

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

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

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

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

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

**NOTICE**

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

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

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

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

Université de Montréal

Le libéralisme politique de John Rawls et la reconnaissance des peuples

par  
Jean-Philippe Royer

Département de Philosophie  
Arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en philosophie (2-195-1-0)  
option recherche

Décembre, 2008

© Jean-Philippe Royer, 2008



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**Le libéralisme politique de John Rawls et la reconnaissance des peuples**

présenté par :

Jean-Philippe Royer

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Seymour  
directeur de recherche

Frédéric Bouchard  
membre du jury

Daniel Weinstock  
membre du jury

Titre : Le libéralisme politique de John Rawls et la reconnaissance des peuples

Mots clés : philosophie, libéralisme, reconnaissance, multiculturalisme, tolérance

L'objectif principal du mémoire est de démontrer que le libéralisme politique rawlsien est plus hospitalier à une politique de la reconnaissance que le libéralisme classique fondé sur l'individualisme moral. Tout au long du mémoire, j'examine la contribution de penseurs libéraux en faveur d'une politique de la reconnaissance afin de démontrer que ces approches sont en deçà d'une véritable politique de la reconnaissance. Le principe d'équité participative (Fraser), les droits différenciés par le groupe (Kymlicka, Tan) et l'objectif d'intégration par la reconnaissance symbolique (Galeotti) instrumentalisent la reconnaissance des groupes pour la mettre au service des individus. Cela s'explique par leur profonde adhésion à l'individualisme moral. Je voudrais emprunter une autre voie et montrer que, depuis la parution de *Libéralisme Politique* (1993), Rawls prend ses distances à l'égard de l'individualisme moral. Dans *Paix et démocratie* (1999), Rawls défend un pluralisme axiologique en vertu duquel les personnes comme les peuples agissent à titre de sources de revendications morales authentiques. Le libéralisme politique permet de reconnaître des droits aux peuples puisqu'il n'est plus fondé sur l'autonomie individuelle, mais bien sur la tolérance. La tolérance libérale à l'égard du pluralisme raisonnable des conceptions métaphysiques de la personne et des peuples se traduit par l'adoption d'une conception strictement politique de la personne comme citoyen et de l'identité institutionnelle des peuples compris comme des cultures sociétales. On peut donc admettre que les peuples comme les individus sont dignes de respect. Le libéralisme politique est en ce sens lui-même une théorie de la reconnaissance.

Title : John Rawls's political liberalism and the recognition of peoples.

Keywords: philosophy, liberalism, recognition, multiculturalism, tolerance

In this thesis, I shall argue against the argument according to which ethical individualism provides the proper framework for a politics of recognition targeted at peoples. Many liberal philosophers argue that ethical individualism can be reconciled with politics of recognition. I don't believe this is a successful approach. I believe that Nancy's Fraser's principle of parity of participation, Will Kymlicka's and Kok Chor Tan's theories of group-differentiated rights and Elisabetta Galeotti's symbolic recognition are clearly below the expectations that we should entertain concerning politics of recognition. The defects of their theories will partly be explained by their endorsement of ethical individualism. Those theories, in which the ambition to integrate prevails over recognition as such, are aimed at promoting autonomy over a substantial recognition of cultural groups, and they treat individual liberties as having an absolute priority. I shall contend that this is not the right way to deal with the politics of recognition for cultural groups. I shall argue in favour of a particular version of political liberalism inspired by John Rawls that grounds liberalism on the value of toleration and not on the value of autonomy. The foundational value of toleration-as-respect is conceived as a form of reciprocal recognition that can be applied to national societal cultures (or peoples) as well as individuals. Integration should then be seen as the result of a reciprocal recognition between cultural groups and their encompassing multination states. It should not be primarily aimed at the promotion of individual autonomy, participative equity and integration.

## Table des matières

La page de titre	i
La page d'identification du jury	ii
Le résumé en français et les mots clés français	iii
Le résumé en anglais et les mots clés anglais	iv
La table des matières	v
Les remerciements	vi
Introduction générale	1
<b>Chapitre 1 • Fraser et la théorie critique de la reconnaissance</b>	<b>8</b>
L'interconnexion causale du culturel et de l'économique	15
Le principe de parité participative	20
La reconnaissance au service de l'égalité et non de la spécificité	23
Fraser et la reconnaissance des peuples	26
<b>Chapitre 2 • Will Kymlicka et l'individualisme moral</b>	<b>31</b>
Le primat de l'État-nation dans la tradition libérale	32
Le paradoxe du libéralisme national	33
L'individualisme moral	37
La théorie des droits différenciés par le groupe	44
Le problème de la justification individualiste	47
La nature du sujet des droits collectifs	49
La restriction des droits individuels	52
<b>Chapitre 3 • Le libéralisme politique et la reconnaissance des peuples</b>	<b>57</b>
L'individualisme libéral et le libéralisme politique	58
Le droit des peuples	62
Les sociétés communautariennes démocratiques	67
La Critique de Kok-Chor Tan	75
Galeotti et la reconnaissance symbolique	83
Conclusion	88
Bibliographie	96

## Remerciements

Ce mémoire a été réalisé grâce à une bourse de maîtrise du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) de 2005 à 2006. Je veux remercier Michel Seymour et Frédéric Bouchard pour leur appui moral et financier ainsi que la confiance inébranlable dont ils ont fait preuve à mon égard tout au long de ce parcours. Je n'y serais sûrement pas arrivé sans eux. Ils ont toute ma gratitude. Je veux remercier le Dr. Adrian Langleben pour ses bons soins qui me furent vitaux. Je remercie enfin ma conjointe, Karine Desrosiers, qui me rappelle chaque jour ce pour quoi je n'abdiquerai jamais.

## Introduction générale

Dans ce mémoire, je veux réfléchir aux conditions à partir desquelles nous pourrions envisager une justification des politiques de pluralisme culturel qui serait compatible avec une approche libérale en philosophie politique. Le libéralisme philosophique au sens large est l'héritier des valeurs fondamentales du Siècle des Lumières : la dignité humaine, l'individualisme, l'égalité et l'universalisme moral. En tant que philosophie politique, il reçoit sa formulation contemporaine la plus importante dans l'œuvre de John Rawls qui lui attribue deux objectifs : une analyse démontrant la priorité des droits et des libertés de base ainsi qu'une analyse complémentaire visant à fournir une conception de l'égalité démocratique (Rawls, 1987). On considère alors que l'état libéral est généralement une démocratie représentative dotée d'une constitution qui protège les droits fondamentaux et les libertés de ses citoyens dans un État de droit. Il assure ainsi un traitement juste et équitable pour tous les membres de la communauté politique et garantit une citoyenneté commune qui donne accès au même ensemble de droits civiques et politiques pour tous. Les différentes théories politiques libérales ne sont toutefois pas unanimes sur la question des principes qui régiront les institutions économiques et sociales. Certains prônent l'interventionnisme de l'État providence et d'autres favorisent un rôle accru des marchés économiques. John Rawls lui-même laisse ouverte la question de savoir si les principes d'opportunité et de différence « sont mieux réalisés dans une démocratie de propriétaires, ou dans un régime socialiste libéral » (Rawls, 1987, p.14). Il existe néanmoins un consensus libéral à propos de l'idée selon laquelle le respect de l'égale dignité de la personne requiert minimalement une certaine forme d'égalité matérielle. À divers degrés, l'état libéral peut donc être considéré comme une démocratie sociale puisqu'il encourage une planification minimale de l'économie et instaure généralement des politiques de redistribution des ressources.

Dans la lignée des premiers travaux de Rawls (mais également en s'inspirant des pères fondateurs du libéralisme qu'ont été Kant et Mill), on a généralement interprété le libéralisme comme une philosophie accordant une priorité absolue aux droits et aux libertés individuelles fondamentales et s'engageant à mettre en place une structure institutionnelle politique et légale qui permettrait à tous les citoyens d'exercer pleinement leurs libertés et leurs droits. Selon cette interprétation libérale classique, l'idée d'une distribution égale des droits et libertés impliquerait que l'État renonce à formuler des jugements sur la manière avec laquelle les individus mènent leur vie et laisserait à chacun le soin de choisir librement sa propre conception du bien. Or, cette attitude de neutralité à l'égard des différences morales s'est en quelque sorte constituée en doctrine pour la plupart des penseurs libéraux (à l'exception, peut-être, des libéraux « perfectionnistes »), et plusieurs parmi eux n'ont pas hésité à également appliquer ce principe de « neutralité bienveillante » aux différences ethnoculturelles. Selon eux, les états libéraux doivent renoncer à prendre en compte les particularités propres aux groupes ethnoculturels minoritaires puisque ces spécificités sont nécessairement liées à une conception morale particulière. Pour cette raison, le libéralisme classique hérité de Kant et de Mill a généralement refusé de promouvoir des politiques de pluralisme culturel. Il ne faut pourtant pas en déduire que le libéralisme cherche délibérément à supprimer la diversité culturelle. Bien au contraire, il reconnaît une certaine forme de diversité des expressions individuelles puisqu'il permet de gérer la pluralité irréductible des conceptions de la vie bonne endossées par les personnes. Cependant, le libéralisme classique a tendance à négliger les politiques de pluralisme culturel qui impliqueraient l'octroi de droits moraux et de droits positifs aux collectivités. Les politiques de pluralisme culturel sont davantage associées au courant multiculturaliste.

Le multiculturalisme désigne à la fois une manière de décrire la pluralité culturelle observée dans les sociétés contemporaines ou dans le monde, et l'ensemble des recommandations normatives ainsi que des politiques publiques ayant pour but la reconnaissance de cette diversité culturelle. Au sens descriptif, le multiculturalisme renvoie au fait que plusieurs cultures interagissent de manière considérable les unes avec les autres dans une même société (Gutmann, 1993, p.171). Au sens normatif, le multiculturalisme est mieux compris comme une « sensibilité renouvelée » à l'égard des problèmes philosophiques traditionnels, et non comme une théorie politique spécifique. Il s'agit généralement d'un principe normatif qui affirme que, dans le cadre des sociétés libérales contemporaines, « une attitude politique qui encourage la prospérité, culturelle et matérielle, des groupes culturels et qui respecte leur identité, est justifiée » (Raz, 1998, p.197). Cette attitude politique peut être interprétée de différentes façons. Elle peut prendre la forme de la promotion de la solidarité des groupes sociaux formés par des individus marginalisés de la société que l'on peut considérer comme participant d'une même culture au sens étroit du terme, tels que les gaies et lesbiennes, les femmes et les personnes de couleurs (Young, 1989, Fraser 2005; Galeotti, 2002). Le multiculturalisme peut également célébrer la diversité des cultures nationales au sein d'un même État ou encore affirmer la valeur publique de la diversité ethnique et religieuse issue de l'immigration (Kymlicka 2001; Tully; 1995; Parekh 2000). De même, les auteurs multiculturalistes s'accordent généralement sur le principe selon lequel l'identité personnelle est en partie socialement dérivée et que les êtres humains sont culturellement ancrés, non pas au sens où ils sont déterminés par leur culture et incapables de la remettre en question, mais plutôt dans la mesure où ils organisent toujours leur vie et leurs relations sociales en fonction d'un système de sens culturellement dérivés. Cependant, les penseurs multiculturalistes ne s'entendent pas sur la façon de faire la promotion de la valeur de l'appartenance culturelle. Doit-on

reconnaître l'importance de la culture pour les individus ou doit-on valoriser chaque culture particulière en elle-même? D'un côté comme de l'autre, le multiculturalisme semble intimement lié aux politiques de la reconnaissance des groupes culturels.

La politique de la reconnaissance prend généralement la forme d'une lutte menée par un individu ou par un groupe dont l'objet est l'affirmation de l'identité personnelle ou collective et de la différence culturelle. Les théoriciens de la reconnaissance défendent l'idée selon laquelle le concept de reconnaissance hérité de Hegel est nécessaire au développement d'une théorie de la justice sociale (Taylor, 1994; Honneth, 2000). Ils cherchent à justifier des principes politiques dérivés d'une conception particulière de la reconnaissance le plus souvent comprise comme une forme de respect ou d'estime mutuelle que des personnes ou des groupes choisissent de s'accorder mutuellement. Charles Taylor croit que la politique de la reconnaissance pousse le libéralisme à aborder de front la question de la survie de l'identité culturelle et de la légitimité politique et légale des droits collectifs. Taylor croit que le libéralisme classique inspiré par la neutralité bienveillante – les droits égaux sont mieux respectés par l'élaboration de politiques neutres à l'égard des différences — échoue dans sa tentative de rendre compte de la spécificité des identités des groupes culturels. Il croit plutôt que le libéralisme doit s'inspirer de la politique de la reconnaissance et du multiculturalisme pour rendre compte des diverses applications qu'une politique des droits égaux peut avoir dans divers contextes culturels. Le libéralisme classique gère la diversité issue des choix individuels, mais il ne reconnaît pas et ne tolère pas la diversité « profonde » qui émane d'une volonté collective comme celle d'un peuple, d'une nation ou d'une culture entière. Pour cette raison, Taylor cherche à fonder différemment le libéralisme. Le libéralisme doit faire preuve d'une certaine flexibilité afin d'accueillir favorablement les

revendications des groupes culturels à l'intérieur des États souverains de la même manière qu'il garantit les droits et libertés des individus.

Je veux m'inspirer en partie de Taylor et examiner dans ce mémoire les vertus du libéralisme politique rawlsien comme une solution de remplacement au libéralisme classique. L'objectif principal du mémoire sera de démontrer que le libéralisme politique rawlsien est plus hospitalier à une politique de la reconnaissance que le libéralisme classique fondé sur l'individualisme moral. Je procède d'abord en regroupant quelques penseurs libéraux qui sont favorables à une politique de la reconnaissance. Les théories libérales classiques priorisent le droit à l'égalité des personnes, insistent sur la valeur de l'autonomie et présupposent l'individualisme moral. Le principe d'équité participative (Fraser, 2001), les droits différenciés par le groupe (Kymlicka 2001, Tan 2000) et l'objectif d'intégration par la reconnaissance symbolique (Galeotti, 2002) sont des exemples de théories libérales classiques qui instrumentalisent la reconnaissance des groupes pour la mettre au service des individus. Dans tous les cas, on instrumentalise la reconnaissance par rapport à un objectif d'intégration visant à accentuer l'autonomie politique. D'ailleurs, ce mémoire se contentera d'examiner la contribution de quelques auteurs libéraux qui sont sympathiques aux politiques de multiculturalisme et laissera de côté les opposants libéraux qui rejettent la politique de la reconnaissance. Parmi ceux-ci, on peut mentionner particulièrement Anthony Appiah (2005), Brian Barry (2001), Seyla Benhabib (2002), Jürgen Habermas (1995), Chandran Kukhatas (1992), James Johnson (2000), Martha Nussbaum (2006), Amartya Sen (2006) ainsi que Jeremy Waldron (1995).

Dans un premier chapitre, je veux aborder la théorie critique de la reconnaissance de Nancy Fraser. Tout d'abord, je prends acte du « dualisme des perspectives » qu'elle

développe dans le but d'examiner la relation entre les paradigmes de la justice distributive et de la reconnaissance. Je fais ensuite état des critiques d'Iris Marion Young (1997) et de Lawrence Blum (1998) qui mettent en doute la légitimité de cette distinction théorique. Cette section me permettra, entre autres, de mettre en relief l'adhésion de Fraser à une éthique individualiste. Je veux ensuite démontrer que la théorie critique de la reconnaissance de Fraser peut pour cette raison difficilement faire preuve d'ouverture à l'égard des revendications des peuples et des groupes nationaux. Le principal problème réside dans le fait qu'elle instrumentalise la reconnaissance par rapport à un objectif d'intégration visant à accentuer l'autonomie politique des *individus* et non des sujets de droit collectif comme les groupes nationaux.

Dans un deuxième chapitre, je m'interroge d'abord sur les raisons qui pourraient expliquer l'assentiment libéral à l'égard d'une éthique individualiste. Je fais l'hypothèse que le modèle de l'État-nation est responsable de l'adoption de l'individualisme moral comme une doctrine apparemment constitutive du libéralisme. J'en viens donc à la conclusion que l'adoption d'une politique de la reconnaissance à l'égard des peuples requiert l'abandon de l'individualisme moral. Ensuite, j'argumente que la théorie des droits différenciés par le groupe de Will Kymlicka (2001) est clairement en deçà d'une véritable politique de la reconnaissance. Kymlicka est l'un des plus importants philosophes libéraux à avoir tenté de réconcilier l'individualisme moral avec la politique de la reconnaissance. Comme ce fut le cas avec la théorie de Fraser, les problèmes théoriques qu'il rencontre sont partiellement expliqués par son adhésion profonde à l'individualisme moral. Sa théorie est un autre exemple de théorie individualiste classique qui vise à promouvoir l'autonomie aux dépens de la reconnaissance substantielle des groupes culturels et qui traite les libertés individuelles comme ayant une priorité absolue sur les droits collectifs.

Dans un dernier chapitre, je veux tout d'abord montrer que l'abandon de l'individualisme moral n'implique pas que l'on doive renoncer à fonder une politique de la reconnaissance à l'intérieur d'un cadre libéral. Je montre qu'avec le libéralisme politique, Rawls prend ses distances à l'égard de l'individualisme moral. Depuis la parution de *Libéralisme politique* (1995), Rawls admet d'emblée un pluralisme raisonnable de conceptions métaphysiques irréductibles, et évite à tout prix de s'engager à l'égard de doctrine morale compréhensive comme il le faisait à l'époque de *Théorie de la justice* (1987). Le libéralisme politique doit au contraire s'appuyer sur une conception strictement politique de la personne et des peuples. Dans *Paix et démocratie* (1999), Rawls défend ainsi un pluralisme axiologique en vertu duquel les personnes comme les peuples agissent à titre de sources de revendications morales authentiques, ce qui le mène à l'élaboration d'une seconde position originelle distincte et réservée aux peuples. Le libéralisme politique est en ce sens lui-même une théorie de la reconnaissance puisqu'il admet les revendications morales des personnes et des peuples, et cherche à rectifier les inégalités présentes dans la structure de base de la société au nom du respect de la différence due à la fois aux individus et aux collectivités. Ensuite, j'accorde une attention particulière à la contribution de Kok Chor Tan (2000) à la théorie politique de la reconnaissance des peuples. Les critiques formulées par Tan sont incontournables pour tous ceux qui désirent développer une politique de la reconnaissance inspirée du libéralisme rawlsien. Or, je veux montrer qu'il est possible de répondre aux objections de Tan à partir des ressources du libéralisme politique et que la version rawlsienne n'en constitue pas la seule variante possible. Finalement, je fais état de l'approche d'Anna Elisabetta Galeotti (2002) fondée sur la tolérance, mais qui reste prise dans les mailles de l'individualisme moral. Je veux l'appuyer dans sa volonté de s'affranchir du libéralisme individualiste, mais aussi la critiquer de n'y être pas parvenue à cause de sa propension à soumettre la tolérance à un idéal d'intégration des citoyens à la société.

## Chapitre 1

### Fraser et la théorie critique de la reconnaissance

La théorie critique de la reconnaissance de Nancy Fraser fut l'objet de plusieurs critiques, et nombre d'entre elles ont pris à part la légitimité de sa distinction théorique entre les injustices matérielles issues de processus économiques et les injustices symboliques issues de processus culturels (Fraser, 1995; 2000; 2001; 2003). Iris Marion Young a formulé un argument en ce sens (Young, 1997). Dans ce chapitre, j'aimerais dans un premier temps caractériser l'échange entre Young et Fraser. À mon avis, malgré quelques différends méthodologiques, les deux auteurs abordent les questions de reconnaissance de la même manière. Les deux théories tentent d'expliquer les interconnexions causales entre l'économie et la culture, et chacune d'elles instrumentalise la politique de la reconnaissance par rapport à un objectif plus large d'égalité sociale et économique. Je propose dans un deuxième temps une évaluation critique de cette conclusion à laquelle les deux philosophes arrivent. J'aimerais démontrer, en m'inspirant partiellement d'une critique formulée par Lawrence Blum (Blum, 1998), que la théorie critique de la reconnaissance de Fraser peut difficilement témoigner d'une ouverture à l'égard des revendications des peuples et des groupes nationaux. Ultimement, le problème réside dans le fait qu'elle instrumentalise la reconnaissance par rapport à un objectif d'intégration visant à accentuer l'autonomie politique des *individus* et non des sujets de droit collectif comme les groupes nationaux.

Dans *From redistribution to recognition: dilemmas of justice in post-socialist age* (1995), Fraser cherche à rendre compte de la disparition progressive des demandes traditionnelles de redistribution égalitaire et de l'apparition récente des luttes sociales pour la reconnaissance dans le paysage politique « post-socialiste ». Fraser craint que

le tournant culturel pris par les luttes politiques contemporaines compromette les politiques socioéconomiques de redistribution au profit des politiques de la reconnaissance culturelle. Fraser propose de remédier à la situation en développant une théorie critique de la justice sociale qui pourra examiner la relation entre les politiques égalitaires du paradigme distributif et les politiques de la différence du paradigme de la reconnaissance. Plus précisément, cela signifie qu'une telle théorie devra théoriser et adopter uniquement les politiques de la différence culturelle qui sont compatibles avec des politiques égalitaires socioéconomiques et les droits individuels du type défendus dans les sociétés libérales (Fraser, 1995, p.70 note 2). Ce travail présuppose non seulement la prise en compte théorique de deux paradigmes irréductibles de la justice sociale, mais également de la manière avec laquelle, dans la réalité, les injustices qui en sont issues ont tendance à se renforcer mutuellement.

Fraser propose tout d'abord de distinguer analytiquement deux compréhensions générales de l'injustice sociale qui caractérisent les sociétés contemporaines : les injustices socioéconomiques et les injustices culturelles ou symboliques (Fraser 1995, p.70-71). Le premier type d'injustice a ses origines dans la structure politique et économique de la société. Il fait référence aux désavantages économiques et matériels auxquels les membres des groupes sociaux opprimés peuvent faire face. Il peut s'agir, par exemple, de marginalisation économique au sein de la division du travail qui confère moins de valeur aux postes et aux emplois occupés par les femmes et les personnes de couleurs, ou encore de pauvreté chronique qui afflige systématiquement certains groupes plus que d'autres. Le deuxième type d'injustice prend racine dans les représentations culturelles publiques, les pratiques interprétatives, les institutions sociales et les processus de communication. Les injustices vécues sur le plan culturel surviennent par exemple lorsque la perspective culturelle d'un groupe minoritaire est à la

fois éclipsée et stéréotypée par la culture dominante d'une même société. La perspective culturelle d'un groupe minoritaire est rendue invisible, entre autres, lorsqu'elle fait l'expérience d'un déni de reconnaissance, et l'on considère que l'expérience particulière d'un groupe est stéréotypée si elle est marquée d'une nature inférieure et homogène par la culture dominante.

Fraser distingue également deux réponses qui correspondent respectivement aux injustices socioéconomiques et culturelles. D'une part, les iniquités socioéconomiques sont résolues par un remodelage des institutions économiques et politiques qui inclut des mesures aussi diverses que la restructuration des relations de production, la redistribution du fardeau fiscal et la répartition du pouvoir décisionnel. Fraser rassemble l'ensemble de ces mesures sous le terme générique « redistribution » (Fraser, 1995, p.73). De l'autre, la résolution des injustices culturelles implique, entre autres, la valorisation des identités dépréciées, l'affirmation positive de la valeur de la diversité culturelle, et même, dans certains cas, la redéfinition profonde des processus sociaux qui guident l'institutionnalisation des représentations culturelles, des interprétations évaluatives et des moyens de communication. Fraser regroupe ces différentes résolutions sous le terme générique « reconnaissance » (Fraser, 1995, p.73).

Fraser souligne à plusieurs reprises, que les injustices socioéconomiques et culturelles ainsi que les résolutions liées à la redistribution et à la reconnaissance sont uniquement distinguées sur le plan théorique à des fins heuristiques (Fraser, 1995, p.70; 72-74; 75; 88 note 39; 92). Ce sont des distinctions purement analytiques. En réalité, il existe des interconnexions causales entre la culture et l'économie politique. Fraser est très claire à l'égard du fait que ces perspectives analytiques n'ont pas de pendants ontologiques semblables, et qu'il ne s'agit pas de catégories mutuellement exclusives. Les demandes

de reconnaissance culturelle affectent aussi le statut socioéconomique des groupes sociaux et les demandes de redistribution économique comportent inévitablement des présupposés culturels. Les groupes sociaux définissent leurs luttes politiques en des termes reliés à la fois aux injustices socioéconomiques et culturelles. Selon Fraser, on justifie l'emploi de ces distinctions analytiques en montrant qu'elles augmentent la force explicative de la théorie et qu'elles sont nécessaires à l'identification de contradictions sur le plan empirique (Fraser 1995, p.74 n.14).

Fraser considère que les demandes pour la reconnaissance culturelle et les revendications en faveur de la redistribution peuvent parfois se nuire réciproquement. En ce sens, elle souligne qu'un même groupe social peut poursuivre des objectifs politiques contradictoires. Elle s'intéresse particulièrement à certains modes de collectivités sociales : la classe ouvrière, les gaies et lesbiennes, les femmes et les personnes de couleurs. Fraser situe ces sujets collectifs sur un axe dont l'une des extrémités renvoie aux groupes qui font l'expérience d'injustices spécifiquement économiques et l'autre extrémité qui réfère aux collectivités qui vivent des injustices typiquement culturelles (Fraser 1995, p.74-82). D'un côté, la classe ouvrière est l'approximation typique d'un groupe qui subit des injustices qui ont pour origine une mauvaise distribution socioéconomique. Cela signifie que la classe ouvrière en tant que mode de collectivité existe uniquement en vertu de la place particulière qu'elle occupe dans la structure économique de la société, et que la source des injustices qu'elle subit est *étroitement* économique. Les désavantages culturels vécus par la classe ouvrière sont des dommages collatéraux dus à une mauvaise distribution socioéconomique. Afin de remédier à la situation, on doit mettre en place des mesures radicales de redistribution socioéconomiques. De l'autre, les gaies et lesbiennes constituent l'idéal-type d'un groupe qui subit des injustices ayant comme origine un déni de

reconnaissance culturelle. Cela signifie que les gaies et lesbiennes en tant que groupe opprimé doivent leur existence uniquement aux représentations culturelles et évaluatives de la société qui interprètent leurs pratiques sexuelles comme déviantes par rapport à une norme hétérosexuelle. Les gaies et lesbiennes n'occupent pas de place particulière dans la division sociale du travail et, par conséquent, les injustices qu'ils subissent prennent racine dans des structures et des valeurs *spécifiquement* culturelles. Les iniquités économiques expérimentées par les gaies et lesbiennes sont indirectement attribuables à un déni de reconnaissance culturelle. Afin de réparer cette injustice primaire, on propose une politique de la différence culturelle.

Entre les deux extrêmes, les groupes ethniques ou raciaux et les femmes constituent des groupes « bivalents », c'est-à-dire, que ces collectivités sont différenciées en tant que groupe dans la mesure où ils subissent des injustices qui remontent à des souches irréductibles à la fois culturelle et économique. Pour cette raison, Fraser conçoit ces collectivités comme étant aux prises avec un dilemme entre, d'une part, une politique de la reconnaissance culturelle et de l'autre, une politique de la redistribution socioéconomique. La politique de la reconnaissance est généralement conçue comme l'affirmation positive, le respect et la revalorisation de l'identité culturelle des groupes. Elle contribue donc à consolider une certaine différenciation sociale. Au contraire, une redistribution socioéconomique tend à éliminer le statut économique d'un groupe subordonné et, par le fait même, à faire disparaître l'expérience partagée de l'oppression qui constitue un marqueur identitaire important. Cette politique mène plutôt à une dédifférenciation sociale. À première vue, il semble exister une tension entre une politique de la reconnaissance culturelle et une politique de la redistribution socioéconomique, mais Fraser veut démontrer que ces discordances reposent sur une fausse antinomie. On n'a pas à choisir entre les deux. Il est possible de défendre en

même temps une politique de la reconnaissance culturelle et une politique de l'égalité socioéconomique pour les groupes sociaux victimes d'injustices.

Afin de résoudre ce dilemme, Fraser introduit une distinction entre les différentes manières de concevoir la redistribution et la reconnaissance (Fraser 1995, p.82-86). La redistribution et la reconnaissance peuvent être comprises comme une réforme radicale des institutions politiques, économiques et culturelles qui tend tout simplement à déstabiliser les identités collectives et à remettre en question l'appartenance même des individus à des groupes sociaux qu'ils soient opprimés ou favorisés. Fraser qualifie cette approche de « transformative ». De la même manière, la redistribution et la reconnaissance peuvent compenser pour l'absence de respect social et pour les iniquités socioéconomiques en revalorisant les identités culturelles dépréciées ainsi qu'en corrigeant les conséquences inévitables des arrangements socioéconomiques, sans toutefois proposer de véritables changements institutionnels substantiels. Il s'agira alors d'une approche dite « affirmative ». Fraser associe l'approche transformative au « socialisme » sur le plan de l'économie politique et à la « déconstruction » sur le plan culturel. Une approche affirmative de la redistribution est pour sa part conjuguée à la philosophie politique libérale de « l'État-providence » alors qu'une stratégie affirmative de la reconnaissance est associée aux politiques du « multiculturalisme officiel » (Fraser 1995, p.87). Chaque mode de collectivité peut adopter l'une ou l'autre des approches dans le domaine de l'économie politique et de la culture.

Une fois cette distinction introduite, Fraser est en mesure de démontrer que les tensions préalablement identifiées entre les politiques de la reconnaissance culturelle et les politiques de la redistribution socioéconomique se limitent à des contradictions entre *certain*s types de résolutions aux injustices culturelles et *certain*es réponses aux

iniquités socioéconomiques (Fraser 1995, p.86-92). Les tensions entre les différentes orientations des politiques surviennent principalement lorsque l'on poursuit simultanément une approche affirmative et une approche transformative, que ce soit sur le plan culturel ou économique, pour l'une ou l'autre des stratégies. Par conséquent, l'adoption de politiques intégralement affirmatives d'une part ou de mesures complètement transformatives de l'autre semble être une option vouée à un plus grand succès. Selon Fraser, le scénario qui combine l'approche libérale de l'État-providence et les politiques officielles du multiculturalisme comporte deux inconvénients : 1) une approche affirmative de la redistribution renonce aux réformes profondes du système socioéconomique en n'effectuant que des remaniements de surface qui laissent intacts les structures institutionnelles à l'origine des iniquités contestées, et 2) elle stigmatise les membres appartenant aux groupes opprimés en leur imposant une nature déficiente et insatiable, ce qui risque inévitablement de générer des répercussions sur le plan culturel. Ces groupes seront perçus comme les bénéficiaires de largesses non méritées et de traitements privilégiés de la part du reste de la société. Une approche affirmative de la redistribution court donc le risque d'agir comme l'huile sur le feu par rapport aux mesures affirmatives d'une politique de la différence – la discrimination positive et les modes particuliers de représentation politique. Le scénario d'une approche entièrement transformative évite les effets néfastes par ricochet d'une redistribution affirmative puisque le but de la justice distributive est alors d'éliminer les structures dans la division sociale du travail qui confèrent une valeur moindre aux emplois occupés par les victimes de cette marginalisation structurelle – les femmes et les personnes de couleurs. Cette stratégie politique « socialiste » agit en concert avec les politiques culturelles radicales de la « déconstruction ». Certains groupes sociaux considérés comme « déviants » par rapport à des normes sociales sont marqués d'une essence qui les marginalise et qui les empêche de concevoir les différences identitaires qui existent entre eux. L'approche

transformative a pour but de déstabiliser les identités collectives et de remettre en question les normes sociales préétablies. Cette stratégie radicale ne présuppose plus la normalisation de certaines pratiques ou de certaines identités, mais conçoit uniquement des spécificités et des différences relativisées les unes par rapport aux autres. Les groupes sociaux ne sont plus réifiés, mais ils sont plutôt compris en fonction des relations mutuelles entre les groupes et en fonction des rapports entre ces groupes et les institutions sociales. L'approche culturelle de la déconstruction leur permet alors de rejeter les stéréotypes sclérosés qui leur auraient été imposés. Elle fait également état de la prise en compte de l'hétérogénéité au sein des groupes et de la fluidité des identités multiples dans la mesure où une même personne peut partager des affinités avec plusieurs groupes (une femme noire, un amérindien homosexuel ou une personne handicapée à faible revenu par exemple). Dans ces cas d'injustices vécues sur plusieurs plans, les répercussions néfastes d'une approche affirmative risquent d'être pernicieusement redoublées. Pour ces raisons, Fraser prend position en faveur d'une approche transformative bilatérale.

### **L'interconnexion causale du culturel et de l'économique**

Dans *Unruly categories a critique of Nancy Fraser's dual systems theory* (1997), Iris Marion Young entame un échange avec Fraser en critiquant la légitimité de la distinction théorique entre les injustices matérielles issues de processus économiques et les injustices symboliques issues de processus culturels. Young prétend que les conséquences matérielles des politiques économiques et l'institutionnalisation de la culture sont, dans les faits, inséparables, et qu'une distinction entre l'économie et la culture ne peut que dissimuler les interconnexions causales qui existent entre ces sphères. Young croit plutôt que la solution est de conceptualiser les questions de reconnaissance et d'identité comme ayant inévitablement des origines et des

conséquences matérielles et économiques, sans être par le fait même réduite aux dynamiques du marché et aux exploitations économiques. Autrement dit, elle défend un matérialisme culturel dans lequel l'économie politique est traversée d'un bout à l'autre par une dimension culturelle et dans lequel la culture est aussi influencée par des processus économiques (Young, 1997, p.154). Selon elle, l'approche dualistique favorisée par Fraser est problématique puisqu'elle mène à une fausse interprétation des revendications des mouvements sociaux ethniques, féministes, syndicales ou « queer » comme poursuivant la reconnaissance culturelle en elle-même. Young croit que cette hypothèse est empiriquement fautive. En prenant en considération les groupes ciblés par Fraser, on constate que la reconnaissance est plus souvent pensée comme un moyen au service ou un élément au sein d'un objectif plus large d'égalité sociale et économique, et non comme un paradigme indépendant de la justice (Young, 1997, p.152). Fraser exagère l'ampleur des divisions stratégiques au sein des groupes sociaux qu'elle se propose d'étudier. Ce sont, selon elle, les groupes nationaux et les peuples qui poursuivent la reconnaissance comme une fin politique en soi en réclamant un statut distinct pour leur société à l'intérieur d'états multinationaux englobants (Young, 1997, p.156). Mais, il faut éviter à tout prix de conceptualiser les revendications des groupes sociaux sous le modèle des politiques de l'identité et de l'authenticité qui sont le *leitmotiv* des groupes nationaux et des peuples, sans quoi une politique de la reconnaissance serait « superficielle » (Young, 1997, p.158-159). La dualité des perspectives de Fraser a tendance à polariser les revendications des groupes sociaux ethniques, féministes, syndicales et « queer » uniquement parce qu'elle accorde trop d'importance au modèle taylorien d'une politique de la différence à l'égard des mouvements nationaux (Young, 1997, p.156).

Le débat entre ces auteurs est marqué par une forte incompréhension mutuelle. Elles sont toutes les deux coupables d'avoir à un moment ou à un autre proposé une caractérisation erronée de la position de l'autre. À mon avis, on peut identifier deux sources importantes de mécompréhension à l'intérieur de leur échange. D'abord, Young à tort de croire que Fraser oppose les processus matériels de l'économie politique aux processus symboliques de la culture et ce, même pour les groupes sociaux qu'elle se propose d'étudier. Fraser croit que la distinction entre les injustices culturelles et les iniquités socioéconomiques traverse de part en part les différents modes sociaux de collectivités. Chaque groupe est composé de courants orientés vers la reconnaissance et d'autres orientés vers la redistribution, même dans le cas des groupes qui constituent les idéaux-types des injustices « exclusivement » culturelles et économiques (Fraser 1995, p.92). Fraser ne cache pas son intention de développer un modèle théorique qui devra adopter uniquement les politiques de la différence culturelle qui sont compatibles avec des politiques égalitaires socioéconomiques et les droits individuels libéraux (Fraser, 1995, p.70 note 2). On n'a pas à choisir entre la redistribution et la reconnaissance. Il est possible de défendre les deux de manière cohérente. Pour Fraser, la disparition progressive des demandes de redistribution égalitaire au profit des réclamations identitaires et culturelles est un problème auquel il faut remédier. Fraser développe la dualité des perspectives analytique dans le but de penser les interconnexions causales entre les injustices socioéconomiques et les injustices culturelles et non dans l'intention de les opposer (Fraser, 1997, 127-128). Contrairement à ce que Young voudrait laisser croire, Fraser n'impose pas une dichotomie à la réalité, mais elle part de divergences réelles à l'intérieur de l'idéologie « postsocialiste ». Elle ne manufacture pas des contradictions, mais elle développe une théorie qui rend compte des divisions politiques concrètes et qui permet de les transcender.

Deuxièmement, Fraser à tort de croire que Young voit une contradiction entre le fait de distinguer analytiquement les souches des injustices qui relèvent de la culture, et celles qui concernent l'économie, et le fait d'admettre aussi qu'elles soient empiriquement inséparables (Fraser, 1997, 127-128). Young conclurait alors que si les deux sont inextricables sur le plan empirique, la distinction théorique est superflue, voire néfaste. Or, contrairement à ce que Fraser laisse entendre dans sa réplique, Young ne confond pas une distinction méthodologique avec une distinction institutionnelle ontologique. Young admet le caractère purement théorique de la distinction. Elle ne prétend pas que la dichotomie identifie deux domaines ontologiques qui s'excluent mutuellement, qui n'entretiennent pas de relations, auxquels on pourrait attribuer respectivement des réponses strictement socioéconomiques et des résolutions purement culturelles. Young sait qu'il ne s'agit pas d'une dichotomie ontologique, mais bien d'une dualité des perspectives analytiques. Young ne peut pas avoir critiqué la position de Fraser de cette manière pour deux raisons : 1) l'objectif visé par Young d'une reconnaissance culturelle comme étant au service d'une plus grande égalité matérielle et socioéconomique ne remet pas en question la distinction analytique entre l'économique et le culturel, au contraire, elle la présuppose et 2) cette analyse ne tient pas la route, car il s'agit d'une méprise sur la nature d'une distinction analytique que Young admet ouvertement ne pas faire. On n'a pas besoin de référer à la relation empirique entre les deux entités pour justifier une distinction analytique. Même si les deux entités sont inséparables dans la réalité, la distinction analytique est justifiée si elle améliore le pouvoir explicatif de la théorie. Young admet clairement cela : « Fraser answers that an analytical framework requires concepts through which to analyze reality, and it must be able to distinguish among these concepts. This is certainly true » (Young, 1997, p.150).

À mon avis, une fois les malentendus éclaircis, on se retrouve avec des positions similaires, à la différence près qu'elles offrent une approche méthodologique distincte. Malgré ce qu'elle prétend, la critique de Young vise à défendre sa propre théorie de la justice sociale développée dans *Justice and the politics of difference* (Young, 1990). Dans cet ouvrage, Young est en faveur d'une approche pluraliste. Elle analyse l'oppression à partir de cinq principaux aspects : l'exploitation, la marginalisation, l'absence de pouvoir, l'impérialisme culturel et la violence (Young, 1990, p.48-63). Young croit qu'un pluralisme catégoriel est mieux adapté à la réalité que la notion évasive de redistribution, et qu'il a l'avantage de théoriser la « reconnaissance culturelle » comme une perspective d'analyse parmi tant d'autres qui doit nécessairement être pensée en relation avec ces dernières et non pas de manière indépendante (Young, 1997, p.153-154). Young n'est pas d'accord que toutes les injustices vécues par les groupes sociaux se limitent exclusivement à deux perspectives analytiques. Chaque cas d'oppression sociale peut-être décrit à partir de plusieurs catégories. Fraser n'a pas raison de réduire les trois premières formes de l'oppression (l'exploitation, la marginalisation, l'absence de pouvoir) aux injustices socioéconomiques dues à une mauvaise distribution des ressources et de restreindre les deux dernières formes (l'impérialisme culturel et la violence) aux injustices culturelles dues à un déni de reconnaissance (Fraser, 1995 (b)). Selon Young, l'imposition de deux catégories semble arbitraire (Young, 1997, p.151).

Bien qu'il existe de véritables divergences profondes sur le plan méthodologique entre Young et Fraser, je ne veux pas insister davantage sur cet aspect du débat. Je veux plutôt souligner l'accord de fond qui existe entre les deux auteurs au sujet d'une théorie critique de la reconnaissance. Les deux théories tentent d'expliquer les interconnexions causales entre l'économie et la culture, et chacune d'elles instrumentalise la politique de

la reconnaissance par rapport à un objectif plus large d'égalité sociale et économique. Selon moi, cette conclusion à laquelle Fraser et Young parviennent fait en sorte qu'elles ne peuvent envisager favorablement qu'une collectivité puisse justifier une politique de la reconnaissance indépendamment d'une quête pour l'égalité socioéconomique et politique des individus. À leurs yeux, les politiques de la reconnaissance dénués de revendications socioéconomiques sont poursuivies par des mouvements nationalistes « autoritaires » et « chauvinistes » qui essentialisent dangereusement la culture des collectivités à reconnaître (Fraser, 1997, p.126) ou qui rendent la reconnaissance culturelle « superficielle » (Young, 1997, p.158-159).

### **Le principe de parité participative**

Dans les essais *Rethinking recognition* (Fraser, 2000) et *Recognition without ethics* (Fraser 2001), Fraser reformule sa théorie critique de la reconnaissance afin de préciser sa pensée à l'égard d'une politique de la reconnaissance comprise selon un modèle identitaire. Fraser croit que ces approches sont, entre autres, celles défendues par Charles Taylor et Axel Honneth dans leur ouvrage respectif sur la reconnaissance (Taylor, 1994; Honneth, 1992, 2003). Fraser propose plusieurs changements à la première version de sa théorie dans le but de prendre ses distances par rapport aux approches identitaires de la reconnaissance. Avec ces correctifs et ces précisions, Fraser s'assure en quelque sorte que sa théorie ne fera plus l'objet d'une interprétation qui en ferait une position favorable à une reconnaissance identitaire qui se suffit à elle-même.

Tout d'abord, Fraser affirme explicitement que l'on doit accommoder les demandes de reconnaissance à l'intérieur d'une approche libérale déontologique qui admet la priorité du juste sur le bien. On n'a pas à subordonner le paradigme de la reconnaissance au

domaine de l'évaluation éthique substantielle (Fraser, 2001, p.23). Les demandes de reconnaissance ne violent pas nécessairement le principe de la neutralité libérale et elles ne présupposent pas automatiquement des jugements qualitatifs sur la valeur de croyances, de finalités ou de projets particuliers. La reconnaissance doit être comprise comme une question de justice.

Pour ce faire, il faut comprendre la reconnaissance comme la réponse à un problème de subordination statutaire et non comme la revalorisation d'une identité collective spécifique. Un modèle statutaire – par opposition à un modèle identitaire — implique que la reconnaissance est pour objet le statut social des membres d'un groupe en tant que participant aux interactions sociales (Fraser 2001, p.24). Le déni de reconnaissance doit être interprété comme un obstacle à la pleine participation d'un pair à la vie sociale, et non comme la dépréciation d'une identité collective. À défaut de quoi, la politique de la reconnaissance devient une politique de l'identité qui entraîne des conséquences regrettables (Fraser 2001, p.24). En faisant de l'identité du groupe l'objet de la reconnaissance, on presse les individus à se conformer à l'identité collective à reconnaître. En argumentant en faveur d'une politique de l'identité, on impose une seule identité « authentique » qui nie la complexité, l'hétérogénéité et les diverses affiliations qui constituent les identités personnelles. En articulant la politique de l'identité autour de l'authenticité, on procède à la réification et à l'essentialisation des cultures. En réifiant les cultures, on opprime les droits fondamentaux des individus. Il faut pour ces mêmes raisons éviter les écueils d'un modèle identitaire qui théorise les dénis de reconnaissance comme des blessures psychologiques. Une conception psychologique de la reconnaissance – par opposition à une conception sociologique — conçoit le déni de reconnaissance comme obstacle au sain développement de l'identité d'un individu. D'une part, cette compréhension est à un cheveu de déprécier la victime en lui attribuant

des dommages psychologiques et en la tenant indirectement responsable de son propre sort, éparpillant ainsi maladroitement du sel sur les plaies (Fraser 2001, p.27). De l'autre, la reconnaissance étant essentiellement intersubjective, remédier à son refus demandera inévitablement une « psychothérapie sociale » imposée de manière antilibérale par l'état afin de modifier la façon de penser des gens (Fraser 2001, p.27).

Dans le premier article, le principe normatif d'une conception de la justice sociale qui chapeaute les deux paradigmes de la redistribution et de la reconnaissance prenait la forme d'une intuition selon laquelle la politique de la reconnaissance devait être compatible avec des politiques égalitaires socioéconomiques et des droits individuels du type défendus dans les sociétés libérales (Fraser, 1995, p.70 note 2). En continuité avec cette vision, Fraser affirme maintenant que le noyau normatif de la théorie doit être la notion de parité participative. Le modèle statutaire permet de concevoir le déni de reconnaissance comme n'étant plus relayée exclusivement par des représentations symboliques ou culturelles. Fraser insiste davantage sur la signification institutionnelle d'une non-reconnaissance. L'absence de reconnaissance doit être comprise comme l'institutionnalisation de processus culturels qui nuisent à la pleine participation des individus à la société. Cette normalisation de la culture peut avoir des répercussions juridiques de manière formelle – sur les lois qui rendent illégitime le mariage avec conjoint du même sexe — ainsi que des conséquences institutionnelles à la fois formelle et informelle – sur les politiques d'aide sociale qui « stigmatisent les mères monoparentales comme des écorcheuses sexuellement irresponsables » et sur les pratiques de profilage racial par les autorités policières ou douanières (Fraser, 2000, p.114). La dualité des perspectives socioéconomique et culturelle est traitée d'emblée comme ayant des implications statutaires.

### **La reconnaissance au service de l'égalité et non de la spécificité**

Lawrence Blum a formulé une critique envers la dualité des perspectives théoriques en soulignant que ce qui manquait désespérément à la théorie de Fraser était exactement l'aspect qui rendait Taylor si convaincant, c'est-à-dire, la distinction entre une reconnaissance qui serait au service de l'égalité politique et socioéconomique et une reconnaissance *égale* de la spécificité (Blum, 1998, p.63). Selon lui, Fraser prend acte de la spécificité culturelle des groupes uniquement dans le but de promouvoir une plus grande égalité sociale, matérielle et politique pour les membres de ces groupes. Blum n'accuse pas Fraser d'ignorer complètement la spécificité des groupes sociaux qu'elle théorise, mais de confondre deux aspects de la reconnaissance – le besoin d'être reconnu pour sa spécificité (l'estime) et le besoin d'être reconnu comme une *personne* d'égale dignité (le respect). Selon Blum, Fraser met l'emphase sur le deuxième aspect de la reconnaissance lorsqu'elle se propose d'adopter uniquement des politiques de la différence culturelle qui sont subordonnées à des politiques égalitaires socioéconomiques et des droits individuels du type défendus dans les sociétés libérales (Fraser, 1995, p.70 note 2). Cette conception unidimensionnelle de la reconnaissance explique pourquoi Fraser s'intéresse uniquement aux groupes dépréciés envers qui on exerce des formes de discrimination. Ces modes sociaux de collectivité se fondent parfaitement dans une conception égalitaire de la reconnaissance puisque leurs revendications sont guidées par une logique d'intégration au sein de la société qui les opprime (Blum, 1998, p.63). Par conséquent, il est révélateur que Fraser omette explicitement de théoriser les groupes nationaux et les peuples qui réclament plutôt la reconnaissance égale de la spécificité culturelle et le respect du droit à l'autodétermination. La théorie de Fraser peut difficilement rendre compte des aspirations nationales à une plus grande autonomie collective.

Blum croit en outre que la distinction entre les injustices socioéconomiques propres au paradigme de la redistribution et les injustices culturelles propres au paradigme de la reconnaissance doit être révisée en fonction d'une autre distinction entre les politiques de la dignité égale socioéconomiques, culturelles *et* politiques et les politiques de la différence socioéconomiques, culturelles *et* politiques (Blum, 1998, p.64). Ceci implique, non seulement que la distinction entre la redistribution et la reconnaissance est traversée par la distinction taylorienne entre une politique de la dignité égale et une politique de la différence, mais aussi que l'on doit distinguer une troisième perspective analytique proprement politique (Blum, 1998, p.65). Les trois perspectives analytiques correspondent à trois types d'injustices vécues – la mauvaise distribution socioéconomique des ressources, le déni de reconnaissance culturelle et les injustices dues aux institutions politiques, civiles et judiciaires. Si l'on adopte cette nouvelle perspective, la politique de la différence *et* la politique de la dignité sont caractérisées par des dimensions subjectives (communicationnelles/culturelles), matérielles (économique), mais aussi statutaires (légales/politiques/juridiques).

Selon Blum, la dualité des perspectives de Fraser est problématique puisqu'elle ne permet pas d'accueillir confortablement, ni sous la catégorie de « redistribution », ni celle de « reconnaissance », la dimension civile, politique et juridique des injustices vécues par les groupes sociaux (Blum, 1998, p.64-65). Iris Young critique, elle aussi, Fraser à cet égard. La conceptualisation binaire de Fraser fait fi d'une troisième sphère sociale – le politique — qui comprendrait les injustices dues aux institutions et aux pratiques judiciaires, à la citoyenneté, à l'administration et à la participation politique. Fraser ne prend pas au sérieux cette objection puisqu'elle cherche, en pratique, à réduire les injustices politiques aux deux autres dimensions de la société. Young propose une pluralité de catégories analytiques précisément pour montrer que les

théoriciens de la justice n'ont pas raison d'interpréter toutes les questions de justice à l'aune du paradigme distributif (Young, 1990, chap.1). Fraser rassemble en effet des mesures aussi diverses que la restructuration des relations de production, la redistribution du fardeau fiscal et la répartition du pouvoir décisionnel sous la perspective de la « redistribution » (Fraser, 1995, p.73). De plus, Young croit qu'en adoptant une pluralité de catégories analytique qui distingue, d'entrée de jeu, la division du travail et la répartition du pouvoir décisionnel des solutions proprement distributives, on rend complètement inutile la distinction entre des approches affirmatives qui ne font que redistribuer et des stratégies transformatives qui réforment la structure de base de la société en profondeur. Cette distinction est simplement introduite dans un deuxième temps parce que les perspectives de redistribution et de reconnaissance sont d'emblée évanescentes et inadéquates.

Bien que j'accepte le dualisme des perspectives au sens où je crois comme Blum que les deux perspectives sont celles de la distribution et de la reconnaissance et non des perspectives économique et culturelle, je suis pour ma part mal à l'aise avec l'idée que la dimension politique doit apparaître côte à côte avec la reconnaissance et la distribution. En guise de réponse aux nombreux critiques, Fraser finit aussi par admettre qu'il pourrait exister un troisième type d'obstacles proprement politiques à la parité de participation qui pourrait être conçu, indépendamment d'une mauvaise distribution ou d'une non-reconnaissance, comme une forme de « marginalisation ou d'exclusion politique » (Fraser, 2000, p.116, note 1; 2001, p. 40 note 12). Je m'oppose à l'insertion d'une troisième sphère de la justice puisque la dualité de perspective doit d'emblée être elle-même politique, du moins si on se situe dans le cadre du libéralisme politique. Mon approche est de défendre une politique de l'égalité qui implique une politique de la dignité égale et une politique de l'égalité spécifique (pour les personnes et pour les

peuples), toutes deux concernant les aspects socioéconomiques et les aspects culturels. On n'a pas besoin d'une troisième sphère politique puisque les deux aspects d'une politique de l'égalité sont traités d'emblée comme ayant des implications politiques et donc statutaires, du moins lorsque la perspective est celle du libéralisme politique.

### **Fraser et la reconnaissance des peuples**

J'aimerais maintenant amorcer une réflexion critique au sujet de la légitimité d'une approche transformative en guise de réponse aux réclamations émises par les groupes nationaux et les peuples. Dans l'article de 1995, Fraser prend position en faveur d'une approche transformative sur le plan de la redistribution et de la reconnaissance, mais elle admet également que cette position peut difficilement s'appliquer aux réclamations des groupes nationaux : « Whether this conclusion holds as well for nationality and ethnicity remains a question. Certainly bivalent collectivities of indigenous peoples do not seek to put themselves out of business as groups » (Fraser, 1995, p.91, note 45). Dans ses articles plus récents (Fraser 2000; 2001), Fraser change également son fusil d'épaule et ne recommande plus l'application systématique d'une stratégie transformative. Elle défend maintenant une approche pragmatique. Fraser ne met plus l'accent uniquement sur le besoin d'être reconnu comme une personne d'égale dignité, mais reconnaît maintenant l'importance du besoin d'être reconnu pour sa spécificité. À la question de savoir si l'on doit reconnaître la spécificité d'une collectivité ou la dignité humaine universellement partagée, Fraser répond que cette question ne peut pas être résolue de manière *a priori*. Elle propose une approche contextuelle à partir de laquelle les formes de reconnaissance requises dépendent des formes particulières du déni de reconnaissance qui doivent être corrigées (Fraser, 2001, p.31). Si la nature de l'injustice est une négation de la dignité égale du participant, on répond par des mesures qui mettent l'accent sur la reconnaissance d'un statut social commun. Si l'injustice a pour

origine le déni de la spécificité du participant, on *peut* remédier au problème par la reconnaissance d'une particularité. Fraser précise néanmoins qu'il s'agit d'une solution parmi d'autres au problème de reconnaissance de la spécificité, et que cette possibilité n'engage à rien. On pourrait toujours, selon elle, envisager la solution de la « déconstruction » socioculturelle des identités afin de résoudre ce type d'injustice (Fraser, 2001, p. 40-41, note 14). Rappelons que, selon Fraser, une approche transformative radicale conçoit uniquement des spécificités et des différences relativisées les unes par rapport aux autres à l'intérieur d'une société. Une approche transformative vise une plus grande égalité politique, sociale et économique. Sous l'angle de cette stratégie, la politique de la reconnaissance est au service d'une plus grande intégration sociale. On déstabilise les identités au point de faciliter la participation des individus à la société.

Je suis d'avis qu'une telle approche engendre certains problèmes de compatibilité avec les revendications des groupes nationaux, et que Fraser a raison de ne plus recommander systématiquement cette réponse aux injustices sociales. D'abord, la stratégie transformative ne remet pas en question la légitimité du cadre national à l'intérieur duquel l'intégration politique doit s'effectuer. Tout aussi différents soient-ils les uns des autres, cette approche radicale cherche à offrir aux *individus* une plus grande égalité à l'intérieur d'une même culture sociétale nationale alors que les revendications des peuples visent l'estime d'une autre culture sociétale nationale non reconnue. Il ne suffit pas de reconnaître l'appartenance d'un individu à un groupe, mais de reconnaître la valeur morale d'un *peuple*. La raison qui me porte à croire que l'approche transformative serait un échec du point de vue des groupes nationaux est que l'intégration politique des individus se fait au dépend de l'affirmation de l'identité du groupe. La reconnaissance transformative est conçue sur mesure pour des groupes

sociaux dépréciés qui ont intérêt à gommer certains aspects négatifs de leur identité collective. Les membres d'un groupe opprimé peuvent rejeter les identités stéréotypées et sclérosées qui auraient été imposées par d'autres groupes en redéfinissant eux-mêmes les termes de leur identification commune. Cependant, l'approche transformative ne tient pas la route en ce qui concerne les groupes nationaux puisque ces derniers affirment leur identité collective plutôt qu'ils ne la « déconstruisent ».

La reconnaissance politique des peuples prend forme, selon moi, lorsque les groupes nationaux se voient octroyer des droits collectifs, et plus particulièrement, un droit à l'autodétermination à l'intérieur d'un état souverain. Une affirmation des identités collectives nationales implique donc des transformations formelles et juridiques qui concernent les principes et les arrangements institutionnels des états. Nous savons que Fraser envisage la possibilité d'adopter des arrangements institutionnels formels et des modifications sur le plan juridique pour remédier aux injustices qui nuisent à la parité de participation, mais elle désire limiter ces remaniements formels et juridiques aux droits des individus. Elle se réclame d'une approche libérale individualiste qui met au premier plan le droit à l'égalité des personnes, la valeur de l'autonomie et l'individualisme moral qui présupposent que les individus sont les seules sources de réclamations morales légitimes. Fraser n'accepte pas qu'une politique de la reconnaissance puisse prendre la forme d'un régime de droit collectif à l'égard des peuples : « [...] I assume that no identity politics is acceptable that fails to respect fundamental human rights of the sort usually championed by left-wing liberals » (Fraser, 1995, p.70, note 2). Puisqu'un régime de droits collectifs implique nécessairement que les droits fondamentaux des individus soient raisonnablement restreints et que ces derniers assument certains devoirs à l'endroit des peuples, Fraser ne peut pas reconnaître de tels droits collectifs aux peuples. Fraser instrumentalise la reconnaissance par rapport à un objectif d'intégration

visant à accentuer l'autonomie politique des individus et non des sujets de droits collectifs comme les groupes nationaux. Cette approche est en deçà d'une véritable politique de la reconnaissance. Elle ne s'adresse qu'aux individus et elle présuppose une logique de l'intégration fondée sur une reconnaissance qui n'est pas réciproque. Les individus et les peuples reconnaissent l'état englobant, mais ce dernier ne reconnaît que la légitimité des réclamations individuelles. Les peuples sont invisibles. Ils n'apparaissent dans le radar de l'État que par l'entremise des individus qui les composent. Fraser impose ouvertement des conditions à la justification d'une politique de la reconnaissance à l'égard de la spécificité, et ces conditions reflètent la primauté qu'elle accorde aux droits individuels. Fraser fait une distinction – qui n'est pas sans rappeler celle de Will Kymlicka entre des « restrictions internes » et des « protections externes » — entre deux niveaux de justification. D'abord, les groupes doivent démontrer à un niveau interculturel que les arrangements institutionnels actuels sont des obstacles à leur participation à la société. En plus, à un niveau intraculturel, ils doivent pouvoir prouver hors de tout doute que les nouveaux arrangements souhaités n'affectent pas négativement l'égalité de participation des membres du groupe culturel à la société (Fraser, 2001, p.32-33). L'autonomie des individus ne doit pas être compromise d'une quelconque façon.

Selon elle, pour reconnaître des droits collectifs, il faut concevoir la reconnaissance sous le modèle des politiques de l'identité. Or, ces politiques ne sont justifiables que d'un point de vue communautarien qui fait appel à des jugements éthiques substantiels. Je crois que Fraser a raison de critiquer une justification communautarienne de la reconnaissance. L'hypothèse selon laquelle les groupes culturels doivent nécessairement être définis à partir de croyances, de finalités, de valeurs ou de projets communs pour exister est empiriquement fautive. En réalité, les groupes culturels, les

communautés et les peuples sont souvent constitués par un pluralisme irréductible de valeurs, de projets et de conceptions de la vie bonne. Cela dit, il serait faux d'en conclure que l'on ne peut attribuer de droits collectifs aux peuples pour ces raisons, et que, par conséquent, on ne doit reconnaître que des individus ou des associations volontaires d'individus. Cette croyance s'explique dans la mesure où Fraser croit que l'individualisme moral est une doctrine constitutive du libéralisme et d'une approche morale déontologique qui affirme la priorité du juste sur le bien. L'individualisme moral implique, entre autres choses, une conception ontologique de l'identité personnelle selon laquelle les individus sont « antérieurs à leurs fins » ainsi que l'affirmation que les individus sont les sources premières de revendications morales valides et que l'autonomie individuelle est la valeur libérale par excellence. Or, Fraser a tort de croire que le libéralisme implique logiquement l'individualisme moral. Comme nous le verrons dans le dernier chapitre, je crois que nous n'avons pas à mobiliser une conception ontologique de l'identité personnelle et collective pour justifier le statut moral des personnes et des peuples, mais uniquement une conception politique de la personne comme citoyen et une conception politique du peuple. Le libéralisme politique, contrairement au libéralisme de type individualiste, reconnaît que les peuples sont des sources de revendications morales valides puisqu'ils peuvent eux aussi avoir une personnalité institutionnelle semblable à celle que les individus ont comme citoyens dans l'espace public. Finalement, le libéralisme politique suppose que la valeur libérale fondamentale est la tolérance. L'autonomie individuelle est importante, mais elle doit cohabiter harmonieusement avec l'autonomie des peuples. Le libéralisme politique peut donc accueillir favorablement les réclamations identitaires des personnes et des peuples pourvu que l'identité dont il est question soit leur identité institutionnelle.

## Chapitre 2

### **Will Kymlicka et l'individualisme moral**

Dans ce chapitre, je tenterai d'abord d'expliquer pourquoi les philosophes libéraux ont généralement refusé d'accommoder les droits collectifs des peuples en montrant que ces réticences s'expliquent en partie par le primat accordé au modèle de l'État-nation dans la tradition libérale. Les liens profonds qui unissent le libéralisme et le nationalisme permettent de comprendre que l'individualisme moral est constitutif du libéralisme que lorsque le modèle de l'État-nation est pris pour acquis. J'espère montrer que le modèle de l'État-nation est responsable de l'adoption de l'individualisme moral comme une doctrine apparemment constitutive du libéralisme, et que si la plupart des philosophes libéraux s'opposent aujourd'hui à l'octroi de droits collectifs aux groupes nationaux, c'est en partie parce qu'ils mobilisent de nombreux arguments individualistes. Par conséquent, je crois que l'adoption d'une politique de la reconnaissance à l'égard des peuples requiert l'abandon de l'individualisme moral.

Dans un deuxième temps, j'argumenterai que la théorie des droits différenciés par le groupe de Will Kymlicka est clairement en deçà d'une véritable politique de la reconnaissance, et que son ouverture à l'égard des droits collectifs n'est qu'apparente. Kymlicka est l'un des plus importants philosophes libéraux à avoir tenté de réconcilier l'individualisme moral avec la politique de la reconnaissance. Kymlicka croit que l'adoption d'un régime de droits collectifs est compatible avec l'individualisme moral, et que cette doctrine n'est pas à blâmer pour l'attitude négative de philosophes libéraux à l'égard des droits collectifs. Cependant, les problèmes théoriques qu'il rencontre seront partiellement expliqués par son adhésion profonde à l'individualisme moral. Sa théorie est un exemple typique de théorie individualiste classique qui vise à promouvoir

l'autonomie au dépend de la reconnaissance substantielle des groupes culturels et qui traite les libertés individuelles comme ayant une priorité absolue sur les droits collectifs.

### **Le primat de l'État-nation dans la tradition libérale**

Nous pouvons expliquer le conservatisme philosophique des penseurs libéraux à l'égard de la reconnaissance du droit des peuples à partir d'une interprétation historique qui met en cause le rapport étroit entre le libéralisme et le modèle de l'État-nation.

Les liens profonds qui unissent le libéralisme et le modèle de l'État-nation permettent d'expliquer pourquoi les philosophes libéraux reconnaissent difficilement les droits collectifs des groupes nationaux. Les penseurs libéraux insistent généralement sur la valeur de l'autonomie individuelle et doivent, par le fait même, affirmer le caractère fondamental des droits et libertés individuelles. La tradition libérale a généralement considéré le modèle de l'État-nation homogène comme le seul modèle d'organisation politique adapté à l'instauration de l'État libéral. Le bon fonctionnement des démocraties modernes semble présupposer une appartenance nationale unique. Lorsque les philosophes libéraux se représentent l'État comme étant constitué d'une société culturellement homogène, ils sont alors en mesure d'admettre uniquement un régime de droits et de libertés individuels avec lequel aucun autre principe ne peut concurrencer. À l'intérieur des États-nations homogènes, les seules « collectivités » sont des associations volontaires d'individus. Il n'y a pas de place pour la reconnaissance politique des groupes nationaux puisqu'il n'y a qu'une seule nation qui fait déjà l'objet d'une pleine reconnaissance. Les philosophes libéraux ont alors tendance à accorder une priorité absolue aux droits et libertés individuelles sur les intérêts des groupes et font en sorte qu'aucun autre principe ne puisse les renverser à l'intérieur du cadre politique de l'État-nation.

Kymlicka admet aussi ce constat. Selon lui, les philosophes libéraux ont ignoré les problèmes soulevés par la protection des minorités nationales parce que ces philosophes appartiennent à des États-nations ou à des États qui se représentent comme tels (les États-Unis, la France). Selon lui, le jugement des théoriciens libéraux à propos du droit des minorités a été influencé par leur propre expérience politique (Kymlicka, 2001, p.137-138). L'importance de la reconnaissance politique des groupes nationaux échappe généralement aux philosophes qui ont pris pour acquis le modèle traditionnel de l'État-nation. Cependant, certains penseurs libéraux contemporains voudraient maintenant rendre compte des états multinationaux et penser les principes libéraux à l'intérieur de cet autre cadre politique. L'application des principes libéraux au sein des états multinationaux devrait normalement requérir une tout autre approche que celle privilégiée dans le cadre de l'État-nation puisque ces sociétés sont composées d'individus, mais aussi de différentes nations. Curieusement, même les philosophes libéraux contemporains qui s'intéressent au modèle de l'État multinational n'acceptent en général aucune forme de reconnaissance politique pour les peuples au sein de ces états. Comme le libéralisme et le modèle de l'État-nation entretiennent historiquement une relation profonde, et comme cette relation a très souvent été occultée par les penseurs libéraux, ils adoptent une attitude similaire à celle des philosophes dont l'approche libérale s'inscrivait à l'intérieur du modèle de l'État-nation et demeurent encore malgré eux sous l'influence de ce modèle.

### **Le paradoxe du libéralisme national**

Will Kymlicka admet que l'adoption d'un état libéral multinational ne peut faire l'économie d'une politique de la reconnaissance à l'égard de ces nations constitutives. Il croit également qu'il existe un lien historique entre le libéralisme et le nationalisme, et que ce lien historique est en partie responsable de l'échec de la reconnaissance

politique des minorités nationales au sein de l'état libéral. Kymlicka observe toutefois que la tradition libérale est depuis toujours un terrain fertile à la réflexion sur le lien entre la liberté individuelle et la nation. T.H. Green, par exemple, croyait que l'unité nécessaire au bon fonctionnement de l'état libéral était dérivée d'une appartenance nationale, d'une histoire, d'une culture et d'une langue commune (Kymlicka, 1989, p.207; Kymlicka, 2001, p.82). John Dewey affirmait, pour sa part, que la liberté individuelle n'était que faux espoir en dehors d'une communauté culturelle partageant les mêmes traditions (Kymlicka, 1989, p.207-208). Selon Kymlicka, la plupart des premiers libéraux adhéraient à l'idée selon laquelle la liberté d'un individu est liée à l'appartenance à un groupe national. Kymlicka remarque non seulement que les théoriciens libéraux de l'avant-guerre (1914-18) n'étaient pas indifférents à la question de l'appartenance culturelle, mais qu'une certaine tradition libérale était même sympathique à la reconnaissance politique des minorités nationales. Par exemple, Leonard Hobhouse croyait que les minorités nationales devaient pouvoir « exister par elle-même » au même titre que les majorités et que les droits des minorités devaient assurer l'« égalité culturelle » entre les nations (Kymlicka, 2001, p.80). Toutefois, l'autre pan de la tradition libérale a généralement considéré le modèle de l'État-nation homogène comme le seul cadre d'application des principes libéraux. Si certains penseurs libéraux s'opposaient aux revendications des minorités, c'est qu'ils croyaient, comme John Stuart Mill, qu'un état démocratique libre ne pouvait être qu'un État-nation, c'est-à-dire un état qui se définit à partir d'une identité nationale unique. Ils tenaient pour acquis que les frontières de la nation correspondaient à celles de l'État. Néanmoins, ces idées réfractaires au droit des minorités présupposent aussi que l'appartenance à des groupes nationaux est nécessaire au bon fonctionnement des démocraties libérales, à la différence qu'il ne doit exister qu'une seule culture nationale au sein de chaque état

(principe des nationalités). Autrement dit, le libéralisme classique était étroitement lié à une certaine forme de nationalisme (Kymlicka, 2001, p.81-83).

Pour l'orthodoxie libérale, il est néanmoins paradoxal de postuler un lien historique entre le libéralisme et le nationalisme. Le nationalisme est généralement associé à une certaine forme de particularisme tandis que les idéaux libéraux devraient transcender toute forme de particularisme. Pour les premiers penseurs libéraux, l'État libéral incarnait des valeurs universelles qui pouvaient être exportées aux autres États nations indépendamment du fait qu'elles avaient été réalisées dans un contexte culturel précis. Dès le début du 19<sup>e</sup> siècle, les nombreuses tentatives d'exportation des institutions libérales vers les colonies par l'empire britannique témoignent de cette croyance en l'universalisme des valeurs et des principes libéraux. Cependant, ce que les libéraux anglais constatèrent relève davantage du paradoxe que de la réussite : l'universalisme libéral semblait requérir le particularisme d'un État-nation afin de se réaliser. Les institutions libérales anglaises ne fonctionnaient pas en dehors de la société culturellement homogène dans laquelle elles avaient vu le jour. Les premiers colons n'arrivaient pas à adapter le modèle de l'état libéral anglais aux états multinationaux d'outre-mer (Kymlicka, 2001, p.84). Kymlicka observe ce même paradoxe libéral au cœur de la relation politique entre le Québec et le Canada (Kymlicka, 2001b, p.254-264). La reconnaissance de la nation québécoise comme société distincte au sein du Canada est devenue un impératif au moment où le Québec partageait de plus en plus les mêmes valeurs que les autres Canadiens. Autrement dit, la libéralisation du Québec n'a fait qu'accroître les revendications nationalistes. Tout se passe comme si l'adoption des principes libéraux de justice ou d'un état libéral allait de pair avec l'acceptation d'un cadre politique mononational.

Kymlicka explique le lien historique entre l'État-nation et le libéralisme en montrant que les nations prennent la forme de « cultures sociétales » et qu'il n'existe pas de liberté individuelle sans culture sociétale. Les cultures sociétales se définissent comme des communautés intergénérationnelles, territorialement concentrées, dont la langue et l'histoire sont incarnées dans un ensemble plus ou moins complet d'institutions publiques, et offrant un « contexte de choix » sensés aux individus qui en sont membres autant dans leur vie publique que privée (Kymlicka, 1989, p.166-67; Kymlicka, 2001, p.115). Selon Kymlicka, les peuples et les nations sont les candidats les plus propices à préserver et à développer une culture sociétale puisqu'ils possèdent les capacités et les motifs pour former et maintenir une telle culture distincte (Kymlicka, 2001, p.120). Le paradoxe du libéralisme national s'explique alors dans la mesure où les cultures sociétales sont la plupart du temps associées à des cultures nationales qui se sont historiquement dotées d'États et ont pris la forme d'États-nations. Historiquement, les États-nations ont à eux seuls fourni aux individus la liberté de choisir parmi une riche gamme de biens politiques, culturels et moraux. On peut alors affirmer qu'il est uniquement possible de réaliser les principes universels du libéralisme à l'intérieur d'une culture sociétale possédant une langue commune, une histoire et un contexte de choix.

Pour Kymlicka, les cultures sociétales et leurs contextes de choix sont nécessaires à la réalisation des objectifs libéraux et au déploiement d'un système de droits et de libertés individuelles. Kymlicka conçoit la liberté individuelle comme une forme d'autonomie rationnelle (Kymlicka, 1989, chap. 2-4; Kymlicka, 2001, p.120-123, 296 n.7). En d'autres termes, elle se définit principalement comme la capacité d'évaluer rationnellement et de réviser les croyances, les valeurs fondamentales et la conception de la vie bonne qu'un individu a pu choisir à un moment précis de sa vie. La liberté implique donc qu'un individu dispose suffisamment d'informations à propos de différents modes de vie pour

choisir librement celui qui lui convient, mais aussi pour modifier, s'il le souhaite, ses valeurs, ses projets et sa conception de la vie bonne au cours de son existence. Selon Kymlicka, la culture sociétale comme contexte de choix offre aux individus ce riche éventail d'options (morales, culturelles, économiques, politiques) englobant tous les aspects de la vie sociale et à partir duquel ils peuvent non seulement mener leur vie, mais également lui donner un sens (Kymlicka, 1989, p.166-167; Kymlicka, 2001, p.120-123). Le contexte de choix n'existerait pas sans culture sociétale particulière, et, par conséquent, la liberté individuelle non plus.

### **L'individualisme moral**

Selon Kymlicka, les philosophes politiques contemporains ne portent pas suffisamment attention aux travaux des premiers penseurs libéraux. Même si la tradition libérale n'est pas unanime en ce qui a trait à la reconnaissance politique des minorités nationales, et qu'une partie de cette tradition est demeurée sous l'influence du modèle de l'État-nation, les premiers penseurs libéraux reconnaissaient la valeur de l'appartenance culturelle pour la liberté individuelle et l'importance d'une sérieuse réflexion sur la reconnaissance politique de l'ethnicité et de la nationalité. Kymlicka veut expliquer la disparition de cette thématique de premier ordre au sein de la pensée libérale à partir de trois facteurs historiques : la décolonisation de l'empire britannique qui mit un terme à la réflexion sur les problèmes de diversité culturelle expérimentés au sein des colonies d'outre-mer, l'émergence de la Guerre froide qui substitua temporairement des conflits d'ordre idéologique aux conflits nationaux sur le continent européen et le désintérêt marqué du libéralisme américain pour les minorités nationales (Kymlicka, 2001, p.84-87). Selon Kymlicka, la détérioration graduelle du débat sur la question de la reconnaissance des minorités nationales nous permet de mieux comprendre le changement de cap survenu au sein de la tradition libérale de l'après-guerre qui mena au rejet massif des droits des

minorités nationales et à l'idée que l'appartenance culturelle devait être traitée comme une affaire strictement privée. Il retient trois éléments historiques qui expliquent le volte-face de la pensée libérale contemporaine à l'égard du droit des minorités : l'échec du programme de protection des minorités assuré par la Société des Nations (Kymlicka, 2001, p.88-89), la lutte des Afro-Américains pour les droits civiques qui conduisit à la déségrégation raciale (Kymlicka, 2001, p.90-93) et la réapparition des revendications identitaires au sein des groupes issus de l'immigration aux États-Unis (Kymlicka, 2001, p.93-95).

Kymlicka n'envisage jamais que la source du ressentiment libéral à l'égard de la reconnaissance politique des groupes nationaux puisse se trouver ailleurs que dans ces circonstances sociopolitiques et historiques. Il ne croit pas que l'adoption de l'individualisme moral puisse expliquer les réticences des philosophes libéraux à l'égard de la politique de la reconnaissance. Kymlicka croit que l'individualisme moral est une doctrine constitutive du libéralisme et qu'il n'a rien à voir avec l'influence historique du modèle de l'État-nation. Comme la plupart des libéraux, Kymlicka endosse l'individualisme moral, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle a) les individus sont rationnellement autonomes et capables de former et de réviser leurs croyances à propos de leur conception de la vie bonne (leur identité morale n'est pas constitutive de leur identité personnelle, ils sont « antérieurs à leurs fins »), b) les individus sont les sources premières de revendications morales valides et c) l'autonomie individuelle est la valeur libérale par excellence. Toutefois, Kymlicka a tort de croire que le libéralisme implique logiquement l'individualisme moral. L'individualisme moral n'est en fait que le produit historique de la relation entre le modèle de l'État-nation et du libéralisme. L'individualisme moral semble être constitutif du libéralisme uniquement parce que le modèle de l'État-nation est pris pour acquis. Puisqu'il n'y a que des individus et des

associations volontaires d'individus au sein de l'État-nation homogène, les individus apparaissent comme les sources ultimes de revendications morales valides et l'autonomie individuelle comme la valeur libérale la plus fondamentale. À l'intérieur de l'État-nation culturellement homogène, il est naturel qu'aucun autre principe ne puisse concurrencer les droits et libertés individuelles puisque les seules collectivités sont des associations volontaires d'individus à qui l'on attribue déjà ces droits. Il n'y a pas de place pour la reconnaissance politique des cultures sociétales puisque l'État ne comprend qu'une seule nation qui profite déjà d'une pleine souveraineté. La priorité absolue des droits et libertés individuelles sur les intérêts des cultures sociétales semble incontestable uniquement parce que l'on subit implicitement l'influence du modèle de l'État-nation. La remise en question du modèle traditionnel de l'État-nation comme seul cadre d'application des principes libéraux devrait normalement induire un examen critique à l'égard de l'individualisme moral. Malheureusement, la plupart des philosophes contemporains traitent l'individualisme moral comme une doctrine constitutive du libéralisme, et ils sont très peu à admettre que l'adoption de la politique de la reconnaissance requiert l'abandon de l'individualisme moral. Les philosophes libéraux craignent qu'un renoncement à l'égard de l'individualisme moral les fasse basculer vers une rhétorique communautarienne qui les amènerait à souscrire au « collectivisme moral », c'est-à-dire l'idée selon laquelle les droits des cultures sociétales doivent être priorisés aux dépens des droits individuels. Pourtant, il n'en est rien. L'abandon de l'individualisme moral n'implique pas l'adoption de la doctrine opposée. Nous devons plutôt chercher à établir un pluralisme moral à l'intérieur duquel les droits et les libertés des individus demeurent fondamentaux, même si le droit des peuples doit aussi être considéré comme fondamental. Ce pluralisme moral doit reconnaître explicitement que les cultures sociétales sont aussi des sources de valeur morale au sein des états multinationaux.

Afin de mieux comprendre pourquoi les cultures sociétales sont des sources de revendications morales valides, Kymlicka offre lui-même un important argument à partir d'une distinction conceptuelle entre la « structure de culture » et le « caractère de culture » (Kymlicka, 1989, p.166-67). La structure de culture est constituée par une langue publique, une histoire publique, des institutions publiques formant l'héritage commun d'une communauté nationale offrant un contexte de choix sensés aux individus. L'idée de « structure » de culture nous permet d'isoler les composantes essentielles partagées par l'ensemble des cultures sociétales : la langue, l'histoire, les institutions publiques communes et le contexte de choix. Ces éléments institutionnels forment en quelque sorte une structure culturelle permanente, mais non invariable, qui perdure malgré les changements sociaux occasionnés par les choix des individus. Bref, si la structure de culture venait à disparaître, c'est la survie de la culture et de l'identité du groupe national qui s'y rattache qui serait menacée puisque cette culture assure l'existence du groupe grâce à l'intégration institutionnelle du « lexique quotidien de la vie sociale », des « mémoires partagées » et des pratiques sociales (Kymlicka, 2001, p.115;119-120). Le caractère de culture consiste pour sa part en un ensemble d'aspects qui caractérisent une culture à un moment particulier de son histoire comme les valeurs morales, les habitudes, les finalités, les projets, les modes de vie, les croyances religieuses ainsi que les conceptions de la vie bonne partagées ou non par l'ensemble des membres d'une société. L'exemple de la société québécoise permet d'illustrer la distinction conceptuelle entre structure et caractère de culture. Kymlicka observe que la culture québécoise (canadienne-française) a connu une période de libéralisation radicale au cours de la « Révolution tranquille ». Les Québécois (canadien-français) sont passés d'une société caractérisée par un mode de vie rural profondément influencé par la religion catholique à une société qui affichait un ensemble diversifié de valeurs, de

styles de vie et de conceptions de la vie bonne. Bien que les mœurs, les coutumes et les croyances « traditionnelles » de la culture québécoise majoritairement partagée à une certaine époque furent graduellement marginalisées, la société québécoise, en tant que structure de culture, n'a jamais cessé d'exister pour autant (Kymlicka, 1989, p.167; Kymlicka, 2001, p.130-131). La langue officielle (le français), l'histoire commune et les institutions publiques ont continué d'exister indépendamment des choix de vie faits par les membres de la société. Kymlicka montre alors qu'il est conceptuellement possible de distinguer la « structure de base » institutionnelle de la société des valeurs morales, des finalités, des modes de vie et des conceptions de la vie bonne qui la caractérisent à un moment spécifique de son histoire.

Croire en la valeur morale des cultures sociétales n'implique pas que l'on doive accorder une valeur fondamentale à un caractère de culture précis. La structure de culture ne doit pas être confondue avec d'autres aspects particuliers comme les traditions, les coutumes, les habitudes, les finalités, les conceptions du bien commun et les conceptions de la vie bonne. Le libéralisme est par définition compatible avec un pluralisme irréductible de caractères culturels, mais cela n'implique pas que le libéralisme soit incompatible avec la reconnaissance politique des cultures sociétales comprises comme des structures de culture. On peut également tracer un parallèle entre la notion de culture sociétale et l'idée rawlsienne de « société ». Selon Rawls, la société est plus souvent comprise à partir du concept de « structure de base » qui constitue l'ensemble des institutions sociales, particulièrement la constitution politique et les principales structures socioéconomiques (Rawls, 1987, p.33; Rawls, 1995, p.310). À d'autres endroits, Rawls caractérise la société comme une « union sociale d'unions sociales », c'est-à-dire que la société peut être pensée comme un « cadre social englobant » qui comportera en lui-même diverses communautés et associations

particulières qui possèdent des valeurs, projets et finalités différentes (Rawls, 1987, p.570). Dans *Libéralisme politique*, Rawls raffine davantage la notion de société en la distinguant explicitement de celles de communauté et d'association (Rawls, 1995, p.67-70). Selon lui, la société se distingue de l'association puisque nous ne la joignons pas de manière volontaire, mais nous y entrons plutôt par la naissance et y passerons probablement notre vie entière. En d'autres termes, nous pouvons facilement nous imaginer comme ne faisant plus partie d'une association particulière (une équipe sportive, un ordre professionnel ou un club social), mais il est difficile, voire impossible, de nous représenter indépendamment de toute société (la nation canadienne, la nation québécoise ou la nation innu). Même si nous quittons une société, c'est uniquement pour entrer dans une autre. Rawls croit aussi que la société ne doit pas avoir de finalité ni de projet spécifique autre qu'une meilleure justice pour ses propres institutions, et c'est ce qui la différencie à nouveau de la communauté et de l'association. Ces dernières sont guidées par des conceptions spécifiques du bien (une conception compréhensive commune dans le cas de la communauté), et ils peuvent proposer une répartition inégale des avantages, des droits et des libertés adaptés à la contribution de chaque membre au bien de l'ensemble du groupe ou de la communauté. La seconde différence de base souligne le caractère implicitement libéral et démocratique du concept de société chez Rawls, c'est-à-dire qu'il s'agit souvent d'une société bien ordonnée dans laquelle s'appliquent les principes de justice libéraux. La société libérale démocratique s'assure de réaliser une conception politique de la justice comme équité, et ainsi d'arbitrer entre les différentes conceptions du bien à l'intérieur de la société civile. Elle ne peut favoriser une conception du bien particulière au détriment des autres. Il est néanmoins possible d'imaginer que la structure de base institutionnelle d'une société politique puisse promouvoir une conception du bien commun, mais il s'agirait alors d'une société communautarienne. Bien que le concept rawlsien de société renvoi

souvent à celui d'une société implicitement libérale, il est possible de comprendre la société politique de manière générale comme une structure de base institutionnelle qui peut fonder autant une société libérale démocratique qu'une société communautarienne. Bref, la culture sociétale ou la société a) est principalement constituée par un système plus ou moins complet d'institutions publiques, b) se distingue des groupes d'intérêt, des associations ou des communautés particulières qui la composent et c) du caractère de culture qu'elle adopte à un moment précis.

Pour Kymlicka, la volonté de préservation d'une culture sociétale (structure de culture) ne doit pas être comprise comme un désir d'isolement culturel. Le contexte de choix est caractérisé par un processus d'interaction et d'ouverture aux autres cultures. Le contexte de choix offert par certaines cultures sociétales libérales est constamment soumis aux influences des sociétés avoisinantes, des cultures qui partagent une même langue ou encore des récits culturels que les citoyens issus de l'immigration apportent avec eux. Autrement dit, les cultures sociétales libérales sont constamment exposées à « un processus de diversification et d'enrichissement culturel » qui résulte des nombreux échanges entre les cultures (Kymlicka, 2001, p.151). Les options provenant de sources culturelles étrangères doivent faire l'objet d'un processus d'appropriation (une traduction ou une interprétation dans la langue commune de la culture sociétale) afin d'être porteuses de sens sans quoi nous n'y aurions pas accès aussi facilement. Selon Kymlicka, une option, quelle que soit son origine culturelle, présuppose toujours un cadre social, une « structure culturelle » à l'intérieur de laquelle cette option acquiert une signification (Kymlicka, 2001, p.151). Kymlicka croit qu'une activité spécifique acquiert un sens pour nous dans la mesure où elle a une signification pour notre culture (Kymlicka, 1989, p.164-65; Kymlicka, 2001, p.124). Autrement dit, Kymlicka rejette la doctrine de l'atomisme abstrait dans la mesure où il croit que nos choix en ce qui a trait

à la façon avec laquelle nous menons notre vie ne sont jamais effectués de manière purement spontanée, mais s'inscrivent toujours en relation avec un certain cadre social (une culture sociétale). Nous choisissons un projet de vie en nous situant à l'intérieur de « récits culturels » qui donnent un sens aux activités et aux rôles disponibles à l'intérieur de notre culture et qui nous semblent, par le fait même, valables. Le contexte de choix d'une culture sociétale inscrite dans un « carrefour d'influences » donne accès à un éventail d'options provenant d'une variété de sources culturelles diverses, mais une option offerte aux individus n'acquiert véritablement une signification qu'à travers des processus linguistiques et historiques propres à chaque culture. La langue et l'histoire sont les médiums à travers lesquels les individus prennent conscience de la signification des options qui s'offrent à eux. Pour comprendre le sens des pratiques sociales, il faut comprendre la langue et l'histoire à travers lesquelles ces pratiques s'articulent. Kymlicka croit qu'une activité est signifiante pour nous uniquement si notre langue rend évident le sens de l'entreprise que l'on se propose d'accomplir, et cette manière de mettre en lumière la finalité d'une activité est tributaire de notre histoire, de nos traditions et de nos conventions (Kymlicka, 1989, p.165; Kymlicka, 2001, p.124).

### **La théorie des droits différenciés par le groupe**

Kymlicka défend une conception particulière du « multiculturalisme ». Selon lui, il existe deux modèles distincts de pluralisme culturel, le premier procédant des différences nationales (multinational) et le second découlant des différences ethniques (polyethnique). Le modèle multinational résulte de l'incorporation, volontaire ou non-volontaire, de cultures déjà existantes, autonomes et géographiquement délimitées dans un état plus vaste. Ce type de culture est la plupart du temps celui d'un « peuple » ou d'une « nation » qui se définit comme une communauté historique géographiquement concentrée, intégrée dans un ensemble plus ou moins complet d'institutions publiques et

partageant une langue, une histoire et une culture communes (Kymlicka, 2001, p.24-25, 34). Au sein d'un état multinational, les « minorités nationales » sont alors des nations incorporées, numériquement moins importantes, qui forment des sociétés distinctes évoluant parallèlement à la culture majoritaire et réclamant généralement un droit à l'autonomie gouvernementale afin de maintenir et de développer leur culture et leurs intérêts (Kymlicka, 2001, p.24-25, 46). Pour sa part, le modèle polyethnique de la diversité culturelle procède essentiellement de l'immigration d'un nombre important d'individus et de familles en provenance de différentes nations. Les groupes ethniques issus de l'immigration ne constituent pas des nations ou des peuples au sens précédent puisqu'ils n'ont pas de liens historiques qui les rattachent à une partie du territoire sur lequel ils résident maintenant. Selon Kymlicka, les immigrants n'ont pas de visées nationalistes dans la mesure où ils ne souhaitent pas reproduire sur place leur société d'origine, mais espèrent plutôt une certaine forme de reconnaissance de leur différence ethnique et culturelle à l'intérieur des institutions et des pratiques sociales existantes (Kymlicka, 2001, p.28-30, 51-52). Par exemple, les trois principaux pays d'immigration au monde, le Canada, les États-unis et l'Australie, ont rejeté le modèle assimilationniste en matière d'immigration afin d'adopter des politiques plus tolérantes qui encouragent les immigrants à intégrer institutionnellement leur communauté d'accueil tout en préservant leur héritage culturel. Bien que l'on doive distinguer la polyethnicité du multinationalisme, Kymlicka admet également qu'un même état peut participer à la fois du modèle multinational et polyethnique de la diversité culturelle (par exemple, le Canada et les États-unis) (Kymlicka, 2001, p.32). Kymlicka croit également que l'on doit distinguer les minorités nationales et les groupes ethniques des « nouveaux mouvements sociaux », c'est-à-dire des associations volontaires et des groupes sociaux formés par des individus marginalisés de la société que l'on peut considérer comme participant d'une même culture au sens étroit du terme. Nous pouvons ainsi parler des

cultures « gaie et lesbienne », féministe, « altermondialiste », de la « culture des sourds » et de plusieurs autres formes de contre-cultures, mais Kymlicka exclut explicitement cette conception de la culture de son propos (Kymlicka, 2001, p.35-36).

Au sein d'un état multinational et/ou polyethnique, la diversité culturelle donne lieu à des « droits différenciés en fonction de l'appartenance à un groupe » (Kymlicka, 2001, p.46), autrement dit, à des mesures institutionnelles spéciales qui s'adressent à des groupes minoritaires spécifiques en prenant compte de leur différence. Selon Kymlicka, il existe trois formes de « droit différencié par le groupe » : les droits à l'autonomie gouvernementale ordinairement réclamés par les minorités nationales, les peuples autochtones et aborigènes, les droits polyethniques qui s'adressent aux groupes ethniques issus de l'immigration ainsi que les droits spéciaux de représentation politique sollicités par les minorités nationales et les groupes ethniques, mais aussi par d'autres groupes sociaux généralement défavorisés ou marginalisés (entre autres, les femmes, les pauvres et les personnes handicapées). Les droits à l'autonomie gouvernementale comportent des solutions institutionnelles – incluant le droit à l'autodétermination des peuples (limité aux colonies d'outre-mer), des mécanismes fédéraux (dont le « fédéralisme asymétrique ») et des systèmes de territoires réservés – qui transfèrent des pouvoirs politiques substantiels aux gouvernements des minorités nationales et aux conseils de tribus (de bandes) en matière de santé, d'éducation, d'exploitation économique des ressources naturelles, de langue, de culture et d'immigration. Les droits polyethniques visent à reconnaître les particularités culturelles des groupes ethniques et des minorités religieuses tout en favorisant leur inclusion au sein de la société. Les droits spéciaux de représentation politique répondent au problème de la sous-représentation des groupes défavorisés au sein des institutions politiques ou encore agissent comme corollaires aux droits à l'autonomie gouvernementale.

Les droits différenciés par le groupe font l'objet de deux types de revendications : les demandes qui visent la « contrainte interne » et les mesures de « protection externe ». Les contraintes internes impliquent des restrictions quant aux droits et libertés fondamentales dans le but de maintenir des pratiques culturelles ou religieuses malgré la dissidence de certains membres du groupe. Les mesures de « protection externe » protègent un groupe des décisions économiques et politiques sur lesquelles il n'exerce aucune influence et qui pourraient être jugées discriminatoires à l'égard de son identité, voire une menace à son existence. Kymlicka souligne que l'expression « contraintes internes » désigne uniquement les cas qui impliquent la restriction des libertés civiques et politiques des individus et non les limitations qui découlent des exigences démocratiques et de l'autorité politique du gouvernement (Kymlicka, 2001, p.60). Selon Kymlicka, seules les mesures de protection externe peuvent être acceptées puisqu'elles favorisent des relations équitables entre les groupes majoritaires et minoritaires, mais les demandes de contraintes internes qui restreignent l'autonomie individuelle des membres au nom de la tradition culturelle doivent être refusées (Kymlicka, 2001, p.61).

### **Le problème de la justification individualiste**

Les philosophes libéraux individualistes admettent l'importance des cultures sociétales parce que la justification fondamentale de la protection des cultures sociétales peut demeurer individualiste. Kymlicka protège les cultures sociétales au nom de l'individu et de ses libertés fondamentales. L'ouverture apparente de Kymlicka à l'égard des droits collectifs reste essentiellement individualiste. Les cultures sociétales (les contextes de choix) sont nécessaires au déploiement d'un système de droits et libertés individuelles. Néanmoins, cet argument rencontre un sérieux problème de justification puisqu'il est au mieux un argument en faveur de la protection des cultures sociétales en général. La

thèse sociologique défendue par Kymlicka ne permet pas de déduire nécessairement un devoir de respect à l'égard de chaque culture sociétale particulière. On pourrait imaginer que l'accès à une culture sociétale intacte, peu importe laquelle, est suffisant pour assurer les conditions sociales du respect de soi.

Si les droits collectifs doivent être ultimement compris comme des droits qui peuvent être réclamés par des individus, leur justification doit résider, pour Kymlicka, dans la valeur que les individus attribuent à leur *propre* culture. Il doit alors postuler une préférence rationnelle des individus envers leur propre allégeance culturelle, et il doit présupposer que les personnes traitent leur allégeance culturelle comme un bien social premier (Kymlicka, 1989, p.166). Nous valorisons notre appartenance à notre propre culture dans la mesure où nous la considérons aussi comme nécessaire aux conditions sociales du respect de soi. Cette stratégie argumentative mène Kymlicka sur un terrain glissant puisqu'il doit avoir recours à des énoncés controversés de psychologie morale afin de justifier le respect de chaque culture sociétale (Kymlicka, 2001, p.226-232). La protection des cultures sociétales particulières s'accorde avec les préférences des individus eux-mêmes parce qu'ils accordent beaucoup d'importance à leur propre culture sociétale. Cela présuppose que chaque individu espère raisonnablement pouvoir vivre dans sa propre culture maternelle (Kymlicka, 2001, p.128) et d'un point de vue pratique, que les coûts psychologiques et sociaux du renoncement à la culture sociétale maternelle seraient tellement grands qu'il convient plutôt de respecter chaque culture sociétale (Kymlicka, 2001, p.130).

Toutefois, même en adoptant une perspective libérale individualiste, l'argument rencontre des difficultés importantes puisque nous sommes en droit de nous demander ce qu'il y a de si particulier à propos des cultures sociétales et des nations. (Buchannen,

1996). Kymlicka doit démontrer que l'appartenance à sa culture sociétale d'origine a priorité sur toutes les autres formes d'affiliation à des groupes dans la vie d'un individu, puisqu'il veut limiter l'octroi de droits différenciés par le groupe aux seules cultures sociétales. Du point de vue d'une justification qui fait appel aux préférences rationnelles des individus, cette hypothèse est empiriquement fautive. Le palmarès des préférences varie d'un individu à l'autre, et même, dans la vie d'un même individu. Les personnes ne considèrent pas toutes que l'appartenance à un groupe national particulier constitue une allégeance culturelle prioritaire. Ils peuvent vouloir accorder la priorité à un groupe ethnique, une communauté religieuse et spirituelle, un groupe d'intérêts et d'affinités ou encore un regroupement idéologique qui se situe à l'intérieur d'une culture sociétale. Si la prémisse selon laquelle les individus accordent une préférence prédominante à leur allégeance nationale est sans fondement, alors une justification individualiste des droits collectifs conduit inévitablement à une prolifération du type de groupe susceptible de réclamer des droits collectifs. Ce qui prouve, *reductio ad absurdum*, la vacuité d'une politique de la reconnaissance (Weinstock, 1999). Inversement, en adoptant la perspective d'une justification libérale qui ne repose pas sur l'individualisme moral, cela montre uniquement que les différents palmarès d'allégeances des individus ne sauraient servir de fondement à une justification des droits collectifs.

### **La nature du sujet des droits collectifs**

Kymlicka nie que les droits collectifs doivent être partiellement individués par rapport au sujet du droit (Kymlicka, 2001, p.73-74). Kymlicka prétend que le sujet des droits collectifs n'est pas nécessairement le groupe, mais peut être très souvent l'individu. Comme les droits individuels, les droits différenciés par le groupe relèvent aussi d'une forme de respect dû aux individus (Kymlicka, 1989, p.150). Même lorsque le sujet du

droit collectif semble être un groupe, il sert à traduire le respect dû à l'individu. C'est pourquoi les droits différenciés par le groupe peuvent être compris comme des droits individuels dont l'objet se rapporte aux individus d'un groupe en particulier. Il importe peu de connaître la nature du sujet des droits collectifs puisque l'on identifie ces droits à partir de leur objet. Les biens qui font l'objet des droits collectifs sont des biens participatoires ou des biens institutionnels de base réclamés par des individus. Ceci explique pourquoi Kymlicka rejette l'expression « droits collectifs » au profit de « droits différenciés par le groupe » (Kymlicka, 2001, p.72-76). Il souhaite non seulement montrer que la plupart des « droits collectifs » n'impliquent pas la primauté de la collectivité sur les individus, mais aussi qu'ils sont généralement à propos de la primauté de l'individu. Ce sont des droits individuels qui varient en fonction de l'appartenance à un groupe.

Kymlicka croit que l'erreur réside dans le fait d'aborder le problème de la citoyenneté différenciée à partir de l'idée de droits collectifs, ce qui réduit le débat aux querelles qui opposent les individualistes et les collectivistes au sujet de la primauté de l'individu sur la communauté (Kymlicka, 2001, p.74). D'une part, les individualistes soutiennent que, contrairement aux individus, les collectivités ne sont pas des sources de réclamations morales valides (Kymlicka, 1989, p.140). La valeur de la collectivité dérive de sa contribution aux vies des individus qui la composent et donc, les intérêts de la communauté ne peuvent pas entrer en conflit avec ceux des individus (Kymlicka, 2001, p.74). De l'autre, les collectivistes affirment que les droits collectifs protègent les intérêts de la communauté de la même manière que les droits individuels protègent les libertés individuelles (Kymlicka, 2001, p.75). Dans certaines situations, les collectivistes croient que les droits collectifs doivent avoir préséance sur les droits et libertés des individus. Kymlicka veut démontrer que ce débat est sans objet lorsqu'il est question des droits

différenciés par le groupe. Pour disqualifier le collectivisme moral, il établit subtilement un parallèle entre les positions collectivistes au sujet des droits collectifs et la critique communautarienne du libéralisme philosophique (Kymlicka, 2001, p.290, note 20). En établissant un lien étroit entre le collectivisme et le communautarisme, Kymlicka laisse croire que les droits collectifs ne peuvent servir qu'à protéger un caractère de culture particulier. Par la suite, il est conduit tout naturellement à émettre de sérieuses mises en garde à l'endroit des droits collectifs puisque ces derniers imposent des restrictions qui découlent de jugements de valeurs substantielles et ne respectent pas l'autonomie rationnelle des individus. Autrement dit, Kymlicka en conclut que les droits collectifs ne sont pas compatibles avec un pluralisme irréductible des valeurs morales, des finalités, des projets, des modes de vie et des conceptions de la vie bonne qui caractérise une société libérale. Kymlicka a absolument raison de rejeter le collectivisme moral dans sa version communautarienne, mais il a tort de croire que la défense des droits collectifs doit nécessairement s'appuyer sur des fondements communautariens de ce genre. Ironiquement, il est possible de plaider en faveur d'un régime de droits collectifs qui repose sur un pluralisme axiologique en vertu duquel les personnes comme les peuples agissent à titre de sources de revendications morales authentiques en faisant intervenir la distinction de Kymlicka entre le caractère et la structure de culture. Les peuples sont considérés comme des sources de revendications morales valides dans la mesure où ils cherchent, par l'entremise des droits collectifs, à protéger, non pas un caractère de culture particulier, mais bien une structure de culture comprise comme une langue publique, une histoire publique, des institutions publiques formant l'héritage commun d'une communauté nationale offrant un contexte de choix sensés aux individus. En défendant un cadre théorique qui suppose un équilibre des valeurs entre l'autonomie individuelle et l'autodétermination interne des peuples, les droits collectifs ne visent pas à restreindre, en dehors de limites raisonnables, les droits des individus puisque la

protection d'une structure de culture nationale est compatible avec un pluralisme irréductible des valeurs et des conceptions de la vie bonne. À titre d'exemple, la langue d'un peuple est un moyen de communication neutre à partir duquel un nombre indéfini de conceptions sensées peuvent être articulées, l'histoire nationale est compatible avec l'existence de plusieurs interprétations particulières et les institutions publiques communes doivent être distinguées de leurs principes de fonctionnement (Seymour, 2008, p.419-423). Il est donc possible de concevoir que des droits collectifs puissent protéger des cultures sociétales nationales fondamentalement libérales. Pour y arriver, il faut en revanche penser, *contra* Kymlicka, le libéralisme indépendamment de la doctrine de l'individualisme moral. Il faut admettre que les peuples intégrés à l'intérieur d'une culture sociétale nationale et non seulement les individus sont des sources de revendications morales valides. Cela ne signifie pas que l'on abandonne la valeur de l'autonomie individuelle ainsi que les droits et libertés qui en découlent, mais plutôt que l'autodétermination interne du groupe nous oblige à penser autrement l'autonomie individuelle comme n'étant plus la seule valeur libérale fondamentale.

### **La restriction des droits individuels**

J'ai mentionné que les droits collectifs d'une culture sociétale nationale ne visent pas à restreindre, en dehors de limites raisonnables, les droits des individus, mais il reste néanmoins à définir en quoi consiste une restriction raisonnable. Une restriction est considérée raisonnable si elle est nécessaire à la mise en œuvre d'une identité civique commune. Les restrictions imposées par l'adoption des composantes essentielles d'une structure de culture – une langue, une histoire et des institutions publiques communes — sont de cette nature puisqu'elles constituent le noyau d'une identité civique commune. Il est vrai qu'il existe une tension irrévocable au sein d'un pluralisme axiologique qui vante à la fois les mérites de l'autonomie individuelle et de

l'autodétermination interne des peuples, mais ces problèmes sont surmontables si l'on arrive à équilibrer les visées collectives qui procèdent de la mise en place d'une identité civique commune et les exigences d'une charte des droits et libertés individuelles. En réalité, il n'existe pas de droits individuels fondamentaux qui ne font pas l'objet d'une restriction. À titre d'exemple, la liberté d'expression est contrainte par les lois sur la littérature haineuse, la liberté d'association par les lois antigang, le droit à l'intégrité physique par le droit à l'autodéfense (Seymour, 2004, p.159). De la même manière, on peut considérer que les droits collectifs qui émanent du projet d'une identité civique nationale n'imposent pas plus de restrictions aux droits individuels que les droits individuels eux-mêmes. Toutes les formes de droits – collectifs ou individuels — peuvent se restreindre mutuellement.

Une politique de la reconnaissance prenant la forme d'un régime de droits collectifs à l'égard des cultures sociétales nationales reflète aussi le respect de la différence culturelle dû à la fois aux individus et aux collectivités auquel Kymlicka adhère. Il est donc surprenant de le voir soutenir que non seulement les droits individuels sont fondamentaux, mais que ces derniers ne peuvent faire l'objet d'aucune restriction, même des restrictions qui procéderaient de la structure de culture (Kymlicka, 2001, p.60; 281 note 1). Kymlicka veut distinguer entre deux types de revendications : celles qui imposent des restrictions internes sur les libertés des citoyens et celles qui invoquent la protection externe des minorités dans leur relation avec le groupe majoritaire, et il n'accepte que ces dernières comme légitimes (Kymlicka, 2001, p.57-71). Kymlicka considère que des restrictions sur les libertés individuelles pourraient être justifiées uniquement dans les cas où la survie d'une culture sociétale serait menacée de l'extérieur (Kymlicka, 1989, p.170). Cependant, l'argument de Kymlicka ne prend pas en compte sérieusement la possibilité qu'un groupe national puisse vouloir restreindre

raisonnablement les libertés individuelles de ses membres afin d'assurer la cohésion sociale à l'intérieur du peuple. Si l'on accepte l'idée que la stabilité sociale et le développement d'une culture sociétale nationale passent par l'intégration au sein d'une identité civique commune, on doit admettre que l'absence d'une telle identité civique nationale peut constituer une menace interne à l'existence même d'une culture sociétale. Il faut alors convenir que les droits individuels peuvent faire l'objet de restrictions internes raisonnables qui résultent de la mise en œuvre d'une identité civique commune. Ces dernières procèdent de politiques légitimes de construction nationale qui sont présumées par tous les groupes nationaux au sein d'un état *de facto* multinational, y compris par le groupe national majoritaire. Ces politiques légitimes de construction nationale constituent un exercice légitime du droit collectif à l'autodétermination des peuples. Il ne faudrait surtout pas créer l'illusion que le groupe majoritaire dominant occupe une place apparemment neutre par rapport aux groupes nationaux minoritaires. Les nations majoritaires sont aussi des cultures sociétales particulières, à cette différence près qu'elles possèdent implicitement un droit *collectif* à l'autodétermination qui n'est pas toujours ouvertement affirmé comme tel à l'intérieur d'un état multinational de fait. Le droit à l'autodétermination des groupes nationaux, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, doit être reconnu explicitement à l'intérieur d'une politique de la reconnaissance qui se traduit par l'adoption d'un régime de droits collectifs. Il ne suffira pas d'introduire une théorie *individualiste* des droits différenciés par le groupe pour compenser l'asymétrie entre le droit implicite à l'autodétermination de la nation majoritaire et celui non-reconnu des peuples minoritaires comme Kymlicka aimerait le faire. Si Kymlicka n'admet pas l'adéquation entre le nationalisme et la défense du droit collectif des peuples, c'est qu'il désire restreindre l'application des droits différenciés par le groupe aux minorités nationales. En tronquant la nature des droits collectifs, cette stratégie individualiste ne peut rendre compte du fait que des

nations entières, même si elles sont majoritaires, peuvent bénéficier de droits collectifs. Est-il raisonnable de croire que les Wallons belges devraient jouir de droits collectifs, mais que les Flamands belges, sous prétexte qu'ils sont majoritaires, devraient s'en passer?

Contrairement à ce que Kymlicka croit, le droit à l'autodétermination ne dépend pas du nombre d'individus composant la nation. Kymlicka est amené à croire cela uniquement parce qu'il veut aménager un droit différencié par le groupe qui ne peut être justifié autrement que par des mesures de protection externes. Les droits différenciés par le groupe s'adressent aux minorités nationales opprimées. Cette notion de protection externe est elle-même introduite dans la théorie afin de justifier des restrictions internes sur les droits des individus qui dans d'autres circonstances seraient illégitimes. Dans un monde où les restrictions internes pourraient uniquement provenir de l'imposition de valeurs morales, de finalités, de modes de vie et de conceptions de la vie bonne particulière, l'instrumentalisation des restrictions internes par rapport aux protections externes serait justifiée. Cependant, la distinction de Kymlicka entre caractère et structure de culture montre que les restrictions internes peuvent procéder de la mise sur pied d'une identité civique nationale. Ce sont des politiques nationalistes légitimes. Ce constat a des répercussions jusqu'au plus profond de la théorie défendue par Kymlicka puisque la volonté d'inscrire une théorie des droits collectifs à l'intérieur d'un cadre individualiste n'a alors pas d'autre justification que l'adhésion inconditionnelle à la doctrine de l'individualisme moral. Comme nous le verrons dans le dernier chapitre, je crois que nous n'avons pas à endosser l'individualisme moral pour défendre une théorie libérale des droits collectifs. Contrairement au libéralisme de type individualiste, le libéralisme politique nous offre les ressources nécessaires afin de mettre en place une

véritable politique de la reconnaissance à l'égard des peuples qui reflète le respect dû à la fois aux individus et aux collectivités.

### Chapitre 3

#### **Le libéralisme politique et la reconnaissance des peuples**

Dans ce dernier chapitre, ma démarche vise à penser les liens entre le libéralisme et une politique de la reconnaissance prenant la forme d'un droit des peuples. Il faut à mon sens distinguer deux traditions libérales : le libéralisme individualiste et le libéralisme politique. Après avoir comparé les deux approches, je présente la théorie du droit des peuples de Rawls. Dans *Paix et démocratie* (1999), Rawls défend un pluralisme axiologique en vertu duquel les personnes comme les peuples agissent à titre de sources de revendications morales authentiques, ce qui le mène à l'élaboration d'une seconde position originale distincte et réservée aux peuples. Mon intention sera alors de souligner les difficultés propres à la version rawlsienne du droit des peuples. Je suis d'avis que Rawls échoue dans sa tentative de développer un droit des peuples en continuité avec les orientations fondamentales du libéralisme politique. Selon moi, il faut pour arriver à cette fin défendre une version corrigée du libéralisme politique dans laquelle on se démarque de certaines idées défendues dans la version rawlsienne. Il faut de manière générale rejeter l'idée que la théorie idéale doive tenir compte des peuples décents hiérarchiques, et il faut admettre à leur place, au sein de la théorie idéale, des sociétés communautariennes démocratiques qui permettent de penser différemment les notions de liberté rationnelle, de citoyenneté et de société démocratique. Après avoir caractérisé ces sociétés qui font l'objet d'un « nouveau » droit des peuples, je prends acte des critiques formulées par Kok Chor Tan (2000) puisqu'elles remettent en question la possibilité de fonder un droit des peuples sur le libéralisme politique. Finalement, j'en arrive à la conclusion que les critiques de Tan, bien qu'elles s'appliquent à la version rawlsienne du droit des peuples, ne parviennent pas à prendre en défaut la version amendée que je soutiens. Je crois que l'erreur est

partiellement due au fait que Rawls a lui-même faussement interprété le libéralisme politique comme une philosophie essentiellement relativiste. Dès lors que le libéralisme politique est dépouillé de cette caractérisation historiciste, il m'apparaît clairement que le libéralisme politique constitue un cadre philosophique plus hospitalier à une politique de la reconnaissance que le libéralisme classique fondé sur l'individualisme moral défendu par Tan.

### **L'individualisme libéral et le libéralisme politique**

Dans un chapitre précédent, j'ai déjà eu l'occasion de discuter de la doctrine de l'individualisme moral, mais je propose de récapituler les principales thèses constitutives du libéralisme individualiste. Les libéraux individualistes croient d'abord que les personnes sont « antérieures à leurs fins ». Cela signifie que leur identité morale n'est pas constitutive de leur identité personnelle. Sur le plan identitaire, elles peuvent se détacher de toute forme de détermination morale. Les individus sont rationnellement autonomes et capables de former et de réviser leurs croyances à propos de leur conception de la vie bonne. Si une personne choisit de modifier ses valeurs, ses projets et ses finalités, elle demeure néanmoins la même personne. Dans le cadre du libéralisme classique, on peut accepter l'idée qu'une personne ait une appartenance au groupe. Rappelons que Kymlicka défend une telle variante du libéralisme de type individualiste. Pour Kymlicka, les cultures sociétales et leurs contextes de choix sont nécessaires à la réalisation des objectifs libéraux et au déploiement d'un système de droits et de libertés individuelles. Il rejette la doctrine de l'atomisme abstrait dans la mesure où il croit que nos choix moraux s'inscrivent toujours en relation avec une culture sociétale. Deuxièmement, les libéraux individualistes défendent l'idée que les individus sont les sources ultimes de toutes revendications morales valides. Cela implique qu'une politique de la reconnaissance à l'égard des groupes<sup>8</sup> doit être

subordonnée et justifiée en référant ultimement aux intérêts des individus. Les penseurs libéraux individualistes ne conçoivent aucune obligation morale envers les communautés auxquelles les individus appartiennent. Ces communautés n'ont pas d'intérêts indépendants ou de réclamations légitimes en dehors de celles émises par les individus qui les composent. Selon eux, les droits individuels priment sur les droits accordés aux collectivités. Rappelons à ce propos que Fraser et Kymlicka imposent ouvertement des conditions à la justification d'une politique appliquée à un groupe qui reflète la primauté qu'ils accordent aux droits individuels. Finalement, les libéraux individualistes affirment une troisième thèse selon laquelle l'autonomie individuelle est la valeur libérale par excellence et que cette autonomie ne doit être compromise en aucun cas.

Pour sa part, le libéralisme politique prend ses distances à l'égard de l'individualisme moral. Dans *Libéralisme politique* (1995), Rawls est passé d'une théorie libérale compréhensive à une théorie qui se veut « politique » et non « métaphysique ». En premier lieu, le libéralisme politique se distingue du libéralisme individualiste puisqu'il s'appuie sur une conception strictement politique de la personne et des peuples. D'abord, au sens politique, chaque personne, qu'elle se conçoive libre au sens du libéralisme individualiste ou encore définie à partir d'une conception particulière du bien au sens communautarien, possède une identité institutionnelle. En prenant acte uniquement de la conception politique, institutionnelle, citoyenne de la personne, le libéralisme politique reste neutre à l'égard des débats métaphysiques qui portent sur la nature humaine. La personne est comprise comme *citoyenne* d'une société institutionnellement organisée. Même si l'on peut se définir avec une identité morale particulière dans la vie privée, on peut concevoir que tous les individus partagent une identité civique commune. Dans la version rawlsienne du libéralisme politique, on se

contente de dire que le citoyen se conçoit comme ayant deux facultés morales fondamentales : un sens de la justice, qu'il s'avère empiriquement fondé sur le plan psychologique ou non, ainsi qu'une capacité rationnelle à réaliser une conception du bien particulière quelle qu'elle soit (Rawls, 1995, p.54-61). La conception institutionnelle de la personne implique aussi que les personnes se représentent comme étant égales au sens où tous ont une estime d'eux-mêmes en tant que citoyens sans supposer au préalable qu'il en est ainsi dans la vie privée. Elles peuvent également ne pas se concevoir comme ayant une pleine autonomie dans la vie privée tout en se concevant comme munies d'une certaine autonomie rationnelle en tant que citoyen. Pour Rawls, il faut comprendre la personne morale comme une autoreprésentation appliquée seulement dans l'espace politique (Rawls, 1995, p.57-58 note 2). En tant que citoyen, je peux me concevoir comme libre (autonomie rationnelle), égal, rationnel et raisonnable (sens de la justice), alors que dans la vie privée, je peux me concevoir comme inséparable de certaines fins particulières.

Le libéralisme politique accepte également que les peuples puissent eux aussi avoir une personnalité institutionnelle semblable à celle que les individus ont comme citoyens dans l'espace public. Les populations peuvent se concevoir comme des nations ethniques, civiques, culturelles, sociopolitiques, diasporiques, et malgré tout avoir toutes une personnalité publique institutionnelle. Même si les peuples peuvent être compris ontologiquement autant comme des associations d'individus (modèle agrégatif ou interactionniste) ou comme des collectivités organiques (modèle organiciste), il faut aussi accepter qu'ils puissent être conçus comme des cultures sociétales (des structures de culture inscrites dans des carrefours d'influences et offrant des contextes de choix) ou comme des « sociétés » au sens rawlsien.

Même s'il n'en est pas explicitement question dans *Libéralisme politique* (1995), Rawls accorde autant d'importance à la « société » comprise comme la structure de base à laquelle on applique les principes politiques libéraux qu'à la personne citoyenne. Rawls caractérise la société comme une « union sociale d'unions sociales » qui comportera en elle-même diverses communautés et associations particulières qui possèdent des valeurs, projets et finalités différentes (Rawls, 1987, p.570). Selon lui, la société se distingue de l'association d'individus puisque nous ne la joignons pas de manière volontaire, mais nous y entrons plutôt par la naissance et y passerons probablement notre vie entière (Rawls, 1995, p.67-68). Pour Rawls, la société possède une langue et une histoire qui sont caractéristiques d'une culture sociétale à travers laquelle les individus prennent conscience de la signification des valeurs et des projets qui s'offrent à eux. (Rawls, 1995, p.270). Or, le fait que Rawls ne fasse jamais intervenir le droit des peuples explicitement dans cet ouvrage s'explique principalement par l'adoption d'une simplification méthodologique. Il restreint l'application de la théorie de la justice comme équité à une société ne contenant qu'une seule nation, et remet à plus tard la tâche de résoudre « le problème de la justice entre les nations » (Rawls, 1995, p.325 note 2). On se contente pour le moment de l'examen d'une société fermée, « sans relation avec d'autres sociétés », mais on ne perd pas de vue que tôt ou tard une conception politique de la justice devra aborder la question de la justice entre les peuples (Rawls, 1995, p.36).

En second lieu, le libéralisme politique considère que les peuples, et non exclusivement les individus, sont des sources de réclamations morales légitimes. En tant qu'agents institutionnellement définis intervenant de manière active dans la sphère publique, les peuples sont des agents moraux qui possèdent des droits collectifs. Sur le plan strictement politique, sans tenir compte des questions d'ontologie sociale, les peuples

ont un intérêt pour leur indépendance politique et leur culture qui se traduit, par exemple, par un droit primaire à l'autodétermination interne, c'est-à-dire qu'ils ont le droit de se développer économiquement, socialement et culturellement à l'intérieur d'un état. Le libéralisme politique admet donc que les peuples distincts des états possèdent des droits collectifs pour autant qu'ils soient pourvus d'une personnalité institutionnelle. Le libéralisme politique s'est affranchi de l'individualisme moral. Il n'est plus nécessaire de justifier toutes les politiques applicables aux groupes à partir de l'individu.

Enfin, les tenants du libéralisme politique affirment que la tolérance est la valeur libérale par excellence, et non l'autonomie individuelle (Rawls, 1995, p.34-35; 243-244). Ils s'intéressent à l'autonomie politique du citoyen, et cette notion de personne citoyenne est le résultat d'une attitude de tolérance à l'égard de différentes conceptions compréhensives de la personne, ce qui démontre le caractère fondamental de la tolérance libérale, même lorsque l'on vante la valeur de l'autonomie. Le libéralisme politique, puisqu'il évite à tout prix de s'engager à l'égard de doctrines morales compréhensives y compris celle de l'individualisme moral, doit adopter une attitude de tolérance similaire envers les peuples. On peut donc admettre que les peuples comme les individus sont dignes de respect et qu'ils ont une dignité égale. Or, on peut aussi accepter des restrictions raisonnables aux droits et libertés individuelles qui émanent autant d'un autre droit individuel que du droit collectif.

### **Le droit des peuples**

Pour Rawls, les peuples comme les individus sont des sources de revendications morales valides. Cela explique pourquoi Rawls a choisi d'introduire une seconde position originelle dans laquelle ce sont les représentants des peuples et non des individus qui se placent sous le voile d'ignorance (Rawls, 1996, 2006). Le premier usage

de la position originelle spécifie les conditions équitables de la coopération au sein de la structure de base en modélisant la délibération de partenaires représentant les citoyens libres, égaux, rationnels et raisonnables d'une société (Rawls, 1995, p.47). En ce qui concerne la deuxième position originelle, il faut d'abord regrouper les représentants des peuples qui adhèrent à une conception libérale de la justice, et leur imposer un voile d'ignorance « mince » (Rawls, 2006, p.47). Bien qu'ils ignorent d'importantes données géographiques, démographiques, écologiques et économiques, les représentants savent néanmoins qu'ils appartiennent à des sociétés libérales. Les peuples libres et démocratiques parviendraient à un accord qui prendrait la forme d'un consensus par recoupement comprenant huit principes fondamentaux. La liste des droits et obligations des peuples inclut le respect de la liberté, l'indépendance et l'égalité des peuples, des traités et des engagements, du devoir de non-intervention et des droits de l'homme. Ils doivent par ailleurs se conformer à certaines restrictions spécifiques sur la conduite de la guerre qu'on suppose motivée par l'autodéfense puisqu'ils possèdent ce droit, mais non le droit à la guerre. Finalement, ils ont également un devoir d'assistance envers les peuples en détresse (Rawls, 2006, p.52).

Dans un deuxième temps, Rawls étend le droit des peuples aux peuples hiérarchiques décentes. Les sociétés décentes constituent des régimes qui ne sont pas libéraux, mais qui demeurent pacifiques, respectent les droits de l'homme, imposent des devoirs moraux et des obligations à leurs membres et administrent un système juridique guidé par une idée de la justice visant le bien commun (Rawls, 2006, p.82-85). À l'intérieur de cette deuxième mouture de la seconde application de la position originelle, l'objectif principal de Rawls est de montrer que les sociétés décentes hiérarchiques acceptent les mêmes principes du Droit des peuples que les sociétés libérales (Rawls, 2006, p.80).

L'idée d'élaborer une théorie de la justice entre les peuples n'est pas récente dans la pensée de Rawls, bien que son élaboration concrète soit tardive. À l'époque de *Théorie de la justice*, Rawls conçoit la justice entre les peuples à partir du droit international public qui régit les relations entre les peuples indépendants organisés en États (Rawls, 1997, p.418). La méthode de la position originelle et du voile d'ignorance s'applique aussi à ce niveau sauf que les partenaires sont les représentants des États. Dans l'article *Droit des gens* (1996), Rawls distingue le droit des peuples du « droit international public ». Le droit international public est le droit positif réservé aux relations entre les États. Le Droit des peuples est une réflexion morale dans laquelle les sujets de droit sont les peuples, même si Rawls fonctionne en première approximation comme si les peuples avaient tous leur État. Dans *Paix et démocratie* (2006), Rawls refuse désormais d'utiliser l'expression « droit des gens » (*ius gentium*) conçus soit comme les droits individuels que tous les peuples ont en commun (*ius gentium intra*) ou comme le « droit international public » (Rawls, 2006, p.15 note 1). Dans cet ouvrage, l'exigence méthodologique d'être un peuple souverain doté d'un État demeure, mais les peuples sont sujets du droit (Rawls, 2006, p.37). Cela s'explique dans la mesure où la simplification méthodologique qui s'applique aux peuples est essentiellement celle que l'on retrouve dans *Libéralisme politique* (1995) où Rawls développe des modèles simplifiés d'États-nations. Dans tous les cas, les communautés concernées sont ethniquement et culturellement homogènes. Encore une fois, il s'agit d'une abstraction importante puisque Rawls admet que les peuples réels ne sont pas nécessairement homogènes sur le plan ethnique et culturel (Rawls, 2006, p.38-39).

Il reconnaît également dans *Paix et Démocratie* que son modèle simplifié de l'État-nation ne peut rendre compte du droit à l'autodétermination et à la sécession ainsi que

« des principes de formation et de réglementation des fédérations (associations) de peuples [...] » (Rawls, 2006, p.53). Autrement dit, Rawls choisit de ne pas théoriser la justice entre les peuples à l'intérieur des États multinationaux, et cela s'explique en partie par un préjugé favorable à l'égard du modèle de l'État-nation.

Rappelons que Kymlicka distingue deux modèles de pluralisme culturel, le premier procédant des différences nationales (multinational) et le second découlant des différences ethniques (polyethnique). Or, le monde n'est pas composé exclusivement de sociétés multiethniques dans lesquelles la diversité culturelle procède essentiellement de l'immigration. Il existe aussi des États *multinationaux* qui sont le résultat d'une incorporation, à l'intérieur d'un état plus vaste, de peuples déjà existants, autonomes, intégrés dans un ensemble d'institutions publiques et partageant une langue, une histoire ainsi qu'une culture communes (Kymlicka, 2001, p.24-25, 34). Qu'il s'agisse de minorités nationales issues d'une majorité nationale voisine ou de nations minoritaires, elles évoluent parallèlement à la culture majoritaire d'un État englobant et réclament généralement un droit à l'autonomie gouvernementale afin de maintenir et de développer leur culture et leurs intérêts (Kymlicka, 2001, p.24-25, 46). Il faut donc toujours être soucieux de comprendre les modèles théoriques de Rawls comme des premières approximations, et non comme des modèles immédiatement applicables au réel.

Rawls est conscient des limites qu'une telle simplification impose au droit des peuples, et il propose lui-même une élaboration embryonnaire des règles concernant le droit à l'autodétermination et à la sécession qui devrait compléter les huit principes issus du modèle simplifié. Rawls mentionne que « [...] aucun peuple ne possède le droit à l'autodétermination ou à la sécession au prix de la soumission d'un autre peuple »

(Rawls, 2006, p.53). Il est évident que les « peuples » soumis à cette règle ne forment pas un État indépendant antérieurement à la sécession. Ce sont des peuples intégrés à l'intérieur d'un état plus large qui veulent que l'on affirme ouvertement leur droit à l'autodétermination sans quoi ils procéderont à la sécession. Même si Rawls choisit de ne pas s'aventurer en dehors des modèles théoriques simplifiés, il n'en demeure pas moins que l'on peut imaginer qu'une telle complexification de la théorie impliquerait la cohabitation d'un double régime de droits pour les personnes et pour les peuples à l'intérieur d'un même cadre politique.

Quoiqu'il en soit, les simplifications méthodologiques ne constituent pas les seules difficultés propres à la version rawlsienne du droit des peuples. Je suis d'avis que Rawls échoue dans sa tentative de développer un droit des peuples en continuité avec les orientations fondamentales du libéralisme politique. Rawls inclut premièrement des sociétés non démocratiques dans la théorie idéale, ce qui équivaut à placer les sociétés libérales et les sociétés décentes hiérarchiques sous un voile d'ignorance « mince ». Dans les deux moments de la position originelle réservée aux peuples, les représentants des peuples savent qu'ils appartiennent, dans un premier temps à des démocraties constitutionnelles occidentales et, dans un deuxième temps, à un ensemble de sociétés libérales démocratiques et de peuples hiérarchiques décents. Cela mène à une seconde difficulté puisque, à l'intérieur de cette dernière phase, les peuples se contentent de vérifier si un consensus par recoupement a lieu autour des huit principes de la justice globale sans toutefois soumettre ce consensus aux exigences d'une véritable délibération démocratique. Ils ne parviennent pas à un tel processus de délibération fondé sur la raison publique internationale dans la mesure où leurs représentants ne sont pas tous issus d'un régime démocratique, et ces derniers en sont informés. Or, il faut accepter pour ces raisons que la position originelle conduise à des principes en

deçà des principes libéraux. Par conséquent, il faut finalement renoncer à l'universalité du libéralisme.

À mon avis, il est possible de corriger le tir sur chacun des quatre points développés précédemment. Tout d'abord, il faut exclure les sociétés décentes hiérarchiques de la théorie idéale et admettre à leur place les sociétés démocratiques communautariennes. On élimine ainsi la procédure en deux temps en autorisant qu'une seule phase de négociation dans la position originelle dès lors qu'on relègue au niveau de la théorie non idéale les consensus obtenus avec les sociétés décentes hiérarchisées. Il faut par la suite rétablir la méthodologie du voile d'ignorance « opaque » et de la position originelle telle que Rawls les a développés dans *Théorie de la justice* (1987). Les représentants des peuples ignorent non seulement des données géographiques, démographiques, écologiques et économiques importantes, mais ils ne savent pas s'ils représentent des démocraties constitutionnelles occidentales ou non puisqu'ils pourraient agir au nom de sociétés démocratiques communautariennes non occidentales. Puisque les représentants des peuples sont tous issus de peuples démocratiques, ils peuvent s'adonner à un véritable exercice de délibération démocratique qui s'appuie sur des arguments issus de la raison publique internationale, et pas seulement sur un consensus par recoupement. Dans ces circonstances, il est possible d'arriver à un consensus sincère qui porte sur des principes libéraux authentiques ainsi qu'aux conditions permettant d'envisager favorablement l'universalité du libéralisme politique.

### **Les sociétés communautariennes démocratiques**

Afin de justifier cette version du libéralisme politique, il faut prendre ses distances à l'égard de certaines idées défendues dans la version rawlsienne du libéralisme politique et introduire de nouveaux concepts qui permettront de souscrire à une autre variante de

la théorie. Il faut d'abord rejeter l'idée que la théorie idéale doit tenir compte des peuples décents hiérarchiques puisque ces derniers ne s'engagent pas à l'égard d'un processus d'élection libre et de la liberté d'expression égale qui sont caractéristiques des institutions démocratiques (Rawls, 2006, p.90-94). Il faut ensuite admettre à leur place au sein de la théorie idéale des sociétés communautariennes démocratiques qui permettent de penser différemment les notions d'autonomie rationnelle, de citoyenneté et de société démocratique. Les sociétés communautariennes démocratiques sont des communautés politiques organisées autour d'un système de droits et libertés étendues qui choisissent démocratiquement d'orienter leurs institutions en fonction d'une conception particulière du bien commun (Seymour, 2008, p. 291). Chez Rawls, une « société », par opposition aux associations et aux communautés, est par définition libérale et démocratique (Rawls, 1993, p.40-42). La société libérale démocratique s'assure de réaliser une conception politique de la justice comme équité, et ainsi d'arbitrer entre les différentes conceptions du bien à l'intérieur de la société civile. Elle ne peut favoriser une conception du bien particulière au détriment des autres. Pour Rawls, l'idée d'une société qui serait à la fois communautarienne et démocratique est donc un oxymoron. Cela s'explique dans la mesure où Rawls croit que toute société communautarienne doit renoncer au concept d'autonomie rationnelle essentielle au processus démocratique. Selon Rawls, la conception politique de la personne appelle une séparation particulière entre la vie privée et la vie publique. Même si l'on peut se définir avec une identité morale particulière dans la vie privée, il faut accepter de se définir comme un citoyen libre et antérieur à ses fins dans la vie publique. Or, Rawls croit que la vertu politique de l'autonomie rationnelle n'est pas compatible avec l'affirmation publique d'une conception du bien commun.

Je crois pour ma part qu'il est possible de comprendre la société politique de manière générale comme une structure de base institutionnelle (structure de culture) qui peut à la fois fonder une société libérale démocratique et une société communautarienne démocratique. Pour arriver à admettre la possibilité de sociétés communautariennes démocratiques, il faut penser différemment le concept d'autonomie rationnelle et envisager d'autres façons de concevoir la séparation entre le public et le privé de manière à ce que ces derniers soient compatibles avec la démocratie. Dans un premier temps, on peut imaginer qu'un processus de découverte de soi-même impliquant une capacité réflexive, l'habileté à formuler des évaluations « fortes » et la faculté de réaliser des expériences de pensées équivaldrait à une forme d'autonomie rationnelle de la part d'un agent (Seymour, 2008, p.294). On présuppose qu'une telle personne est capable de porter des jugements rétrospectifs sur ses propres actions, de procéder à une hiérarchisation de ses jugements de valeur en se livrant à des évaluations de deuxième ordre portant sur des jugements moraux de premier ordre et de se soumettre à des expériences de pensée dans lesquelles elle s'imagine définie à partir d'un autre système de valeurs morales. Cette personne peut conclure à partir de ces processus rationnels qu'elle est constituée par une identité morale particulière. Or, elle ne se considère pas pour autant comme étant antérieure à ses fins puisqu'elle conçoit ce processus rationnel comme la quête d'un soi authentique à découvrir. Ce processus de découverte de soi-même qui la caractérise est continu au sens où le soi peut s'avérer inauthentique à une certaine étape du processus. Pour reprendre l'exemple de Rawls, sur le chemin de Damas, Saül de Tarse devient l'apôtre Paul (Rawls, 1995, p.57). Si l'on comprend l'autonomie rationnelle comme un processus de découverte de soi, il faudrait interpréter le moment de la conversion comme le passage d'un soi à un autre soi plus authentique. À partir de cette idée, il faut ensuite faire l'hypothèse que ce concept d'autonomie rationnelle puisse justifier la mise en place d'un système démocratique dans une société

communautarienne (Seymour, 2008, p.294). Les citoyens d'une telle société communautarienne voudront, afin d'approfondir le processus de découverte de soi, mettre sur pied un mode d'organisation politique leur reconnaissant, en autres, la pleine liberté de conscience, la liberté d'expression, la liberté d'association. Or, contrairement aux sociétés libérales où le processus démocratique traduit la capacité des citoyens à se distancer par rapport aux conceptions morales qu'ils adoptent, la société communautarienne instrumentalise la délibération démocratique par rapport à une quête d'authenticité collective.

Dans un deuxième temps, il nous faut concevoir la séparation entre la sphère publique et la sphère privée d'une manière différente. Rawls comprend la notion de citoyenneté comme un espace public où la neutralité libérale peut se déployer. Sur le plan moral, la société libérale démocratique s'assure simplement d'arbitrer entre les différentes conceptions du bien à l'intérieur de la société civile sans favoriser une conception du bien particulière au détriment d'une autre. En outre, le libéralisme politique reste neutre à l'égard des débats métaphysiques qui portent sur la nature humaine et sur l'ontologie sociale en prenant acte uniquement de la conception institutionnelle de la personne et du peuple. Or, on peut également comprendre autrement l'espace de citoyenneté comme une zone de transition neutre entre des conceptions compréhensives publiques (Seymour, 2008, p.276). Le citoyen est alors quelqu'un qui est susceptible de passer d'une identité publique compréhensive à une autre. Contrairement au citoyen libéral qui se distancie de toute conception compréhensive particulière, le citoyen communautarien se représente comme étant constitué par son identité morale publique, mais aussi comme étant capable de changer d'identité morale publique à la suite d'une délibération démocratique pourvu que la société dans son ensemble choisisse d'entreprendre cette conversion morale. Les libéraux individualistes se définissent comme des citoyens libres

et antérieurs à leurs fins dans l'espace public. Inversement, les communautariens démocratiques se considèrent comme des citoyens différenciés par une conception compréhensive publique susceptible d'être transformée par un processus démocratique. À tout moment, ils sont définis par une identité morale publique particulière, mais ils savent que le processus de découverte de soi-même peut les amener à se définir à partir d'un autre dessein collectif et les appeler à devenir une autre personne.

En pensant différemment le concept d'autonomie rationnelle et en envisageant une autre manière de concevoir la séparation entre le public et le privé de manière à les adapter tous les deux aux sociétés communautariennes démocratiques, j'ai essayé de montrer qu'il existe au moins deux façons de concrétiser les concepts fondamentaux du libéralisme politique. J'ai également fait l'hypothèse qu'il était possible de comprendre la société politique de manière générale comme une structure de base institutionnelle (structure de culture) qui peut à la fois fonder une société libérale démocratique et une société communautarienne démocratique. Nous pouvons maintenant voir comment cela est possible. Il faut comprendre la distinction de Kymlicka entre la structure et le caractère de culture, à l'échelle collective, comme étant analogue à la distinction rawlsienne entre l'identité institutionnelle et l'identité morale des personnes sur le plan individuel. Bien que les sociétés communautariennes démocratiques orientent leurs institutions publiques à partir d'une conception du bien commun, il est possible d'envisager qu'elles se transforment en raison d'un choix démocratique. De la même manière que l'individu se sait moralement constitué, mais aussi susceptible d'être transformé, les sociétés communautariennes peuvent être comprises comme des ensembles purement institutionnels traversés en tout temps par une conception du bien particulière (un caractère de culture) autorisant également le passage d'une conception compréhensive à une autre.

À partir de ces amendements, on peut rejeter le tournant relativiste qui caractérise le libéralisme politique rawlsien et l'idée selon laquelle les peuples qui ne partagent pas la culture politique des sociétés occidentales ne peuvent aboutir à un système démocratique, et par le fait même, ne peuvent accepter les principes du libéralisme politique. La variante rawlsienne du libéralisme politique présuppose que la sphère publique au cœur de la théorie est seulement celle d'une société occidentale. Rawls croit être en mesure de s'appuyer uniquement sur un fond commun d'idées et de principes fondamentaux qui sont implicitement acceptés dans la culture publique de nos sociétés afin d'arriver aux deux principes libéraux de la justice comme équité (Rawls, 1995, p.32). Dans nos sociétés occidentales, la démocratie a engendré un pluralisme irréductible et raisonnable de conceptions morales et métaphysiques qui est à l'origine du libéralisme politique (Rawls, 1995, p.13). Ce pluralisme raisonnable et irréductible nous permet de refaire constamment l'expérience de l'espace public et de la personne citoyenne comme des « lieux » d'arbitrage entre les différentes conceptions du bien à l'intérieur de la société civile. Selon Rawls, notre adhésion aux deux principes de justice est intimement liée à la culture politique occidentale dont est issue la conception politique de la personne. En dépit des divergences métaphysiques profondes qui nous séparent dans la vie privée, nous découvrons des intersections non vides parmi nos différentes croyances morales qui portent sur les questions de justice et nous parvenons à des consensus sincères en évitant de faire intervenir des conceptions compréhensives dans notre argumentation. En tant que citoyens, nous nous contentons d'accepter et de produire des arguments fondés sur la raison publique de la culture politique dont nous sommes issus.

En suivant Rawls sur cette voie historiciste, on renonce inévitablement à l'universalité du libéralisme. Or, j'ai présenté une version amendée du droit des peuples qui laissait entrevoir les vertus « cosmopolitiques » du libéralisme politique au sens où cette dernière pourrait accueillir au sein de la théorie idéale des peuples communautariens démocratiques. Contrairement à la version rawlsienne, les représentants des peuples peuvent, sous le voile d'ignorance « opaque », s'adonner à un véritable exercice de délibération démocratique qui s'appuie sur des arguments issus de la raison publique internationale, et pas seulement sur un consensus par recoupement, puisqu'ils sont tous issus de sociétés *démocratiques*. Dans ce contexte, ils parviennent à des consensus sincères qui portent sur des principes libéraux authentiques. Ainsi, la version corrigée rétablit les conditions qui permettent d'envisager favorablement l'universalité du libéralisme politique. Cependant, en plus de rejeter la caractérisation historiciste du libéralisme politique rawlsien, il faut montrer comment les sociétés communautariennes non occidentales peuvent admettre les principes du libéralisme politique, sans toutefois se considérer elles-mêmes comme des sociétés libérales. Rawls n'envisage même pas la question puisque, selon lui, l'avènement d'une conception politique de la personne présuppose historiquement l'expérience publique d'un pluralisme irréductible raisonnable des conceptions morales, ce qu'il croit impossible pour une société communautarienne. Cela s'explique non seulement parce que Rawls n'apprécie pas à sa juste valeur le potentiel démocratique des sociétés communautariennes et qu'il propose des caractérisations univoques des concepts de citoyenneté et de liberté rationnelle, mais aussi parce qu'il n'aperçoit pas l'existence d'une structure de base globale elle-même caractérisée par un pluralisme irréductible de conceptions raisonnables. Je suis d'avis que les sociétés communautariennes démocratiques expérimentent par le biais de cette structure de base globale un pluralisme irréductible

raisonnable qui leur permet de réaliser des consensus internationaux sincères dont l'objet serait des principes authentiquement libéraux.

La structure de base d'une société particulière est l'ensemble des institutions sociales, particulièrement la constitution politique et les principales structures socioéconomiques d'une société organisée en « communautés nationales indépendantes » (Rawls, 1987, p.33, 499, Rawls, 1995, p.258). À l'échelle internationale, la structure de base réfère à l'ensemble des institutions supranationales politiques (ONU) et économiques (OMC, FMI) ainsi qu'aux organisations civiques non gouvernementales qui sont les lieux réels d'échanges et de communication entre les représentants des peuples. Avec la mondialisation récente de l'économie, de la politique et des communications, on peut envisager que même les sociétés communautariennes qui n'ont pas fait historiquement l'expérience d'un pluralisme raisonnable interne peuvent expérimenter non seulement la diversité des conceptions compréhensives dans la structure de base globale, mais aussi la délibération démocratique elle-même à l'intérieur d'institutions politiques supranationales comme l'Organisation des Nations-Unis ou l'Union européenne.

J'ai longuement insisté sur la possibilité de défendre un droit des peuples en continuité avec les orientations fondamentales du libéralisme politique. Pour ce faire, j'ai dû rejeter l'idée rawlsienne que la théorie idéale doit tenir compte des peuples décents hiérarchiques, et j'ai admis à leur place des sociétés communautariennes démocratiques. Ensuite, j'ai pensé différemment les notions de liberté rationnelle, de citoyenneté et de société de manière à ce qu'elles soient compatibles avec la démocratie à l'intérieur de ces sociétés communautariennes. À partir de cette version amendée du libéralisme politique, je me suis opposé au relativisme de Rawls qui suppose au préalable que les peuples qui ne partagent pas la culture politique des

sociétés occidentales ne peuvent advenir à la démocratie, et par le fait même, accepter les principes du libéralisme politique. Or, j'ai voulu présenter une variante corrigée du droit des peuples qui ne faisait pas de compromis à l'égard des principes libéraux, et je crois y être arrivé en démontrant que les représentants des peuples s'adonnent à un véritable exercice de délibération démocratique qui s'appuie sur des arguments issus de la raison publique internationale puisqu'ils sont tous issus de sociétés *démocratiques*. Or, il faut maintenant répondre aux critiques de la théorie rawlsienne qui s'opposent au développement d'un droit des peuples et qui tiennent le libéralisme politique responsable pour les problèmes rencontrés lors de son élaboration. Certains philosophes voudront rejeter le droit des peuples et renoncer au libéralisme politique au profit d'un droit cosmopolitique entre les personnes fondé sur le libéralisme classique. D'autres penseurs accepteront un droit des peuples, mais chercheront tout de même à s'appuyer sur la théorie libérale individualiste pour en rendre compte. Parmi ce second groupe, on ne peut passer sous silence la contribution de Kok Chor Tan à la théorie politique de la reconnaissance des peuples.

### **La Critique de Kok-Chor Tan**

Kok Chor Tan veut démontrer que le libéralisme de type individualiste est plus hospitalier à une politique de la reconnaissance à l'égard des peuples que le libéralisme politique fondé sur la valeur de la tolérance (Tan, 2000, p.68). La thèse principale de Tan prend donc la thèse défendue dans ce mémoire à contre-pied. Tan affirme que le libéralisme politique ne peut favoriser une conception du bien particulière au détriment des autres dans la mesure où il adopte une attitude de tolérance qui vise à respecter la diversité *morale* présente à l'intérieur de la société civile. Puisque Tan comprend la culture, au sens communautaire, comme un ensemble de valeurs morales, de finalités, de modes de vie et de conceptions de la vie bonne partagées par les membres d'une

société, il croit que le libéralisme politique doit aussi s'abstenir de célébrer le pluralisme *culturel* qui résulte de la tolérance libérale (Tan, 2000, p.72-73). Le libéralisme politique doit faire la promotion d'un *laissez-faire* culturel où la survie des groupes culturels est à la merci des choix individuels. Tan affirme avec raison que Rawls lui-même ne voit pas la disparition de certaines formes de vie acceptables comme étant nécessairement le résultat d'une injustice à leur égard. Si une conception raisonnable du bien ne peut susciter suffisamment d'intérêts au point d'être capable de perdurer dans un système équitable de coopération qui garantit les libertés fondamentales individuelles et la tolérance mutuelle, on ne peut alors que « regretter » son déclin (Rawls, 1995, p.241-242).

Contrairement au libéralisme politique, la variante individualiste peut encourager un mode de vie partagé par certains groupes culturels pourvu qu'il soit compatible avec l'autonomie individuelle (Tan, 2000, p.73). Le libéralisme individualiste est animé par un intérêt pour la liberté rationnelle des individus qui se traduit par un engagement envers les bases culturelles qui rendent possible l'autonomie des personnes. Tan endosse la thèse de Kymlicka selon laquelle la liberté rationnelle implique qu'un individu a à sa disposition un contexte de choix offrant un riche éventail d'options morales, culturelles, économiques et politiques (Tan, 2000, p.69). On intervient en faveur de certains groupes culturels puisqu'il faut protéger les conditions sociales du respect de soi au nom de l'individu et de ses libertés fondamentales. En défendant explicitement une éthique individualiste, on est naturellement conduit à défendre ce qui importe pour l'individu, y compris la valeur de l'appartenance culturelle.

Tout comme Kymlicka, l'ouverture apparente de Tan à l'égard des droits collectifs reste essentiellement individualiste. Il défend lui aussi une version édulcorée des droits

collectifs qui prend la forme d'une théorie des droits différenciés par le groupe (Tan, 2000, p.106-107). Or, puisque les droits différenciés par le groupe peuvent uniquement être réclamés par des individus, leur justification doit résider dans la valeur que les individus attribuent à leur appartenance culturelle. Tan souscrit explicitement à une justification individualiste selon laquelle la protection des cultures nationales particulières s'accorde avec les préférences des individus eux-mêmes parce qu'ils accordent beaucoup d'importance à leur appartenance culturelle (Tan, 2000, p.39 note 41, 115). Or, l'argument de Tan est vulnérable et s'expose à la critique pour les mêmes raisons que celui de Kymlicka. Le palmarès des allégeances varie d'un individu à l'autre, et même, dans la vie d'un même individu. Les personnes ne considèrent pas toutes que l'appartenance à un groupe national particulier soit une priorité absolue. En outre, il faut également condamner l'approche réductrice de Tan à l'égard du pluralisme culturel. Bien qu'il reconnaisse que les réflexions de Rawls ne s'appliquent pas directement aux groupes culturels (mais plutôt aux diverses conceptions compréhensives raisonnables) lorsque ce dernier discute l'obligation de respecter la neutralité libérale dans la sphère politique, Tan considère malgré tout que les propos de Rawls valent aussi pour la diversité culturelle (Tan, 2000, p.48). Autrement dit, Tan laisse croire que le libéralisme politique est moins enclin à reconnaître des droits collectifs parce que ceux-ci ne peuvent servir qu'à protéger un caractère de culture particulier. Puisque la tolérance se limite à la sphère politique et que l'appartenance culturelle se réduit, selon lui, à des valeurs, des croyances et des pratiques communes, il faut en conclure que la culture excède la portée de la tolérance telle que le libéralisme politique la définit. Cependant, il n'en est rien. Tan a raison d'affirmer que le libéralisme politique rawlsien doit rester neutre à l'égard des visions compréhensives qui caractérisent une culture, mais il a tort de croire qu'une approche politique en faveur du pluralisme culturel doit nécessairement s'appuyer sur une compréhension exclusivement communautarienne de la culture. Les

peuples cherchent, par l'entremise des droits collectifs, à protéger, non pas un caractère de culture particulier, mais bien une structure de culture comprise comme une langue publique, une histoire publique, des institutions publiques formant l'héritage commun d'une culture nationale. Par conséquent, le libéralisme politique peut faire la promotion des diverses *structures* de culture sans toutefois tenir en *estime* tous les peuples. Il peut se contenter de *respecter* un peuple sans nécessairement valoriser sa conception compréhensive du bien.

Par ailleurs, Tan affirme que la théorie internationale du droit des peuples de Rawls conduit inévitablement à des résultats injustifiables dont les origines remonteraient à un problème théorique fondamental au sein même du libéralisme politique (Tan, 2000, p.38). Cette objection est importante puisqu'elle remet en question la possibilité de fonder un droit des peuples sur le libéralisme politique, quelle qu'en soit la version défendue (Tan, 2000, p.109). Il faut donc comprendre la critique de Tan comme s'adressant aussi à la version du libéralisme politique défendue dans ce mémoire. Tan condamne avec raison l'admission des sociétés décentes hiérarchiques à l'intérieur de la théorie idéale, mais il tient le libéralisme politique responsable de cette aporie. Puisqu'il priorise la tolérance sur l'autonomie, le libéralisme politique ne serait pas en mesure d'imposer des restrictions émanant des libertés individuelles aux membres de la société internationale des peuples. On serait alors dans l'obligation de tolérer des sociétés qui ne respectent pas pleinement la liberté d'expression, la délibération démocratique et l'égalité de conscience (Tan, 2000, p.26). Tan soutient qu'il faut rejeter les sociétés décentes hiérarchiques non pas parce qu'elles ne se conformeraient pas à la vision occidentale d'une société démocratique libérale, mais parce qu'elles nient la capacité de leurs citoyens à évaluer et à réviser les valeurs et les croyances qui structurent à la fois leur identité personnelle et leurs institutions sociales (Tan, 2000,

p.81). Je suis d'accord avec Tan que la version rawlsienne du droit des peuples outrepassé les limites légitimes de la tolérance libérale. J'ai moi-même condamné la décision d'inclure les sociétés décentes hiérarchiques dans la théorie idéale, mais contrairement à Tan, je crois que le libéralisme politique n'a rien à voir avec cette conclusion inadmissible.

En ce qui a trait à la position défendue par Rawls, il faut reléguer les consensus obtenus avec les sociétés décentes hiérarchisées au niveau de la théorie non idéale. L'approche envisagée par Rawls dans son droit des peuples doit être située à mi-chemin entre la tolérance au sens du *modus vivendi* et la tolérance comprise comme la reconnaissance de la différence. Le *modus vivendi* est en quelque sorte une entente pragmatique qui reflète davantage un esprit de compromission qu'une véritable attitude de respect. On tolère ce qui serait réprouvé dans d'autres circonstances. À l'opposé, dans la théorie idéale, la tolérance prend la forme d'une reconnaissance réciproque qui témoigne de l'*estime* que les peuples s'accordent entre eux. Entre ses deux conceptions, on retrouve une autre forme de tolérance entendue au sens de *respect* qui peut parfois conduire à la reconnaissance de la différence (estime), mais qui peut aussi demeurer une tolérance/respect à l'endroit du pluralisme raisonnable et de la diversité. De cette manière, les sociétés décentes hiérarchiques commandent, dans la théorie non idéale, non pas notre estime, mais uniquement notre respect. Le choix de Rawls d'inclure les sociétés décentes hiérarchiques dans la théorie idéale s'explique en partie par la conception historiciste qu'il se fait du libéralisme politique. Rawls croit que les concepts-clés du libéralisme politique sont issus d'un fond commun d'idées et de principes fondamentaux qui sont implicitement acceptés dans la culture publique de nos sociétés (Rawls, 1995, p.32). En tant que citoyens, nous nous contentons d'accepter et de produire des arguments fondés sur la raison publique de la culture politique occidentale

dont nous sommes issus. Les notions de citoyen, d'autonomie rationnelle et de démocratie ne font jamais l'objet d'une délibération rationnelle de la part des représentants sous le voile d'ignorance. Les agents rationnels de la position originelle prennent pour acquis ces concepts parce qu'ils façonnent les mœurs et la culture politique occidentale depuis des générations. L'apparition de la démocratie nous a historiquement permis d'expérimenter un pluralisme irréductible et raisonnable des conceptions morales et métaphysiques qui est à l'origine des concepts et des principes du libéralisme politique (Rawls, 1995, p.13). Selon Rawls, notre adhésion au libéralisme politique s'explique par un lien intime qui existe entre cette doctrine et la culture politique occidentale. Or, Rawls est naturellement conduit à concevoir l'accord sur les principes de justice internationale comme étant en deçà des principes libéraux authentiques. Cela s'explique dans la mesure où certaines sociétés décentes qui font l'objet de la tolérance libérale ne sont pas issues de la culture politique occidentale et ne peuvent, pour cette raison, adopter les concepts et les principes fondamentaux du libéralisme politique. Contrairement à ce que Rawls croit, j'ai pour ma part argumenté dans ce chapitre qu'il fallait admettre les sociétés démocratiques communautariennes à la place des sociétés décentes hiérarchiques dans la théorie idéale. La tolérance libérale doit se limiter aux sociétés démocratiques. Or, j'ai aussi soutenu l'idée selon laquelle certaines sociétés communautariennes expérimentent par le biais de la structure de base globale un pluralisme irréductible raisonnable qui leur permet d'adopter un mode d'organisation politique démocratique leur reconnaissant un ensemble complet de droits et libertés fondamentales.

Tan émet des réserves à l'endroit du libéralisme politique uniquement parce qu'il n'est pas en mesure de penser que cette théorie puisse concevoir autrement les notions de liberté rationnelle, de citoyenneté et de société de manière à ce qu'elles soient

compatibles avec la démocratie à l'intérieur de ces sociétés communautariennes. Contrairement à lui, j'ai essayé de montrer dans ce chapitre qu'il existe au moins deux façons de réaliser les concepts fondamentaux du libéralisme politique. Plus précisément, j'ai pensé différemment le concept d'autonomie rationnelle et envisagé une autre manière de concevoir la séparation entre le public et le privé. À l'intérieur des sociétés communautariennes démocratiques, il faut penser l'autonomie rationnelle comme un processus de découverte de soi-même impliquant une certaine capacité à réfléchir et à évaluer les jugements moraux et les croyances constitutives de l'identité personnelle. Le citoyen d'une telle communauté a une conception atténuée de l'autonomie rationnelle, mais cette dernière lui est suffisante pour prendre part à une délibération démocratique.

De plus, il a fallu également comprendre autrement l'espace de citoyenneté comme une zone de transition neutre entre des conceptions compréhensives publiques dans laquelle le citoyen et la communauté entière passent d'une identité publique compréhensive à une autre. Les citoyens communautariens sont différenciés par une conception compréhensive publique susceptible d'être transformée par un processus démocratique. À tout moment, ils sont définis par une identité morale publique particulière, mais ils savent que le processus de découverte de soi-même peut les amener à se définir à partir d'un autre projet collectif et les appeler à devenir une autre personne. Bien qu'elles attribuent un caractère existentiel à leur projet de société, les sociétés communautariennes démocratiques reconnaissent qu'elles sont des cultures sociétales comprises comme des structures de culture, et qu'elles ont ce point en commun avec les autres sociétés libérales. On peut donc admettre, dans la théorie idéale, ces sociétés communautariennes démocratiques en remplacement des peuples décents hiérarchiques puisque l'espace public communautarien est suffisamment démocratique pour autoriser les membres de ces communautés à le penser comme une

zone de transition entre des conceptions compréhensives publiques. Cette conception de l'espace public leur permet de se représenter conceptuellement leur société comme une structure institutionnelle permanente même si elle est à tout moment traversée par des conceptions compréhensives particulières. Contrairement aux membres des communautés décentes hiérarchiques, les citoyens des sociétés communautariennes démocratiques sont en mesure de concevoir l'identité institutionnelle du peuple, et c'est ce qui rend ces peuples dignes de notre estime.

Le problème fondamental avec la théorie des droits différenciés par le groupe défendue par Tan (mais aussi par Kymlicka) réside dans le fait qu'ils veulent déployer un argument en faveur du libéralisme qui s'engage à l'égard d'une doctrine métaphysique particulière, l'individualisme moral (Tan, 2000, p.140). Tan donne l'impression qu'il n'y a pas véritablement de choix philosophique à faire et que le libéralisme politique doit être d'emblée disqualifié puisqu'il engendre une tolérance injustifiée à l'égard des sociétés décentes qui ne respectent pas la liberté rationnelle des individus. Pour ma part, je crois que le cadre philosophique approprié à une théorie de la reconnaissance politique des peuples est le libéralisme politique. Dans ce chapitre, j'ai montré que cette approche prend ses distances à l'égard des doctrines métaphysiques et, en particulier, par rapport à l'individualisme moral. Le libéralisme politique accorde une importance égale aux personnes et aux peuples pourvu qu'ils se présentent comme des entités institutionnelles dans l'espace public. Cela conduit naturellement à accepter le fait que non seulement les personnes, mais les peuples constituent des sources de réclamations morales valides. Or, cette double orientation du droit, s'adressant autant aux individus qu'aux peuples, reflète une attitude de tolérance à l'égard des différentes façons que les personnes ont de penser le lien qui les rattache à leur collectivité, et cette tolérance fait défaut à la variante individualiste. La tolérance libérale doit aussi être comprise, en

dernière analyse, comme une attitude de neutralité à l'égard des conceptions individualistes et communautariennes de l'identité personnelle. La plus importante différence entre le libéralisme politique et la variante classique de type individualiste est que cette dernière ne reconnaît que les sociétés individualistes dans la théorie idéale, alors que la version amendée du libéralisme politique peut admettre aussi les sociétés communautariennes démocratiques. Autrement dit, le libéralisme individualiste condamne les sociétés communautariennes démocratiques parce que les personnes et la communauté entière ne se représentent pas comme antérieures à leurs fins. Le libéralisme politique ne prescrit pas pour sa part un tel verdict. La théorie des droits différenciés par le groupe, en plus de n'être qu'une conception théorique réductionniste, incohérente et empiriquement instable des droits collectifs qui n'admet que des droits réclamés et acquis par des individus, justifiés sur des bases individualistes et ne tolérant aucune restriction à l'endroit des libertés individuelles, ne peut donc pas revendiquer une plus grande application pour ces principes que celle à laquelle conduit le libéralisme politique.

### **Galeotti et la reconnaissance symbolique**

Comme Rawls (1995), Galeotti veut inscrire son approche dans la tradition du libéralisme fondé sur la tolérance. Elle propose une interprétation de la tolérance libérale comprise avant tout comme une reconnaissance symbolique des différences issues, non pas des choix moraux individuels, mais des groupes, des cultures et des identités collectives (Galeotti, 2002, p.67). La tolérance libérale doit s'appliquer, non seulement à la diversité des conceptions du bien défendues par les personnes comme ce fut le cas traditionnellement, mais aussi aux circonstances sociales occasionnées par le pluralisme culturel. La tolérance est pour elle une question de justice qui concerne avant tout les conditions de l'inclusion sociale. Or, l'inclusion sociale implique plus que

l'attribution de droits civiques et politiques égaux aux personnes. Elle implique également une capacité à se prévaloir pleinement de ces droits civiques et des possibilités qui en découlent en tant que membre à part entière de la société (Galeotti, 2002, p.60). La « non-reconnaissance » doit être interprétée comme un obstacle à la pleine participation d'un pair à la vie sociale. L'objectif d'intégration sociale défendue par Galeotti est donc comparable au principe de parité participative de Fraser. Il faut comprendre la tolérance comme un geste public d'inclusion qui rend légitimes les différences culturelles et les place sur un pied d'égalité les unes par rapport aux autres. La tolérance comme reconnaissance joue un rôle symbolique dans le processus d'intégration politique des membres des groupes culturels marginalisés. Galeotti considère en outre que l'inclusion sociale des personnes ne doit pas se faire au prix de la dissimulation de leur identité culturelle. Les personnes doivent pouvoir apparaître dans l'espace public en tant que citoyens appartenant à des groupes culturels particuliers (Galeotti, 2002, p.101). La tolérance comme reconnaissance est compatible avec la neutralité libérale, pourvu que l'impartialité soit comprise, non pas comme une insensibilité à l'égard des différences culturelles dans la vie publique, mais bien comme une neutralité justificationnelle qui implique qu'une délibération démocratique n'ait recours qu'à des arguments politiques fondés sur la raison publique (Galeotti, 2002, p.62-65). Il ne s'agit pas d'enfreindre la neutralité libérale et de valoriser des conceptions du bien particulières, mais simplement de prendre acte de la diversité culturelle et d'admettre que ces différences constituent des options acceptables au sein de la société. On reconnaît publiquement une différence culturelle, non pas pour sa valeur intrinsèque, mais instrumentalement pour la valeur que l'appartenance culturelle a pour les individus (Galeotti, 2002, p.104).

Selon Galeotti, le concept libéral de tolérance comme reconnaissance est compatible avec la plupart des applications d'une politique de la reconnaissance à l'endroit des groupes culturels. Le principe de tolérance libérale justifie que des mesures symboliques soient mises en place pour condamner publiquement certaines pratiques qui conduisent, par exemple, à des discours haineux à l'égard des minorités culturelles. Le principe de tolérance comme reconnaissance peut même mener à des changements institutionnels prenant la forme d'accommodements à l'endroit des membres de groupes culturels et religieux incluant, par exemple, la réforme des curriculums académiques, des modifications apportées au menu des cafétérias des institutions publiques ainsi que la révision des horaires de travail et des congés fériés publics (Galeotti, 2002, p.200). Finalement, Galeotti croit que la tolérance libérale peut aussi se traduire par une aide publique à la protection des cultures minoritaires. Comme la reconnaissance formelle est essentiellement de nature symbolique, les mesures institutionnelles prises à cet égard et qui découlent d'une reconnaissance symbolique doivent être le résultat de négociations ayant lieu dans la sphère informelle. Elles n'ont pas de conséquences juridiques directes, et elles sont limitées par des contraintes pragmatiques raisonnables (Galeotti, 2002, p.200-202). Galeotti arrive à justifier ces mesures symboliques de reconnaissance puisqu'elles sont des moyens au service d'un objectif d'intégration sociale des membres des groupes culturels. Pour cette raison, le libéralisme de la tolérance de Galeotti ne parvient pas complètement à s'affranchir de l'individualisme moral. Galeotti prétend que l'argument en faveur de la protection des cultures minoritaires doit nécessairement souscrire à l'individualisme moral dans la mesure où on doit pouvoir concevoir la reconnaissance des différences culturelles, des identités collectives, et des cultures entières comme étant subordonnées à un objectif d'intégration politique qui reflète l'égalité de tous les citoyens (Galeotti, 2002,

p.206-207). On ne peut pas justifier une politique de la reconnaissance à l'égard des groupes culturels autrement.

Le libéralisme de la tolérance défendue par Galeotti demeure en deçà d'une véritable politique de la reconnaissance, car contrairement au libéralisme politique, il reste pris dans les mailles de l'individualisme moral. Son approche fondée sur la tolérance est sympathique à la politique de la reconnaissance, mais demeure néanmoins insuffisante puisque la reconnaissance est pensée comme étant au service de l'inclusion politique des personnes appartenant aux groupes minoritaires. Pour cette raison, le concept de tolérance comme reconnaissance ne peut mener à la reconnaissance des cultures sociétales entières comme les peuples et les groupes nationaux. Selon elle, une approche libérale peut difficilement envisager la constitutionnalisation d'un ensemble de droits dont les sujets seraient des collectivités. Or, cela n'est vrai que lorsque l'on se situe à l'intérieur du libéralisme individualiste et que l'on conçoit la reconnaissance de manière symbolique. Contrairement au libéralisme individualiste, le libéralisme politique permet de concevoir les peuples comme des sources de réclamations morales valides susceptibles d'être les sujets de droits collectifs.

Toutefois, la difficulté que posent les droits collectifs n'est pas tellement, selon elle, que le libéralisme ne puisse pas reconnaître des sujets de droit autres que les individus, mais surtout qu'une approche libérale doive prioriser la protection des membres du groupe culturel en question avant de protéger la culture minoritaire elle-même. En ce sens, Galeotti souligne exactement le même problème que Kymlicka et Fraser lorsque ces derniers discutent des restrictions internes s'appliquant aux droits et libertés fondamentales des membres d'un groupe culturel ou religieux. Or, le problème réside dans le fait que Galeotti interprète à tort, comme Kymlicka et Fraser d'ailleurs, les

groupes culturels de manière communautarienne. L'objectif ultime de la « liberté collective » serait, selon elle, de réaliser l'homogénéité culturelle par l'imposition d'une conception commune du bien aux membres de la collectivité (Galeotti, 2002, p.212). Tout se passe comme si les droits collectifs ne pouvaient servir à autre chose qu'à défendre une conception compréhensive particulière. Ainsi, Galeotti conçoit faussement une théorie des droits collectifs comme s'opposant à une politique de la reconnaissance comprise comme une tolérance à l'endroit de la diversité sociale fondée sur le respect mutuel et la réciprocité. Selon elle, les droits collectifs mèneraient à la séparation alors que la tolérance devrait plutôt conduire à l'inclusion sociale (Galeotti, 2002, p.213).

Contrairement à l'approche symbolique de Galeotti, je suis d'avis que la reconnaissance peut se traduire par l'octroi de droits collectifs aux groupes nationaux, pourvu que ces derniers soient conçus comme des structures de cultures qui n'imposent que des restrictions raisonnables émanant d'une identité civique commune, et non une conception particulière du bien commun. Or, afin de parvenir à la reconnaissance politique des peuples et des cultures sociétales entières, il faut d'abord s'affranchir de l'individualisme moral. Je crois, contrairement à Galeotti, que la reconnaissance est due aux groupes culturels, et qu'elle ne doit pas être instrumentalisée par rapport à un objectif d'intégration individuelle. On doit plutôt penser l'intégration comme le résultat d'une reconnaissance réciproque entre les personnes et les peuples. Il faut adopter un pluralisme moral qui n'accorde la priorité ni aux droits individuels ni aux droits collectifs. On admet les revendications morales des personnes et des peuples, et on cherche à atteindre un équilibre raisonnable entre les deux. On ne fait pas cela parce que l'on souhaite une plus grande intégration politique des personnes, mais plutôt parce que la tolérance au sens du respect mutuel exige que les inégalités présentes dans la société soient rectifiées au nom du respect de la différence culturelle due à la fois aux individus

et aux collectivités. Il faut dire que l'approche fondée sur la tolérance de Galeotti est un pas dans la bonne direction. Mais, en raison de sa propension à soumettre la tolérance à un idéal d'intégration des citoyens à la société, elle ne parvient pas à la reconnaissance politique des peuples.

### **Conclusion**

Dans un premier chapitre, j'ai examiné la théorie critique de la reconnaissance de Nancy Fraser qui cherche à penser côte à côte les paradigmes de la justice distributive et de la reconnaissance. Elle a caractérisé son approche comme un dualisme des perspectives afin de bien souligner la nature théorique de la distinction et de réitérer son intention de penser la complémentarité entre la distribution et la reconnaissance. Je suis pour ma part en faveur du dualisme des perspectives de Fraser, pourvu que les deux perspectives soient décrites comme celles de la distribution et de la reconnaissance, et non comme des perspectives économique et culturelle comme Iris Young l'a d'abord interprété. Mon approche qui rend compte des critiques de Laurence Blum est de défendre une politique de l'égalité qui implique une politique de la dignité égale et une politique de l'égalité spécifique (pour les personnes et pour les peuples), toutes deux concernant les aspects socioéconomiques et les aspects culturels. Dans ce mémoire, j'ai principalement insisté sur la perspective de la politique de la reconnaissance. Cela dit, je suis d'avis qu'il faut pouvoir penser comme Fraser autant les aspects socioéconomiques que culturels, et ce, autant à l'intérieur du paradigme de la distribution que celui de la reconnaissance. De plus, je retiens également de Fraser que la politique de la reconnaissance doit être comprise comme la réponse à un problème de subordination statutaire. Une politique de la reconnaissance doit être traitée d'emblée comme ayant des implications politiques et institutionnelles.

Fraser soutient en outre que la politique de la reconnaissance et la justice distributive doivent être subordonnées au principe de parité participative. Ce principe constitue le noyau normatif du dualisme des perspectives et assure le lien entre la perspective déontologique libérale et la politique reconnaissance. On n'a pas à subordonner le paradigme de la reconnaissance au domaine de l'évaluation éthique substantielle. Le déni de reconnaissance doit alors selon Fraser être interprété comme un obstacle à la pleine participation des personnes ou des groupes qui sont exclus d'une participation effective à la société. La reconnaissance doit être comprise comme remédiant aux circonstances de la justice, et non comme un jugement qualitatif sur une conception compréhensive du bien particulière.

J'ai voulu pour ma part montrer qu'une telle approche engendre certains problèmes de compatibilité avec les revendications des groupes nationaux. J'ai entre autres remis en question la légitimité d'une approche transformative en guise de réponse aux réclamations émises par les groupes nationaux et les peuples. Selon moi, l'approche transformative lorsqu'elle est comprise à partir du principe de parité participative constitue un échec du point de vue des groupes nationaux puisque l'intégration politique des individus est faite au dépend de l'affirmation de l'identité du groupe. J'attribue en partie ce problème au fait que Fraser évite à tout prix de penser la reconnaissance des groupes culturels à partir du modèle identitaire. Selon elle, la reconnaissance ne doit pas avoir pour fonction de revaloriser une identité collective dépréciée puisque cela implique des jugements de valeur substantiels incompatibles avec la neutralité libérale. À mon avis, Fraser propose une interprétation réductrice des groupes culturels qui l'empêche de penser leur identité en dehors du modèle communautarien. L'hypothèse selon laquelle les groupes culturels doivent nécessairement être définis à partir de croyances, de finalités, de valeurs ou de projets communs pour exister est

empiriquement fausse. En réalité, les groupes culturels, les communautés et les peuples sont souvent constitués par un pluralisme irréductible de valeurs, de projets et de conceptions de la vie bonne. Pour cette raison, la reconnaissance doit s'appliquer à la fois aux personnes et aux collectivités. On doit pouvoir considérer les groupes qui possèdent une identité institutionnelle comme étant eux aussi susceptibles d'être victimes d'une subordination statutaire réelle.

Contrairement à Fraser, je suis d'avis que la reconnaissance politique des peuples prend forme lorsque les groupes nationaux se voient octroyer des droits collectifs. L'affirmation des identités collectives nationales implique, selon moi, des transformations formelles et juridiques qui concernent les principes et les arrangements institutionnels des états. Or, Fraser n'accepte pas qu'une politique de la reconnaissance puisse prendre la forme d'un régime de droit collectif à l'égard des peuples. Elle se réclame explicitement d'une approche libérale individualiste qui met au premier plan la valeur de l'autonomie. Fraser procède à une instrumentalisation de la reconnaissance au profit de l'équité participative de manière à accorder un statut prioritaire aux libertés politiques individuelles. Pour ma part, je conçois la relation entre ces concepts de manière inverse : il n'y a pas d'équité participative sans reconnaissance préalable. Le principe de parité participative traduit la reconnaissance qui est *due* aux individus et aux groupes culturels. La subordination de la politique de la reconnaissance et de la justice distributive au principe de parité participative s'explique par l'individualisme moral auquel souscrit Fraser, mais qui est aussi défendu par Will Kymlicka.

Je fus donc amené dans un deuxième chapitre à examiner les liens qui existent entre la doctrine de l'individualisme moral et le modèle de l'État-nation généralement présumé par les penseurs libéraux individualistes. Les liens profonds qui unissent le

libéralisme et le nationalisme permettent de comprendre que le modèle de l'État-nation est responsable de l'adoption de l'individualisme moral comme une doctrine apparemment constitutive du libéralisme, et que si la plupart des philosophes libéraux s'opposent aujourd'hui à l'octroi de droits collectifs aux groupes nationaux, c'est en partie parce qu'ils mobilisent, comme Fraser et Kymlicka, de nombreux arguments individualistes. Par conséquent, je crois que l'adoption d'une politique de la reconnaissance à l'égard des peuples requiert l'abandon de l'individualisme moral. Malgré cela, il faut reconnaître que la théorie libérale des droits minoritaires de Kymlicka a inspiré de multiples façons les idées défendues dans ce mémoire, à commencer par l'idée selon laquelle les personnes sont individuées en fonction de leur appartenance culturelle. Je suis d'accord avec Kymlicka lorsqu'il prétend que les peuples et les nations constituent des cultures sociétales offrant un contexte de choix varié aux individus qui leur permettent de déployer pleinement leur liberté rationnelle. Je m'inspire aussi abondamment de la distinction entre la « structure de culture » et le « caractère de culture » afin d'argumenter que les cultures sociétales sont aussi des sources de revendications morales valides. L'idée de « structure » de culture nous permet d'isoler les composantes essentielles partagées par l'ensemble des cultures sociétales : la langue, l'histoire, les institutions publiques communes et le contexte de choix. Ces éléments institutionnels forment en quelque sorte une structure culturelle permanente, mais non invariable, qui perdure malgré les changements sociaux occasionnés par les choix des individus. Je me démarque par contre de Kymlicka dans la mesure où la justification des droits minoritaires qui ont pour but de protéger les structures de culture nationale doit, selon lui, demeurer individualiste. Son ouverture à l'égard des droits collectifs n'est qu'apparente. Kymlicka croit comme Fraser que l'adoption d'un régime de droits collectifs est compatible avec l'individualisme moral. La théorie des droits différenciés par le groupe qu'il défend n'admet que des droits réclamés et acquis par

des individus, justifiés sur des bases individualistes et ne tolérant aucune restriction à l'endroit des libertés individuelles. Je crois pour ma part que cette théorie est clairement en deçà d'une véritable politique de la reconnaissance qui devrait plutôt se traduire par un régime de droits collectifs réclamés par les groupes et engendrant des limitations raisonnables des libertés individuelles pourvu que ces restrictions raisonnables émanent de la structure de culture, et non du caractère de culture.

Dans un troisième chapitre, j'ai proposé une alternative au libéralisme individualiste fondé sur l'individualisme moral. À défaut de subordonner la reconnaissance à la valeur de l'autonomie rationnelle, on peut envisager favorablement que la politique de la reconnaissance soit alignée avec le libéralisme politique fondé sur un principe de tolérance entendu au sens d'un respect mutuel qui mène à une reconnaissance réciproque et égale. Le libéralisme politique est dès lors lui-même une théorie de la reconnaissance. Il nous permet d'affirmer que les peuples sont des sources de réclamations morales valides dans la mesure où l'on doit dans ce cadre prendre acte de tout agent institutionnellement défini qui est un intervenant actif dans la sphère publique. Les peuples comme les individus sont de tels agents moraux. Cela explique pourquoi John Rawls a choisi d'introduire une seconde position originelle réservée aux peuples. Le libéralisme politique permet de reconnaître des droits aux peuples et d'en faire des sources autonomes de réclamations morales valides puisqu'il n'est plus fondé sur l'autonomie individuelle, mais bien sûr la tolérance. Il n'est plus nécessaire de tout justifier à partir de l'individu. Le libéralisme politique fait non seulement appel à l'autonomie de la personne, mais aussi à l'autonomie des peuples conçue à partir de leur identité institutionnelle. En outre, les concepts de personne citoyenne et de peuple sont le résultat d'une attitude de tolérance à l'égard de différentes conceptions compréhensives de la personne et du peuple, ce qui démontre le caractère fondamental

de la tolérance libérale, même lorsque l'on vante la valeur de l'autonomie. La tolérance libérale à l'égard du pluralisme raisonnable des conceptions métaphysiques de la personne et des peuples se traduit par l'adoption d'une conception strictement politique de la personne comme citoyen et de l'identité institutionnelle des peuples compris comme cultures sociétales (des structures de culture inscrites dans des carrefours d'influences et offrant des contextes de choix). On peut donc admettre que les peuples comme les individus sont dignes de respect et qu'ils ont une dignité égale.

Bien que j'aie pris mes distances à l'égard de la version rawlsienne du droit des peuples, je crois qu'il est possible qu'une version amendée du libéralisme politique puisse penser différemment le concept d'autonomie rationnelle et envisager d'autres façons de concevoir la séparation entre le public et le privé de manière à ce que ces concepts soient compatibles avec l'idée d'une société communautarienne démocratique. On peut ainsi admettre les sociétés communautariennes démocratiques au sein de la société internationale des peuples et arriver à un consensus sincère qui porte sur des principes libéraux authentiques, et enfin mettre en place, du même coup, les conditions favorables pour penser l'universalité du libéralisme politique. Pour ces raisons, j'ai contesté la validité des critiques formulées par Kok Chor Tan, du moins en ce qui a trait à la version corrigée du libéralisme politique défendue dans ce mémoire. Contrairement à ce que ce dernier croit, le libéralisme individualiste ne constitue pas un cadre plus hospitalier à une politique de la reconnaissance à l'égard des peuples que le libéralisme politique fondé sur la valeur de la tolérance. Comme je l'ai démontré, le problème fondamental avec la théorie des droits différenciés par le groupe défendue par Tan et Kymlicka se situe au niveau de leur engagement à l'égard de l'individualisme moral. En plus de n'être qu'une théorie diluée de droits collectifs, les droits différenciés par le groupe, puisqu'ils sont inscrits dans le cadre du libéralisme classique, ne peuvent revendiquer une plus grande

portée que les principes auxquels conduit le libéralisme politique. Le libéralisme individualiste permet de reconnaître que les sociétés individualistes dans la théorie idéale, alors que la version amendée du libéralisme politique qui caractérise les personnes et les peuples en termes institutionnels et politiques, y admet un ensemble plus varié de sociétés démocratiques.

L'objectif principal du mémoire fut de démontrer que le libéralisme politique était plus hospitalier à une politique de la reconnaissance que le libéralisme classique fondé sur l'individualisme moral. J'ai aussi précisé qu'il était possible d'envisager à partir de ce cadre philosophique que les peuples puissent être eux aussi des sujets de droit. Selon moi, une politique de la reconnaissance doit s'adresser autant aux personnes qu'aux groupes culturels et devrait pour ces derniers prendre la forme d'un régime de droits collectifs. Les réflexions amorcées dans ce mémoire nous invitent donc à concevoir une éventuelle théorie libérale des droits collectifs. Même s'il existe déjà plusieurs documents internationaux qui traitent des droits collectifs tels que la *Charte des nations unies* (1945), la *Déclaration relative aux principes du droit international touchant les relations amicales et la coopération entre les États conformément à la Charte des Nations Unies* (1970) et la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones* (2007), plusieurs philosophes libéraux ont exprimé des réticences à l'égard des droits collectifs. Dans ce mémoire, nous n'avons eu droit qu'à un aperçu des différentes objections qui ont été formulées à l'endroit d'une théorie des droits collectifs. Je pense notamment à l'adéquation qui est couramment faite entre le droit des peuples et une conception communautarienne réductrice des groupes culturels. Comme nous l'avons vu, Fraser, Kymlicka, Tan et Galeotti ont tous les quatre soutenu une telle idée dans le but de s'opposer à l'octroi de droits collectifs dont les sujets seraient des peuples et non des individus. La tâche qui se présente à nous demeure donc colossale. En plus de spécifier

l'objet des droits collectifs et de préciser en quoi un intérêt collectif est un droit, il faut caractériser le sujet du droit et restreindre celui-ci aux peuples ou aux « fragments » de peuples. Il faut expliquer pourquoi les autres groupes culturels ne sont pas les candidats propices à l'octroi d'un régime de droits collectifs. Pour ce faire, je crois qu'il faut pouvoir démontrer que si les peuples sont des sources de réclamations morales valides en tant qu'intervenants politiques dans les espaces publics, ils sont également des sources importantes de diversité culturelle interne et externe. Les peuples et leurs institutions doivent être protégés au nom de la préservation de la diversité culturelle. Je suis d'avis que le libéralisme politique permet de justifier la valeur de la diversité culturelle de manière non individualiste, en la considérant comme un bien collectif de l'humanité. Les peuples sont des agents moraux et des sources de réclamations morales valides, et, par le fait même, ils sont dignes de respect et ont une dignité égale. Dès lors que l'on observe dans l'espace politique des rapports de domination ou des différences dans les rapports de forces politiques, culturels et économiques entre les peuples, si on les respecte vraiment et que l'on reconnaît leur dignité égale, on doit réagir face à ces déséquilibres. Ce faisant, on affirme la diversité culturelle comme un bien collectif de l'humanité.

### Bibliographie

- Appiah, Kwame Anthony, (2005), *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press.
- Barry, Brian, (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- Benhabib, Seyla, (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- Blum, Lawrence, (1998), « Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's accounts of Multiculturalism », *Constellations*, Vol. 5, No. 1, pp.51-67.
- Buchanan, Allen, (1996), « What's So Special About Nations? » dans *Rethinking Nationalism*, (dir.) Jocelyne Couture, Kai Nielsen et Michel Seymour, University Press of Calgary, p. 283-309.
- Fraser, Nancy, (1995). «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age», *New Left Review*, pp.68-93
- Fraser, Nancy, (1997), « A Rejoinder to Iris Young », *New Left Review*, pp. 126-129.
- Fraser, Nancy, (2000), «Rethinking Recognition», *New Left Review* 3, 107-120.
- Fraser, Nancy, (2001), « Recognition without Ethics? », *Theory, Culture and Society*, Vol.18, No. 2-3, pp. 21-42.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel, (2003), *Recognition or Redistribution?* New York, Verso.
- Fraser, Nancy, (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.
- Galeotti, Anna Elisabetta, (2002), *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, 2002.
- Gutmann, Amy, (1993), « The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 3., pp. 171-206.
- Habermas, Jürgen, (1995), « Multiculturalism and the Liberal State », *Stanford Law Review*, Vol.47, pp.849-853
- Honneth, Axel, (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- Johnson, James, (2000), « Why respect Culture? », *American Journal of Political Science*, Vol.44, No.3, pp. 405-418.
- Kukathas, Chandran, (1992), « Are there any Cultural Rights? », *Political Theory*, No.20, pp.105-139

- Kymlicka, Will, (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal.
- Kymlicka, Will, (2001b), *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha, (2006). *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press.
- Parekh, Bhikhu, (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Londres, Macmillan.
- Rawls, John, (1971), *Theory of Justice*, Harvard University Press. Traduit sous le titre de *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Rawls, John, (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press. Traduit sous le titre de *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- Rawls, John, (1996), *Le droit des gens*, Paris, Esprit.
- Rawls, John, (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press. Traduit sous le titre *Paix et démocratie*, Montréal, Boréal, 2006.
- Raz, Joseph, (1998), « Multiculturalism », *Ratio juris*, Vol. 11, No. 3., pp.193-205
- Sen, Amartya, (2006), *Identity and Violence*, New York, W.W. Norton.
- Seymour, Michel, (2004), « Collective Rights in Multination States : From Ethical Individualism to the Law of Peoples », dans Michel Seymour (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's, p.105-129.
- Seymour, Michel, (2008), *De la Tolérance à la Reconnaissance*, Montréal, Boréal.
- Tan, Kok Chor, (2000), *Toleration, Diversity and Global Justice*, Philadelphie, The Pennsylvania State University Press.
- Taylor, Charles (1994), « The politics of recognition », dans *Multiculturalisme*, Paris, Aubier.
- Tully, James, (1995), *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy, (1995), « Minority Culture and the Cosmopolitan Alternative? », dans Will Kymlicka (dir.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, pp.93-119
- Weinstock, Daniel, (1999), « Le problème de la boîte de Pandore », dans *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, (dir.) Michel Seymour, Montréal, Liber, p.17-40.
- Young, Iris Marion, (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Young, Iris Marion, (1997), « Unruly Categories A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », *New Left Review*, Vol. 222, pp. 147-160.