la sortie de la communauté, à cause des pertes affectives, identitaires et culturelles qu'elle représente, ne sera sans doute pas considérée comme viable. Ainsi, comme le note Reitman, « [t]he idea of rupture with one family and the people with whom one is closest is pretty hard to conceive in any situation. On top of these difficulties, one can add obstacles which stem from the fact that cultural membership can be pervasively defining of one's sense of self »¹⁴⁸.

Comme l'explique en substance Daniel Weinstock, il existe de nombreux types de groupes et de communautés¹⁴⁹. Certains groupes fonctionnent sur la base d'une adhésion volontaire des membres et d'autres acquièrent leurs membres par la naissance, sans choix ou consentement de la part de ces derniers. Certains groupes possèdent une visée particulière – un club d'échec, par exemple – alors que d'autres ne possèdent pas de but particulier. Certains groupes sont organisés de manière démocratique et laissent une grande place à leurs membres dans les processus décisionnels, tandis que d'autres sont dirigés par une élite qui prend les décisions de manière unilatérale. Certains groupes dotent leurs membres d'une identité et d'autres ne possèdent pas cet effet. Or, les groupes qui posent le plus souvent problème dans le cadre d'une société libérale sont les groupes organisés de manière non-démocratique qui acquièrent leurs membres sur une base involontaire et qui participent à la construction identitaire de leurs membres. Cependant, comme le note Weinstock, c'est

¹⁴⁷ Voir à ce sujet l'article « Imagining Oneself Otherwise » de Catriona Mackenzie dans lequel elle montre comment la palette d'option proposée par la socialisation affecte la capacité individuelle imaginative à se concevoir autrement. Mackenzie, Catriona. Stoljar, Natalie Éd. *Relational Autonomy – Feminist Perspectives on Autonomy, agency, and the Social Self*. Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 124-150

¹⁴⁸ Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities – Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 195

¹⁴⁹ Voir Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. « Beyond exit rights : reframing the debate » in *Minorities within minorities – Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 227-248

précisément dans ce type de groupe que l'option de sortie de la communauté est le moins viable. Ainsi, alors que la sortie d'un groupe qui ne participe pas à la construction de l'identité individuelle peut se faire sans trop de dommage, la sortie d'un groupe qui a collaboré à la formation de l'identité et de la vision du monde d'un individu constitue une véritable perte¹⁵⁰. Ainsi, écrit-il :

« To tell a person with (for example) a strong religious identity that the state has done as much as it can do for her by providing her with other possible memberships around which to organize her identity should she decide not to put up with the harsh treatment she is receiving within her community, and ensuring that no obstacle lies in the way of her accessing these alternatives, is to misunderstand the way in which certain memberships function not as objects of choice, but rather as stable contexts within which the capacity of choice is exercised »¹⁵¹.

À cause de la coercition interne, des problèmes liés à l'accès à l'aide de l'État, du manque de ressource, de la grande part que la culture prend dans la définition de l'identité individuelle ainsi que des phénomènes concomitants des préférences adaptatives et de la réduction de l'autonomie, cette porte de sortie ne constitue absolument pas une option viable pour la majeure partie des individus. Si l'État, à la rigueur, peut légiférer pour garantir des ressources matérielles aux individus qui souhaitent sortir de la collectivité, il ne peut cependant rien contre les impossibilités psychologiques, identitaires ou émotionnelles qui sont souvent les facteurs déterminants. Ainsi, dans le meilleur des cas, la porte de sortie constitue une option extrêmement « coûteuse »¹⁵² qui ne sera prise que dans des circonstances exceptionnelles. Cependant, dans la grande majorité des cas, l'option de sortir de la communauté ne constitue tout simplement pas une option envisageable pour les individus. Les rôles de protection, de transformation et de garantie de choix véritables pour les individus vulnérables au sein des groupes ne peuvent donc être endossés par l'option de sortie de la communauté. Ainsi, bien qu'elle prenne une grande importance dans les théories concernant l'aménagement de la diversité culturelle, à cause des nombreux problèmes qui s'opposent à la viabilité de cette option, la possibilité de sortie de la communauté ne peut être conçue comme une panacée contre les problèmes vécus par les minorités vulnérables au sein d'un groupe culturel.

¹⁵⁰ Ainsi, écrit Weinstock, « [w]ere I stripped of my membership in an identity-conferring group, I would in some sense be deprived of the reference points and self-understanding around which I organize my everyday existence ». *Ibid.*, p. 235

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 237

¹⁵² Bien que le fait de parler simplement de coûts, dans le cas de la perte des référents identitaires qu'entraîne la sortie d'un tel groupe, constitue une erreur puisqu'elle laisse entendre la possibilité de les compenser ou d'y remédier.

Conclusion

Ces quatre lignées de problèmes montrent que des politiques multiculturalistes en apparence adéquation avec le libéralisme politique peuvent, en pratique, entrer radicalement en conflit avec ce dernier. L'exposition du problème de la minorité dans la minorité a permis de révéler le fait que les minorités ne sont pas homogènes : elles sont composées d'individus différents qui possèdent une vision de leur culture, un rôle dans leur communauté ainsi que des sphères d'influence différentes. Or, parce que les demandes de droits et de privilèges spéciaux faites au nom de la communauté reflètent les intérêts et la vision de la culture des « autorités » du groupe, leur accommodement peut conduire à renforcer les structures hiérarchiques ainsi que l'hégémonie de certaines visions de la culture. Parce que les minorités culturelles sont, à l'instar des sociétés, plus ou moins genrées, les accommodements et privilèges octroyés peuvent servir à renforcer des normes et des pratiques genrées et inégalitaires qui nuisent à l'exercice de l'autonomie et de la liberté des femmes. Pour éviter ces problèmes, les théoriciens du multiculturalisme ont tendance à considérer qu'il suffit de n'accorder ces droits et privilèges qu'aux minorités qui respectent les normes et les valeurs libérales. Or, parce qu'elles opèrent dans la sphère privée, la coercition et l'injustice qui peuvent priver les femmes des options qui doivent être garanties par l'État libéral sont, bien souvent, invisibles ; la minorité semblera donc en parfaite adéquation avec le libéralisme. De plus, bien que les femmes qui subissent ces inégalités ou cette coercition puissent toujours, en théorie, faire appel à l'État pour s'en protéger, le contrôle et la coercition qu'elles subissent peuvent, en pratique, les empêcher de le faire. Comme en font montre les problèmes des préférences adaptatives et de la construction identitaire qui s'effectue dans la communauté, l'idée de revendiquer leurs droits et de lutter contre l'injustice subie ne sera souvent pas même concevable aux yeux de ces femmes. En conséquence, pour ces différentes raisons, l'option de sortie de la communauté, si importante aux yeux de nombre de théoriciens du multiculturalisme, ne constitue pas une sauvegarde adéquate pour les individus. Suite à l'examen de ces quatre lignées de problèmes, force est de constater que les théories multiculturalistes, malgré leur apparente adéquation avec les principes libéraux, n'offrent pas de protections suffisantes aux membres vulnérables des communautés culturelles. En effet, les problèmes évoqués par les féministes libérales montrent que, sans sauvegardes adéquates, l'accès à la quête de la vie bonne, fondamentale au libéralisme politique, est altéré ou bloqué pour nombre d'individus.

Chapitre 3 : Vers un multiculturalisme féministe ?

Introduction

« A predictable consequence of accommodating cultural and religious minorities in the name of equality is that in some groups, vulnerable members, such as women, children, nonconformists and dissenters will be made worse off when their communities are accommodated by the state »¹⁵³ écrivent Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev dans l'introduction du livre *Minorities within Minorities*. Comme il en a été question au premier chapitre de ce mémoire, les politiques liées à la citoyenneté différenciée sont issues de la nécessité de doter les communautés minoritaires de protections qui sont acquises pour les membres de la culture majoritaire. C'est donc dans le but d'atteindre une plus grande égalité dans l'accès aux options offertes dans l'ensemble de la société ainsi que dans la reconnaissance étatique des pratiques importantes étant donné la conception de la vie bonne adoptée que l'on dote les membres des minorités de ces droits et de privilèges spéciaux. Cependant, guidés par l'analyse okinienne, le deuxième chapitre de ce mémoire a permis de montrer que ces politiques, en principe parfaitement cohérentes avec le libéralisme politique, peuvent en fait nuire à l'égalité et à l'autonomie des individus au sein de la minorité¹⁵⁴.

En réponse à ces problèmes, les attitudes proposées sont généralement de deux ordres. La première section de ce chapitre traitera de ces deux tentatives de résolution. Arrivant à la conclusion qu'aucune de ces deux solutions n'est satisfaisante dans le cadre d'une société libérale, la deuxième section de ce chapitre s'attache à montrer que la valeur d'autonomie peut offrir un complément intéressant dans la façon de comprendre et d'envisager les problèmes soulevés par les féministes. Par la suite, la troisième et quatrième section offrent une tentative de définition opérationnelle de ce concept. Terminant le chapitre, la cinquième section examine la valeur normative du concept d'autonomie. Concluant qu'une conception relationnelle de l'autonomie, comprise comme un ensemble de *capabilités*, évite les problèmes posés par une définition substantielle de l'autonomie cette section s'attache également à montrer que même si l'on peut considérer que l'autonomie est

¹⁵³ Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities –Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.7

¹⁵⁴ L'attention a surtout été portée sur la minorité dans la minorité que constituent les femmes à cause de leur situation et de leur rôle particulier au sein de la communauté. Cependant, les problèmes de l'invisibilité des injustices, de la coercition interne, du phénomène des préférences adaptatives ainsi que de l'accessibilité de la porte de sortie, sont susceptibles de toucher tout aussi fortement d'autres groupes de personnes au sein de la minorité.

une valeur culturellement définie, elle reste néanmoins utile pour penser l'aménagement de la diversité culturelle au sein d'une société libérale.

1. Les deux perspectives pour une solution

Comme le note Avigail Eisenberg, « [t]he dominant approach to resolving conflicts that involve minorities within minorities is one that appeals to rights so conceived in the course of expressing and resolving inter-cultural conflict »¹⁵⁵. En effet, les processus impliqués dans les décisions concernant l'aménagement de la diversité culturelle au sein d'une société sont, en grande partie, judiciaires. Les accommodements demandés par les minorités culturelles, le sont souvent sur la base du droit à la liberté de religion, des droits des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques ou plus rarement sur la base des mesures antidiscriminatoires prévues par les différents instruments juridiques nationaux, comme la *Charte canadienne des droits et libertés*¹⁵⁶. Ainsi, lorsque des conflits adviennent entre certaines normes ou pratiques de ces minorités et les valeurs libérales, ceux-ci sont souvent transcrits en termes de droits et de libertés individuelles. Dans les textes et traités normatifs, plus propres à la philosophie politique, ces conflits sont plutôt compris en termes de conflits entre des standards de justice et ce sont plutôt les principes normatifs qui sous-tendent et justifient les différents droits qui sont invoqués. C'est cette seconde approche, comprenant les problèmes soulevés par certaines pratiques et normes des minorités culturelles et religieuses comme des conflits entre deux standards ou normes de justice plutôt que comme des conflits entre des droits, qui sera retenue dans ce chapitre. Cependant, que les problèmes soit compris en termes d'intérêts, de standards de justice ou encore de droits, les « approches dominantes », peuvent être regroupées, pour la plupart, en deux catégories que j'ai nommées *perspective du sacrifice inévitable* et *perspective de l'intransigeance nécessaire*¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities –Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.251

¹⁵⁶ Scolnicov, Anat. *The Right to Religious Freedom in International Law – Between group rights and individual rights*, Routledge Research in Human Rights Law, Oxon, 2011, ch.1, p. 9-16

¹⁵⁷ Ces deux perspectives rejoignent les deux approches appelées « re-universalized citizenship option » et « unavoidable costs approach » de Ayelet Shachar. Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.63

a) *La perspective du sacrifice inévitable*

Ayelet Shachar a parlé, la première, de cette approche, ici nommée perspective du sacrifice inévitable, en termes d'*approche des coûts inévitables*¹⁵⁸. Ainsi, écrit-elle, « [t]he unavoidable costs approach suggests that cultural tolerance requires a strictly non-interventionist multicultural policy on the part of the state. 'Tolerance' here means that minority cultures are best left alone to practice their own traditions, even if those traditions routinely condone the maltreatment of certain classes of group members »¹⁵⁹. Selon cette auteur, cette approche regroupe toutes les perspectives basées sur l'idée de tolérance qui préconisent un non-interventionisme systématique de l'État dans les affaires concernant les minorités culturelles. J'adopte, pour ma part, sous le nom de « perspective du sacrifice inévitable », une définition plus large et plus inclusive que celle de Shachar, incluant aussi les perspectives qui tendent à adopter une idée de la tolérance qui les poussent à faire primer les intérêts des communautés culturelles sur ceux des individus qui les composent¹⁶⁰. Il s'agit là de la perspective préconisée, entre autres, par des auteurs¹⁶¹ comme Kukathas, Galston, McDonald, Spinner-Halev ou encore Margalit et Halbertal¹⁶². Kymlicka l'adopte également, comme on l'a vu, en ce qui concerne les minorités nationales et les minorités issues d'une immigration historique¹⁶³.

L'idée à la base de la perspective du sacrifice inévitable est, semble-t-il, que l'État libéral ne peut rien contre les inégalités ou la coercition informelle qui ont cours au sein de certaines communautés, et qu'interdire ou ne pas accommoder certaines pratiques culturelles est contre-productif en plus de nuire aux membres des collectivités en forçant la libéralisation de leur culture. Selon les tenants de la perspective du sacrifice inévitable, l'idée

¹⁵⁸ Comme nous allons le voir, ce que je nomme *perspective du sacrifice inévitable* diverge un peu de l'approche des coûts inévitables, c'est pourquoi j'ai préféré adopter une autre appellation.

¹⁵⁹ Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.68

¹⁶⁰ Cette distinction est importante car elle permet d'inclure plusieurs auteurs qui, sans prôner une absence totale d'intervention de la part de l'État, adoptent tout de même une idée de la tolérance qui les poussent à en prôner le minimum possible, même lorsque les individus sont sujets de torts dans leur communauté.

¹⁶¹ Ces auteurs adoptent des visions différentes du droit des minorités qui ont des implications qui, elles aussi, divergent. Ainsi, celles qui sont adoptées par Margalit, Halbertal et McDonald semblent découler d'une perspective communautarienne alors que celle de Spinner-Halev, Galston et de Kukathas semblent plutôt issues d'une vision du libéralisme comme tolérance. Je parlerai toutefois de ce qui semble rapprocher ces différentes perspectives dans cette section et ferai abstraction des distinctions et variations.

¹⁶² Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol.20, No.1, Fév.1992, p.105-136 ; Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.516-534 ; McDonald, Michael. « Should Communities Have Rights ? Reflections on Liberal individualism », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vo.4, 1991, p.217-237 ; Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities –Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.157-171 ; Margalit, Avishai. Halbertal, Moshe. « Liberalism and the Right to Culture », *Social Research*, Vol.71, No. 3, 2004, p.529-548.

¹⁶³ Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999, p.236-241.

que l'État ne peut rien contre les injustices qui ont lieu au sein de la minorité culturelle est généralement à comprendre de deux manières. Premièrement, sur le plan pragmatique, les injustices et la coercition qui ont cours au sein des communautés sont difficilement observables en pratiques et confinées à la sphère privée. Il est, dès lors, extrêmement difficile pour l'État de lutter de manière directe contre cette coercition et cette injustice¹⁶⁴. Deuxièmement, et c'est là un argument davantage normatif, il serait incohérent, de la part de l'État, d'intervenir dans les affaires d'une communauté afin d'empêcher cette injustice et cette coercition. Kukathas, par exemple, argue que, s'il est surrogatoire de doter les minorités de droits et de privilèges spéciaux, il est toutefois incohérent et intrusif de la part de l'État libéral de s'ingérer dans les affaires d'une communauté culturelle¹⁶⁵. Les individus sont, selon lui, libres de s'associer et, tant qu'ils possèdent la liberté de sortir de leur communauté, celle-ci peut légitimement adopter des normes qui semblent injustes ou coercitives d'un point de vue libéral. De même, Avishai Margalit et Moshe Halbertal militent en faveur de droits et de protections qui seraient accordés aux minorités, même si celles-ci vont ouvertement à l'encontre des valeurs libérales d'égalité, de justice et de liberté, dans la mesure où la culture constitue un bien fondamental pour les individus¹⁶⁶.

Ce qui est sous-entendu par nombre des tenants de cette perspective est que s'ingérer dans la vie d'une communauté pour assurer le respect des valeurs libérales est dommageable pour les individus qui la composent. En effet, la culture est importante pour les individus : elle contribue à la formation de leur identité et de leur autonomie en offrant un contexte de choix ainsi qu'un univers sémiotique qui contribue à faire de la vie humaine une vie digne d'être vécue. En ce sens, l'accès à la culture est extrêmement important pour les individus. Or, une ingérence ou une interdiction de l'État qui conduirait la communauté à se libéraliser

¹⁶⁴ Bien que les tenants de cette approche ne justifient pas leur position de cette manière, je mentionne cette interprétation dans la mesure où elle pourrait être considérée comme une critique valable. À cela il serait possible d'ajouter que la coercition informelle qui s'exerce au sein des minorités culturelles ainsi que les effets pervers que peuvent avoir la socialisation en son sein sont non seulement hors de la portée de l'État mais, dans une certaine mesure, inhérents aux rapports humains. Toute socialisation aboutit à une certaine modification des préférences de même qu'à une certaine pression pour se conformer à des rôles, valeurs, comportements. En ce sens, refuser d'accommoder ou interdire une pratique culturelle ne changera rien aux injustices, à la coercition ainsi qu'aux effets pervers de la socialisation au sein des minorités.

¹⁶⁵ Ainsi, écrit-il, « [f]rom a liberal point of view the Indians' wish to live according to the practices of their own cultural communities has to be respected not just because the culture has the right to be preserved but because individuals should be free to associate : to form communities and to live by the terms of those associations. A corollary of this is that the individual should be free to dissociate from such communities » Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol.20, No.1, Fév.1992, p.116.

¹⁶⁶ Ainsi, écrivent-ils, « [p]rotecting cultures out of the human right to culture may take the form of an obligation to support cultures that flout the rights of the individuals in a liberal society » et plus loin « the right to culture is based on its contribution to the basic interest of individuals ». Margalit, Avishai. Halbertal, Moshe. « Liberalism and the Right to Culture », *Social Research*, Vol.71, No. 3, 2004, p. 529 et p.545.

menacerait, selon certains auteurs, les fonctions essentielles qu'a la culture pour ses membres. Ainsi, écrit Kukathas :

« [T]o elevate individual choice and suggest the course of « liberalizing » their cultures « without destroying them » is to fail to take their culture seriously. If their culture is not already liberal, if it does not prize individuality or individual choice, then to talk liberalization is inescapably to talk of undermining their culture. Culture is not simply a matter of colorful dances and rituals, nor is it even a framework or context for individual choice. Rather, it is the product of association of individuals over time, which in turn shapes individual commitments and gives meaning to individuals lives – lives for which individual choice or autonomy may quite be valueless »¹⁶⁷.

De même, pour Margalit et Halbertal, à cause du rôle de la culture dans la construction de l'identité individuelle, une intervention ou une interdiction visant à protéger les membres les plus vulnérables de la communauté ferait plus de mal que de bien à ces derniers, nuisant à l'accès à leur culture propre ou dénaturant cette dernière¹⁶⁸. Il apparaît alors nécessaire, pour les tenants de la perspective du sacrifice inévitable, de tolérer et d'accommoder les communautés culturelles, en autant qu'elles n'empêchent pas les membres qui le souhaitent de quitter le groupe¹⁶⁹.

b) La perspective de l'intransigeance nécessaire

La seconde perspective est celle qui a été préconisée par certains auteurs, souvent féministes, notamment Okin ou Gutmann¹⁷⁰. On peut également classer comme tenants de cette perspective Barry, Arneson et Shapiro ou encore Macedo¹⁷¹. Kymlicka, en ce qui concerne les minorités nationales et les minorités issues de l'immigration, peut également être considéré comme adoptant cette perspective. Selon les tenants de la perspective de *l'intransigeance nécessaire*, il est nécessaire de refuser d'accommoder, et même de tenter de modifier toute pratique qui va à l'encontre des valeurs d'égalité, de liberté et d'autonomie de

¹⁶⁷ Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol.20, No.1, Fév.1992, p.122.

¹⁶⁸ Margalit, Avishai. Halbertal, Moshe. « Liberalism and the Right to Culture », *Social Research*, Vol.71, No. 3, 2004. p. 539

¹⁶⁹ Certains tenants de cette perspective, notamment Spinner-Halev ou Galston exigent également le respect d'un certain nombre de standards minimaux (bien que pour Galston, comme on l'a vu, ses standards soient, au final, loin d'impliquer une intervention minimale de la part de l'État). Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities – Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 157-171 ; Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.516-534.

¹⁷⁰ Gutmann, Amy. « The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics », *Philosophy and Public Affairs*, Vol.22, No. 3. 1993, p.171-206 ; Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p.661-684.

¹⁷¹ Barry, Brian. *Culture and Equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001 ; Arneson, Richard J. Shapiro, Ian, « Democratic Autonomy and Religious Freedom : a Critique of *Wisconsin v. Yoder* », in *Political Order*, New York University Press, New York, 1996, p. 365-411 ; Macedo, Stephen. « Transformative Constitutionalism and the Case of Religion : Defending the Moderate hegemony of Liberalism », *Political Liberalism*, Vol.26, 1998, p.56-80.

la société libérale¹⁷². « This model assumes that the state must throw its weight behind the individual in any conflict between the individual and her minority group, even if the state contributes to the alienation of the individual from her group in so doing »¹⁷³, écrit Shachar à propos de ce qu'elle appelle « *the re-universalized citizenship option* »¹⁷⁴. Ainsi, lorsqu'un conflit, supposé ou réel, advient entre les intérêts de certains membres de la minorité et les intérêts du groupe, les défenseurs de l'intransigeance nécessaire estiment que, dans le cadre d'une société libérale, l'État doit trancher en faveur des intérêts des individus. En ce sens, toute pratique ou norme d'un groupe culturel minoritaire qui semble aller à l'encontre des intérêts des individus au sein d'un groupe doit recevoir un refus d'accommodement de la part de l'État ou doit être modifiée. Pour certains tenants de cette approche, notamment Susan Moller Okin, il serait mieux, pour les membres désavantagés par les pratiques ou les normes d'une minorité, de voir leur culture disparaître plutôt que de voir perdurer des dynamiques de pouvoir qui leur causent un tort. Ainsi écrit-elle :

« In the case of a more patriarchal minority culture in the context of a less patriarchal majority culture, no argument can be made on the basis of the enhancement of self-respect or the greater capacity for choice that the female members of the culture have any clear interest in its preservation. While a number of factors would have to be taken into account in assessing the situation, they may be much better off, from a liberal point of view, if the culture into which they were born were either gradually become extinct (as its members became integrated into the surrounding culture) »¹⁷⁵.

L'idée à la base de cette perspective de l'intransigeance nécessaire semble être celle selon laquelle il serait incohérent de permettre des pratiques ou des normes qui vont à l'encontre des valeurs du libéralisme au sein d'une société libérale. Tel qu'il en a été question au premier chapitre de ce mémoire, le libéralisme, comme forme d'organisation politique, voit sa raison d'être dans le fait de permettre, de la manière la plus égale possible pour tous ses membres, de mener à bien leur quête propre de la vie bonne. Dès lors, si les normes ou les pratiques d'une communauté vont à l'encontre des valeurs nécessaires à la réalisation de cette quête, il serait incohérent de les tolérer. Le versant positif de l'aménagement de la diversité culturelle doit d'ailleurs être, du point de vue libéral, effectué en ce sens. Si les pratiques ou les normes d'une communauté culturelle censée permettre le développement d'une plus grande autonomie entravent, au contraire, son

¹⁷² Ici aussi, il existe de nombreuses différences entre les auteurs mentionnés. Cependant, c'est ce qu'il y a de commun entre ces perspectives qui fait l'objet de ce chapitre.

¹⁷³ Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.64

¹⁷⁴ Ici aussi, ma définition de la perspective de l'intransigeance nécessaire diverge un peu de celle que Shachar appelle *the re-universalized citizenship option*.

¹⁷⁵ Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p.680

développement et nuisent à une véritable égalité entre ses membres, il est incohérent de l'accommoder : mieux vaudrait les interdire ou encore d'en modifier les aspects problématiques.

c) Les problèmes

À la réflexion, aucune de ces deux approches ne semble tellement cohérente avec le libéralisme politique. Le problème est évident avec la perspective du « sacrifice inévitable » : certains membres des communautés culturelles, par ailleurs citoyens de l'État, se verront *de facto* privés de l'option fondamentale, dans une société libérale, de pouvoir rechercher et mener la vie qui leur convient. De plus, s'il est effectivement difficile d'intervenir directement pour contrer les injustices et la coercition qui s'exercent à l'encontre de certains membres des minorités culturelles, parce qu'elles sont « invisibles » et confinées à la sphère privée, il semble possible de rétorquer qu'une intervention, même si elle est indirecte, reste toujours possible. Des mesures préventives ainsi que des politiques visant la protection des individus vulnérables contre les torts qu'ils sont susceptibles de subir peuvent toujours collaborer à améliorer leur situation¹⁷⁶.

L'idée selon laquelle une telle intervention équivaut à forcer la communauté à se libéraliser et à lui faire perdre sa fonction auprès des membres semble également être contestable et cela à deux niveaux. Premièrement, une intervention visant à protéger les membres les plus vulnérables contre les effets délétères de certaines pratiques ou normes n'exige pas nécessairement, comme nous venons de le voir, d'ingérence directe de la part de l'État dans la vie de la communauté. La mise en place de certains programmes qui agissent en marge de la communauté et qui offrent de l'information ainsi qu'un certain soutien aux individus qui le souhaitent peut suffire. Il ne s'agit donc pas ici de forcer une communauté à adopter les valeurs libérales. Deuxièmement, s'il y a effectivement nécessité de modifier un aspect d'une culture qui nuit fondamentalement aux individus d'un point de vue libéral, il semble discutable qu'une telle intervention mène nécessairement à la libéralisation de cette

¹⁷⁶ En ce qui concerne la lignée d'arguments invoquée dans la note de bas de page 164 : on peut effectivement convenir qu'il y a toujours une certaine forme de coercition issue des rapports humains et que la socialisation d'un individu aboutit nécessairement à la formation de ses préférences puisque l'autonomie est, comme on l'a vu au chapitre précédent, formée -au moins en partie- dans le cadre de relations interpersonnelles. Cependant, comme le souligne Anne Phillips, le tort subit par un individu varie en degré de gravité. Dans les cas où cette coercition aboutie à empêcher l'individu d'accéder aux options aux libertés et aux droits qui doivent être garantis dans la société libérale, l'on peut dire qu'il est incohérent, pour l'État, de la laisser s'opérer. Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010, p.35.

culture qui lui enlèverait toute valeur pour les individus. Plusieurs féministes l'ont souligné : la culture n'est pas statique ni homogène¹⁷⁷. Le fait qu'elle soit en contact avec d'autres cultures et qu'elle soit sujette à diverses circonstances et contraintes politiques constitue des moteurs « normaux » de changement et d'évolution culturelle¹⁷⁸. En ce sens, l'idée que la modification d'un aspect problématique d'une pratique mène à l'extinction d'une communauté comme culture distincte semble douteuse. Il existe une marge importante entre l'assimilation d'une culture à la culture dominante et la modification d'un aspect particulier d'une pratique ou d'une norme culturelle.

Cette réticence face à l'interventionnisme étatique potentiel que pourrait entraîner la protection des individus vulnérables au sein des minorités semble également être issue d'une certaine vision de ce qu'implique la valeur de « tolérance » libérale, à savoir la non-ingérence quasi totale de l'État dans les affaires de la communauté. Face à la pluralité des modes de vie bonne, l'État libéral doit se montrer le plus neutre possible et tolérer les modes de la vie bonne qui ne sont pas nécessairement en adéquation avec ses valeurs. Cependant – et le traitement du libéralisme de tolérance du premier chapitre laisse entrevoir une telle objection – cette tolérance face à la diversité des modes de la vie bonne ne signifie pas que l'État doit s'abstenir d'intervenir en toute situation¹⁷⁹. Comme l'explique Michael Freeden, les valeurs libérales sont à interpréter en fonction de leur emplacement au sein du réseau conceptuel que forme cette « idéologie »¹⁸⁰. La valeur de tolérance est donc à comprendre en fonction des liens qu'elle entretient avec les valeurs d'autonomie, de liberté et d'égalité du libéralisme : sa portée est limitée par ces dernières ainsi que par la visée du libéralisme. Dès lors, cette valeur ne peut plus être conçue comme un absolu¹⁸¹. Il serait, en effet,

¹⁷⁷ Voir notamment Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010, ch.4 et ch.5 ; Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ch.2 ; Narayan, Uma. *Dislocating Cultures : Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, New York, 1997.

¹⁷⁸ Ainsi, comme l'écrit Song « [f]irst, cultures are the product of specific and complex historical processes, not fixed primordial entities. Second, as critics of multiculturalism have stressed, cultures are internally contested, negotiated, and reimagined by members, who are sometimes motivated by their interactions with outsiders. Third, cultures are not isolated but rather overlapping and interactive. Cross-cultural interactions have long been important source of cultural change [...]. And fourth, cultures are loose-jointed and therefore more resilient than multiculturalist suggest ». Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p.32

¹⁷⁹ « Any state will have to draw some limits to what it will tolerate within its jurisdiction. Liberalism draws these limits by reference to what it takes to be basic rights » écrit Mason à ce sujet. Smith, G.W. Éd. *Liberalism IV - Critical Concept in Political Theory :The Limits of Liberalism*, Routledge, Londre, 2002, p.171.

¹⁸⁰ Traité dans la note de bas de page 38. Voir également Freeden, Michael. *Ideologies and Political Theory – A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996, ch.2.

¹⁸¹ Ainsi, écrit Freeden, dans le chapitre intitulé « Mistaken Identities and Other anomalies : The Liberal Pretenders » du volumineux ouvrage *Ideologies and Political Theory*: « [s]ome liberals may identify with that stance as

inconséquent d'étendre cette tolérance vis-à-vis des diverses formes que prennent les quêtes individuelles de la vie bonne aux pratiques mêmes qui aboutissent à bloquer cette quête pour les individus.

La perspective du *sacrifice inévitable*, parce qu'elle implique que certains individus se voient bloquer l'accès à la quête de la vie bonne, est donc insatisfaisante d'un point de vue libéral. Cependant, celle de l'intransigeance nécessaire l'est tout autant. Le premier problème que pose cette seconde perspective est d'ordre pragmatique : le fait d'interdire certaines pratiques ou de tenter de les modifier peut se révéler contre-productif. Ayelet Shachar a parlé la première du phénomène du « culturalisme réactif »¹⁸² : une communauté, se sentant déjà menacée par son statut de minorité, peut réagir de manière brutale à la menace supplémentaire de se voir interdire l'accès une pratique qu'elle juge fondamentale. Ainsi, en réponse à des pressions de la part de la société libérale, pressions qui peuvent être perçues comme assimilationnistes, la communauté culturelle¹⁸³ peut réagir en se refermant sur elle-même et en se « rigidifiant » culturellement¹⁸⁴. Pressentant sa culture en danger, une communauté pourra ainsi interpréter toute modification ou tentative de modification de ses mœurs, pratiques ou normes, comme une dégradation de son identité. En conséquence, la résistance, active ou passive, contre les changements imposés par la société libérale sera vue comme vitale et entraînera, comme le note Shachar, un contrôle accru sur ses membres les plus vulnérables¹⁸⁵. Ainsi, ce type d'attitude intransigente face à la diversité culturelle peut se révéler contre-productive mais également pernicieuse, dégradant les relations de la société libérale et de la minorité culturelle, tout en induisant une pression accrue sur les membres les plus vulnérables de la minorité¹⁸⁶.

being one of a tolerant pluralist, but though all liberals extol toleration, the further implication that all aspects of human conduct are equally acceptable is not a characteristic of mainstream [...] liberalism ». *Ibid.* p.309

¹⁸² Traduction libre de « reactiv culturalism ». Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.35-36

¹⁸³ Ou plutôt, certains membres. Comme nous l'avons vu, les minorités ne sont pas homogènes. Cependant, afin de ne pas alourdir inutilement le texte, je ne prends pas toujours la peine de le préciser.

¹⁸⁴ Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.35-36

¹⁸⁵ Comme le note Shachar, cette réaction peut prendre de multiples formes : « in a rigid reading of a group's textual sources, for example, or by closely monitoring the behavior of its members and quickly squashing any unorthodox interpretation of the tradition as evidence of decay ». Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.36.

¹⁸⁶ À cause de la place que prennent les femmes dans la construction du groupe, celles-ci deviennent fréquemment, dans les cas de culturalisme réactif, les symboles de l'authenticité du *nomoi* du groupe, comme le note Shachar. Ainsi, écrit-elle « when a group's assertion of its identity becomes inlaid with elements of reactive culturalism, some of its more hierarchical practices may gain heightened significance as manifestation of the group's difference from mainstream society ». *Id.*

Mais outre ce problème pratique dont il faut tenir compte, cette approche pose également un problème au niveau théorique. En effet, le refus d'accommoder une pratique culturelle simplement parce qu'elle ne va pas dans le sens des valeurs libérales est contraire au libéralisme. En effet, dans la recherche de la vie bonne, les individus sont libres, au sein d'une démocratie libérale, d'adopter des pratiques qui ne correspondent pas aux valeurs libérales. Ainsi, comme le note Kukathas :

« Liberal political theories, it is widely held, assume or argue that the good society is one which is not governed by particular common ends or goals but provides the framework of rights or liberties or duties within which people may pursue their various ends, individually or cooperatively. It is a society governed by law and, as such, is regulated by right principles. These are principles of justice, which do not themselves presuppose the rightness or betterness of any particular way of life. Although liberals are not commonly skeptics about questions about the good life, they emphasize that no one should be forced to accept any particular ideal of the good life. The liberal response to the multiplicity of religious and moral traditions in modern society has thus been advocating toleration, as far possible, of different ways of living »¹⁸⁷.

La raison d'être du libéralisme politique est d'abord et avant tout de permettre aux individus qui composent la société de poursuivre leur propre quête de la vie bonne ; dans cette quête, les individus peuvent très bien choisir un mode de vie bonne qui ne correspond pas aux valeurs libérales. Comme l'explique Rawls, c'est la structure de base d'une société libérale qui doit être juste et équitable¹⁸⁸. Il serait, en ce sens, passablement autocratique d'interdire ou de tenter de changer toute pratique privée qui ne corresponde pas aux valeurs d'égalité et de justice.

Ainsi, aucune des deux perspectives généralement adoptées ne se révèle, à l'examen, cohérente dans le cadre d'une société libérale et démocratique. Penchant soit du côté des intérêts de la communauté, soit du côté des intérêts des individus les plus vulnérables, ces deux perspectives ont comme défaut principal de penser les problèmes qui adviennent entre le multiculturalisme et féminisme comme émanant d'un conflit entre deux standards de justice ou intérêts incompatibles¹⁸⁹. Il est, dès lors, impossible de transiger entre ces deux standards de justice, hormis de façon très imparfaite, ce qui ouvre l'option binaire de privilégier l'égalité entre les cultures au détriment de l'égalité entre les membres des communautés culturelles, ou bien de privilégier l'égalité entre les membres des

¹⁸⁷Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol.20, No.1, Fév.1992, p.108

¹⁸⁸ Rawls, John. *Théorie de la Justice*, Éditions Points, Paris, 2009, p.85-86.

¹⁸⁹ Que l'on comprenne ce conflit comme un conflit entre les droits attribués aux collectivités et les droits et opportunités qui doivent être garantis pour les individus dans une société libérale ou comme un conflit entre l'égalité des communautés culturelles et l'égalité des individus qui composent ces communautés culturelles, celui-ci reste analysé en terme dichotomique.

communautés culturelles au détriment de l'égalité entre les cultures. Parce que la perspective du sacrifice inévitable autant que l'approche de l'intransigeance nécessaire ont comme défaut de penser les problèmes que posent la minorité dans la minorité en termes d'incompatibilité profonde, ces deux approches de résolution des problèmes soulevés par les féministes placent les individus vulnérables dans une position intenable : celle de devoir choisir entre la culture ou les droits. Ainsi, soit l'affiliation culturelle des individus est sacrifiée au profit de leur liberté ainsi que d'une plus grande égalité, soit c'est cette liberté et cette égalité ainsi que les droits et les options qui doivent être garantis dans une société libérale qui le sont au profit de l'affiliation culturelle¹⁹⁰.

2. L'autonomie au cœur du problème

Si aucune de ces deux perspectives n'est véritablement satisfaisante, à cause du dilemme insoluble de « votre culture ou vos droits » dans lequel elles placent les individus membres des minorités culturelles, le multiculturalisme et le féminisme sont-ils pour autant incompatibles ? Est-ce à dire que les solutions aux problèmes soulevés par les féministes mèneront toujours à un accommodement déficient et partial vis-à-vis de standards, de valeurs ou de droits contradictoires ? À l'aune de l'examen des problèmes soulevés par les féministes et exposés au chapitre deux, il semble possible d'envisager les difficultés liées à l'existence des minorités dans les minorités d'une autre manière que sous la forme d'un conflit entre deux standards incompatibles. En effet, les difficultés mises en lumière par les féministes semblent liées au double objectif de rendre possible, de la manière la plus égale pour tous, tant l'accès aux options qui doivent être garanties par la société libérale, que l'accès aux pratiques et aux modes de la vie bonne issus des diverses cultures. En ce sens, il semble qu'une manière plus féconde de comprendre ces difficultés est de les envisager comme principalement dérivées de la difficulté de garantir la possibilité de poursuivre leur quête de la vie bonne pour les membres des minorités culturelles.

Ainsi, le problème ne serait plus tellement d'aménager un accommodement entre deux standards de justice ou des droits contradictoires, mais bien de garantir les conditions de possibilité, pour les membres les plus vulnérables des minorités culturelles, de cette quête

¹⁹⁰ Ainsi, comme le note Shachar, « [t]he immediately apparent opposition between these two approaches belies a more fundamental continuity. Both approaches offer a misguided « either/or » resolution to the paradox of multicultural vulnerability. Both require that women and other potentially at-risk group members make choice between their rights as citizens and their group identities ». Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.71

de la vie bonne. Les féministes ont souvent insisté sur le fait que la valeur d'égalité est fondamentale pour cette quête de la vie bonne. Il s'agit là, semble-t-il, d'une présupposition justifiée. Cependant, dans le cadre d'une société libérale, il ne s'agit pas ici de n'importe quelle forme d'égalité. Il ne s'agit pas ici d'égalité en terme de ressources matérielles ou en termes de normes comportementales. Tant que la structure de base de la société demeure véritablement juste, les individus ont le droit d'adhérer à des normes comportementales asymétriques¹⁹¹ ou de se soumettre à des exigences qui diffèrent selon le sexe, par exemple. C'est donc l'égalité en termes de possibilité de mener à bien cette quête de la vie bonne qui compte¹⁹². Or, cette dernière est déterminée, en grande partie, par la capacité de l'individu à considérer et à évaluer les options qui lui sont offertes. En ce sens, on peut donc dire que les conditions de possibilité nécessaires pour permettre aux individus de mener à bien cette quête de la vie bonne sont l'autonomie et la liberté individuelle, comprises comme étant les deux versants d'une même médaille¹⁹³. Le problème ici, n'est pas tant d'éliminer ces normes asymétriques, puisque les individus doivent avoir la possibilité de pouvoir s'y conformer s'ils le souhaitent, mais plutôt de garantir un accès véritable à la possibilité de mener à bien cette quête de la vie bonne. Or, à cause du phénomène des préférences adaptatives et des effets pernicieux de la socialisation au sein des communautés, ces femmes n'ont souvent pas l'autonomie et la liberté nécessaires pour être en mesure de considérer et d'évaluer les options offertes, tant dans leur communauté que dans la société libérale dans son ensemble. On peut donc penser que si l'on arrivait à garantir la liberté et le développement de cette autonomie pour tous, on solutionnerait, du moins en partie, le problème de la formation de l'autonomie, de la réduction de la palette de choix et des préférences adaptatives¹⁹⁴.

¹⁹¹ Inspiré de l'argumentaire rawlsien. Bien qu'il n'affirme pas explicitement une telle chose, la conception de la justice de Rawls peut être interprétée de cette manière. Voir notamment la section 50, portant sur la famille de *La Justice comme Équité*. Rawls, John. *La justice comme Équité – Une reformulation de Théorie de la justice*, Éditions La Découverte, Paris, 2008.

¹⁹² Égalité en terme d'opportunités et de droits.

¹⁹³ Ainsi, comme l'explique Reich, l'autonomie, si elle n'est pas réductible à la liberté, l'implique cependant. « [t]he final distinction to note is between autonomy and the closely related ideas of freedom and liberty. In casual discussions, autonomy is often equated with freedom and liberty. To be sure, autonomy implies the ability and interest of a person to act freely. Conversely, restricting a person's freedom or liberty inhibit what a person wishes to do, which in turn can constrain the kind of life she wishes to lead, which therefore undermines her autonomy. But being autonomous is not reducible to acting freely. Autonomy carries with it an implication of directing one's life through choices made [...] reflectively » écrit-il. Dans cette mesure, j'emploierai une définition de l'autonomie qui implique, dans une certaine mesure, la liberté. Je reviendrai à cette définition dans la quatrième section de ce chapitre. Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.95

¹⁹⁴ Soit la troisième lignée de problèmes mentionnée au chapitre 2.

Le problème de l'autorité (ou de la minorité dans la minorité) pose toutefois le problème sous un angle différent¹⁹⁵. Mais même si le fait de d'assurer la capacité d'autonomie individuelle – et par extension, une certaine liberté – ne permet pas de lutter de manière directe contre les dynamiques de pouvoir délétères au sein de la minorité culturelle, ni contre l'interprétation hégémonique de la culture, elle en permet toutefois une approche indirecte. Comme l'explique Catriona Mackenzie¹⁹⁶, le fait d'être autonome implique, pour l'individu, à la fois la prise de conscience de sa propre situation au sein de la communauté, à la fois une certaine capacité imaginative. L'individu autonome, en plus de posséder la capacité critique de réfléchir et de jauger du mode de vie dans lequel il s'inscrit, doit également avoir la capacité de s'imaginer autrement¹⁹⁷. Il doit donc non seulement connaître les autres options et modes de la vie bonne qui lui sont accessibles, mais également pouvoir se projeter dans ces alternatives afin de pouvoir en juger. Mis ensembles, ces capacités permettent à l'individu de se concevoir comme agent, capable de renégocier sa position au sein de sa communauté. Ainsi, comme l'écrit Mackenzie à propos de l'autonomie « [i]t also involves having the sense that one has a voice within the culture, that one can renegotiate cultural norms and practices and actively participate in social dialogue and exchange »¹⁹⁸. En ce sens on peut penser que les individus vulnérables au sein des minorités seront mieux équipés, s'ils sont autonomes, pour prendre part aux processus de redéfinition culturelle. De même, on peut penser que le fait d'être autonome participe à rendre possible le fait de pouvoir revendiquer ses propres intérêts ainsi que sa propre vision de leur culture.

Le fait de doter les individus d'une véritable autonomie constitue également une solution, bien qu'indirecte, au problème de l'invisibilité des injustices et de la coercition¹⁹⁹. Parce que les injustices et la coercition sont invisibles et confinées à la sphère privée, il est impossible, pour l'État, d'intervenir directement pour garantir le libre exercice de l'autonomie individuelle. La tâche revient donc aux individus, eux-mêmes, de faire appel à

¹⁹⁵ Soit la première lignée de problèmes mentionnée au chapitre 2. On peut en effet penser que même si ont réussi à doter les individus vulnérables d'autonomie et de liberté, les différences de pouvoirs, de vision de la culture et d'intérêt au sein de la communauté continueront de subsister.

¹⁹⁶ Voir l'article « Relational autonomy, sexual justice and cultural pluralism ». Arneil, Barbara. Deveaux, Monique. Dhamoon, Rita. Eisenberg, Avigail. Éd. *Sexual Justice/Cultural Justice –Critical perspectives in political theory and practice*, Routledge Innovations in Political Theory, Londres, 2007, p.101-118.

¹⁹⁷ L'autonomie implique également d'autres capacités selon Mackenzie. J'y reviendrai dans la quatrième section de ce chapitre.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.117-118.

¹⁹⁹ Soit la deuxième lignée de problèmes exposée au chapitre 2.

l'État ou de lutter contre ces injustices et cette coercition. Or, comme on l'a vu, c'est en partie à cause du phénomène des préférences adaptatives que cette option n'est que trop peu employée. En ce sens, si l'on arrive à lutter efficacement contre les effets pervers de ce phénomène et à garantir une véritable autonomie pour les individus en proie à ces injustices, l'on peut penser que l'appel à l'État sera un recours que les individus seront plus à même d'employer. De même, le fait d'être capable de jauger du traitement reçu et d'évaluer les options offertes dans la communauté pourrait permettre aux minorités dans la minorité, de lutter, au sein même de leur communauté, contre les traitements inéquitables et la coercition reçue. En ce sens, des individus véritablement autonomes seront mieux équipés pour tenter de changer ou contester les pressions et les injustices qui nuisent à leur quête de la vie bonne, à l'intérieur même de la communauté.

Dans certains cas, les revendications de changement internes aux communautés peuvent toutefois faire face à une forte résistance de la part de la collectivité. Comme en fait montre l'affaire Shah Bano²⁰⁰, cette résistance peut suffire à rendre la contestation impossible au sein de la communauté. Dans d'autres cas, sans avoir des conséquences aussi funestes, la contestation et la volonté de changement des individus se révéleront stériles et vaines, et la situation des membres de la communauté ne se modifiera pas. En ce sens, même si elle est loin de constituer une panacée contre les problèmes vécus par les minorités dans la minorité et ne peut servir de motif de désengagement de la part de l'État, il reste primordial de garantir une option de sortie de la communauté. Bien sûr, le développement d'une véritable autonomie individuelle ne résout pas le problème lié au fait que cette option implique un sacrifice identitaire et émotionnel²⁰¹. Cependant, le fait d'être autonome contribue à rendre l'option de sortie beaucoup plus viable et surtout plus envisageable pour les individus qui ne possèdent pas d'autres options pour pouvoir s'épanouir et mener à bien leur recherche personnelle de la vie bonne²⁰². Ainsi, comme le note Éléonore Lépinard « without a capacity to reflect critically on one's own cultural practice, the chances of exercising one's exit right seem quite shallow »²⁰³.

²⁰⁰ Voir note de bas de page 123.

²⁰¹ Nous verrons cependant, au chapitre 4, que la construction d'une autonomie véritable peut « amoindrir » la portée de ces sacrifices.

²⁰² Le reste de ce chapitre, notamment l'exposition des critères permettant le développement de l'autonomie individuelle, permettra d'éclairer et de mieux comprendre ce dernier point.

²⁰³ Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellation*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.207

Ainsi, même si le fait de garantir une véritable autonomie pour tous les individus ne constitue pas une solution complète aux problèmes soulevés par les féministes, on peut dire que cette perspective est toutefois plus fructueuse que les approches dominantes qui mènent à considérer ces problèmes comme des conflits entre deux standards de justice ou de droits incompatibles. Les problèmes de l'autorité, de l'invisibilité des injustices et de la coercition ainsi que les problèmes posés par la porte de sortie ne sont qu'indirectement solutionnés par ce qu'on pourrait appeler « la perspective de l'autonomie ». Cependant, il semble qu'à ce stade²⁰⁴, cette perspective apparaît comme plus cohérente d'un point de vue libéral et comme plus utile que les perspectives du *sacrifice inévitable* et de *l'intransigeance nécessaire*. En ce sens, le problème n'est plus tant de savoir quels intérêts ou quel standard de justice faire prévaloir, mais bien de savoir comment garantir une véritable autonomie ainsi qu'une véritable liberté aux individus qui font partie de ces communautés. « Hence, the opposition of individual and collective rights – what can first be envisioned as a traditional issue of liberalism – poses, in fact, a specific problem for feminist theory and practice: how to conceive autonomy »²⁰⁵, écrit Éléonore Lépinard à ce propos.

3. Vers une définition de l'autonomie

Mais qu'entend t-on lorsque l'on parle d'autonomie ? Comme le note Reich, le terme « autonomie » tire son origine du Grec ancien. Ses racines étymologiques proviennent à la fois du préfixe réflexif *auto*, qui signifie « soi » et du terme *nomos* qui signifie « loi ». Ainsi comprise, l'« autonomie » signifie donc le fait de se gouverner soi-même, selon ses propres lois²⁰⁶. C'est cette capacité de s'autodéterminer et d'être à même de faire de véritables choix qui est requise de l'individu dans la recherche authentique de la vie bonne. En ce sens, l'autonomie doit être conçue comme une capacité ou comme une compétence que l'individu doit avoir acquise et développée pour être à même de considérer et de juger les options qui s'ouvrent à lui, de se créer ses propres lois. Cependant, ce qu'implique

²⁰⁴ La suite du chapitre permettra de revenir sur ce point de manière plus substantielle.

²⁰⁵ Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellation*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.208

²⁰⁶ « The idea of autonomy, like so many philosophical concepts, dates back to ancient Greece. Its root meaning comes from the Greek *auto*, meaning « self », and *nomos*, meaning « rule ». Autonomy, understood as self-rule, originally applied not to individuals but to Greek city-states. To say that a state is autonomous, in ancient Greece or still today, is to indicate that the state enjoys, or should enjoy, the right of self-governance ». Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.90

l'autonomie et la façon dont on peut arriver à la garantir peut être soumis à de nombreuses interprétations. Dans la mesure où il existe de nombreuses façons de concevoir l'autonomie dans la littérature²⁰⁷, la question de savoir laquelle sera la plus utile pour aborder les problèmes des individus vulnérables au sein des communautés se pose donc. Dans cette section, nous aborderons les conceptions substantielle et minimale de l'autonomie et les problèmes que ces deux conceptions engendrent, afin de poser les jalons de la conception de l'autonomie qui sera utilisée.

La définition substantielle de l'autonomie conçoit cette dernière comme étant la capacité de s'autodéterminer librement et rationnellement, indépendamment de toute relation sociale et de toute relation de pouvoir. Ainsi, écrivent Telfer et Downie, tenants de cette perspective sur l'autonomie ; « [a]n autonomous agent must be independent-minded. He must not have to depend on others for being told what he is to think or do [...] a person is « autonomous » to the degree that what he thinks and does cannot be explained without reference to his own activity of mind »²⁰⁸. La conception substantielle de l'autonomie implique donc un jugement sur le contenu des actions posées par les individus : certaines peuvent être considérées comme autonomes alors que d'autres ne peuvent l'être. Les actions découlant d'un choix autonome doivent être issues de l'exercice indépendant de la raison et du jugement de l'individu. Inversement, comme l'explique Gerald Dworkin, les actions motivées par des facteurs externes à l'individu tels que l'influence des liens sociaux ou émotionnels, par exemple, ne sauraient être considérées comme autonomes²⁰⁹.

Comme le souligne Éléonore Lépinard, le premier problème avec la définition substantielle de l'autonomie est qu'elle ouvre la porte à ce qu'Anne Phillips appelle le « libéralisme illibéral »²¹⁰, soit le fait que des pratiques, si elles ne semblent pas être issues d'un choix substantiellement autonome des femmes, doivent être vues comme indésirables par un État véritablement libéral. Ainsi, le port du voile ou encore la soumission à des

²⁰⁷ Ainsi, comme le note Dworkin, faisant l'analyse des différentes acceptions du terme, « [i]t is apparent that, although not used just as a synonym for qualities that are usually approved of, « autonomy » is used in an exceedingly broad fashion. It is used sometimes as an equivalent of liberty (positive or negative in Berlin's terminology), sometimes as equivalent to self-rule or sovereignty, sometimes as identical with freedom of will. It is equated with dignity, integrity, individuality, independence, responsibility, and self-knowledge ». Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p.6.

²⁰⁸ Downie, R.S. Telfer, Elizabeth. « Autonomy », *Philosophy*, Vol.46, Avril 1971, p.301

²⁰⁹ Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p.22-25.

²¹⁰ « But her endorsement of a liberal understanding of autonomy begs too many questions ; and in combining a classically liberal emphasis on choice with a feminist understanding of unjust social power, she is driven into a curiously illiberal liberalism ». Phillips, Anne. « Feminism and Liberalism Revisited : Has Martha Nussbaum Got It Right ? », *Constellations*, Vol.8, No.2, 2001, p. 250.

normes comportementales genrées peuvent être considérées, sous l'angle d'une vision substantielle de l'autonomie, comme des pratiques qu'il est nécessaire de rejeter²¹¹. Or, la souscription d'une femme à des pratiques qui peuvent, d'un point de vue libéral, sembler miner la formation de son autonomie, peut dans les faits refléter un choix conscient, un engagement profond envers une certaine vision de la vie bonne. De plus, comme l'écrit Lépinard, parce qu'elle est trop exigeante et qu'elle dénote des biais occidentaux envers les participants des autres cultures, cette approche est aujourd'hui sujette à de nombreuses critiques²¹².

C'est dans le but d'en arriver à une description de l'agir humain plus inclusive, qui dépasserait le standard libéral de l'autonomie substantielle et qui admettrait aussi les modèles comportementaux des femmes non-occidentales, que les féministes ont élaboré le concept d'autonomie minimale. C'est parce que le modèle issu du concept de l'autonomie substantielle tend à nier l'autonomie des femmes issues des minorités culturelles et à les concevoir comme des victimes de subordination presque entièrement déterminées par les structures patriarcales culturelles que l'idée de critères minimaux pour juger de l'autonomie a été développée. Rejetant l'idée d'autonomie comme indépendance totale par rapport à autrui, Monique Deveaux, par exemple, argue en faveur d'une définition qui admettrait, comme forme d'action autonome, toute action importante pour l'individu issu de son affiliation identitaire à sa famille ou à sa communauté²¹³. Ainsi, tel que le souligne Lépinard, dans le cadre de la conception minimale de l'autonomie adoptée par Deveaux, une action est considérée comme autonome, même si le contexte dans lequel se situe l'individu ne lui donne pas tellement le choix de la poser²¹⁴.

Basée sur l'idée de protections minimales qui permettraient d'empêcher qu'un individu soit forcé de faire quelque chose qu'il rejette, cette conception minimale de l'autonomie a toutefois comme défaut, comme le mentionne Lépinard, de brouiller les frontières entre les choix autonomes et les actions issues de contraintes oppressives²¹⁵. S'il a

²¹¹ « If one abides by group rules that are viewed by liberal authorities –because they entail a degree of gender inequality or a form of submission to tradition and to the community rather than the expression of individual choice –then the state is entitled to forbid these practices », écrit Lépinard à propos de cette vision de l'autonomie. Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellations*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.207.

²¹² *Ibid.* p.208.

²¹³ Deveaux, Monique. *Gender and Justice in Multicultural States*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p.176-178.

²¹⁴ Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellations*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.208.

²¹⁵ *Id.*

l'avantage de corriger le principal défaut de la conception substantielle de l'autonomie, ce concept tombe toutefois dans l'écueil inverse, soit le fait qu'une telle définition de l'autonomie n'offre aucune prise pour permettre des sauvegardes adéquates contre les problèmes vécus par les membres des minorités dans les minorités. Ainsi, écrit Lépinard, « [m]inimalist autonomy casts some doubt on the vocabulary of « choice », because it conceptualizes relations between the self, the social, and individual action in a way that does not imply clear-cut decisions, self awareness or self-determination. Hence, there seems to be an underlying assumption that, without proof to the contrary, one must be considered as consenting to one's life conditions and the agent of one's own life »²¹⁶. Brouillant les frontières de ce qui peut être considéré comme un choix véritable, la conception minimale de l'autonomie aboutie donc à un *statu quo* face aux problèmes vécus par les individus vulnérables au sein des minorités culturelles.

Ainsi, malgré leurs différences, aucune de ces deux conceptions de l'autonomie ne peut offrir de définition adéquate pour servir de guide dans l'élaboration de politiques servant à combler les failles des modèles multiculturels existants. Parce qu'elle associe l'autonomie au choix rationnel effectué hors de toute influence extérieure à l'individu, la définition « classique » de l'autonomie est non seulement déconnectée de la réalité, mais également problématique d'un point de vue libéral. Menant à l'interdiction de toute pratique qui semble posséder un caractère inéquitable ou patriarcal, puisque l'on suppose que l'individu qui s'y conforme ne peut le faire que parce qu'il y est forcé ou à cause de l'influence d'une culture oppressive, cette vision de l'autonomie souffre des mêmes travers que la perspective de l'intransigeance nécessaire : certaines pratiques peuvent être considérées comme nuisibles, en dépit du fait que l'adhésion individuelle à ces pratiques puisse être motivée par une quête authentique de la vie bonne.

À l'inverse, en cherchant à prendre en compte les critiques du féminisme post-colonialiste²¹⁷, les tenants de la définition minimale de l'autonomie tombent ironiquement dans le problème opposé. En voulant admettre, dans la catégorie des actions autonomes, les actions issues des influences de la culture ou des pairs, les tenants de la conception minimale de l'autonomie ne parviennent cependant pas à fournir une définition claire de l'action autonome et troublent les distinctions entre le choix véritable et la coercition. En

²¹⁶ *Ibid.* p.210

²¹⁷ Pour un exemple de ces critiques, voir : Mohanty, Chandra Talpade. « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, Vo.30, 1988, p. 61-88

conséquence, il devient difficile de déterminer si une action est véritablement autonome ou si elle répond à une forme de coercition. D'une certaine manière, c'est un peu aux problèmes de la perspective du sacrifice inévitable que mène cette définition de l'autonomie. Parce que, jusqu'à preuve du contraire, tous les individus sont véritablement autonomes et libres, la responsabilité leur revient, s'ils ne sont pas satisfaits de leur condition, de faire appel à l'État. Faisant fi du phénomène des préférences adaptatives, de l'invisibilité des injustices et de la coercition ainsi que des difficultés liées à l'option de sortie de la communauté, cette vision de l'autonomie n'est pas tellement constructive pour remédier aux problèmes des membres les plus vulnérables des minorités culturelles²¹⁸.

Comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, c'est sur une définition de l'autonomie comme étant relationnelle que repose mon analyse. Ainsi, une conception relationnelle de l'autonomie permet de résoudre tant les problèmes de la conception substantielle de l'autonomie que de la conception minimale, tout en partageant certains traits communs avec ces deux perspectives. Partageant, avec la conception minimale de l'autonomie, le côté procédural ainsi qu'une certaine neutralité au niveau du contenu des actions, la conception relationnelle de l'autonomie n'oppose pas l'acte autonome à l'influence de la communauté ou des pairs. Considérant que l'individu ne peut être isolé du contexte social et des relations qui le structurent, les actions ne sont plus jugées comme non autonomes simplement parce qu'elles sont issues de l'influence de la culture ou de la communauté. En ce sens, l'écueil du « libéralisme illibéral » est évité, dans la mesure où l'on ne peut plus se permettre de bannir une pratique culturelle parce que, du point de vue d'une sensibilité libérale, la souscription à cette pratique dénote une absence d'autonomie. La conception relationnelle de l'autonomie est ainsi plus inclusive et mieux en accord avec les visées d'égalité d'opportunité du libéralisme, dans la mesure où elle est plus susceptible d'inclure les pratiques qui, sans aller dans le sens des valeurs libérales, font néanmoins partie d'une quête de la vie bonne.

De même, cette conception de l'autonomie évite l'écueil du laisser faire auquel mène une conception minimale. « In such a perspective, autonomy is not understood as a capacity possessed by the individual, even to a minimal degree, that she or he manifests in the face of external constraints, but rather as a collective product of social structures, relationships and

²¹⁸ Comme le note Lépinard, « [t]he minimalist vision of autonomy fails to rally liberal feminists who believe it leaves women vulnerable to abuse by their communities nor does it provide a feminist agenda that would go beyond simple *laissez-faire* or the establishment of deliberative procedures » *Ibid*, p.216-217

practices »²¹⁹, écrit Lépinard. Ainsi, parce que l'on prend en considération le rôle des relations sociales, des institutions et du contexte sociétal dans la formation de l'autonomie individuelle, le problème revient alors à régler ces institutions et ce contexte de manière à ce qu'ils favorisent la formation de l'autonomie individuelle. Dès lors, le fardeau de la preuve ne repose plus seulement sur l'individu ; ce n'est plus à lui de démontrer qu'il est véritablement autonome lorsqu'il agit en fonction d'une norme culturelle. De même, la responsabilité de se défendre contre les pratiques et les normes culturelles qui briment son autonomie, que ce soit en faisant appel à l'État ou en les contestant à l'intérieur de sa communauté, ne lui est plus entièrement échue. Parce que les institutions et les politiques publiques participent du champ sémiotique dans lequel l'autonomie des individus se développe, il appartient également à l'État de mettre en place des institutions et des politiques suffisantes pour assurer le développement et le libre exercice de l'autonomie individuelle. De plus, dans la mesure où il serait incohérent de laisser des pratiques entraver fondamentalement cette capacité, nécessaire pour mener à bien la quête de la vie bonne, on peut dire que cette conception fournit également des critères permettant de faire la différence entre les pratiques véritablement problématiques et les pratiques dont la souscription peut être considérée comme relevant du choix véritable de l'individu²²⁰.

Nous n'avons toutefois pas encore répondu à la question la plus importante : qu'est-ce que l'autonomie ? Comme on l'a vu précédemment, il s'agit là de cette faculté nécessaire pour permettre aux individus d'être à même de mener à bien leur propre quête de la vie bonne. Selon Marilyn Friedman, dans le cadre d'une définition relationnelle de l'autonomie, cette dernière peut être conçue comme un ensemble de capacités permettant à l'individu d'agir dans une grande variété de circonstances²²¹. Ainsi, dans l'élaboration d'une conception de l'autonomie qui puisse également servir de base pour combler les failles et aider à contrer les problèmes des modèles multiculturels existants, il est nécessaire de dresser une liste de capacités nécessaires pour permettre aux individus de mener à bien leur quête propre de la vie bonne.

²¹⁹ *Ibid.* p.217

²²⁰ Je reviendrai sur ces points au dernier chapitre de ce mémoire.

²²¹ Friedman, Marilyn. *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p.12-13

4. Les *capabilités* comme définition opérationnelle de l'autonomie

Mais comment constituer cette liste des capacités requises pour être véritablement autonome ? C'est ici qu'entre en jeu la notion de « capacité », élaborée par Martha Nussbaum et Amartya Sen²²². Les capacités (de l'anglais « *capabilities* ») peuvent être comprises comme étant les capacités nécessaires pour mener à bien la quête de la vie bonne²²³ : ce sont ces capacités dont le développement doit être encouragé par l'État. En ce sens, les capacités peuvent être considérées comme une sorte de liberté que l'État doit garantir²²⁴ : celui-ci a le devoir de promouvoir leur développement, mais il appartient aux individus de décider de ce qu'ils en font effectivement. Cette approche permet donc, comme le souligne Nussbaum, un véritable respect pour le pluralisme des valeurs et des visions de la vie bonne et est, en ce sens, cohérente avec la doctrine libérale²²⁵. Bien que leur degré de développement dépende, dans une certaine mesure, des caractéristiques innées des personnes, elles sont toutefois à différencier de ces dernières. Il s'agit bien ici, de facultés et d'aptitudes qui sont acquises et dont l'État doit favoriser et permettre le développement. En ce sens, le degré de prédisposition à leur acquisition dont les individus font preuve importe peu²²⁶ ; ce qui importe, c'est la mise en place de structures et de politiques qui encouragent et permettent leur développement²²⁷.

²²² Bien que, comme le souligne Nussbaum, Sen possède un rôle intellectuel majeur dans la formation et l'élaboration de la notion de capacité, je me servirai surtout ici du travail effectué par Martha Nussbaum puisque Sen, contrairement à Nussbaum, ne s'est pas attaché à dresser une liste concrète et exhaustive de capacités. Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities - The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, p. 17

²²³ Ainsi écrit Nussbaum, « la meilleure approche de cette idée de minimum social de base est fournie par une approche qui met l'accent sur les capacités humaines, autrement dit sur ce que les personnes ont réellement les moyens de faire et d'être – inspirée d'une certaine manière par l'idée intuitive de ce que doit être une vie humaine digne de ce nom ». Il est à noter que je ne vais pas aussi loin que Nussbaum ici : comme nous le verront dans la prochaine section, les capacités, si elles doivent être conçues comme nécessaire pour mener à bien la quête de la vie bonne libérale ne peuvent toutefois être conçue comme nécessaire pour mener à bien une vie proprement humaine. Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain- l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p.19.

²²⁴ « Capability is thus a kind of freedom : the substantive freedom to achieve alternative functioning combination. In other words, they are not just abilities residing inside a person but also the freedoms or opportunities created by a combination of personal abilities and the political, social, and economic environment », écrit Martha Nussbaum à propos de ce concept. Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities - The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, p.20

²²⁵ *Ibid.* p.18

²²⁶ On peut, en effet, penser que tout individu, s'il ne souffre pas d'une déficience ou d'une incapacité majeure, possède un degré suffisant de prédisposition pour atteindre le seuil de capacité nécessaire afin de mener à bien la quête de la vie bonne fondamentale au libéralisme politique.

²²⁷ *Ibid.* p.21

Fournissant une définition opérationnelle de l'autonomie²²⁸, les capacités doivent donc être comprises comme étant les capacités requises pour permettre une véritable recherche de la vie bonne. Cette approche, bien qu'elle ressemble à plusieurs égards, à l'approche libérale classique des droits ou encore à celle, des biens premiers élaborée par Rawls, s'en différencie cependant et constitue, à cet égard, une perspective pertinente pour les compléter. Comme l'approche rawlsienne des biens premiers²²⁹, l'approche des capacités cherche à établir un ensemble de ressources de base que l'État doit chercher à garantir²³⁰. Cependant, malgré leurs ressemblances, il existe une importante différence : l'approche rawlsienne est axée sur l'allocation de ressources et non sur la formation de capacités. Or, à cause de cet angle d'approche, écrit Nussbaum, « le modèle rawlsien néglige une réalité d'importance : à savoir qu'il existe de grandes variations entre les individus quant à leurs besoins de ressources et leurs capacités à convertir les ressources en fonctionnement de valeur »²³¹. En ce sens, cette approche néglige le fait que si l'on cherche à doter tous les citoyens d'un certain degré d'éducation, il faudra consacrer davantage de ressources aux citoyens qui rencontrent des obstacles dus, par exemple, à des différences culturelles ou linguistiques²³². Il s'agit là, sans conteste, d'un défaut important lorsque nous nous penchons justement sur le cas des individus vulnérables au sein des minorités culturelles, soit les individus qui partent d'une situation où il existe nombre d'obstacles au développement de leur autonomie.

En ce qui concerne l'approche classique des droits, on peut dire que si ces deux perspectives partent de la même préoccupation, soit celle d'offrir des sauvegardes protégeant les individus et leur épanouissement, l'approche des capacités ne peut, toutefois, pas être considérée comme une redite de l'approche des droits. Comme nous l'avons vu à travers l'exposition des problèmes de l'invisibilité des injustices, de la coercition ou encore de l'adaptabilité des préférences²³³, le problème principal de l'approche des droits est que ce sont les individus qui sont responsables de les revendiquer lorsque ces derniers sont

²²⁸ Le chapitre 4 permettra de montrer leur fonctionnement comme définition opérationnelle de l'autonomie.

²²⁹ Rawls, John. *Political Liberalism – expanded edition*, Columbia Classics in Philosophy, New York, 2005, p.181

²³⁰ De plus, certains des biens premiers énumérés par Rawls ressemblent à certaines des capacités nécessaires pour être pleinement autonome.

²³¹ Rawls, John. *Political Liberalism – expanded edition*, Columbia Classics in Philosophy, New York, 2005, p.106

²³² L'approche des capacités, elles, permet premièrement d'avoir en tête l'objectif de ce degré minimal d'éducation, de concevoir ce dernier d'abord comme l'acquisition d'une capacité et non comme l'allocation d'une ressource et, par conséquent, de mettre l'emphase sur le développement effectif des capacités issues de cette éducation, ce qui permet d'éviter d'omettre les difficultés particulières que chacun peut rencontrer dans le développement de ces capacités.

²³³ Au chapitre 2.

bafoués. Or, dans les cas qui nous intéressent, les individus ne sont, justement, pas à même de revendiquer leurs droits. Le concept de capabilité est basé, au contraire, sur l'idée que c'est à l'État de s'assurer du bon développement des capacités chez les individus. En ce sens, la perspective des capacités ne peut pas être confondue avec l'approche classique des droits, mais elle ne peut pas non plus la remplacer : droits et capacités doivent être considérés comme complémentaires.

Bien que, dans son livre, Martha Nussbaum dresse une liste de dix capacités²³⁴, nous croyons que, dans le cadre de ce propos, cette liste peut toutefois être réduite à six grandes catégories. En effet, contrairement à ce que fait Martha Nussbaum, l'approche des capacités est élaborée, dans le cadre de ce mémoire, afin de servir un objectif bien précis. Il s'agit ici de composer une définition opérationnelle de l'autonomie qui puisse servir de guide dans la mise en forme de politiques et de mesures susceptibles de combler les failles des théories multiculturelles existantes. Ce que qu'il s'agit d'établir ici, c'est une liste des éléments requis afin que les individus soient à même de mener à bien la quête de la vie bonne fondamentale au libéralisme politique. Dans cette optique, le fait d'« [a]voir les moyens de vivre en se souciant des animaux, des plantes et de la nature, et en relation avec eux »²³⁵, n'est pas pertinent pour les visées de notre propos²³⁶. De même, le fait d'élaborer cette liste de capacités dans un but précis conduit à les synthétiser²³⁷ et à en adopter une conception plus restreinte que celle qu'en a Nussbaum²³⁸. Mais, sans plus tarder, voici la liste des capacités qu'il semble possible d'identifier comme nécessaires afin de pouvoir véritablement entreprendre une quête de la vie bonne, comprise dans son acception libérale²³⁹ ;

²³⁴ Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain- l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p.120-123

²³⁵ Capacité comprise sous le terme de « autres espèces ». Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain- l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p.123

²³⁶ Il va sans dire que dans un autre contexte, par exemple, pour traiter des problèmes vécus par les réfugiés climatiques, par exemple, cette capacité pourrait être considérée comme extrêmement importante.

²³⁷ Dans le but de rendre, comme nous le verrons au prochain chapitre, ce modèle plus aisément maniable dans la pratique.

²³⁸ Comme nous le verrons dans la prochaine section, il existe également d'autres différences, plus substantielles, dans l'utilisation que je fais du concept de capacité. Cependant, en ce qui concerne la liste, elle-même, des capacités dont je me servirai, suffit de noter ces différences.

²³⁹ Il va de soi que cette liste est contestable et que l'on peut encore la modifier afin de la rendre plus adéquate. Cependant, je ne pense pas me tromper en affirmant que l'essentiel des éléments pour permettre une véritable autonomie individuelle est considéré dans cette liste.

1) Intégrité physique :

- Avoir les moyens de jouir pleinement de son corps
- Avoir les moyens d'être en santé
- Avoir les moyens de vivre une durée de vie normale

2) Dignité

- Avoir les bases sociales pour le respect de soi-même et l'absence d'humiliation.
- Avoir les moyens d'être considéré avec dignité et d'être reconnu pour ce que l'on est.

3) Émotions

- Avoir le moyen de se développer émotionnellement, d'éprouver et de vivre ses émotions
- Avoir les moyens d'éprouver et de suivre ses désirs

4) Intellect

- Avoir les moyens d'utiliser et de développer son imagination et sa pensée.
- Avoir accès à un contexte de choix large et varié.
- Avoir les moyens de se forger une conception du bien et de s'engager dans des réflexions critiques.

5) Environnement:

- a) Politique : Avoir les moyens de participer aux choix politiques qui gouvernent notre vie et avoir le droit de participer à la vie politique
- b) Matériel : Avoir les moyens de détenir des biens et des ressources matérielles.

6) Liberté :

- Liberté d'association : avoir les moyens de s'associer, d'appartenir à une communauté et de nouer des liens avec les autres
- Liberté de se déplacer : avoir les moyens de se déplacer dans tous les espaces publics.
- Liberté d'action : Avoir les moyens d'agir selon ses choix et ses idées.

Certaines de ces capacités sont des prérequis pour l'exercice de l'autonomie véritable ; d'autres concernent la possibilité de son exercice effectif. Ainsi, on peut dire que, dans une certaine mesure, les quatre premières catégories de capacités, soit la capacité d'intégrité physique, de dignité, d'émotion et d'intellect constituent des prérequis pour le développement et l'exercice de l'autonomie individuelle alors que les deux dernières, soit celle d'environnement et celle de liberté comptent plus comme des conditions de possibilité pour cet exercice. En effet, pour être à même de se développer comme être autonome,

encore faut-il avoir les moyens de jouir pleinement de son corps et d'être en santé. De même, posséder les bases sociales pour se respecter et pour être considéré avec dignité constituent sans doute des prérequis pour être à même de s'épanouir et pour se lancer dans une quête authentique de la vie bonne. Finalement, avoir les moyens de se développer émotionnellement et intellectuellement sont, à n'en pas douter, fondamentales pour être à même de se déterminer soi-même. Cependant, il ne suffit pas de posséder effectivement ces capacités ; encore faut-il avoir les moyens de les mettre en application. Ainsi, le fait d'avoir les moyens d'agir sur son environnement social, politique et matériel ainsi que la liberté d'agir, de s'associer et de se déplacer comptent également au nombre des capacités nécessaires pour être considéré comme autonome. Parce qu'elles constituent une liste de ce que requièrent le développement et l'exercice de l'autonomie, ces six catégories de capacités constituent une définition opérationnelle du type d'autonomie que l'on cherche à garantir dans une société libérale²⁴⁰.

5. Les *capacités* : une autre conception substantielle de l'autonomie ?

« Since Mill, many liberal theorists as well as liberal perfectionists such as Martha Nussbaum, promote a substantive definition of autonomy as a capacity for self-determination, which implies a departure from tradition or independence from community affiliation »²⁴¹, écrit Lépinard à propos de l'approche des capacités élaborée par Nussbaum. Ces mêmes critiques à l'égard de l'approche des capacités se retrouvent également dans l'article « Feminism and Liberalism Revisited : Has Martha Nussbaum Got It Right ? » écrit par Anne Phillips²⁴². Est-ce à dire que la conception de l'autonomie proposée, soit l'autonomie conçue comme relationnelle mais dont la définition se base sur la liste des capacités de Nussbaum, tombe dans les mêmes travers que la définition substantielle de l'autonomie ? Je ne le crois pas. Il existe, en effet, d'importantes divergences entre la conception des capacités exposée ici et celle qu'adopte Nussbaum²⁴³. Or, les modifications faites à l'approche des capacités nussbaumienne semblent pouvoir exempter ma

²⁴⁰ Je n'aurai pas l'espace, dans le cadre de ce mémoire, de développer entièrement et, en profondeur, ce que chacune de ces catégories de capacités implique et requiert. Cependant, dans le prochain et dernier chapitre de ce mémoire, les exemplifications fournies permettront de mieux saisir leur fonctionnement et leur contenu.

²⁴¹ Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellations*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.207

²⁴² Phillips, Anne. « Feminism and Liberalism Revisited : Has Martha Nussbaum Got It Right ? », *Constellations*, Vol.8, No.2, 2001, pp. 249-266.

²⁴³ Du moins selon l'interprétation qu'en font Lépinard et Phillips.

conception des capacités des travers soulignés par ces deux auteurs. Mais, avant de passer à notre propre interprétation de la notion de capacité, commençons par exposer les aspects de la conception des capacités de Nussbaum qui posent problème afin de comprendre en quoi les changements effectués permettent d'éviter les écueils de la conception substantielle de l'autonomie.

Nussbaum, nous l'avons mentionné, opère à partir d'une vaste liste de capacités qui vont de la capacité de « Vie », soit le fait d'avoir les moyens de vivre jusqu'à la fin une vie d'une durée normale et ne pas mourir prématurément, à la capacité de « Jeu », soit le fait d'avoir les moyens de s'adonner à des activités récréatives²⁴⁴. Selon Nussbaum, ces capacités doivent être conçues comme universelles²⁴⁵. Plus encore, l'actualisation et la possession de ces capacités seraient nécessaires pour tous les individus afin d'en arriver, selon les termes de Nussbaum, à vivre une « vie proprement humaine »²⁴⁶. Ainsi, parce qu'elle place les capacités issues de cette conception de l'autonomie au fondement d'une vie véritablement humaine, cette conception mène à la conclusion que toute culture qui ne valorise pas le développement ou l'exercice de cette vaste liste de capacités est fondamentalement mauvaise et contrevient à l'épanouissement humain. Comme le souligne Phillips, selon cette perspective, les individus dont la vie ne correspond pas, par choix ou par contrainte, à ce mode de la vie bonne, se trouvent ainsi relégués au rôle de « pauvres victimes »²⁴⁷. De plus, dans la mesure où elle laisse entendre que c'est l'exercice plein et entier de ces capacités qui fait une vie véritablement humaine, cet exercice acquiert, dans le cadre de sa théorie, le statut de fin en soi : la poursuite de l'autonomie devient une contrainte²⁴⁸. C'est donc une conception particulière de la vie bonne qui émerge de sa théorie, comme seul mode à privilégier de manière universelle.

Comme le note Phillips, l'autonomie sous-entendue par Nussbaum à travers sa conception des capacités est donc d'abord et avant tout à comprendre comme substantielle²⁴⁹. « In her conception of the good life, [...] decisions should always emerge as

²⁴⁴ Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain- l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, pp.120-123

²⁴⁵ *Ibid.* ch.1.

²⁴⁶ Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain- l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008, p.19 et pp.113-114.

²⁴⁷ « she can view women in illiberal cultures only as active critics or passive dupes ». *Ibid.*p.264

²⁴⁸ « the pursuit of autonomy might itself be viewed as constraint ». *Ibid.* p.255

²⁴⁹ Comme le note Phillips, parce qu'elle cherche à aller à l'encontre d'un immobilisme moral, pernicieux pour tout projet d'émancipation féminine, dont elle voit la source dans le relativisme culturel, que les propos de Nussbaum prennent une teneur aussi radicale. Phillips, Anne. « Feminism and Liberalism Revisited : Has Martha Nussbaum Got It Right ? », *Constellations*, Vol.8, No.2, 2001, p.250

the individual's own choice. [...] Nussbaum's approach raises difficult questions about how we are to view the 'choices' people make in cultures that attach less value to autonomy, and most importantly, how we are to view the 'choices' of women in such cultures »²⁵⁰, écrit Phillips. En effet, la compréhension qu'offre Nussbaum de l'autonomie rend difficile le fait de considérer un grand nombre de choix comme véritablement autonomes, en particulier lorsque les individus choisissent des options qui minimisent l'utilisation de leurs capacités²⁵¹. C'est parce qu'elle adopte une conception substantielle et universalisante de l'autonomie que la théorie des capacités de Nussbaum a été critiquée comme menant au « libéralisme illibéral ». La conception ici présentée évite cet écueil et ce, de diverses manières. D'abord, contrairement à Nussbaum, la liste de capacités adoptée ici est beaucoup plus formelle et restreinte. De plus, contrairement à celle de Nussbaum, cette liste est orientée vers un but précis : servir de base dans un modèle qui pourrait compléter adéquatement les théories multiculturelles existantes. Le but de l'élaboration de cette liste n'est donc plus de définir les éléments à mettre en place pour mener une vie humaine digne d'être vécue, mais de composer une liste de capacités nécessaires pour être autonome et être à même de mener à bien la quête de la vie bonne.

La distinction entre une vie humaine digne d'être vécue et la quête de la vie bonne comprise dans son acception libérale même si elle semble mince, est fondamentale. En effet, pour Nussbaum, les capacités doivent être comprises comme universelles. C'est toutefois une conception plus modeste qui est adoptée ici. Ainsi, prétendre à l'universalisme des capacités n'est pas nécessaire dans le cadre de ce propos²⁵². Plus important encore : il ne semble pas possible de prouver que ces capacités soient universalisables. Certaines cultures, libérales ou non, de même que certains modes de la vie bonne, n'impliquent ni l'exercice, ni même la possession de l'autonomie. De même, comme l'explique Taylor, la quête autonome et authentique de la vie bonne est culturellement ancrée, issue de contingences historiques et sociales liées au développement de la société occidentale²⁵³. Même si l'on admet le caractère culturel des valeurs libérales d'autonomie et d'égalité, qui ne sont alors plus les « meilleures » mais simplement « les nôtres », il semble toutefois justifié

²⁵⁰ *Ibid.*, p.254

²⁵¹ « Nussbaum's understanding of autonomy makes it difficult for her to regard certain choices as authentic –and the ones she finds convincing are those where people seem to be choosing to align themselves with cultures that minimize their individual autonomy ». *Ibid.*, p.262

²⁵² Dans la mesure où le sujet de ce mémoire est restreint aux sociétés libérales.

²⁵³ Taylor, Charles. *Multiculturalisme – Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 2005, p.43-72

de ne pas glisser, pour autant, dans le relativisme culturel. Comme l'explique Galston il est, en effet, nécessaire d'inculquer un minimum de valeurs communes, pour qu'une société soit viable²⁵⁴. Dans le cadre d'une société libérale, ce minimum commun nécessaire repose dans les quatre piliers du libéralisme que sont l'autonomie, la liberté, l'égalité et la tolérance. Ainsi, le libéralisme politique, en admettant le pluralisme et la diversité sociale comme donnée sociale fondamentale dérivant de sa raison d'être, doit également et impérativement se doter d'un socle de valeurs citoyennes pour assurer un minimum de cohésion sociale²⁵⁵. En ce sens, même si l'on ne peut considérer l'autonomie comme un bien transcendant, universellement nécessaire, elle constitue toutefois une capacité que les individus doivent posséder au sein d'une société libérale et socialement diverse²⁵⁶. Ainsi, écrit Reich « [t]he autonomous life in a liberal society is not, therefore, simply one among many valuable ways of life ; it constitutes the backdrop (or undetermined good) which permits those multiple ways of life themselves to thrive »²⁵⁷.

Le fait d'admettre l'autonomie – et incidemment, les capacités qui en découlent – comme culturellement déterminée plutôt que comme universelle et nécessaire pour mener une vie proprement humaine est important. En effet, posséder un ensemble de capacités et en faire un usage effectif n'est plus à considérer comme une condition pour qu'une vie soit considérée comme proprement humaine. En ce sens, les cultures illibérales qui ne valorisent pas l'exercice ou le développement de l'autonomie ne sont plus à concevoir comme s'opposant au développement et à l'épanouissement humain. De même, les individus dont le mode de vie ne favorise pas l'exercice de leur autonomie ne sont plus à considérer comme de pauvres victimes ou comme des « dupes passifs ». Parce que l'exercice effectif des capacités n'est plus vu comme seul mode valide de la vie bonne, leur actualisation cesse d'être considérée comme une fin en soi. Dans le cadre de la conception que nous en avons présentée, les capacités constituent donc un ensemble de capacités dont l'État doit favoriser le développement chez les individus mais appartient à l'individu de décider s'il souhaite effectivement adopter une vision de la vie bonne qui favorise leur exercice ou pas.

²⁵⁴ Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.525

²⁵⁵ Cette idée est sous-entendue notamment par Rawls dans son idée du libéralisme politique et par Galston avec son « exigence d'unité sociale ». Rawls, John. *La justice comme équité*, La Découverte, Paris, 2003. Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.516-534.

²⁵⁶ Tel que vu au Chapitre 1, la valeur d'autonomie est nécessaire dans une société libérale étant donné la raison d'être de cette dernière. De plus, la tolérance pour la diversité culturelle nécessite l'autonomie.

²⁵⁷ Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.120.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons posé les jalons d'une perspective permettant d'envisager autrement les problèmes vécus par les individus vulnérables au sein des minorités culturelles. Parce qu'elles conçoivent les problèmes soulevés par les féministes en termes dichotomiques, les perspectives du sacrifice inévitable et de l'intransigeance nécessaire se révèlent, en effet, toutes deux insatisfaisantes d'un point de vue libéral, privilégiant un standard de justice au détriment de l'autre. Il importe donc de recadrer l'interprétation des problèmes des individus vulnérables au sein des minorités offerte par ces deux perspectives. C'est ce que je me suis attachée à faire dans la seconde section de ce chapitre. Par l'étude des quatre problèmes traités au deuxième chapitre, j'en suis arrivée à la conclusion que c'est l'autonomie qui en permet l'approche la plus féconde. Le problème n'est donc plus tellement de savoir s'il faut faire prévaloir l'égalité entre les groupes culturels ou l'égalité entre les individus, mais bien de savoir comment garantir et assurer l'autonomie des individus vulnérables au sein des minorités.

Cependant, encore faut-il savoir ce que l'on entend par « autonomie ». En effet, ni la définition minimale, ni la définition substantielle ne se révèlent satisfaisantes, puisqu'elles conduisent aux mêmes écueils que les perspectives du *sacrifice inévitable* et de l'*intransigeance nécessaire*, lors même quelle vise à les résoudre. Dans la troisième section c'est donc une conception dite « relationnelle » de l'autonomie qui a été sélectionnée car elle opère un syncrétisme des conceptions substantielle et minimale de ce concept. Les capacités, comprises comme définition opérationnelle et procédurale de l'autonomie, constituent le cœur de cette conception de l'autonomie. Ainsi, la conception des capacités, exposée dans ce chapitre, évite à la fois l'écueil de l'intransigeance posé par la conception substantielle de l'autonomie mais également celui du *statu quo* de la conception minimale. Le prochain chapitre permettra de préciser encore cette définition de l'autonomie et d'en expliciter l'usage comme complément des théories multiculturelles.

Chapitre 4 : les capacités comme complément des théories multiculturelles

Introduction

« The displacement of the locus of autonomy from the self to social relationships - market, state, bureaucracy, law, institutions, private and intimate bonds - in which the self is embedded, requires rethinking the very essence of autonomy. Such a reformulation is an urgent task to pursue for feminist theory »²⁵⁸ écrit Éléonore Lépinard, en conclusion de son article « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject : Revisiting Okin's Dilemma ». Parce qu'une définition relationnelle de l'autonomie rend compte de l'influence du contexte social dans la formation et dans l'exercice de l'autonomie individuelle, cette perspective permet d'envisager le rôle que l'État et les institutions peuvent avoir dans la formation de cette dernière²⁵⁹. La question se pose donc de savoir comment l'État libéral doit œuvrer pour assurer le développement de l'autonomie chez les individus vulnérables au sein des minorités.

Dans l'élaboration d'une perspective qui peut être utilisée comme un complément pertinent pour les théories multiculturalistes existantes, les capacités, comme critères opératoires de l'autonomie, jouent un rôle prépondérant. C'est de l'utilisation des capacités dont peut faire usage l'État libéral afin de pallier aux failles des théories multiculturelles existantes dont il sera question dans les deux premières sections de ce chapitre. Servant à la fois de guide dans l'élaboration de politiques institutionnelles, et de critères pour trancher les cas difficiles, les capacités, en fournissant une définition opérationnelle et procédurale de l'autonomie, constituent donc un outil intéressant pour penser l'aménagement de la diversité culturelle. La troisième section porte, quant à elle, sur l'élaboration de mécanismes de délibération guidés par le critère des capacités. J'y soutiendrai l'idée selon laquelle, lorsqu'une pratique doit être modifiée parce qu'elle constitue une entrave fondamentale à l'une des capacités, ce changement doit être opéré de concert avec les membres de la minorité. Finalement, la quatrième section exemplifie le fonctionnement des différents volets de ce modèle à l'aide d'un cas particulièrement sensible d'un point de vue féministe : l'excision.

²⁵⁸ Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellations*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.217

²⁵⁹ Voir notamment Nedelsky, Jennifer. « Reconceiving Autonomy : Sources, Thoughts and Possibilities », *Yale Journal of Law and Feminism*, Vo.1, No.7, 1989, p.7-36.

1. Les capacités comme critère pour trancher les cas difficiles

La première utilisation que l'État libéral peut faire des capacités, dans l'aménagement de la diversité culturelle, est celui de critère pour trancher les cas difficiles. Ainsi, le multiculturalisme, tant par son versant positif – soit le fait de doter les communautés culturelles de droits et de privilèges spéciaux – que par son versant négatif – interdire ou permettre une pratique particulière – passe souvent par les canaux judiciaires dans son application concrète. Or, comme le révèlent plusieurs jugements des dernières années, les tribunaux semblent parfois manquer de critères cohérents pour évaluer et trancher les cas qui posent problèmes. Des jugements tels que celui qui fut prononcé en faveur de Kong Pheng Moua²⁶⁰, qui a enlevé et violé une jeune fille de la communauté Hmong, laissent en effet présupposer une flexibilité totale des cours de justice face aux pratiques et aux normes supposées des communautés culturelles. Dans cette affaire, cette flexibilité s'est traduite par l'idée selon laquelle le « coupable » était entièrement, ou presque, déterminé par ces pratiques et normes culturelles²⁶¹. Au contraire, des cas comme celui de la *Loi française sur les signes religieux dans les écoles publiques*²⁶², semblent émaner d'une intransigeance face aux minorités culturelles et religieuses, intransigeance qui semble découler d'une surévaluation du degré de détachement de l'individu face à sa culture et à sa religion²⁶³. De plus, suite au tollé provoqué par ce type de jugements, en particulier suite aux deux cas cités, on peut constater que les cours échouent parfois à justifier leurs décisions de manière cohérente et convaincante²⁶⁴.

²⁶⁰ *People v. Moua*, No.315972-0, Fresno County Super. Ct. Fév. 7, 1985.

²⁶¹ Considérant que la capture et l'enlèvement de Xeng Xiong faisaient partie des traditions du « mariage par capture » de la communauté Hmong, la Cour a déclaré caduques les charges de viol et d'enlèvement et n'a considéré Moua coupable que de charges mineures d'emprisonnement qui ne le condamnaient qu'à 120 jours de prison ainsi qu'à une amende de 1000\$. *Id.*

²⁶² Article L.141-5-1, créée en 2004, du code de l'éducation de la loi française.

²⁶³ En effet, pour de nombreux membres des minorités culturelles, le port de symboles religieux fait partie intégrante de leurs pratiques culturelles. Or, l'une des idées sur laquelle se base l'interdiction de port de symboles religieux et culturels est justement, comme le note Laborde, de « détacher » la personne de son identité privée comme religieux ou comme membre d'une culture. Laborde, Cécile. *Critical Republicanism – The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p.53-54.

²⁶⁴ Concernant les débats et critiques du cas *People v. Moua*, voir Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 87-113 ; Song, Sarah. « La défense par la culture dans le droit américain », *Critique Internationale*, no. 28, 2005, p. 61-85 ; Coleman, Doriane Lambelet. « Individualizing Justice through Multiculturalism : The Liberals' Dilemma ». *Columbia Law Review*, Vol.96, No.5, 1996, p. 1093-1167 ; Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p. 661-684. Concernant les débats portant sur la loi interdisant le port de symboles religieux, en particulier sur le débat concernant le port du voile, voir notamment Laborde, Cécile. *Critical Republicanism – The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008 ; Hirschmann, Nancy J. « Eastern Veiling, Western Freedom? », *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, Été 1997, p. 461-488 ; Scott, Joan W. *Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2007 ; Mookherjee, Monica. 'Affective Citizenship : Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol.8,

Ce manque de cohérence dans les critères utilisés pour trancher les cas difficiles semble être dû à des idées concurrentes concernant ce qu'est le libéralisme et ce qu'est l'autonomie. L'écueil du relativisme culturel dont fait montre la décision *People v. Moua*, notamment²⁶⁵, semble être dû, du moins en partie, à l'idée que le libéralisme est neutre culturellement et que l'autonomie doit être comprise comme substantielle. Conséquemment, les individus en provenance de la société libérale sont vus comme autonomes alors qu'au contraire, les individus en provenance d'une minorité culturelle sont vus comme presque entièrement déterminés par les normes les pratiques de cette dernière. Ces idées mènent à un accommodement « à sens unique » : une société neutre, dès lors que sa visée est de permettre à tous de s'épanouir selon leur propre vision de la vie bonne, se doit d'accommoder et de faire montre d'une tolérance à toute épreuve envers ces différents modes culturels de la vie bonne. Ainsi, la tolérance à l'égard des actions posées par Kong Pheng Moua, qui a mené à une réduction substantielle de sa peine et l'annulation des charges d'enlèvement et de viol à l'encontre de Xeng Xiong, peut être interprétée comme émanant d'une surévaluation de l'influence des pratiques supposées de la communauté Hmong²⁶⁶ sur ce dernier. Ainsi, même si Moua était établi aux Etats-Unis depuis six années et que l'on peut, par conséquent, supposer qu'il savait que le viol et l'enlèvement constituent de graves violations de la loi, la présupposition restait « qu'un individu élevé au sein d'une culture étrangère ne peut être vu comme entièrement responsable de la violation de lois américaines, si la conduite posant problème est considérée comme acceptable dans sa culture d'origine »²⁶⁷.

Mais il importe également d'éviter les écueils inverses, soit ceux du libéralisme illibéral et de la sous-estimation de l'importance de l'affiliation culturelle pour certains individus. Dérivant également d'une conception substantielle de l'autonomie qui mène, cette

No. 1, 2005, p. 31-50.

²⁶⁵ De nombreux autres cas du même type peuvent être recensés. Voir, par exemple : *People v. Chen*, No.87-7774, N.Y, Sup. Ct. Dec. 2, 1988 ; *Alhaji Mohamed v. Knott*, 1 QB 1, 1969 ; *R v. Faqir Mohammed*, Manchester Crown Court, 18 Fév.2002 ; *R v. Shabir Hussain*, Newcastle Crown Court, 28 juil. 1998.

²⁶⁶ Comme le note Song, aucune preuve de ce que le viol ou le mariage par capture constituaient d'authentiques pratiques Hmong n'ont été présentées à la cour. Nancy Donnelly, dans son livre issu de huit années passées à étudier les mœurs de la communauté Hmong de Seattle, montre que s'il y a effectivement une tradition de « mariage par capture » au sein de la communauté Hmong celui-ci est généralement arrangé par l'homme et la femme concernés avant que la « mise en scène » de la capture n'advienne. Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 89 ; Donnelly, Nancy. *The Changing Lives of Refugee Hmong Women*, University of Washington Press, Seattle, 1989, p.142.

²⁶⁷ Traduction libre ; « The defense assumes that « someone raised in a foreign culture should not be held fully accountable for conduct that violates United States law [...] [if that conduct] would be acceptable in his or her native culture ». Coleman, Doriane Lambelet. « Individualizing Justice through Multiculturalism : The Liberals' Dilemma ». *Columbia Law Review*, Vol.96, No.5, 1996, p. 1096.

fois, à adopter la *perspective de l'intransigeance nécessaire*, l'affaire des foulards²⁶⁸ est révélatrice de ces écueils. Visant d'abord et avant tout le port du voile par les jeunes filles en provenance des communautés musulmanes, la *Loi française sur les signes religieux dans les écoles publiques* découlait notamment de l'idée selon laquelle le port du hijab ne pouvait être le fruit d'une décision autonome de la part de l'individu. Ainsi, écrivent Anne Zelensky et Anne Vigerie dans l'article « Laïcades, puisque féministes »²⁶⁹ :

« Le port du voile n'est pas qu'un signe d'appartenance à une religion. Il symbolise la place de la femme dans l'islam tel que le lit l'islamisme. Cette place est dans l'ombre, la relégation, la soumission à l'homme. Que des femmes le revendiquent ne change rien au sens qui l'affecte. Il n'est plus à prouver que les dominé-es sont les plus fervents supporters de leur mise sous tutelle. Il n'est plus sûre oppression que l'auto-oppression »²⁷⁰.

Vu comme symbole d'aliénation de la femme, le port du voile ne peut donc, selon cette perspective, être conçu comme un choix individuel autonome qu'il importe de respecter ; cette pratique doit, dès lors, être interdite. Posant les femmes musulmanes comme victimes passives de leur culture oppressive, cette perspective échoue à prendre en compte l'authentique importance que ce symbole religieux peut avoir pour certaines d'entre-elles²⁷¹. Faisant montre d'intransigeance et de mépris face aux pratiques des minorités culturelles et religieuses, cette perspective conduit à couper les femmes de l'option d'adopter une pratique qui peut se révéler fondamentale pour leur quête de la vie bonne.

Une conception relationnelle de l'autonomie permet au contraire de prendre en considération l'importance des liens sociaux et de l'affiliation identitaire dans les choix de vie, sans toutefois nier l'autonomie des individus. Cette perspective se révèle donc suffisamment flexible pour autoriser la prise en considération de ce que certains signes d'affiliation, comme le port du hijab, ou certains modes de la vie bonne, même s'ils peuvent être interprétés comme n'allant pas dans le sens des valeurs libérales, peuvent être issus du choix autonome de la part de l'individu. En effet, suivant la perspective adoptée au chapitre trois, dans la

²⁶⁸ L'affaire des foulards a cependant eu lieu dans une société républicaine. Or, le républicanisme possède une vision assez forte de ce qu'est la culture sociétale par rapport au libéralisme dans sa conception classique, ainsi qu'une certaine idée de ce qu'implique le fait d'être citoyen d'un tel État. Cependant, le but de mon propos n'étant pas de discuter des mérites des différents modèles d'organisation sociale, je ne compte pas m'attarder plus longtemps sur ces différences dans la conception du libéralisme. Ainsi, malgré cette différence, la problématique demeure la même.

²⁶⁹ Pour un article plus académique qui présente la même position: Mookherjee, Monica. 'Affective Citizenship : Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol.8, No. 1, 2005, p.31-50

²⁷⁰ Zelensky, Anne. Vigerie, Anne. « Laïcades puisque féministes », *Pro-Choix*, Vol.25, Été 2003, p.11

²⁷¹ Comme le montre Sheth, le port du voile est lié à de multiples raisons : affirmation identitaire, rébellion contre le colonialisme, affiliation religieuse, etc. En ce sens, il ne peut être simplement conçu que comme symbole de soumission féminine. Sheth, Falguni A. « Unruly Muslim Women and Threats to Liberal Culture », *Peace Review*, Vo. 18, No.4, Déc.2006, p.460-461

mesure où il ne constitue une entrave à aucune des six catégories de capacités identifiées, le port volontaire du voile ne peut plus être conçu comme nuisible pour l'exercice de l'autonomie individuelle. En ce sens, le critère de l'autonomie, tel que conçu ici, est suffisamment flexible et tempéré par la notion de tolérance libérale pour ne pas se révéler dommageable pour les individus qui adoptent un mode de la vie bonne dont les valeurs diffèrent de celles du libéralisme, évitant ainsi de glisser dans l'écueil du libéralisme illibéral.

Mais cette définition de l'autonomie élaborée en fonction des capacités fournit également des critères afin d'éviter de glisser dans un relativisme culturel pernicieux. Parce que l'idée d'autonomie impliquée dans cette quête de la vie bonne reste un standard fondamentalement libéral, issu d'une certaine culture politique²⁷², l'accommodement de la diversité culturelle ne peut plus être conçu comme unilatéral. Il s'agit véritablement ici de transiger entre les valeurs et les normes d'une culture sociétale politique et les normes et les valeurs des cultures qui coexistent au sein de cette société. En tant que garant de la visée fondamentale du libéralisme, le critère des capacités fournit donc une justification cohérente pour trancher les cas difficiles, justification qui permet d'éviter une tolérance pernicieuse²⁷³ à l'égard des mœurs supposées des minorités culturelles. Une enfreinte aussi grave à la capacité « d'intégrité physique » ainsi qu'à celle de « liberté » des jeunes filles impliquées dans la pratique du « mariage par capture » de la communauté Hmong²⁷⁴ ne saurait ainsi être tolérée dans le cadre de cette perspective. Dans la mesure où un jugement minimisant le tort commis par Kong Pheng Moua à l'égard de Xeng Xiong crée un précédent qui servira à juger d'autres cas similaires²⁷⁵, la tolérance et la complaisance du juge à l'égard d'un comportement fondamentalement nuisible du point de vue du critère des capacités constituent une incohérence funeste par rapport à la visée du libéralisme politique.

²⁷² Comme il en a été brièvement question précédemment, le libéralisme ne saurait être conçu comme une doctrine neutre culturellement. Bien entendu, le libéralisme est une culture politique : il ne s'agit pas là, comme le souligne Rawls, d'une « culture englobante ». Cependant, il pose la nécessité d'un ensemble de valeurs communes et c'est une certaine vision de la vie bonne qu'il défend. Cette vision de ce que la vie bonne requiert ne saurait donc être vue comme neutre dans la mesure où elle implique la notion de quête critique et autonome. Cependant, elle peut, effectivement être conçue comme neutre en terme de contenu dans la mesure où elle admet le fait qu'un individu autonome puisse très bien décider d'adopter un mode de la vie bonne où il n'exerce pas cette autonomie.

²⁷³ Pernicieuse non seulement pour les femmes en provenance des minorités culturelles, mais également pour le reste de la société. Comme le montre Song, le jugement invoqué dans le cas *People v. Moua* est utilisé comme précédent pour juger d'autres cas similaires, même s'ils n'impliquent pas de membre d'une minorité culturelle. Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p.93

²⁷⁴ Du moins, dans la version de cette pratique décrite par Kong Pheng Moua.

²⁷⁵ Voir notamment *People v. Mayberry*, 15 Cal. 3d143, 542 P.2d 1337, 1975, et *State v. Thompson*, 792 P.2d 1103, Mont., 1990

Fournissant des critères permettant d'éviter d'accommoder des comportements qui entravent l'accès à la quête de la vie bonne, tout en étant des référents assez flexibles pour éviter de tomber dans l'écueil du libéralisme illibéral, les capabilités fournissent donc un guide pertinent pour juger des cas. Ainsi, lorsqu'une pratique culturelle semble poser problème et aller à l'encontre de la valeur d'autonomie libérale, il faut d'abord se demander si ladite pratique entrave l'une des six capabilités fondamentales identifiées précédemment. Si c'est le cas, la pratique peut être conçue comme aspect d'une culture que l'on ne peut se permettre d'accommoder et qu'il sera nécessaire de modifier dans le cadre d'une société libérale. En ce sens, la pratique du « mariage par capture », dans la version extrême défendue par Moua, ne saurait être accommodée, ni juridiquement, ni dans la pratique. Il sera donc nécessaire de la modifier substantiellement pour la rendre cohérente avec le critère des capabilités²⁷⁶. En pratique, nombre d'us et coutumes culturels, même s'ils sont asymétriques du point de vue de ce qu'ils demandent aux individus selon leur sexe, ne posent pas de véritable nuisance au niveau des capabilités. Le port du voile, par exemple, considéré comme une menace par nombre de féministes, ne semble nuire à aucune des capabilités identifiées précédemment. Dans la mesure où cette pratique peut être conçue comme issue du choix autonome²⁷⁷ de l'individu, elle ne saurait être vue comme allant à l'encontre de la quête de la vie bonne individuelle et doit, dès lors, être conçue comme partie intégrante de cette dernière. Le critère des capabilités constitue donc, à ce titre, un guide intéressant pour évaluer et trancher les cas difficiles ainsi que pour justifier les jugements prononcés à l'aide de ces critères²⁷⁸.

²⁷⁶ La version « symbolique » de ce type de mariage, telle que rapportée par Donnelly pourrait, à ce titre, constituer un compromis cohérent avec le critère des capabilités. Donnelly explique qu'aujourd'hui, cette pratique advient surtout lorsque les parents ne sont pas d'accord avec le mariage. Celui-ci est alors arrangé préalablement entre la femme et l'homme et la « capture » est mise en scène. La résistance simulée de la femme est importante afin d'éviter l'irrespect explicite de la décision parentale et la sauvegarde l'honneur familial. Ainsi, dans la mesure où l'accord de la femme est explicitement donné, cette version de la pratique être considérée comme acceptable. Donnelly, Nancy. *The Changing Lives of Refugee Hmong Women*, University of Washington Press, Seattle, 1989, p. 142.

²⁷⁷ Comme le note Diana Tietjens Meyers, « Autonomy must dwell in the process of deciding, not in the nature of the action decided upon ». Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p.470

²⁷⁸ La dernière section permettra de préciser l'utilisation des capabilités comme critère à l'aune de son application à un cas concret.

2. Une éducation multiculturelle ou *les capacités comme guide pour les politiques*

Les capacités, comme définition procédurale de l'autonomie, peuvent également servir de guide dans l'élaboration de politiques directement ou indirectement liées à l'aménagement de la diversité culturelle et permettent de pallier aux problèmes soulevés par les féministes. Or, le problème qui constitue l'un des plus grands défis pour les théoriciens du multiculturalisme est celui de la « fausse conscience » issue de la socialisation des femmes au sein de minorités culturelles²⁷⁹ adoptant des mœurs et des modèles genrés soulevé par Okin²⁸⁰. Cette socialisation, parce qu'elle aboutit à la réduction du contexte de choix ainsi qu'au phénomène de la modification des préférences individuelles, constitue une véritable entrave à la quête de la vie bonne libérale. C'est donc, en grande partie, à cause de cette socialisation que l'accès aux droits et aux options garantis par l'État libéral est coupé pour certains des membres des minorités culturelles. Incapables de se protéger adéquatement contre les injustices et la coercition subies, ces individus ne sont pas non plus en mesure d'envisager de prendre l'option de sortie de la communauté. Ainsi, comme le note Follesdal, si l'on prend au sérieux la critique okinienne du multiculturalisme et que l'on admet la prépondérance du rôle de la socialisation dans la formation de l'autonomie des individus, la question se pose quant à savoir s'il serait légitime d'interdire l'inculcation, par les communautés, des rôles genrés qui limitent les aspirations et les plans de vie des individus qui en sont membre²⁸¹.

Bien évidemment, cette solution est inenvisageable dans le cadre d'une société libérale. L'ingérence paternaliste que requiert une intervention étatique visant à empêcher certains modes de socialisation d'advenir dans la vie privée des communautés constituerait non seulement une entorse intolérable aux valeurs libérales de tolérance et de liberté, mais elle serait également, d'un point de vue pratique, impossible à réaliser. De plus, le fait que le mode de socialisation qui advient dans la sphère privée influence, dans une certaine mesure, la formation de l'autonomie ainsi que les modes de la vie bonne que privilégiera l'individu

²⁷⁹ Voir la troisième section du chapitre deux de ce mémoire.

²⁸⁰ « With Mary Wollstonecraft and J.S. Mill, Susan Okin insists that aspirations and motivations are fundamentally shaped by the family and other socializing institutions. There is therefore obvious need to consider « private sphere » discrimination and how it affects women's well-being and life opportunities » écrit Follesdal à ce propos. Follesdal, Andreas. « Exit, Choice, and Loyalty : Religious Liberty versus Gender Equality », *Journal of Social Philosophy*, Vol.36, No.4, Hiver 2005, p.408

²⁸¹ Traduction libre. « Should any religion be legally permitted to inculcate gender roles that limit women's aspirations and life plans, in private school ? ». Follesdal, Andreas. « Exit, Choice, and Loyalty : Religious Liberty versus Gender Equality », *Journal of Social Philosophy*, Vol.36, No.4, Hiver 2005, p.409

est inévitable. Une fillette née de parents musulmans conservateurs verra sa conception de la vie bonne influencée par les modèles comportementaux offerts par ses parents. De la même manière, un enfant né d'un couple de professeurs d'université sera forcément influencé par ce contexte social dans la conception de la vie bonne qu'il adoptera. En ce sens, l'idée d'empêcher les formes de socialisation qui tendent à influencer sur les aspirations ou les plans de vie individuels – et donc, *de facto*, à les réduire – est quelque peu absurde. Étant donné la conception relationnelle de l'autonomie adoptée, la principale préoccupation que nous devrions avoir n'est donc pas qu'une personne puisse choisir ses plans de vie de manière absolument désencombrée des déterminants issus de ses liens sociaux : il s'agit plutôt ici d'assurer que cette quête ne soit pas sujette à la volonté effrénée et sans limites de sa communauté ou de sa famille²⁸². En ce sens, l'idée n'est plus de voir toute forme d'influence sociale comme nuisant fondamentalement à l'autonomie, mais bien de savoir comment lutter contre les effets délétères que cette socialisation peut avoir sur l'individu²⁸³.

Comme l'écrit Rob Reich, « autonomy would [...] be subverted if someone or something failed to cultivate the capacity for its exercise. If, for example, parents or cultural groups seek to raise their children to be servile to certain elders, or to socialize them to assume a distinctly unequal status in community, or, less dramatically, simply shield them from interacting physically or intellectually with the values of other ways of life, then the development of autonomy will be undermined »²⁸⁴. Dans la mesure où l'autonomie implique l'habileté individuelle de prendre des décisions par soi-même et pour soi-même concernant le type de vie qu'on souhaite mener, une socialisation dans un groupe qui encourage la soumission totale des individus à certains modèles peut constituer une sérieuse entrave à cette dernière. En effet, les individus ne naissent pas autonomes. Les enfants sont, jusqu'à un certain âge, incapables de diriger leur vie et sont en relation de complète dépendance par rapport aux adultes qui les prennent à charge²⁸⁵. Tel que l'ont souligné certains auteurs²⁸⁶,

²⁸² Ainsi, écrit Follesdal, « [g]rowing up in a family or religion which fosters and predisposes to certain conceptions of the good life and certain life plans over others is thus not itself a fundamental problem to be deplored in this liberal tradition. It seems that Okin would agree that the problem is not all deep attachments to cultures we are born into. Rather, the main problem seems to be oppressive aspects of such cultures ». *Ibid*, p. 412.

²⁸³ Ainsi, comme le note Follesdal, « respect for religious freedom may allow the private promotion of such gender roles, for instance by religions – as long as such promotion did not become domination ». *Ibid*, p. 412.

²⁸⁴ Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 127.

²⁸⁵ « People are not born autonomous. Infants, as well as the very aged or very sick, are utterly incapable of directing their lives and are fully dependent on other human being for their care. If autonomy implies the ability of people to make independent and meaningful decisions about the sort of life they wish to lead, the autonomy is

l'autonomie doit, en ce sens, être développée et sera exercée à divers degrés, selon les caractéristiques personnelles et les visions de la vie bonne des individus²⁸⁷. En ce sens, parce qu'elle peut être comprise comme un ensemble de capacités qui doit être développé et parce que certains contextes de socialisation peuvent nuire à son développement, l'État a le devoir de passer par d'autres canaux que ceux de la communauté pour inculquer cet ensemble de capacités aux individus. Ce n'est donc pas en tentant d'interdire certaines formes de socialisation ou encore la diffusion de modèles comportementaux restrictifs que l'État parviendra à protéger efficacement l'accès à la quête de la vie bonne pour les individus, mais bien en tentant, par des politiques institutionnelles, de faire contrepoids aux effets néfastes de cette socialisation²⁸⁸.

Mais par quels canaux l'État peut-il lutter efficacement contre les effets pernicieux que certaines formes de socialisation peuvent avoir sur les individus ? Dans la mesure où le développement de l'autonomie - et incidemment, celui des capacités - dépend, directement ou indirectement, de la socialisation et de l'éducation, il semble logique que ces dernières occupent une place prépondérante dans ce modèle. Or, l'un des lieux où socialisation et éducation se recourent, c'est l'école²⁸⁹. En ce sens, l'éducation publique comme lieu par excellence de formation de l'autonomie occupe un rôle non négligeable dans le cadre de ce modèle²⁹⁰. De nombreux auteurs se sont attachés à le montrer : une

something that must be developed and that will be exercised in different degrees » écrit Reich à ce propos. *Ibid.*, p.93

²⁸⁶ Voir notamment : Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.93-96 ; Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p.32 ; Hawthorne, Lawrence, *Autonomy : An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1986, p.45 ; Raz, Joseph, *Morality and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p.154.

²⁸⁷ Cependant, comme le note à juste titre Phillips, « while cultures vary in ways that may nurture or stifle the skills and capacities for autonomy, no one is without autonomy. Autonomy is not an all-or-nothing concept but more a matter of degree ». Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2007, p.104.

²⁸⁸ Ainsi, comme le note Follesdal, bien qu'une intervention visant à interdire certaines forme de socialisation soit impossible, « [j]ustice would require several corrective measures to prevent domination of women's preference formation ». Follesdal, Andreas. « Exit, Choice, and Loyalty : Religious Liberty versus Gender Equality », *Journal of Social Philosophy*, Vol.36, No.4, Hiver 2005, p.411.

²⁸⁹Pour des travaux sur la façon dont l'éducation peut développer l'autonomie, voir Levinson, Meira. *The demands of liberal education*, Oxford University Press, Oxford, 1999 ; Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002 ; Callan, Eamonn. *Creating Citizens-Political Education and Liberal Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

²⁹⁰ En effet, les études sur les effets de l'éducation sont multiples. Shireen J. Jejeebhoy, notamment, dans son étude empirique sur les effets de l'éducation sur les femmes dans les pays en voie de développement note, entre autres, dans ses résultats, une forte corrélation entre l'éducation et des éléments telles que l'augmentation de la productivité, de la qualité de vie et de la santé. De même, le développement économique ainsi que le pouvoir d'influence et d'action des femmes semblent être corollaires d'une plus grande éducation des femmes. Mais outre l'augmentation de toutes ces variables, qui sont liées aux diverses capacités, comme le note Jejeebhoy, « it is

éducation publique constitue un outil puissant afin d'assurer, pour tous les individus, un véritable accès à la quête de la vie bonne²⁹¹. Rob Reich, par exemple, prône la mise en œuvre d'un modèle d'éducation primaire et secondaire comportant principalement deux versants : la promotion de l'autonomie individuelle mais également un contenu véritablement multiculturel²⁹². Concernant l'objectif de développement de l'autonomie individuelle, Reich argue en faveur d'une conception de l'autonomie qu'il appelle conception « indéterminée »²⁹³. Il ne s'agit pas, ici, d'inculquer aux élèves une « conception compréhensive » de l'autonomie comme doctrine de vie, mais bien de doter les élèves de certaines capacités critiques et réflexives. En ce qui concerne le versant « contenu multiculturel », il implique, selon Reich, deux choses. En premier lieu, le fait que l'éducation permette un véritable brassage culturel et en second lieu, que le cursus soit, à l'image de la société, multiculturel²⁹⁴.

Ainsi, l'un des défis fondamentaux des théoriciens du libéralisme politique aujourd'hui, est d'articuler une théorie de l'éducation qui soit à la fois respectueuse des différences culturelles mais qui permette également le développement adéquat des capacités individuelles nécessaires pour l'exercice de l'autonomie des individus. À l'instar de Reich, j'adhère à l'idée que c'est une éducation multiculturelle qui est la mieux à même d'accomplir ces visées. En effet, il semble qu'un cursus permettant aux enfants et aux adolescents d'apprendre sur les modes de la vie bonne et les valeurs qu'offrent les différentes cultures puisse effectivement participer à former une palette de choix riche et variée, tant pour les membres des minorités culturelles que pour les individus en provenance de cultures libérales. Comme le souligne avec verve Spinner-Halev, les modes de la vie bonne qui peuvent être attribués au libéralisme politique peuvent et doivent aussi être remis en question. Ainsi écrit-il, « [t]he understated assumption [...] is that children become

clear that education empowers women, providing them with increased autonomy ». Ainsi, étant donné les études sur l'effet de l'éducation sur les femmes des pays en développement, il nous est permis de penser que, dans le cas des femmes des minorités culturelles, l'éducation peut potentiellement contribuer fortement à la formation de l'autonomie individuelle. Jejeebhoy, Shireen J. *Women's Education, Autonomy, and Reproductive Behaviour: Experience from Developing Countries*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p.2.

²⁹¹ Callan, Eamonn. *Creating Citizens-Political Education and Liberal Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1997 ; Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002 ; Levinson, Meira. *The demands of liberal education*, Oxford University Press, Oxford, 1999 ; Janne, Henri. « EDUCATIONAL NEEDS OF THE 16-19 AGE GROUP: A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE », *Revue Internationale de l'Education*, Vol. 21, No. 2, 1975, p.127-148.

²⁹² Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

²⁹³ *Ibid.*, p.118.

²⁹⁴ Ainsi, écrit-il, « [i]n endorsing multicultural education, I mean that at some point in their education, student should become aware of and engage intellectually with the history, traditions, and values of a diversity of cultures, especially but not limited to those encompassed by the population of their neighborhood, state, country ». *Ibid.*, p.131.

autonomous in mainstream, Western societies. This may be true in an ideal liberal society, but the ideal is hardly matched in practice [...] Children immersed in a culture defined by advertising, entertainment media, and peer pressure are often dominated by influences they neither understand nor resist »²⁹⁵. En ce sens les enfants élevés dans les cultures libérales doivent également être en mesure de juger de leurs propres valeurs et des modes de la vie bonne alternatifs. L'élargissement et l'ouverture du cursus scolaires aux idées, aux pratiques et aux valeurs autres que libérales semblent, en ce sens, pouvoir également participer à la formation de l'autonomie et des capacités des jeunes issus de la culture d'ensemble, tout en cultivant, chez les étudiants, la tolérance face à la diversité. De plus, il semble qu'une reconnaissance de ces modes de la vie bonne par le biais institutionnel de l'éducation pourrait constituer un signe de reconnaissance et de respect non négligeable pour la multitude de cultures qui coexistent en son sein.

Dans le cadre de ce modèle éducatif, le versant « socialisation multiculturelle » est également extrêmement important. Il ne s'agit pas simplement de connaître l'existence de modes de la vie bonne alternatifs au sien pour en être pleinement conscient²⁹⁶. Encore faut-il être en mesure de les constater, en quelque sorte, *en action*, pour être véritablement en mesure de les considérer. En ce sens, une socialisation qui permet d'être en contact et d'établir des relations avec des individus différents, adoptant une multitude de conceptions de la vie bonne, contribue également d'une manière non négligeable à l'élargissement de la palette de choix individuels, tout en permettant l'établissement d'un véritable climat de tolérance à l'égard de cette diversité. On peut en effet penser que, pour une jeune fille en provenance d'une communauté juive ultra-orthodoxe, le fait d'avoir, pour partenaires de jeu, des enfants en provenance de communautés musulmanes ou latino-américaines, par exemple, rendra celle-ci beaucoup plus compréhensive à l'égard de la diversité des modes de la vie bonne, tout en rendant ces modes beaucoup plus concrètement envisageables pour elle. De plus, et c'est là une conséquence non négligeable d'une éducation véritablement multiculturelle, cette socialisation opérée dans le contexte de l'éducation primaire et secondaire permet d'éviter que la communauté culturelle dont l'individu est issu ne devienne hégémonique par rapport au réseau social de ce dernier. Parce que les individus issus d'un

²⁹⁵ « Autonomy, association and pluralism » in Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff, Éd. *Minorities within minorities –Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.162

²⁹⁶ Comme le note Reich, « students receive a multicultural education to the extent that they learn with other students who affiliate themselves with a multiplicity of cultural groups ». Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.p.131

tel système d'éducation auront eu la possibilité de tisser des liens et des réseaux sociaux à l'extérieur de la communauté, l'option de choisir un mode alternatif de la vie bonne ne constituera plus, comme le note Reich, une véritable mort sociale²⁹⁷. Les modes de la vie bonne alternatifs ne feront plus office de simples choix formels trop abstraits pour être véritablement praticables.

La façon dont cette éducation publique multiculturelle devrait être orchestrée, le contenu exact du cursus scolaire ainsi que les techniques pédagogiques qui devraient être employées, ne font pas l'objet de ce mémoire. Des débats publics, ainsi que des études plus approfondies devraient être effectués pour arriver à des idées plus précises sur ce sujet. Cependant, dans la mesure où cette éducation aurait comme visée principale de développer les six catégories de capacités qui peuvent être considérées comme une définition opérationnelle de l'autonomie, il semble possible de décrire, par leur biais, les éléments fondamentaux de cette éducation multiculturelle. Ainsi, la plupart des cours de formation générale devraient, dans le cadre de ce modèle éducatif, encourager le développement de la capacité d'« intellect », soit le fait d'avoir les moyens de développer et de se servir de son imagination, d'avoir accès à un contexte de choix large et varié et de posséder les outils pour se forger une conception du bien. Cependant, ce cursus devrait également inclure certains cours à vocation plus spécifique, permettant d'encourager le développement de certaines capacités particulières. La capacité « physique », soit le fait de posséder les moyens de jouir pleinement de son corps, d'être en bonne santé et de vivre une vie d'une durée normale pourrait, par exemple, être développée par le biais de cours d'éducation physique, qui renseigneraient les jeunes sur les bienfaits de l'exercice physique et de l'alimentation saine, tout en les dotant de renseignements sur la sexualité, par exemple. De même, c'est par le biais de cours d'éducation civique que les capacités regroupées sous les termes « environnement » et « liberté » seront à même d'être développées. On peut, en effet, penser que le fait de connaître le fonctionnement des institutions sociales et politiques, ainsi que les canaux pour y participer, constitue une condition nécessaire pour pouvoir participer aux choix politiques qui régissent notre vie. De même, le fait de connaître les droits et les libertés qui sont garantis par l'État libéral permet d'être à même de les revendiquer et d'avoir ainsi les moyens de se déplacer, d'agir et de s'associer librement.

²⁹⁷ *Id.*

Les capabilités de « dignité » et d' « émotion » constituent toutefois un cas différent. Il ne s'agit, en effet, pas de capabilités que l'on peut acquérir par le biais de cours particuliers. Il s'agit, d'une certaine manière, de capabilités transversales, dont le développement est plus difficile à jauger mais reste toutefois primordial. En effet, sans respect de soi, une personne ne peut vivre une vie digne d'être vécue et sera incapable d'attribuer une valeur à sa propre personne ou à ses projets de vie et ne sera pas prompte à les poursuivre²⁹⁸. De même, le fait d'avoir les moyens de se développer émotionnellement, d'éprouver et de vivre des émotions et de les suivre est un constituant extrêmement important de l'autonomie. En effet, les différents modes de la vie bonne ne sont pas uniquement évalués de manière rationnelle : ils viennent chercher les constituants les plus fondamentaux des individus, leurs affects et leurs émotions²⁹⁹. Il est donc primordial qu'un système éducatif qui preme à cœur le développement de l'autonomie se consacre également au développement des capabilités de « dignité » et « d'émotion ». Puisqu'il est en quelque sorte impossible de développer directement ces capabilités, c'est le contexte éducatif lui-même qui doit être régi et dirigé de manière à doter les élèves des « bases sociales pour le respect de soi-même », par l'établissement d'un climat propice à la valorisation de leurs capacités et de leur identité. De même, bien que l'éducation doive enseigner aux jeunes à gérer leurs émotions, elle doit également encourager l'expression et l'exploration de ces dernières.

Une fois les cycles d'études nécessaires à la formation des capabilités individuelles complétés, l'exercice de l'autonomie des individus doit cependant être respecté. Si, suite à une telle éducation, un individu choisit d'adopter un mode de vie extrêmement restrictif, au sein d'un système hiérarchique fort, dans lequel l'usage de sa liberté et de son autonomie ne sont pas valorisés – s'il décide de devenir moine bouddhiste, par exemple – ce choix doit être respecté. De la même manière, une femme qui décide de se conformer au mode de vie que la communauté juive hassidique prescrit aux femmes, si elle possède effectivement les capabilités requises, doit voir ce choix respecté par l'État et les citoyens. Comme le note Reich, l'autonomie doit ainsi être conçue comme une capacité devant être développée

²⁹⁸ Ainsi, écrit Reich à propos de l'estime de soi qui sous-tend la capacité de « dignité », « without [self-respect] nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them ». Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.440

²⁹⁹ Voir notamment les études psychologiques sur le rôle des émotions dans la prise de décision : Schenk, Françaises. «Les émotions de la raison», *Revue européenne des sciences sociales* Tome XLVII, no. 144, 2009, p. 1-8 ; Giffard, Bénédicte. Lechevalier, Bernard. «Neurosciences et affects», *Champs psychosomatiques*, no.41, 2006, p. 11-27

jusqu'à un certain seuil ; au-delà de ce seuil, l'individu doit être vu comme autonome³⁰⁰. Autrement dit, une fois qu'il y a des raisons suffisantes de croire que l'individu possède toutes les clés en main pour mener à bien sa propre quête de la vie bonne de manière autonome, l'État a le devoir de respecter les choix issus de cette quête et de tenter de les accommoder autant que faire se peut³⁰¹.

D'aucuns souligneront sans doute que le fait de forcer les membres des minorités culturelles à envoyer leurs enfants dans de telles écoles constitue une mesure brimant la liberté religieuse. Je crois que cette critique serait valable s'il s'agissait d'assurer le développement d'une autonomie « substantielle » chez les élèves. Or, comme le souligne Follesdal, « [t]he objective is not to promote autonomy in general, but to enable citizens to live autonomously should they so wish »³⁰². Le développement des capacités ne constitue pas, en ce sens, une forme de prosélytisme envers les modes de la vie bonne préconisant leur exercice effectif. Un individu, même s'il est au fait des conditions requises pour s'assurer une bonne santé, n'est pas obligé de les mettre effectivement en application dans le mode de vie qu'il choisit. De plus, les communautés culturelles et religieuses ont toujours la possibilité d'instruire et d'organiser la socialisation des individus, selon leurs propres conceptions, en-dehors des heures de cours³⁰³. En ce sens, une telle mesure peut difficilement être conçue comme une tentative d'assimilation de la part de la culture d'ensemble libérale ou, encore, comme une entrave à la liberté de religion. Finalement, en ce qui concerne la critique du caractère potentiellement paternaliste d'une mesure rendant cette éducation obligatoire pour les cycles primaires et secondaires, le développement de l'autonomie ainsi que de la vertu citoyenne de tolérance semblent les justifier pleinement, dans la mesure où ce sont ces

³⁰⁰ « A common way of explaining this distinction is to defend a « threshold » conception of autonomy, meaning that once a person surpasses a basic threshold capacity for autonomy, he must be respected as a completely autonomous person », écrit Reich. Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.94.

³⁰¹ Il n'existe pas de test pour juger du développement des capacités. Cependant, il est possible de penser qu'une fois que l'individu est passé par un système d'éducation qui a pour visée de développer ses capacités, cet individu peut être conçu comme autonome, même si le degré d'autonomie varie d'individu en individu. Des études sociologiques et psychologiques pourraient compléter cette thèse quant au degré d'éducation requis pour le plus grand développement possible des capacités.

³⁰² Follesdal, Andreas. « Exit, Choice, and Loyalty : Religious Liberty versus Gender Equality », *Journal of Social Philosophy*, Vol.36, No.4, Hiver 2005, p.414.

³⁰³ Sans compter que plusieurs de ces conceptions seront présentées aux élèves en classe, dans le cadre du contenu d'un cursus multiculturel.

valeurs qui rendent possible une vie politique et sociale harmonieuse au sein d'une société libérale et multiculturelle³⁰⁴.

Le modèle éducatif multiculturel, conçu suivant le critère des capacités, offre donc contrepois pertinent aux effets pernecieux de la socialisation au sein de certaines minorités culturelles. Une telle éducation permet, en effet, de lutter contre les phénomènes des préférences adaptatives et de la formation d'une « fausse conscience ». De même, la socialisation et l'élargissement de cette palette de choix que cette éducation permet, contribuent à rendre l'option de sortie de la communauté plus envisageable³⁰⁵. Enfin, le fait de développer les capacités individuelles peut permettre la prise de pouvoir et la capacité d'influence chez les individus vulnérables au sein des minorités. Connaître ses droits et ses libertés ainsi que le fonctionnement de l'État et de ses institutions augmente la possibilité de faire recours à ces dernières si l'on est en proie à de la coercition ou à des injustices. Ce modèle éducatif, s'il est bien conçu, pourrait donc permettre, par le biais du critère des capacités, de lutter efficacement contre les quatre lignées de problèmes soulevées par les féministes, tout en participant à inculquer les vertus citoyennes nécessaires pour le bon fonctionnement d'un État libéral et multiculturel. La tolérance à l'égard de la diversité des modes de la vie bonne, le respect de la liberté et de l'autonomie d'autrui ainsi qu'une conception de l'égalité de tous les individus, quelque soit la communauté culturelle dont ils sont issus, sont, en effet, des valeurs citoyennes qui pourraient être inculquées par un cursus multiculturel.

Cependant, l'éducation n'est pas la panacée à tous les problèmes vécus par les minorités dans les communautés culturelles : de nombreuses failles restent encore à combler. Les failles d'un modèle tablant exclusivement sur l'éducation pour assurer le développement de l'autonomie sont de deux ordres : premièrement, ce modèle oublie les membres déjà adultes des communautés culturelles ; deuxièmement la lutte contre la coercition et l'injustice, de même que l'option de sortie de la communauté, ne sont que trop indirectement facilitées par ce modèle. Ces manquements du modèle d'éducation

³⁰⁴ De plus, les contrecoups liés au fait de ne pas mettre en œuvre de mesures favorisant le développement de l'autonomie semblent assez néfastes pour en justifier le caractère obligatoire. Comme le note Reich, « [b]y defending policies intended to shore up the position of cultural minorities, especially through separate schooling or exemptions from education, multiculturalists potentially sacrifice the autonomy of children and threaten their exit capacities in order to support integrity of cultures ». Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, p.114.

³⁰⁵ En effet, non seulement l'individu est-il concrètement au fait de différents « mondes de sens » alternatifs, mais le fait d'avoir un réseau social externe à la communauté contribue également à réduire les coûts émotionnels et psychologiques liés à la poursuite de cette option.

multiculturel basé sur les capacités devraient être suppléés par le biais de politiques institutionnelles dont l'élaboration serait elle aussi guidée par le critère des capacités. Ainsi, des programmes d'éducation misant sur la formation de capacités pour les nouveaux arrivants d'âge adulte, ou encore des programmes d'information sur les droits et libertés garantis par l'État libéral pourraient, par exemple, permettre aux membres déjà adultes des communautés de développer leur palette de choix et leur autonomie. De plus, la mise en place de programmes de financement, de soutien psychologique et d'aide à la réinsertion sociale pour les individus qui souhaitent sortir d'une communauté peuvent collaborer à rendre possible l'option de sortie de la communauté pour nombre d'individus. Finalement, le financement d'organismes qui oeuvrent auprès des membres les plus vulnérables des communautés afin de les doter d'outils leur permettant de se protéger contre la coercition et les injustices dont ils font l'objet et afin de les soutenir dans la négociation des traitements qui leur sont échus³⁰⁶, pourrait offrir un complément intéressant aux politiques multiculturelles existantes. Plusieurs exemples de ces initiatives institutionnelles, ainsi que de leurs succès, ont été rapportés par des théoriciens du multiculturalisme³⁰⁷.

3. Le rôle de la délibération

Mais que faire lorsque les pratiques identifiées violent l'autonomie individuelle ou constituent une entrave majeure à l'une des six catégories de capacité identifiées ? Comme il en a été question, le fait d'imposer des normes libérales aux communautés culturelles peut être conçu comme une menace d'assimilation, ce qui peut mener au phénomène du culturalisme réactif. Comme le note Shachar³⁰⁸, l'imposition unilatérale de valeurs libérales peut conduire la communauté à rigidifier encore plus l'interprétation de ses normes, de ses traditions et de ses pratiques et à lutter, que ce soit activement ou passivement, contre toute tentative de réforme et de changement. L'imposition, par l'État libéral, d'une modification

³⁰⁶ On pourrait, par exemple, imaginer un service de médiation qui permettrait la délibération, en contexte contrôlé, entre un membre lésé et sa communauté.

³⁰⁷ Diana Tietjens Meyers, par exemple, cite le groupe *Women Living Under Muslim Law* qui vise à éduquer les femmes d'origine musulmane et à les appuyer dans la renégociation de leurs rôles et des pratiques au sein de leur communauté. Phillips, quant à elle, parle du *Working Group on Forced Marriage* mis en place par le gouvernement du Royaume-Uni, qui a aidé et soutenu nombre de personnes à s'extirper de mariages forcés. Elle cite également l'exemple de plusieurs groupes non-gouvernementaux offrant le soutien nécessaire aux individus souhaitant sortir de leur communauté. Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2007, p.137-148 ; Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p.481

³⁰⁸ Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.60-61.

abrupte d'une pratique qui entrave les capacités peut donc, à cause du phénomène du culturalisme réactif, empirer encore la situation des individus vulnérables au sein de la minorité. Mais outre ce problème d'ordre pragmatique, cette façon de faire est également problématique d'un point de vue normatif. En effet, le fait d'interdire ou de modifier, sans consulter la communauté, des pratiques qui posent problèmes parce qu'elles nuisent à la valeur libérale d'autonomie témoigne d'un déni de reconnaissance envers la communauté culturelle dont la pratique est issue : elle envoie le message que cet aspect de leur culture ne mérite pas de respect de la part de la société.

Mais que faire pour changer l'aspect problématique d'une pratique culturelle tout en respectant sa valeur pour la communauté culturelle ? L'une des pistes de solution à ce problème serait d'organiser ce changement en dialogue avec la communauté³⁰⁹. En effet, la reconnaissance du fait que la société libérale possède également une culture permet de concevoir l'aménagement de la diversité culturelle comme devant être le fruit d'une certaine réciprocité entre les cultures en présence. Les accommodements doivent donc aller dans les deux sens : la majorité doit accommoder les versions de la vie bonne qui, sans nuire fondamentalement aux capacités individuelles, ne vont pas nécessairement dans le sens des valeurs libérales. De même, la minorité doit accommoder les valeurs fondamentales de la culture libérale dans la mesure où celle-ci forme la base commune permettant le fonctionnement de la société³¹⁰. Des mécanismes délibératifs permettant une communication effective entre les membres d'une minorité et des représentants de la culture libérale semblent ainsi adéquats pour effectuer cet accommodement. Dans la mesure où ces derniers font montre du respect de l'État envers la valeur d'une pratique culturelle, ils peuvent être vus comme des mécanismes efficaces permettant d'éviter la méfiance et le sentiment d'injustice liés à l'imposition, sans consultation, de normes libérales.

Ainsi, lorsqu'une pratique entrave les capacités nécessaires pour mener à bien la quête de la vie bonne essentielle au libéralisme politique, la solution doit être issue de la délibération réfléchie entre les membres de la communauté culturelle et des « représentants

³⁰⁹ Voir notamment Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.68-84 ; Deveaux, Monique. « A deliberative approach to conflicts of culture », in *Minorities within Minorities*, Cambridge University Press, 2005, p.340-362.

³¹⁰ Tel que vu au chapitre 1, la valeur d'autonomie, mais également celles de tolérance, de liberté et d'égalité, forment le socle commun de la société libérale et sont toutes nécessaires au fonctionnement d'une société libérale aux prises avec une pluralité de cultures et de modes de la vie bonne.

libéraux »³¹¹. Bien que le fonctionnement précis d'un mécanisme délibératif ne soit pas l'objet de ce mémoire, il semble toutefois possible d'avancer trois critères principaux qui pourraient guider l'établissement d'un tel mécanisme³¹². Premièrement, un modèle délibératif visant à modifier, avec le concours de la communauté, des aspects problématiques d'une pratique culturelle devrait, tant que la solution trouvée respecte le critère des capacités, laisser la communauté décider de la façon d'effectuer cet aménagement³¹³. En ce sens, le rôle des spécialistes libéraux s'apparenterait à celui de médiateurs encourageant le dialogue et favorisant un climat propice à la discussion, tout en s'assurant du respect des capacités dans la solution trouvée. Par ailleurs, ces spécialistes auraient également le devoir d'expliquer ce qui justifie la demande de modification d'une pratique particulière et de répondre aux questions des membres des groupes culturels à ce sujet. Cela permet, semble-t-il, d'assurer un véritable respect des façons de faire et des normes culturelles de la communauté tout en faisant montre de la bonne foi de l'État libéral.

Deuxièmement, cette délibération ne saurait être régie par des règles trop rigides concernant les modes de justification employées par les membres de la communauté. Ainsi, comme le note Deveaux, « the insistence that participant adhere to norms of reasonableness and/or rationality by giving « public » reasons that are morally universalizable and so accessible to public reason – may further render designs inhospitable or closed to some citizens »³¹⁴. Dans une société culturellement plurielle, mieux vaut tabler sur un modèle délibératif permettant un échange d'idées, de perspectives et d'émotions respectueux et permettant la compréhension mutuelle des individus, plutôt que de miser sur l'élaboration de raisons communes et universalisables menant à un consensus raisonné.

Finalement, une approche délibérative qui tente de lutter contre les problèmes des minorités internes aux communautés culturelles doit assurer que les membres vulnérables participent effectivement au processus délibératif. Comme le note Song, « deliberation is especially important when it comes to addressing conflicts over minority cultural traditions [...] The inclusion of a range of voices from minority communities is crucial for clarifying

³¹¹ Soit des psychologues, des sociologues ou autres. Ce sont des individus qui possèdent les compétences requises pour juger du respect des capacités fondamentales des individus dans le cadre d'un accommodement.

³¹² En effet, l'élaboration du volet délibératif de ce modèle pourrait faire l'objet, à lui seul, d'un mémoire entier.

³¹³ Ainsi, comme le souligne Song, « [t]he government's role should be focused on strengthening the position of the vulnerable in decision-making procedures, leaving group members free to determine particular outcomes for themselves ». Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.82-83

³¹⁴ Deveaux, Monique. « A Deliberative Approach to Conflicts of Culture », *Political Theory*, Vol. 31, 2003, p.786.

what is at stake in cultural conflicts and for devising contextually wise solutions »³¹⁵. Cette délibération, si elle est bien orchestrée, peut ainsi en arriver à éviter qu'une version hégémonique de la culture ne prime sur les autres tout en participant à doter les individus vulnérables d'une voix au sein de leur communauté.

Le modèle présenté n'est, pour le moment, qu'à l'état d'ébauche. Des études empiriques permettraient d'en préciser davantage le fonctionnement concret. Cependant, même à ce stade primitif, il est possible d'affirmer que la mise en œuvre de mécanismes délibératifs possède de nombreux et substantiels avantages. Premièrement, comme le note Song, « deliberation can help clarify the nature of the conflicts – both the nature of interests at stake and the complex sources of conflicts. Cultural conflicts involve both struggles within minority cultural communities and struggles between cultural communities »³¹⁶. Les communautés culturelles ne sont pas des entités homogènes : elles sont composées d'individus différents possédant des spectres de pouvoir et d'influence différents ainsi que des visions différentes de leur culture. Or, en faisant intervenir une diversité de membres de ces communautés, ces mécanismes délibératifs ont le pouvoir d'engager une discussion concernant ces différentes visions de la culture. De plus, comme le soulignent Deveaux, Song et Levi³¹⁷, un conflit, que celui-ci advienne au sein d'une minorité ou entre la culture libérale et la culture minoritaire, n'implique pas toujours un conflit fondamental de valeurs. Il peut aussi révéler la lutte de certains membres d'une communauté pour des intérêts matériels³¹⁸ ou encore des incompréhensions culturelles et des préjugés sous-jacents³¹⁹. En aidant, par le biais de la discussion, à mettre en lumière ces incompréhensions et luttes intestines, et en mettant en présence ces divergences d'intérêts et de vision de la culture, la délibération a donc le potentiel d'aboutir à une certaine forme de compréhension mutuelle et de respect.

Le deuxième avantage que l'on peut voir à l'emploi de mécanismes délibératifs, c'est leur potentiel évolutif pour les dynamiques de pouvoir qui ont lieu au sein des

³¹⁵Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p. 68.

³¹⁶ *Ibid.*, p.74.

³¹⁷ Deveaux, Monique. « A Deliberative Approach to Conflicts of Culture », *Political Theory*, Vol. 31, 2003, p.788 ; Levy, Jacob. *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p.104 ; Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.74-75.

³¹⁸ Ainsi, comme l'écrit Levy, « Catalonia and Castilian Spain, Scotland and England, and the Swiss language and religion groups are all divided over much more ordinary problems than the incommensurability of values they might embody ». Levy, Jacob. *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p.104.

³¹⁹ Ainsi, écrit Song, « [d]eliberation affords members of minority groups the opportunity to challenge the dominant culture's stereotypes about minority groups, as well as point out double standards that the dominant culture or the state may deploy across different groups ». Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.75.

communautés. Pour éviter le phénomène du durcissement culturel, il y a nécessité de respecter, dans une certaine mesure, ces dynamiques de pouvoir et de faire appel aux autorités de ces communautés. Mais il importe également de faire participer les membres qui sont directement touchés par ces pratiques ainsi que les membres potentiellement en désaccord avec ces pratiques. Or, en faisant appel à ces minorités souvent silencieuses au sein de la minorité, on dote les individus qui la composent d'une importance plus grande au sein de la communauté. L'exemple, rapporté par Deveaux, des conséquences des délibérations menées en vue de la réforme sur le mariage coutumier en Afrique du Sud est à cet égard, révélateur. En faisant participer un large éventail d'individus, la Commission a collaboré à doter des individus, qui n'avaient normalement aucun pouvoir d'influence au sein de la communauté, d'une voix. De plus, la nature explicitement politique de la consultation a permis, selon Deveaux, de rendre les relations de pouvoir et les luttes d'intérêts visibles, les rendant ainsi ouvertes à la contestation³²⁰. Le mécanisme de la délibération pourrait, en ce sens, contribuer à enrayer le problème de l'autorité ou de la minorité dans la minorité vu au premier chapitre de ce mémoire.

Finalement, dans la mesure où cette délibération oblige les membres des minorités culturelles autant que ceux de la majorité à justifier et à expliquer leurs demandes et leurs points de vue, ce mécanisme permet un véritable respect des minorités culturelles et encourage le développement d'une compréhension mutuelle et d'une certaine forme de réciprocité. Ainsi, comme le note Song, « [i]f the group is able to demonstrate that a tradition or practice is of fundamental importance, then the state or employer must justify the burden by showing that a compelling interest is served by upholding the law »³²¹. De plus, parce qu'une compréhension mutuelle permet de se défaire d'une certaine hypocrisie ainsi que des stéréotypes culturels sous-jacents, la mise en oeuvre de mécanisme délibératifs pourrait permettre d'enrayer la défiance mutuelle à la source de tensions sociétales³²² dans les États culturellement divers. Facilitant le sentiment d'intégration de la part de la minorité culturelle tout en favorisant le développement d'une certaine compréhension mutuelle, une telle mesure participe donc également au développement d'une véritable vertu de tolérance, nécessaire pour une société culturellement diversifiée.

³²⁰ Deveaux, Monique. « A Deliberative Approach to Conflicts of Culture », *Political Theory*, Vol. 31, 2003, p.195-800.

³²¹ Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.75.

³²² Comme le phénomène du culturalisme réactif ou de l'intolérance et du racisme à l'égard de la diversité culturelle par exemple.

D'aucuns affirmeront que miser sur la délibération pour lutter contre les problèmes vécus par les membres des minorités culturelles constitue une solution idéaliste contre des problèmes tenaces très concrets. Iris Marion Young, par exemple, a émis des doutes quant à ce que le modèle délibératif puisse effectivement servir la cause des femmes au sein des minorités. En effet, selon elle, parce que ce modèle de communication ne laisse place qu'à des discours rationnels et sans passion et qu'il implique un mode de discussion basé sur l'assertion et la confrontation, il ne laisse que peu de place pour l'expression de points de vue féminins. De même, selon James Tully, l'établissement de critères préalables à la délibération concernant, par exemple, le type de discours acceptables, conduit à évincer les membres de certaines minorités culturelles qui n'usent pas de ce type de logique justificative³²³. Dans le cadre de ce modèle, deux éléments peuvent toutefois réduire la circonspection liée à la teneur parfois utopiste des théories sur la démocratie délibérative³²⁴.

Premièrement, ce modèle ne postule pas des conditions telles que la rationalité des acteurs, la possibilité d'un consensus total sur des arguments normatifs, l'utilisation d'arguments universalisables et de justifications communes, pour pouvoir être mis en place. Il serait irréaliste, en effet, d'exiger l'orchestration de délibérations basées sur l'utilisation d'arguments et de justifications découlant de « raisons communes », dans un contexte de pluralisme de cultures et de valeurs³²⁵. En effet, les enjeux mêmes de la délibération, l'importance d'une norme ou la signification d'une pratique, ne permettent tout simplement pas, dans certains cas, l'emploi d'un mode justificatif ou explicatif rationnel. Le choix d'un certain mode de la vie bonne, des pratiques et normes qui en découlent n'est, en effet, pas rationnel dans la majeure partie des cas. Il est, plus souvent qu'autrement, issu de croyances, de pulsions émotionnelles et d'influence sociales diverses³²⁶. Or, dans la mesure où c'est bien

³²³ Young, Iris Marion. « Communication and the Other : beyond Deliberative Democracy », in Benhabib, Seyla. Éd. *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p.123-124 ; Tully, James. « Diversity's Gambit Declined », in Cook, Curtis. Éd. *Constitutional Predicament : Canada after the Referendum of 1992*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 1994, p.71-78.

³²⁴ Comme le note Deveaux, les critères invoqués par Habermas, l'un des philosophes les plus proéminents des théories de la délibération, ces théories semblent, en effet, parfois quelque peu détachés de la réalité. L'idée que la délibération ne doit employer que des normes valides sur le plan normatif, soit des normes qui ont le potentiel de mener à un consensus rationnel de la part de tous les acteurs semble quelque peu idéaliste. Deveaux, Monique. « A Deliberative Approach to Conflicts of Culture », *Political Theory*, Vol. 31, 2003, p.782.

³²⁵ Habermas a d'ailleurs lui-même admis que le pluralisme profond d'une société libérale pouvait rendre difficile le fait de s'entendre sur des « intérêts généralisables » ou sur un contenu normatif particulier. Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, 1996, p.165.

³²⁶ L'expérience tend, en effet, à confirmer cette intuition. Le fait d'être issue d'un milieu intellectuel et libéral, versé dans les lettres et les sciences humaines, a sans doute collaboré à mon choix de faire des études supérieures en philosophie. La perspective de l'autonomie conçue comme relationnelle permet de concevoir ce type de choix

plus une compréhension mutuelle qu'un consensus rationnel que cette délibération vise, il semble que les soupçons liés à l'idéalisme du modèle délibératif sont conséquemment réduits.

En ce qui concerne les réserves sur l'effectivité du modèle délibératif comme panacée aux problèmes vécus par les membres les plus vulnérables au sein des minorités³²⁷, ceux-ci semblent entièrement justifiés. La mise en œuvre de mécanismes délibératifs, à elle seule, est en effet une façon bien hasardeuse d'enrayer le problème de la réduction de la palette de choix individuels ou de la transformation des préférences, par exemple. Cependant, dans la mesure où, dans le cadre de ce modèle, la délibération sert à compléter l'ensemble des politiques guidées par le critère des capacités, la mise en œuvre de ce type de mécanisme peut tout de même être vue comme utile pour lutter contre les problèmes des membres les plus vulnérables des minorités culturelles. De plus, dans la mesure où cette délibération est guidée par l'ensemble de critères normatifs que sont les capacités, on peut la considérer comme un mécanisme efficace pour empêcher la violation de l'autonomie des individus. Ainsi, dans le cadre de ce modèle, l'implantation de mécanismes délibératifs ne peut donc pas être vue comme une solution fourre-tout, permettant de passer outre l'élaboration de critères normatifs.

4. L'application du modèle : une étude de cas

Pour mieux illustrer les tenants et aboutissants de cette perspective permettant de pallier aux failles des modèles multiculturalistes existants, cette dernière section s'attachera à montrer l'application du modèle à un cas particulier. J'ai choisi l'exemple de l'excision car il s'agit d'un cas particulièrement épineux et complexe, qui a semé la controverse parmi les féministes³²⁸. Le fait d'illustrer le fonctionnement de ce modèle à l'aide d'un cas qui choque

de vie, même s'ils sont issus d'affects et des d'influences des liens sociaux plus que d'un calcul rationnel, comme autonome.

³²⁷ Doutes énoncés, entre autres, par Éléonore Lépinard. Ainsi, écrit-elle « a second concern raised by this approach is that deliberative procedures do not eliminate the need for a normative evaluation of the practices under scrutiny or for an appraisal of the degree of autonomy expressed by the women who are the target of state's intervention ». Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellations*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.212.

³²⁸ Pour un aperçu des différents points de vue possibles sur la question voir : A'haleem, Asma Mohammed. « Claiming Our Bodies and Our Rights : exploring Female Circumcision as an act of Violence in Africa », in Schuler, Margaret. *Freedom from Violence : Women's Strategies from around the World*, OEF International, 1992 ; Boddy, Janice. « Body, Politics : Continuing the Anticircumcision Crusade », *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 5, 1991, p.15-17 ; Gifford, Eugenie Anne, « The Courage to Blaspheme' : Confronting Barriers to Resisting Female

particulièrement les sensibilités libérales permettra, en plus d'en comprendre le fonctionnement, de mettre en lumière ce que Song qualifie de *double standard*³²⁹ entretenu par les libéraux à l'égard des pratiques des minorités.

Ainsi, le cas de la tentative d'accommodement sur la pratique de l'excision³³⁰ constitue un exemple concret du fonctionnement du modèle basé sur l'autonomie relationnelle, élaboré dans ce mémoire. Comme le rapporte Tom Brune, dans les années 1990, la communauté somalienne de Seattle, à l'époque composée de quelque 3000 membres, a entrepris de faire pression sur le centre médical de *Harborview* afin que les médecins acceptent de pratiquer l'excision sur les fillettes en provenance de cette communauté. Après deux années, durant lesquelles les demandes de la part de cette communauté ne cessaient d'augmenter, l'hôpital a finalement mis sur pied un comité de médecins chargé d'examiner ces requêtes. Les médecins ont donc entamé un dialogue avec les parents afin de trouver une solution qui respecterait la valeur de cette pratique culturelle tout en ne privant pas l'enfant de ses capacités physiques. En effet, il semble qu'un refus pur et simple d'accommoder cette pratique aurait donné lieu à des conséquences plus graves pour les fillettes de la communauté. Comme le mentionne Brune, « Somali men and women told *The Seattle Times* [...] that if they could not get it done in the U.S. they would pay the \$1, 500 fare to fly their daughters to their homeland, where they face the extreme version of the cutting ritual »³³¹.

À l'issue de cette consultation, les médecins ont découvert que, ce qui comptait véritablement pour la majeure partie des parents, c'était la teneur symbolique de l'opération. En effet, l'excision était vue par les parents comme nécessaire pour « purifier » leurs filles et

Genital Mutilation », *UCLA Women's Law Review*, Vol. 4, p.329-364 ; Mugo, Micere Githae, « Elitist Anti-Circumcision Discourse as Mutilating and Anti-Feminist », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, 1997, p.461-480 ; Obiora, L. Amede. « Bridges and Barricades : Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, p.275-378.

³²⁹ Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.75.

³³⁰ L'excision, aussi appelée circoncision féminine, infibulation, clitoridectomie ou mutilation des parties génitales regroupe, sous ces appellations, un ensemble de pratiques ayant en commun le fait d'enlever une partie substantielle de l'appareil génital externe féminin. La majeure partie de ces pratiques implique l'ablation du clitoris et des petites lèvres, parfois suivie d'une suture des grandes lèvres. Comme l'explique Diana Tietjens Meyers, en occident, bien que cette pratique soit souvent vue comme l'appanage exclusif de certaines communautés d'Afrique sub-saharienne, elle est en vérité aussi pratiquée par certaines communautés en provenance d'Asie et du Moyen-Orient. En occident, à la fin du XIX^{ème} siècle ainsi qu'au début du XX^{ème} siècle, elle était utilisée comme cure contre l'hystérie, la nymphomanie, le lesbianisme ou la masturbation « excessive ». Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p.471-473 ; Ogbu, M.A. « Comment on Obiora's 'Bridges and Barricades' », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, p.414-415

³³¹ Brune, Robert. « Compromise plan on circumcision of girls gets little support », *Chicago Tribune*, Oct.28, 1996, p.3

rendre possible, plus tard, leur mariage. Au contraire, le fait de ne pas effectuer cette opération était conçu, par certains, comme un outrage intolérable à l'honneur familial³³². Dans le but de respecter l'importance de cette pratique pour les parents tout en évitant la mutilation des fillettes, le compromis trouvé par les médecins fut d'effectuer une excision « symbolique » : une petite coupure au prépuce, située au-dessus du clitoris, effectuée sous anesthésie locale. Cependant, comme le rapporte Song, si la majeure partie des individus en provenance de la communauté somalienne s'est déclarée satisfaite de l'issue de la consultation, la violente controverse médiatique qui suivit cette décision força l'hôpital à abandonner cette pratique³³³. De nombreuses féministes ainsi que certains individus³³⁴ critiquèrent violemment cette résolution comme étant une façon de légitimer une pratique barbare qui visait la subordination des femmes³³⁵.

Par rapport au modèle dont il a été question dans ce mémoire, l'accommodement de la pratique de l'excision, dans sa version traditionnelle, se révèle également intolérable. Même si elle est effectuée sous anesthésie dans un environnement médical permettant d'éviter les grands risques que cette pratique comporte pour la santé des femmes, l'ablation des parties génitales féminines constitue une entrave directe à la capacité physique des femmes qui la subissent. Violant l'intégrité physique de l'enfant sur lequel elle est pratiquée, cette pratique entrave irrémédiablement et irréversiblement sa capacité à jouir pleinement de son corps. Il est donc, dès lors, nécessaire de la modifier. À ce titre, l'accommodement auquel a mené la consultation organisée par le centre médical de *Harborview* constitue une exemplification concrète du type d'accommodement auquel pourrait mener notre modèle. Respectant à la fois l'importance de cette pratique pour les membres de la communauté somalienne et à la fois les capacités libérales, c'est à ce genre d'accord auquel je cherche à donner lieu dans le cadre de ce modèle. En effet, la version modifiée et symbolique de l'accommodement, dans la mesure où elle n'entrave aucune des capacités fondamentales, peut être considérée comme un aménagement satisfaisant entre les valeurs libérales et les pratiques de la communauté somalienne. Par ailleurs, l'exemple de l'excision permet également de montrer que, dans la plupart des pratiques culturelles qui posent problème,

³³² *Id.*

³³³ Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.167.

³³⁴ Ainsi, écrit Brune, rapportant la réaction de Meserak Ramsay, une immigrante en provenance d'Éthiopie ayant elle-même subi l'excision enfant, « How dare it even cross their mind [...] what the Somalis, what the immigrants like me need is an education, not sensitivity to culture », *Id.*

³³⁵ Dont Patricia Schroeder. Traduction libre des propos rapportés par Song. Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.167.

aussi contraires aux valeurs libérales puissent-elles sembler, il est possible d'aménager un accommodement qui respecte les capacités de base de l'individu tout en reconnaissant l'importance de ces pratiques pour les communautés.

Comme le note Song, « [i]t was by engaging Somali parents in conversations about the practice of female circumcision that the Seattle doctors had been able to gain acceptance for the modified version of the practice »³³⁶. Permettant de faire montre de considération et de respect à l'égard de la valeur de la pratique de l'excision pour les membres de la communauté somalienne de Seattle, cette délibération semble parer efficacement au phénomène du culturalisme réactif. Le dialogue, en insistant sur la compréhension mutuelle, permet une véritable réciprocité des parties en présence, ce qui favorise l'émergence d'une tolérance et d'un respect partagé. De même, dans la mesure où elle a permis l'expression des différents points de vue des membres de la minorité concernant cette pratique, l'on peut dire que cette consultation a sans doute collaboré à faire entendre la voix de la minorité, habituellement silencieuse, au sein du groupe. Finalement, dans la mesure où cette confrontation a permis l'expression de points de vue divergents sur la valeur de cette pratique, on peut voir cette délibération comme l'amorce d'une réflexion commune sur la valeur de cette pratique qui pourra potentiellement mener à une réévaluation de sa valeur pour certains membres.

Comme complément de cette modification de la pratique de l'excision par le biais de la délibération guidée par le critère des capacités, des politiques en matière d'éducation semblent également de mise. Des programmes éducatifs guidés par le critère des capacités, permettant de connaître les risques de cette pratique pour la santé et de défaire les individus des mythes sur les bienfaits de l'excision – notamment liés à l'idée selon laquelle cette pratique augmente le désir ou la fertilité³³⁷ – semblent, en effet, constituer des compléments judicieux à la délibération guidée par le critère des capacités. Ainsi, comme le note Meyers, de telles politiques pourraient permettre d'assurer le changement durable des aspects problématiques de cette pratique et de lutter plus efficacement contre les possibles contournements³³⁸. De plus, en favorisant la discussion et l'introspection, ces programmes pourraient également permettre des réflexions explicites sur la valeur de cette pratique au

³³⁶ *Id.*

³³⁷ Ogbu, M.A. « Comment on Obiora's 'Bridges and Barricades' », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, p.414-415.

³³⁸ Ainsi, comme le note Meyers, « education is the least controversial and the most effective approach to augmenting women's autonomy regarding genital cutting ». Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p. 480.

sein d'une culture, ce qui pourrait contribuer à changer durablement la perception de l'excision pour les membres d'une communauté. Ainsi, écrit Meyer à propos de l'effet des initiatives éducatives de l'organisation *Women Living Under Muslim Laws* : « many women realize that they could modify their beliefs regarding female genital cutting without sacrificing their religious beliefs. Intellectual and emotional space hospitable to envisaging a different conception of ethics and aesthetics of womanhood is thus opened »³³⁹.

Jusqu'ici, nous n'avons traité que du cas des excisions demandées par des parents pour des enfants qui ne peuvent être considérés comme autonomes. Mais que faire lorsqu'une demande d'excision complète est faite par une femme adulte ? Le modèle élaboré fonctionne, en effet, sur la base du respect de l'autonomie individuelle à partir d'un certain seuil. L'autonomie, conçue comme relationnelle, est ainsi vue comme un ensemble de capacités qu'il s'agit de développer chez l'individu. Cependant, à partir du seuil où les capacités de base sont possédées par l'individu, les décisions de ce dernier doivent être considérées comme autonomes. De plus, puisqu'il ne s'agit pas d'une conception substantielle de l'autonomie, la conception relationnelle de l'autonomie interdit de prescrire le choix d'un mode de la vie bon particulier. Ainsi, dans la mesure où l'on peut juger que la femme qui demande de subir une excision est autonome³⁴⁰, il ne pourrait être question d'interdire cette opération. Le même genre d'évaluation psychologique, de procédures et de temps d'attente obligatoire pourrait donc servir de sauvegarde pour s'assurer de la volonté de l'individu que celles utilisées dans le cas des lourdes chirurgies des organes génitaux requises dans les cas de changements de sexe³⁴¹ et qui détériorent irréversiblement les capacités sexuelles de l'individu qui les subit. On voit mal, en effet, ce qui justifie le fait d'interdire l'excision à un individu pleinement autonome et de permettre à un autre une opération tout aussi nuisible sur le plan des capacités qu'est le changement de sexe³⁴². En ce sens, il semble que cette façon de traiter les demandes des membres des minorités culturelles ait également

³³⁹ Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p, 481

³⁴⁰ Notamment, qu'elle possède la capacité « physique » et « liberté », soit qu'elle connaît effectivement tous les tenants et aboutissants d'une telle opération et qu'elle n'est pas sous l'emprise de la coercition d'un autre.

³⁴¹ Pour des exemples des procédures requises pour les changements de sexe voir : Hage, J. Joris. « Medical Requirements and Consequences of Sex Reassignment Surgery », in *Transsexualism, medicine and law-XXIIIrd Colloquy on European Law*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 1995, p.104

³⁴² Ainsi, note le Docteur J. Joris Hage : « [t]o provide the phallus with tactile sensibility one of the two dorsal clitoral nerves may be coapted to a cutaneous nerve in the flap used for phalloplasty. It should not be expected that this will result in erogenous phallic sensibility ». Hage, J. Joris. « Medical Requirements and Consequences of Sex Reassignment Surgery », in *Transsexualism, medicine and law -XXIIIrd Colloquium on European Law*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 1995, p.106.

l'avantage d'éviter l'incohérence et l'injustice liées à l'utilisation d'un *double standard* découlant de biais liés à des sensibilités culturelles.

Il est, cependant, toujours possible de s'opposer à la pratique de l'excision, symbolique ou effectuée sur des adultes autonomes et consentants à cause du symbolisme attribué à cette pratique³⁴³. À cette critique, il est cependant possible de répliquer qu'interdire une pratique sur la base de sa supposée teneur symbolique pose des problèmes substantiels. D'une part, comme le soulignent Meyer et Obiora, selon les communautés et les individus, les raisons de pratiquer l'excision sont multiples, allant de l'idée selon laquelle cette opération augmente le plaisir sexuel de la femme à celle selon laquelle elle permet de purifier la fillette et de la doter de sa féminité³⁴⁴. La signification que revêt l'excision ne peut donc être réduite à celle de tentative d'aliénation du corps de la femme. D'autre part, ces présuppositions sur la teneur sémiotique d'une pratique peuvent cacher une vision stéréotypée des autres cultures et une insistance sur leurs différences par rapport à la culture occidentale. Or, cette insistance peut empêcher de considérer la culture occidentale sous un œil critique et mène à adopter un standard différent pour juger des autres cultures. Des pratiques occidentales telles que les chirurgies plastiques visant à augmenter les attraits sexuels de la femme peuvent, en effet, être également interprétées comme véhiculant une symbolique choquante d'aliénation féminine. Or, dès lors que l'on se rend compte de ce *double standard* entretenu à l'égard des pratiques des minorités culturelles, force est de constater que l'on ne peut se permettre d'interdire, dans une société libérale, une pratique sur la base d'une interprétation de sa teneur symbolique.

³⁴³ C'est, en effet, sur la base de l'interprétation de l'excision comme symbole choquant d'aliénation ou de subordination féminine que des féministes telles que Patricia Schroeder se sont opposées à la version modifiée de la pratique. Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, 2007, p.167.

³⁴⁴ De nombreuses autres raisons sont parfois invoquées, allant de standards esthétiques à la croyance selon laquelle cette opération augmente la fertilité. Par ailleurs, cette pratique peut également servir de marqueur de différenciation identitaire pour un groupe. Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p.471-473 ; Ogbu, M.A. « Comment on Obiora's 'Bridges and Barricades' », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, p.414-415.

Conclusion

Au cœur du modèle multiculturaliste que j'ai présenté se trouvent les capacités, fournissant des critères pour juger des cas et pour guider la mise en place de politiques complémentaires et l'éducation multiculturelle visant le développement de l'autonomie chez les individus. La délibération constitue également un aspect important de ce modèle car elle permet d'assurer le changement et l'évolution des pratiques culturelles qui entravent les capacités humaines. Par ailleurs, elle fournit une piste pour résoudre les conflits intraculturels en offrant un espace de discussion et de contestation des pratiques et des normes qui posent problèmes selon certains membres des communautés. L'identification de l'autonomie comme donnée fondamentale, pour mener à des politiques multiculturelles plus adéquates dans le cadre d'une société libérale, mène donc à un modèle d'intervention à la fois plus permissif au niveau des pratiques qu'il est possible d'accommoder et plus contraignant au niveau des mécanismes institutionnels à mettre en place pour compléter ces accommodements. Ainsi, tant que les capacités de base sont respectées, il est possible d'accommoder une pratique culturelle. Cependant, une éducation publique et des politiques institutionnelles adéquates sont nécessaires pour garantir le développement des capacités requises afin de mener à bien la quête de la vie bonne libérale. Lorsqu'une pratique nuit à ces capacités, la communauté, avec le concours de représentants mandatés de la culture libérale, aura le devoir de trouver des mesures palliatives ou des accommodements qui permettront de la rendre adéquate. Dans le cas de l'excision, la solution trouvée par le biais de la délibération permettait d'évincer le versant problématique pour la capacité « physique » de cette pratique. Des programmes éducatifs visant le développement des capacités des femmes adultes au sein de la communauté permet également de collaborer à la modification durable de cette pratique ainsi qu'à la réévaluation de son rôle et de son importance culturelle. C'est donc à un modèle de gestion de la diversité culturelle à la fois plus flexible, au niveau de la palette de pratiques qu'il est possible d'accommoder, mais plus exigeant au niveau des mécanismes et des politiques à mettre en place, que mène la perspective de l'autonomie élaborée à partir du critère des capacités.

Conclusion : un modèle à la fois plus flexible et plus contraignant

Le multiculturalisme, désigne l'ensemble des politiques visant à aménager la diversité culturelle. Il est justifié, au sein d'une société libérale, dans la mesure où il compense les inégalités imméritées liées à l'appartenance à une culture minoritaire. C'est, en effet, dans le dessein de permettre l'accès aux pratiques que les individus en provenance de ces minorités jugent importantes – accès qui est souvent entravé par les normes de la culture majoritaire – que ces mesures compensatoires sont mises en place. Inversement, parce que le fait d'adopter des normes et des pratiques en provenance d'une culture différente de celle de la majorité peut entraver l'accès aux options offertes dans la société libérale, il importe, pour l'État, de faciliter cet accès par le biais d'accommodements, de droits et de privilèges spéciaux. La raison d'être du libéralisme politique étant de permettre l'accès pour tous, de la manière la plus égale possible, à la quête individuelle de la vie bonne, c'est donc pour supporter un meilleur accès à cette quête que les politiques multiculturalistes sont justifiées au sein d'une société libérale. C'est également en fonction de cette justification qu'elles y sont corrélativement limitées.

Le multiculturalisme, ainsi justifié, semble donc en parfaite adéquation avec le libéralisme politique. Cependant, les minorités ne sont pas homogènes : des mesures accordées sur la base de l'appartenance à un groupe peuvent, en pratique, se révéler délétères pour certains individus au sein de la minorité culturelle. Des accommodements visant à améliorer la situation des membres d'une minorité culturelle, en véhiculant des dynamiques de pouvoirs et des visions hégémoniques de la culture, peuvent conduire à renforcer les inégalités au sein du groupe et à fragiliser encore la position des individus les plus vulnérables. À cause de leur rôle particulier au sein de la minorité, les femmes sont souvent soumises à un contrôle et à une coercition particulière qui peut être accru par l'accommodement de certaines pratiques. Invisible, cette coercition et cette injustice sont, *de facto*, hors du spectre d'action directe de l'État. Or, les principales victimes de cette injustice et de cette coercition, à cause de la socialisation qui conduit, en quelque sorte, à les doter d'une « fausse conscience » et à réduire leur palette de choix, ne sont souvent pas à même de prendre conscience des torts subits et de s'en défendre. C'est également, en partie à cause des effets délétères de cette socialisation, en partie à cause d'obstacles d'ordre matériels et émotionnels, que la sortie de la communauté ne constitue souvent pas une option viable pour ces individus.

Afin de résoudre ces problèmes, deux types de solutions sont généralement proposées. Ces deux types de solutions se révèlent, l'un comme l'autre, insatisfaisants d'un point de vue libéral car ils polarisent les options offertes aux individus appartenants aux minorités culturelles et engendrent, pour ces derniers, un faux dilemme : choisir entre leurs droits ou leur culture. Ainsi, soit l'on accepte de sacrifier l'accès à la vie bonne de certains individus au profit d'une plus grande égalité entre les cultures, soit l'on adopte une posture intransigeante qui mène à l'interdiction de toutes les normes ou pratiques qui ne vont pas dans le sens de la liberté, de l'autonomie ou de l'égalité des individus. Cependant, à la lumière des difficultés soulevées par les féministes, il est possible d'entrevoir une nouvelle manière d'appréhender les problèmes des individus vulnérables au sein des minorités. La perspective de l'autonomie, conçue comme capacité requise pour mener à bien la quête de la vie bonne, en permet, en effet, un abord plus fécond qui évite l'écueil de l'*intransigeance* autant que celui du *sacrifice*. Ce n'est, cependant, ni une conception minimale, ni une conception substantielle de l'autonomie qui est adoptée ici. Élaborée à l'aide du concept de *capabilités*, la conception de l'autonomie adoptée est relationnelle et procédurale, permettant de prendre en considération les choix individuels influencés par les affects et les relations sociales, sans mener pour autant à un *statu quo* rendant impossible l'amélioration de la situation des femmes et des individus vulnérables au sein des minorités.

Fournissant un critère pour juger des pratiques des minorités culturelles qui semblent pouvoir nuire aux individus vulnérables, les six catégories de capabilités peuvent servir d'outil juridique ou politique offrant un guide cohérent pour trancher les cas difficiles. Lorsqu'une pratique constitue une entrave fondamentale au développement ou à l'exercice des capabilités, c'est par le biais d'une délibération, guidée par le critère des capabilités et faisant intervenir les membres de la communauté dont cette pratique est issue, que cette dernière pourra être modifiée. Par ailleurs, les capabilités peuvent aussi servir de guide pour l'élaboration de politiques institutionnelles. L'un des problèmes les plus tenaces, soulevé par les féministes étant lié aux effets pernicioeux de la socialisation au sein de certaines minorités, il importe de contrebalancer les effets de cette dernière par le biais, notamment, d'une éducation publique qui permettrait à la fois d'assurer le développement des capabilités individuelles mais également d'éviter l'hégémonie d'un groupe sur la socialisation d'un individu.

Le cas de la tentative d'accommodement de l'excision à Seattle, parce qu'il fournit un exemple concret des différents volets de ce modèle, permet d'en illustrer et d'en comprendre le fonctionnement. Cet exemple montre que, même lorsqu'une pratique semble être trop extrême pour pouvoir faire l'objet d'un quelconque accommodement, une délibération réfléchie permet toutefois d'en arriver à un compromis qui respecte à la fois les exigences libérales et la valeur de cette pratique pour la communauté dont elle est issue. C'est donc à un modèle à la fois plus flexible, mais également plus exigeant, que mène la perspective de l'autonomie envisagée comme relationnelle et élaborée à l'aide du concept de capacité. Fournissant un point d'ancrage éthique susceptible d'inspirer la solidarité d'individus adoptants des conceptions de la vie bonne très différentes, la perspective de l'autonomie possède donc le potentiel d'instaurer un véritable respect mutuel au sein de sociétés culturellement diverses tout en collaborant à garantir, pour tous, un véritable accès à la quête de la vie bonne.

BIBLIOGRAPHIE

Livres et articles cités

- A'haleem, Asma Mohammed. « Claiming Our Bodies and Our Rights : exploring Female Circumcision as an act of Violence in Africa », In Schuler, Margaret. *Freedom from Violence : Women's Strategies from around the World*, OEF International, 1992.
- Anthias, Floya. Yula-Davis, Nira. Éd. *Woman, Nation, State*, Macmillan, Hampshire, 1989.
- Arblaster, Anthony. *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- Arneil, Barbara. Deveaux, Monique. Dhamoon, Rita. Eisenberg, Avigail. Éd. *Sexual Justice/Cultural Justice -Critical perspectives in political theory and practice*, Routledge Innovations in Political Theory, Londres, 2007.
- Arneson, Richard J. Shapiro, Ian, « Democratic Autonomy and Religious Freedom : a Critique of *Wisconsin v. Yoder* », in *Political Order*, New York University Press, New York, 1996, p. 365-411.
- Barry, Brian. *Culture and Equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001.
- Becker, Gary. « The Economic Way of Looking at Behavior », in *The Essence of Becker*, Hoover institution Press, Stanford, 1995, p.633-658.
- Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love : Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon, New York, 1988.
- Boddy, Janice. « Body, Politics : Continuing the Anticircumcision Crusade », *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 5, 1991, p.15-17.
- Bretherton, Inge. «Attachment Theory: Retrospect and Prospect», *Monographs of the Society for Research in Child Development* 50, no. 1, 1985, p. 3-35.
- Brune, Robert. « Compromise plan on circumcision of girls gets little support », *Chicago Tribune*, Oct.28, 1996, p.3.
- Callan, Eamonn. *Creating Citizens-Political Education and Liberal Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

- Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, New York, 2000.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978.
- Coleman, Doriane Lambelet. « Individualizing Justice through Multiculturalism : The Liberals' Dilemma ». *Columbia Law Review*, Vol.96, No.5, 1996, p.1093-1167.
- Cook, Rebecca J. Éd. *Human Rights of Women : National and International Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1994.
- Cowlshaw, Gillian. « Socialisation and Subordination Among Australian Aborigines », *Man*, Vol. 17, No. 3, Sept. 1982, p. 492-507.
- De Beauvoir, Simone. *La femme indépendante- Extraits du Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 2008.
- Deveaux, Monique. « A Deliberative Approach to Conflicts of Culture », *Political Theory*, Vol. 31, 2003, p.780-807.
- Deveaux, Monique. *Gender and Justice in Multicultural States*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur : Sexual Arrangements and Human Malaise*, Harper and Row, New York, 1976.
- Djavann, Chahdortt. *Bas les voiles !*, Gallimard, Paris, 2003.
- Donnelly, Nancy. *The Changing Lives of Refugee Hmong Women*, University of Washington Press, Seattle, 1989.
- Downie, R.S. Telfer, Elizabeth. « Autonomy », *Philosophy*, Vol.46, Avril 1971, p.293-301.
- Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London, 1985.
- Eisenberg, Avigail. Spinner-Halev, Jeff. *Minorities within minorities -Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Elster, Jon. « Sour Grapes », in *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p.219-238.

- Fairfield, Paul. *Moral Selfhood in the Liberal Tradition : The Politics of Individuality*, University of Toronto Press, Toronto, 2000.
- Follesdal, Andreas. « Exit, Choice, and Loyalty : Religious Liberty versus Gender Equality », *Journal of Social Philosophy*, Vol.36, No.4, Hiver 2005, p.407-420.
- Freeden, Michael. *Ideologies and Political Theory - A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Freeden, Michael. *Ideology-A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Friedman, Marilyn. *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Galston, William A. « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, Vol.105, No.3, 1995, p.516-534.
- Giffard, Bénédicte. Lechevalier, Bernard. «Neurosciences et affects», *Champs psychosomatiques*, no.41, 2006, p.11-27.
- Gifford, Eugénie Anne, « The Courage to Blaspheme' : Confronting Barriers to Resisting Female genital Mutilation », *UCLA Women's Law Review*, Vol. 4, p.329-364.
- Grbich, Carolyn. « Socialisation and social change : a critique of three positions », *The British Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 4, Déc.1990, p. 517-530.
- Gutmann, Amy. « The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics », *Philosophy and Public Affairs*, Vol.22, No. 3. 1993, p.171-206.
- Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, 1996.
- Hage, J. Joris. « Medical Requirements and Consequences of Sex Reassignment Surgery », in *Transsexualism, medicine and law-XXIIIrd Colloquy on European Law*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 1995, p.103-111.
- Hampshire, Stuart. « In defense of radicalism », *Encounter*, Août 1955, p.37
- Hawthorne, Lawrence, *Autonomy : An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1986.
- Heywood, Andrew. *Political Ideologies-An introduction 4th Edition*, Palgrave-Macmillan, New York, 2007.
- Hirschmann, Nancy J. « Eastern Veiling, Western Freedom? », *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, Été 1997, p.461-488.

- Howland, Courtney W. Éd. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, St-Martin Press, New York, 1999.
- Janne, Henri. « EDUCATIONAL NEEDS OF THE 16-19 AGE GROUP:A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE », *Revue Internationale de l'Education*, Vol. 21, No. 2, 1975, p. 127-148.
- Jejeebhoy, Shireen J. *Women's Education, Autonomy, and Reproductive Behaviour : Experience from Developing Countries*. Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol.20, No.1, Fév.1992, p.105-136.
- Kymlicka, Will. « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse und Kritik*, Vo.13, 1992, p.33-56.
- Kymlicka, Will. Éd. *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle*, Éditions du Boréal, Montréal, 1999.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Laborde, Cécile. *Critical Republicanism -The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Lépinard, Éléonore. « Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okin's Dilemma ». *Constellations*, Vol. 18, No. 2, 2011, p.205-221.
- Levinson, Meira. *The demands of liberal education*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Levy, Jacob. *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Macedo, Stephen. « Transformative Constitutionalism and the Case of Religion : Defending the Moderate hegemony of Liberalism », *Political Liberalism*, Vol.26, 1998, p.56-80.
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtues : Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Mackenzie, Catriona. Stoljar, Natalie Éd. *Relational Autonomy-Feminist Perspectives on Autonomy, agency, and the Social Self*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Margalit, Avishai. Halbertal, Moshe. « Liberalism and the Right to Culture », *Social Research*, Vol.71, No. 3, 2004, p.529-548.
- May, Larry. *Sharing Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

- Moghadam, Valentine M. Éd. *Identity Politics and Women : Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, 1994.
- Mohanty, Chandra Talpade. « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, Vol.30, 1988, p.61-88.
- Mookherjee, Monica. 'Affective Citizenship : Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol.8, No. 1, 2005, p.31-50
- Mugo, Micere Githae, « Elitist Anti-Circumcision Discourse as Mutilating and Anti-Feminist », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, 1997, p.461-480
- Narayan, Uma. *Dislocating Cultures : Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, New York, 1997.
- Narayan, Uma. Harding, Sandra. *Decentering the Center-Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist world*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.
- Nedelsky, Jennifer. « Reconceiving Autonomy : Sources, Thoughts and Possibilities », *Yale Journal of Law and Feminism*, Vo.1, No.7, 1989, p.7-36.
- Nussbaum, Martha C. *Femmes et développement humain- l'approche des capacités*, Éditions Des femmes Antoinette Fouque, Paris, 2008.
- Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities - The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, 2011.
- Obiora, L. Amede. « Bridges and Barricades : Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, p.275-378.
- Ogbu, M.A. « Comment on Obiora's 'Bridges and Barricades' », *Case Western Reserve Law Review*, Vol.47, No. 2, p.411-422.
- Okin, Susan M. *Is Multiculturalism bad for women ?*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Okin, Susan Moller. « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol.108, No.4, Juil.1998, p.661-684.
- Oshana, Marina A.L. « Personal Autonomy and Society », *Journal of Social Philosophy*, Vo.29, No.1, Printemps 1998, p.81-102.
- Patten, Alan. « Political Theory and Language Policy », *Political Theory*, Vol.29, No. 5, Oct. 2001, p.683-707.
- Phillips, Anne. « Feminism and Liberalism Revisited : Has Martha Nussbaum Got It

Right ? », *Constellations*, Vol.8, No.2, 2001, p. 249-266.

- Phillips, Anne. *Gender and Culture*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Rawls, John. *La justice comme Équité –Une reformulation de Théorie de la justice*, Éditions La Découverte, Paris, 2008.
- Rawls, John. *Political Liberalism –expanded edition*, Columbia Classics in Philosophy, New York, 2005.
- Rawls, John. *Théorie de la Justice*, Éditions Points, Paris, 2009.
- Raz, Joseph, *Morality and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p.154
- Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain : Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- Reich, Rob. *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.
- Schenk, Françaises. «Les émotions de la raison», *Revue européenne des sciences sociales* Tome XLVII, no. 144, 2009, p. 1-8.
- Schore, Allan N. «Effects of a Secure Attachment Relationship on Right Brain Development, Affect, Regulation, and Infant Mental Health», *Infant Mental Health Journal* 22, no. 1-2, 2001, p. 7-66.
- Scolnicov, Anat. *The Right to Religious Freedom in International Law –Between group rights and individual rights*, Routledge Research in Human Rights Law, Oxon, 2011, ch.1, p. 9-16.
- Scott, Joan W. *Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Sen, Amartya. « Gender Inequality and Theories of Justice », in *Women, Culture and Development - A Study of Human Capabilities*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 259-273.
- Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Sheth, Falguni A. « Unruly Muslim Women and Threats to Liberal Culture », *Peace Review*, Vo. 18, No.4, Déc.2006, p.455-463.
- Smith, G.W. Éd. *Liberalism I -Critical Concept in Political Theory : Ideas and Freedom*, Routledge, Londre, 2002.

- Smith, G.W. Éd. *Liberalism IV -Critical Concept in Political Theory :The Limits of Liberalism*, Routledge, Londres, 2002.
- Song, Sarah. « La défense par la culture dans le droit américain », *Critique Internationale*, no.28, 2005, p. 61-85.
- Song, Sarah. *Justice, Gender and The Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Spinner-Halev, Jeff. *Surviving Diversity : Religion and Democratic Citizenship*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2000.
- Stern, Daniel N. *The Interpersonal World of the Infant : A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism-Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Taylor, Charles. *Multiculturalisme -Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 2005.
- Tietjens Meyers, Diana. « Feminism and women's Autonomy : The Challenge of Female Genital Cutting », *Metaphilosophy*, Vol. 31, no.5, 2000, p.469-491.
- Tully, James. « Diversity's Gambit Declined », in Cook, Curtis. Éd. *Constitutional Predicament : Canada after the Referendum of 1992*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 1994.
- Walzer, Michael. *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- Weinstock, Daniel. « Value Pluralism, Autonomy, and Toleration ». *Moral Universalism and Pluralism*. New York University Press. New York, 2009. p. 125-149.
- Young, Iris Marion. « Communication and the Other : beyond Deliberative Democracy », in Benhabib, Seyla. Éd. *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Zelensky, Anne. Vigerie, Anne. « Laïcades puisque féministes », *Pro-Choix*, Vol.25, Été 2003, p.11-13.

Législation citée

- République Française, *Code de l'éducation*, Article L141-5-1, version en vigueur le 9 juillet 2011, en ligne :
<http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006071191>

Jurisprudence citée

- *Alhaji Mohamed v Knott*, (1969) 1 QB 1
- *Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum* (1985) AIR SC945.
- *Multani v Commission Scolaire Marguerite-Bourgeoys* (2006) 1 SCR 256 ; 2006 SCC 6.
- *People v Chen* (2 Dec 1988) No.87-7774 NY Sup Ct
- *People v Mayberry* (1975) 15 Cal 3d143 ; 542 P 2d 1337
- *People v Moua* (7 Feb 1985) No.315972-0 Fresno County Super Ct
- *R v Faqir Mohammed* (18 Feb 2002) EWCA Crim 1880 Manchester Crown Court
- *R v Shabir Hussain* (28 Jul 1998) EWCA Crim 24 Newcastle Crown Court
- *State v Thompson* (1990) 792 P.2d 1103 Mont