Culturalisme libéral et républicanisme néo-romain : réponses normatives à la diversité culturelle et religieuse

Jorge Karel Leyva Rodriguez

▶ **To cite this version:**

Jorge Karel Leyva Rodriguez. Culturalisme libéral et républicanisme néo-romain : réponses normatives à la diversité culturelle et religieuse. Philosophie. Université Paris sciences et lettres; Université de Montréal, 2019. Français. NNT : 2019PSLEP007 . tel-03178703

HAL Id: tel-03178703

https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03178703

Submitted on 24 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'École Pratique des Hautes Études et l'Université de Montréal

Culturalisme libéral et républicanisme néo-romain : réponses normatives à la diversité culturelle et religieuse

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : PHILOSOPHIE

Soutenue par :

Jorge Karel LEYVA RODRIGUEZ

14 mars 2019

Dirigée par :

Solange LEFEBVRE

Philippe PORTIER

COMPOSITION DU JURY :

M. Philippe PORTIER
École Pratique des Hautes Études
Directeur de Thèse

Mme Solange LEFEBVRE
Université de Montréal
Directeur de Thèse

M. Alain GIGNAC
Université de Montréal
Président du jury

M. Patrick SAVIDAN
Université Paris-Est Créteil
Examinateur

M. Marc-Antoine DILHAC
Université de Montréal
Examinateur

M. Jean-Marie DONÉGANI
Institut d'études politiques de Paris
Rapporteur

M. Roberto MERRILL
Université de Minho
Rapporteur

École Pratique des Hautes Études | PSL Research University Paris

RÉSUMÉ

Cette thèse examine les réponses que le culturalisme libéral et le républicanisme néo-romain donnent à la question de savoir quelle position l'État démocratique doit adopter dans des contextes caractérisés par la présence d'individus et de groupes ayant des engagements culturels et religieux différents de ceux de la culture et de la religion majoritaires. Notre étude constitue un exercice de reconstruction théorique original et comparatif de la réponse apportée à cette question par huit théories politiques dominantes se situant au sein de ces deux courants. En ce qui concerne le culturalisme libéral, la thèse examine les réponses apportées par la théorie du droit des minorités (Kymlicka), la théorie perfectionniste (Raz), la théorie nationaliste (Tamir) et la théorie neutraliste (Patten). Pour ce qui est du républicanisme néo-romain, la thèse examine la théorie de la liberté et du gouvernement (Pettit), la théorie délibérative (Maynor), la théorie critique (Laborde) et le patriotisme républicain (Viroli, Habermas et Laborde). Cette recherche se veut une contribution à la clarification et systématisation de ces théories, et une défense de l'idée selon laquelle le libéralisme et le républicanisme sont tous deux philosophiquement compatibles avec la prise en compte gouvernementale de la diversité culturelle et religieuse, notamment en raison de l'adaptation de leurs principes fondamentaux à la réalité pluriculturelle contemporaine.

Mots clés : Multiculturalisme, libéralisme, républicanisme, diversité culturelle et religieuse, philosophie politique normative

ABSTRACT

This dissertation examines the responses that liberal culturalism and neo-Roman republicanism provide to the question of what position the democratic state should adopt in contexts characterized by the presence of individuals and groups who have different cultural and religious commitments to those of the majority culture and religion. Our study consists of an original and comparative theoretical reconstruction of the answers given to this question by eight dominant political theories within these two currents. Concerning liberal culturalism, this dissertation examines the answers given by the liberal theory of minority rights (Kymlicka), the perfectionist theory (Raz), the nationalist theory (Tamir) and the neutralist theory (Patten). Regarding the neo-Roman republicanism, this dissertation examines the theory of freedom and government (Pettit), the deliberative theory (Maynor), the critical theory (Laborde) and the republican patriotism (Viroli, Habermas and Laborde). This research is intended to contribute to the clarification and systematization of these theories and defend the idea that liberalism and republicanism are both philosophically compatible with the government consideration of cultural and religious diversity, in particular because of the adaptation of their fundamental principles to the contemporary pluricultural reality.

Key words: Multiculturalism, Liberalism, Republicanism, Cultural and Religious Diversity, Normative Political Philosophy

TABLE DE MATIÈRES

RÉSUMÉ i
ABSTRACT ii
TABLE DE MATIÈRES iii
DÉDICACE viii
REMERCIEMENTS ix
INTRODUCTION 1
a. Contexte, problématique et objectifs 1
b. État sommaire de la question 4
c. Clarifications conceptuelles préalables 7
c.1 Culturalisme libéral 7
c.2. Républicanisme néo-romain ou néo-républicanisme 10
c.3. Diversité culturelle et religieuse 12
c.4. Culture et religion dans la philosophie politique 14
d. Philosophie politique analytique : objet d'étude, approche méthodologique 18
d.1. Qu'est-ce que la philosophie analytique ? 18
d.2. La philosophie *politique* analytique 20
d.3. Double pertinence de l'approche analytique pour notre étude 23
e. Plan de la thèse 25
f. Pertinence et contribution de notre étude 29
g. Ancrage disciplinaire de la thèse 30
PARTIE I- LE CULTURALISME LIBÉRAL 32
CHAPITRE I. LA THÉORIE LIBÉRALE DU DROIT DES MINORITÉS 33
Introduction 33
1.1. Le langage du multiculturalisme libéral : distinctions préliminaires 35
1.2. Les contours du multiculturalisme libéral 38
1.2.1. Positions multiculturalistes communes 38
1.2.2. Multiculturalisme libéral vs multiculturalisme communautarien : la nature transformative de la conception libérale 39
1.2.3. L'ancrage démocratique : double fonction des droits de la personne 41
1.2.4. Un réaménagement des conditions d'intégration à la culture sociétale 43
1.2.4.1. L'argument nationaliste 44
1.2.4.2. L'argument de la liberté comme autonomie individuelle 48
1.2.4.3. Au-delà du principe de neutralité bienveillante : l'argument de l'égalité 51
1.2.4.4. L'argument de la valeur de la diversité culturelle 54
1.3. Multiculturalisme libéral et religion 56

1.3.1. La théorie du droit des minorités et la « question religieuse » 56
1.3.1.1 Le cas des exemptions religieuses lors du port de l'uniforme de police 59
1.3.1.2. Le cas du calendrier religieux 60
1.3.1.3. Le cas du financement public des écoles religieuses 62
1.3.2. Des limites libérales aux droits d'accommodement religieux 65
1.3.2.1. La critique libertarienne du multiculturalisme libéral et les limites de la tolérance religieuse 67
Conclusion 71
CHAPITRE II- LE PERFECTIONNISME LIBÉRAL : AUTONOMIE, BIEN-ÊTRE ET ACTION POLITIQUE 74
Introduction 74
2.1. Le perfectionnisme libéral : définition et logique interne 75
2.2. Le principe d'autonomie personnelle comme idéal perfectionniste 77
2.2.1. L'autonomie et ses conditions 78
2.2.2. Autonomie et morale : implications normatives du perfectionnisme d'État 80
2.2.3. Perfectionnisme d'État comparé au perfectionnisme social 82
2.3. Pluralisme moral, autonomie et bien-être 84
2.3.1. Une définition perfectionniste du pluralisme moral 84
2.3.2. Pluralisme de valeurs : le rôle de la vertu 85
2.3.3. Bien-être et agentivité rationnelle 87
2.4. Un multiculturalisme perfectionniste ? 90
2.4.1. L'argument de la valeur de l'appartenance culturelle 91
2.4.2. De la tolérance à la reconnaissance 94
2.4.3. La dialectique du multiculturalisme : limites libérales aux droits des groupes culturels et religieux 97
Conclusion 102
CHAPITRE III- LE NATIONALISME LIBÉRAL 107
Introduction 107
3.1. Nation, nationalisme et culture 109
3.1.1. Une conception culturaliste de la nation 109
3.1.2. De la nation au nationalisme 112
3.1.3. Les fondements culturels et individualistes du droit à l'autodétermination nationale 115
3.2. Multiculturalisme, libéralisme et identités 119
3.2.1. Une conception libérale et communautarienne de l'identité personnelle : dimension élective de l'identité et dynamiques culturelles 120
3.2.2. La valeur morale du multiculturalisme : vers la transformation de la sphère publique 124
3.2.3. Le multiculturalisme libéral face aux cultures et religions illibérales : libéralisme de droits vs. libéralisme de l'autonomie 126

3.2.4. Au-delà de la distinction public/privé : le champ d'action de l'État libéral et les limites du multiculturalisme 128
3.3. Entre nationalisme et démocratie : vers une philosophie multiculturelle de l'éducation 134
3.3.1. Deux types d'éducations : une restructuration du système éducatif 135
3.3.2. Une éducation démocratique et multiculturelle 139
3.3.3. Un multiculturalisme sans droits de groupes 144
Conclusion 147
CHAPITRE IV. NEUTRALITÉ DE TRAITEMENT : AUTODÉTERMINATION, ÉGALITÉ ET RECONNAISSANCE 150
Introduction 150
4.1. Le principe de neutralité 153
4.1.1. Neutralité, tolérance religieuse et pluralisme moral 153
4.1.2. Le concept de neutralité : une typologie 156
4.1.3. Une conception distincte de la neutralité 158
4.1.4. La neutralité de traitement : trois stratégies 160
4.2. Culture, neutralité de traitement et normativité multiculturelle 162
4.2.1. Les fondements de la neutralité de traitement 162
4.2.1.1. La valeur de l'autodétermination 163
4.2.1.2. Le principe d'équité de traitement 166
4.2.2. Le lignage social : une interprétation non-essentialiste de la culture 167
4.2.3. Le rôle de la culture dans la normativité multiculturelle : la thèse des droits culturels forts 171
4.3. Une égale reconnaissance : la religion dans la théorie neutraliste 175
4.3.1. Une théorie de la reconnaissance égalitariste et procéduraliste 175
4.3.2. Une conception inclusive de la signification particulière de la religion 181
4.3.3. Le principe d'opportunité équitable d'autodétermination et les exemptions religieuses 184
Conclusion 188
PARTIE II- LE RÉPUBLICANISME DE TRADITION NÉO-ROMAINE 192
CHAPITRE V. LA THÉORIE NÉO-ROMAINE DE LA LIBERTÉ ET DU GOUVERNEMENT 193
Introduction 193
5.1. La tradition républicaine. Brève caractérisation préliminaire 195
5.2. La théorie néo-républicaine de la liberté comme non-domination 200
5.2.1. Trois types de libertés 201
5.2.2. La nature de l'interférence arbitraire et la légitimité de l'interférence de la loi 205
5.2.3. Une démocratie de la contestation 206
5.3. L'idéal de la non-domination et la diversité culturelle et religieuse 208
Conclusion 211

CHAPITRE VI-LA THÉORIE NÉO-RÉPUBLICAINE DE LA DÉLIBÉRATION : UNE CANALISATION DÉMOCRATIQUE DE LA DIVERSITÉ 213
Introduction 213
6.1. Une reconstruction de la théorie néo-républicaine de la déliberation 214
6.1.1. Une intervention non coercitive de l'État républicain : la valeur intrinsèque des composantes républicaines 214
6.1.2. Délibération, vertu, éducation : la construction du citoyen délibérateur 217
6.1.3. Une joyeuse violation du principe de neutralité libérale 222
6.1.4. Une revendication du principe de non-domination comme idéal compréhensif 225
6.2. Délibération et diversité 227
6.2.1. L'héritage machiavélien : canaliser l'énergie de la diversité 227
6.2.2. Les valeurs constitutives de la non-domination : une articulation en fonction de la diversité 228
6.2.3. Le républicanisme délibératif et la reconnaissance des identités culturelles et religieuses 231
6.2.4. Mozert v. Hawkins County Board of Education : le républicanisme accommodateur et les limites de la liberté religieuse 232
Conclusion 235
CHAPITRE VII. RÉPUBLICANISME CRITIQUE, MULTICULTURALISME ET RELIGION 238
Introduction 238
7.1. Une reconstruction du débat républicain français sur la diversité culturelle et religieuse 239
7.1.1. Le républicanisme traditionnel 240
7.1.2. Le républicanisme modernisé 245
7.1.3. Le républicanisme multiculturel 249
7.2. Républicanisme critique : position normative dans le débat sur la diversité en France 257
7.2.1. Une articulation des faits aux normes 257
7.2.2. Une conception instrumentale de l'autonomie 258
7.2.3. Le principe de l'autonomie comme justification de la domination républicaine 261
7.3. Républicanisme critique et multiculturalisme libéral 262
7.3.1. Égalité, reconnaissance culturelle et accommodements raisonnables 262
7.3.2. La désethnicisation républicaine : neutraliser la sphère publique 270
7.4. Républicanisme critique et religion 272
7.4.1. Une laïcité stricte, mais tolérante 272
7.4.2. Une laïcité justificative : le rôle de la raison religieuse dans la justification publique 276
Conclusion 282
CHAPITRE VIII. LE PATRIOTISME RÉPUBLICAIN 285
Introduction 285
8.1. Une conception politique du patriotisme 286

8.2. Le patriotisme républicain classique : renforcer la citoyenneté, non pas l'unité culturelle ou religieuse 288
8.2.1. Le patriotisme républicain comme antidote au nationalisme 288
8.2.2. Au-delà du patriotisme communautarien 291
8.2.3. La dimension particulariste du patriotisme républicain classique 295
8.3. Le patriotisme constitutionnel 297
8.3.1. L'ancrage républicain 298
8.3.2. L'ancrage constitutionnel 300
8.3.3. L'État constitutionnel et l'intégration de la diversité 301
8.4. Le patriotisme civique 304
8.4.1. Position dans le débat sur le patriotisme constitutionnel 304
8.4.2. Patriotisme civique et diversité 308
Conclusion 312
CONCLUSION GÉNÉRALE 315
BIBLIOGRAPHIE 346

DÉDICACE

À Léopold de Stabenrath, condition de posibilité de cette thèse

À Majela, Anita et Marie-Isabelle, mes propres conditions de possibilité

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je voudrais remercier de manière très spéciale Mme Solange Lefebvre, ma directrice de recherche à l'Université de Montréal, qui m'a toujours donné un encadrement rigoureux et poussé à donner le meilleur de moi. Cela a représenté un grand privilège pour moi de pouvoir collaborer avec elle à plusieurs de ses projets en tant qu'assistant de recherche. Je remercie également M. Philippe Portier, mon directeur de recherche à l'École pratique des Hautes Études, non seulement pour avoir accepté de prendre la codirection de cette thèse, mais pour sa sagesse, sa patience et sa disponibilité lors de nos rencontres à Paris. Ses conseils et son accompagnement ont toujours été éclairants.

Je remercie mes professeurs de l'Université de Montréal, en particulier Jean-Marc Charron et Fabrizio Vecoli, qui ont non seulement contribué à élargir mes connaissances, mais m'ont aussi montré le côté humain du savoir académique.

Lors de mon séjour à la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, j'ai eu le plaisir de rencontrer des collègues avec lesquels j'ai eu de nombreuses discussions. Avec le temps, et de manière inattendue, ils sont devenus de vrais amis auxquels je suis très reconnaissant. Merci à Cielo, Florianna, Ana Maria, Marie, Monia et Beatriz. Je remercie de manière spéciale Karel Eduardo et Naiara, qui m'ont réservé le plus chaleureux accueil à Paris. Je leur suis très reconnaissant pour leur soutien et leur belle amitié. Je remercie également mes collègues de l'Université de Montréal, en particulier Juan et Mohamed.

Tous mes remerciements s'adressent également à ma famille. À Majela Guzman, ma compagne, pour sa patience, sa sagesse, et son aide précieuse. Je ne saurais jamais assez la remercier. À ma mère, pour son soutien inconditionnel. À mes filles, qui sont pour moi une inspiration, une force et une lumière dans ma vie.

Pour finir, je tiens à remercier les organismes et institutions qui m'ont accordé un soutien financier me permettant de développer cette recherche : le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, le Fonds québécois de recherche société et culture, l'Institut des sciences religieuses de l'Université de Montréal, la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse, la Faculté des études supérieures et postdoctorales, et le Fonds Esther-Blondin.

INTRODUCTION

a. Contexte, problématique et objectifs

Les trois dernières décennies ont témoigné de la consolidation d'une conception de la justice qui accorde une importance particulière aux enjeux soulevés par la diversité culturelle et religieuse dans le contexte démocratique. Le fait qu'aux revendications traditionnelles d'une juste distribution des richesses se soit ajoutée une gamme de demandes identitaires, parmi lesquelles celles visant la reconnaissance des droits culturels spécifiques, a nourri les débats contemporains sur la légitimité des politiques multiculturelles. C'est ainsi que, dans les années 90, on a vu émerger « les premiers débats savants » en philosophie politique, « visant à formuler des théories normatives du multiculturalisme et à explorer la façon dont ces pratiques émergentes se rapportent aux valeurs et aux principes de la démocratie libérale » (Kymlicka 2013, 30).

Selon certains, la coïncidence du statut de subalterne ethnique avec celui de subalterne économique permet d'expliquer le passage du souci progressiste de la justice de classe à la préoccupation pour la justice culturelle (Weinstock 2007). D'autres se sont attaqués à la place privilégiée qu'occupent les demandes de reconnaissance identitaire dans l'imaginaire politique contemporain, en considérant que les identités collectives se sont substituées aux intérêts de classe, au point que la redistribution économique s'est vue évincée par la reconnaissance culturelle (Fraser 2005, 13-15). Ils vont même jusqu'à théoriser un contexte « postsocialiste »[1], qui se caractériserait par le passage du paradigme de la redistribution à celui de la reconnaissance (Audard 2001, 230-31; Fistetti 2009, 16; Fraser 1997, 2005). Dans une ligne d'argumentation similaire, certains auteurs ont soutenu l'idée que la « différence » a écarté l'inégalité en tant que préoccupation centrale de la théorie politique et sociale : les spécialistes se demanderaient comment atteindre l'égalité au moyen de la reconnaissance de la différence, plutôt qu'en s'interrogeant sur la façon d'éliminer les inégalités (Phillips 1997, 143).

Au-delà du caractère polémique de ces propos, un regard dépassionné sur les développements théoriques ayant eu lieu au tournant du siècle précédent montrerait que la disparition du marxisme en guise d'alternative politique concurrente a été concomitante avec l'intensification

[1]D'autres caractéristiques de ce que Nancy Fraser appelle « la condition postsocialiste », qui ne va pas sans rappeler la « condition post-moderne » de Lyotard, seraient « the absent of any credible progressive vision of an alternative of the present order » et « a resurgent economic liberalism » (Fraser 1997, 1-3, 2005).

de certains débats philosophiques, mettant en cause la compréhension traditionnelle des concepts centraux de la théorie politique tels que l'égalité, la liberté ou la neutralité de l'État au sein des sociétés fortement marquées par des tensions interculturelles. Une telle intensification est compréhensible à la lumière d'un fait incontestable : les conséquences d'une diversité culturelle et religieuse croissante représentent un défi aussi bien pour les stratégies gouvernementales de cohésion sociale que pour la philosophie politique normative.

En effet, l'un des défis auxquels font face les gouvernements des sociétés démocratiques contemporaines est celui de devoir concilier une pluralité d'allégeances culturelles et religieuses souvent incompatibles (Audard 1996, 163) tout en cherchant un équilibre entre la reconnaissance de la diversité et le maintien des principes démocratiques au sein des institutions publiques (Bourgeault et al. 1995). Ainsi, bien que la coexistence de la diversité de cultures et de religions ne soit pas un phénomène récent, certains auteurs ont insisté sur certaines caractéristiques qui semblent être spécifiques à notre époque et par conséquent, reliées à ces défis. Le théoricien politique Bikhu Parekh en soulève trois.

D'abord, bien que l'existence de différentes communautés culturelles et religieuses ne soit pas un phénomène nouveau, ce qui semble relativement récent est le refus des membres de ces communautés d'accepter le statut subalterne qu'ils se voyaient traditionnellement accorder par les groupes dominants. Ensuite, les sociétés contemporaines ne sont pas isolées du point de vue social et culturel : elles se trouvent immergées dans des processus de mondialisation culturelle, économique et technologique complexes qui rendent difficile, entre autres, d'échapper à l'exigence de l'opinion publique internationale de respecter les droits de la personne. Enfin, les sociétés contemporaines sont le résultat d'un long processus de construction nationale culturellement homogénéisateur. Les États modernes étant largement imprégnés de la conception individualiste libérale, d'une part, ne sont habitués à reconnaître que des individus en guise de seuls détenteurs de droits et, d'une autre, ont traditionnellement considéré l'homogénéité culturelle et sociale comme leur base nécessaire. « Thanks to this, we have become so accustomed to equating unity with homogeneity, and equality with uniformity, that unlike our premodern counterparts we feel morally and emotionally disorientated by a deep and defiant diversity» (Parekh 1999, 28).

C'est précisément parce que les modèles traditionnels de gestion sociale ne sont pas complètement outillés pour répondre à la diversité « provocante » des sociétés démocratiques contemporaines, que certains gouvernements ont déclenché des exercices de délibération publique au centre desquels l'on trouve des questions ayant un grand intérêt pour la philosophie politique contemporaine (Leyva 2016). Il se peut que le cas le plus significatif d'un tel exercice

soit celui des commissions publiques mandatées pour se prononcer sur les grandes orientations que devraient prendre leurs sociétés respectives quant à la gestion de la diversité[2]. Certaines de ces commissions se demandent comment concilier l'unité et le respect de la diversité dans le cadre d'une société laïque (Stasi 2003, 36). D'autres s'interrogent sur les bases morales de la reconnaissance des différents groupes culturels qui composent la société (Delruelle et Torfs 2005). D'autres encore s'attardent sur la légitimité des accommodements raisonnables pour des raisons religieuses dans le cadre d'une société libérale (Bouchard et Taylor 2008). Enfin, dans une perspective plus pragmatique que théorique (Leyva et Vanbellingen 2017), certains rapports se demandent quelles politiques publiques devraient être adoptées afin de diminuer les tensions interculturelles (Foblets et Kulakowski 2010, 67).

Il est important de signaler que si ces questions se trouvent au centre des préoccupations gouvernementales et, en conséquence des commissions publiques mandatées pour y répondre, leur défi étant surtout de nature *pratique*, celui auquel la philosophie politique normative contemporaine fait face consiste à apporter une réponse *théorique* moralement légitime à des questions similaires. Ainsi, de la même manière que les gouvernements démocratiques cherchent à repenser leurs modes de gestion du social, la philosophie politique a cherché à repenser ses propres principes fondamentaux afin de les adapter davantage à la réalité contemporaine. Tout en ayant comme arrière-fond le premier défi pratique, cette thèse s'intéresse à ce dernier.

Il n'y a point de doute que la philosophie politique occupe une place exceptionnelle du fait qu'elle a pour vocation de se pencher sur les modèles politiques d'intégration, sur le rôle et les limites de l'État vis-à-vis de ses sujets sociaux (qu'il s'agisse d'individus, de groupes, ou de classes sociales), voire sur les valeurs démocratiques qui sont en jeu lorsque cet État agit d'une manière ou d'une autre face à certaines revendications culturelles et religieuses. Si, de nos jours, les gouvernements se voient confrontés à des difficiles prises de décisions politiques concernant des sujets largement débattus en philosophie politique normative, et si cette dernière se développe, conformément à sa nature même, dans le cadre d'un jeu dont les règles sont fixées davantage par la rationalité que par les intérêts politiques, il convient d'examiner sereinement les arguments qui s'y déploient.

[2] Ces commissions et les rapports qu'elles ont produits ont connu une large diffusion internationale, comme en témoigne le projet international « Diversité culturelle et religieuse dans quatre contextes nationaux : étude comparée de la dynamique identitaire et de la régulation de la religion ». Voir, à ce sujet, Lefebvre (2009, 2010, 2013), ainsi que Lefebvre et al. (2017).

L'objectif de cette recherche est de reconstruire certaines réponses théoriques qui ont été apportées au sein du libéralisme et du républicanisme, ces deux grandes « familles » de la théorie politique et de l'histoire des idées (Heidenreich et Schaal 2012, 37), à la diversité culturelle et religieuse. Plus précisément, cette thèse examine les réponses que le *culturalisme libéral* et le *républicanisme néo-romain* donnent à la question de savoir quelle position l'État démocratique doit adopter dans un contexte caractérisé par la présence croissante d'individus et de groupes ayant des engagements culturels et, surtout religieux, différents de ceux de la culture et la religion majoritaires. L'expression « réponses à la diversité », qui sera employée tout au long de cette thèse, renvoie donc à cette question.

Huit théories, appartenant aux courants examinés dans la présente étude, ont été retenues. Concernant le culturalisme libéral, nous examinerons les réponses apportées par a) la théorie du droit des minorités (Chapitre 1), b) la théorie perfectionniste (Chapitre 2), c) la théorie nationaliste (Chapitre 3) et d) la théorie neutraliste (Chapitre 4). Pour ce qui est du républicanisme de tradition néo-romaine, nous examinons celles de e) la théorie de la liberté et du gouvernement (Chapitre 5), f) la théorie délibérative (Chapitre 6), g) la théorie critique (Chapitre 7) et h) le patriotisme républicain (Chapitre 8).

b. État sommaire de la question

De nombreux travaux se sont penchés sur les réponses apportées par la philosophie politique à la diversité et ont contribué de diverses manières aux débats contemporains. Il serait hasardeux de prétendre ici rendre compte de manière exhaustive de la littérature à ce sujet. Tenons-nous en donc à faire remarquer que, en général, ces travaux a) se penchent sur des aspects très particuliers du débat, b) examinent des réponses spécifiques données au sein de l'un ou l'autre des courants philosophiques en question c) élaborent des systématisations qui excluent d'importantes contributions à la philosophie politique analytique de la diversité et d) défendent des thèses normatives, en se situant par rapport aux débats contemporains. Notre revue de la littérature ne nous a pas permis de découvrir des travaux qui examinent le culturalisme libéral et le républicanisme de tradition néo-romaine dans le but de faire ressortir les réponses qu'ils apportent à la diversité.

D. Helly (2002), par exemple, analyse certains débats académiques sur le statut de l'égalité des minorités ethniques et nationales à partir des années 80, en se focalisant sur les courants communautarien, républicain et libéral. Cependant, sa perspective, très marquée du point de

vue sociologique, demeure générique. Du républicanisme, elle ne retient que la critique qu'en ont faite les sociologues M. Wieviorka et A. Touraine concernant le contexte français; on n'y trouve donc aucune trace des divers courants néo-républicains, aucune distinction entre les diverses positions adoptées au sein du républicanisme. Concernant le libéralisme, sa perspective rassemble dans un même courant des positions philosophiques aussi différentes que celles de C. Taylor, W. Kymlicka ou J. Raz et utilise pour seul critère de sélection le constat que ces auteurs s'accordent sur l'idée que les valeurs et les pratiques des cultures majoritaires portent atteinte aux personnes qui n'adhèrent pas à ces valeurs ou à ces pratiques. Une analyse approfondie montrerait pourtant que, même si ces auteurs se rejoignent sur certains aspects, ils se distinguent cependant quant à d'autres qui s'avèrent essentiels à la compréhension de leurs réponses philosophiques à la diversité, comme le montrent les chapitres 2 et 3, consacrés à l'analyse des théories défendues par les deux derniers.

Pour sa part, X. Landes compare certains discours républicains et libéraux concernant leurs positions vis-à-vis des minorités. Toutefois, il ne cherche pas à faire ressortir, de manière analytique, les réponses données à la diversité par les différents courants internes du républicanisme néo-romain et du culturalisme libéral, mais à « démontrer que le libéralisme égalitariste et neutraliste figure la meilleure réponse aux défis que soulèvent les minorités » (Landes 2008, 8). Autrement dit, son but n'est pas de réaliser une étude systématique, mais plutôt de remettre en cause les « approches densifiées du fait minoritaire » que l'on trouve au sein de ces deux traditions.

Se situant au croisement de la sociologie, notamment durkheimienne, et de la philosophie politique normative, S. Guérard de Latour a tenté, pour sa part, d'articuler remarcablement le multiculturalisme libéral et le républicanisme en vue de défendre un multiculturalisme républicain. De fait, cette auteure s'appuie sur le multiculturalisme libéral « pour critiquer le dogmatisme républicain au regard des revendications identitaires », mais elle envisage également « la capacité de la pensée républicaine à révéler les limites de la perspective libérale et à offrir sa propre voie pour relever les défis du multiculturalisme » (Guérard de Latour 2009b, 24). Or, le multiculturalisme dont il est question dans son étude est surtout celui proposé par Kymlicka, et l'on n'y trouve aucune trace ni du perfectionnisme libéral, ni du nationalisme libéral, ni de la théorie neutraliste qui font également partie de la mouvance multiculturelle, et auxquels s'intéresse de manière particulière la présente étude.

Un autre exemple est l'ouvrage d'A. Renaut et de S. Mesure (1999), qui traite largement de la diversité culturelle du point de vue de la philosophie politique. Il accorde une attention

privilégiée au libéralisme politique et à la possibilité de s'autotransformer par le biais des exigences des sociétés multiculturelles. Ce texte aborde également le républicanisme, dont il propose une classification, notamment quant à sa relation au libéralisme. On verra ainsi que J. J. Rousseau appartient (d'ailleurs de manière discutable) à un libéralisme républicain moral; que C. Taylor et M. Walzer prônent un libéralisme républicain culturel, et A. Tocqueville et J. Habermas se situent dans un libéralisme républicain politique (Mesure et Renaut 1999, 162-67). Toutefois, ces auteurs n'examinent pas conceptuellement les réponses républicaines et libérales apportées à la diversité. À la différence de notre projet de recherche, ils s'intéressent surtout aux représentations modernes de l'identité, à la manière dont la question « qui sommes-nous ? » est problématisée au sein de la théorie politique contemporaine.

Si les travaux mentionnés jusqu'ici essaient d'articuler, ne serait-ce que partiellement, certaines réponses libérales et républicaines à la diversité, on remarquera que la plupart des analyses portant sur ce sujet se concentrent sur l'un ou l'autre de ces courants. Mentionnons les analyses de Parekh (2003), qui se limite à examiner le libéralisme politique de Rawls, le multiculturalisme libéral de Kymlicka et le perfectionnisme de Raz; celles de McCabe (2001) et Nussbaum (2011a), qui se penchent sur ce dernier courant, et celles de Levey (2001), qui procède à une lecture critique du nationalisme libéral prôné par Tamir (1993a), tout en le considérant comme une avancée par rapport à la théorie du droit des minorités de Kymlicka. Les théories examinées dans notre thèse, ont pour leur part été retenues dans la mesure où elles se situent respectivement à l'intérieur de catégories plus larges, celles, d'une part, de culturaliste libérale et, d'autre part, de néo-républicaine[3]. Notre thèse essaie de dévoiler, nous l'avons mentionné, les implications de leurs réponses normatives concernant la prise en compte gouvernementale des engagements culturels et religieux différents de ceux de la culture et de la religion majoritaire.

Les questions qui se posent immédiatement sont celles consistant à savoir, en premier lieu, pourquoi nous avons choisi le culturalisme libéral et le républicanisme néo-romain pour cette étude, et, ensuite ce qui permet de définir ces derniers. Nous répondons, dans ce qui suit, à ces questions, tout en apportant d'autres nécessaires clarifications d'ordre conceptuel.

[3] C'est la raison pour laquelle les théories communautariennes se trouvent absentes de notre étude. Elles ne sont ni républicaines de tradition néo-romaine, ni culturalistes libérales.

c. Clarifications conceptuelles préalables

En philosophie politique normative, définir certains concepts revient souvent à les aborder de manière approfondie, ne serait-ce que parce que leur interprétation n'est pas toujours identique : les théories les mobilisant en offrent souvent des interprétations *ad hoc*. Bien que ceci rende inutile d'établir *a priori* certaines significations, il est nécessaire de clarifier certains concepts centraux de notre étude, notamment en raison de la confusion à laquelle ils donnent souvent lieu.

c.1 Culturalisme libéral

L'habitude veut que l'on fasse remonter les origines de la tradition philosophique libérale au XVIIème siècle, le texte *Two Treatises of Gouvernment* (1690), du philosophe anglais J. Locke, étant considéré comme la première défense systématique d'une politique qui donne la priorité à la liberté individuelle[4]. Cependant, et bien que le terme : « libéral » soit apparu en Espagne au XIXème siècle, certains historiens du libéralisme, ont estimé que ce dernier, sans être proprement défini, avait accompagné le développement de la philosophie moderne depuis la Renaissance. Il serait né « comme exigence du gouvernement de la liberté pour la protection d'un sujet moral et politique, qui est habilité à juger les actes du pouvoir qu'il a institué » (Jaume 2010, 12). De nature individualiste, dès sa naissance, le libéralisme s'est toujours caractérisé par l'importance qu'il accorde aux droits à la liberté, à l'égalité et à la propriété privée (Sheldon 2001a, 184). [5]

De nos jours, le libéralisme est compris différemment selon le contexte dans lequel l'on fait usage de ce terme. En France, par exemple, il a souvent été employé comme synonyme de capitalisme (Todorov 2007) et associé au libéralisme économique de libéraux classiques tels

[4] « Locke est avant Montesquieu le premier fondateur de la pensée libérale », affirme L. Jaume, tout en reconnaissant le caractère polémique de cette thèse (Jaume 2010, 127).

[5] Ainsi, selon J. Locke, la fin et l'objet du pouvoir « lorsqu'il est entre les mains de chaque particulier, dans l'état de nature, n'étant autre chose que la conservation de tous ceux de la société, c'est-à-dire, de tous les hommes en général, lorsqu'il vient à passer et à résider entre les mains des magistrats et des Princes, ne doit avoir d'autre fin ni d'autre objet que la conservation des membres de la société, sur laquelle ils sont établis, que la conservation de leurs vies, de leurs libertés, et de leurs possessions ; et par une conséquence, dont la force et l'évidence ne peuvent que se faire sentir, ce pouvoir ne saurait légitimement être un pouvoir absolu et arbitraire à l'égard de leurs vies et de leurs biens, qui doivent être conservés le mieux qu'il est possible » (Locke 1802, 266-67).

qu'A. Smith et F.A. Hayek ou de néolibéraux comme M. Friedman (Boyer 2007, 19)[6], tandis qu'aux États-Unis et au Canada il est situé à la gauche de l'échiquier politique, puisqu'il se caractérise par sa défense de l'État-providence et de l'intervention étatique dans des domaines tels que la santé ou l'éducation (Audard 2009b, 14). En réalité, il conviendrait peut-être de parler de « libéralismes » au pluriel, en raison de la diversité d'approches que l'on trouve à l'intérieur de cette tradition. Cela n'empêche cependant pas que, du point de vue analytique, il soit possible de repérer certaines constantes conceptuelles permettant de considérer le libéralisme comme un courant philosophique reconnaissable par ses principes fondamentaux, tels que la défense des droits et des libertés individuelles (de conscience, d'opinion, d'association et d'expression) dans lesquels l'État doit s'abstenir d'intervenir. Puisqu'il serait hasardeux de définir en quelques mots la portée du libéralisme philosophique sans faire violence à sa complexité, tenons-nous-en à établir une double distinction; la première, entre le libéralisme philosophique, dont s'occupe notre étude, et le libérisme, traduction du terme italien *liberismo*, qui se réfère plutôt au néolibéralisme économique. La seconde distinction, plus pertinente pour cette recherche, concerne la différence entre le libéralisme non-culturaliste et le culturalisme libéral.

La différence fondamentale entre ces deux approches réside dans le fait que, à la différence des tenants du premier, les culturalistes libéraux défendent, pour leur part, l'idée selon laquelle les droits culturels sont une exigence de la justice libérale. Comme le soutient Will Kymlicka (1998, 148-49), qui est peut-être le plus influent culturaliste libéral, le culturalisme libéral est cette conception selon laquelle les États démocratiques libéraux ne doivent pas se contenter de défendre l'ensemble des droits civils et politiques qui sont couramment protégés par les démocraties libérales, mais qu'ils leur faut également adopter des droits et des politiques visant la reconnaissance et l'accommodement des besoins distinctifs des groupes ethnoculturels. Le nationalisme libéral et le multiculturalisme libéral seraient ainsi deux des formes que le

[6] Il convient cependant de noter que cette position vis-à-vis de l'économie ne découle pas nécessairement de la théorie libérale. Actuellement, il existe une pluralité de conceptions libérales concernant le rôle de l'État dans le système économique, selon qu'on lui accorde un degré d'intervention plus ou moins important dans la régulation du marché. Ces différentes conceptions permettent d'établir une différenciation à l'intérieur du libéralisme pour situer à droite ou à gauche la philosophie libérale de certains auteurs contemporains. Les libéraux classiques, tels F.A. Hayek et les libertariens comme R. Nozick, qui n'accordent aucune importance aux questions de justice sociale, sont opposés à l'intervention étatique, et se situent à droite de l'échiquier libéral. Parmi les libéraux de gauche, mentionnons les socialistes libéraux comme R. Arneson, les libéraux égalitaristes tels que J. Rawls, et les libertariens de gauche comme P. Van Parijs. J.Rawls, par exemple, considère que sa propre théorie de la justice est compatible avec un système économique socialiste (Rawls 1971, 270-74). Au sujet de la relation entre socialisme et libéralisme dans la théorie de Rawls voir Ackerman (1980, 263-64); Van Parijs (1991, 69-94) et Page (2003).

culturalisme libéral peut revêtir (Kymlicka 2001b): le premier[7] se centrerait sur la défense des formes d'accommodement et de reconnaissance des cultures nationales, tandis que le second exigerait de l'État la reconnaissance et l'accommodement des groupes non nationaux, tels que les immigrants et les groupes religieux[8]. De manière explicite, Kymlicka situe le culturalisme libéral aux antipodes du modèle de citoyenneté républicaine unitaire, selon lequel l'insistance sur la diversité et les identités culturelles menacerait la capacité des citoyens dans les processus de délibération publique. Une telle conception ignorerait que la neutralité ethnoculturelle est un mythe, et que, en général, il s'avère tout simplement impossible de ne pas privilégier la langue, la culture, voire le calendrier religieux de la majorité.

Le problème de ces observations est qu'elles ne nous offrent pas une distinction claire entre le culturalisme libéral et les conceptions républicaines qui peuvent difficilement être considérées comme unitaires. Certes, Kymlicka accepte les engagements républicains en faveur des vertus civiques, estimant, dans une approche instrumentale, que ces dernières sont requises pour le bon fonctionnement d'une démocratie et va même jusqu'à affirmer que, dans ce sens strict, « liberals must be republicans » (Kymlicka 2001b, 297). Mais, il semble supposer que l'on ne peut pas défendre une conception *à la fois* culturaliste et républicaine, ne serait-ce que parce que le républicanisme, en tant que conception purement civique, semble conçu à la manière traditionnelle. Une analyse approfondie des courants républicains qui seront ici examinés laisserait cependant voir un autre visage du républicanisme, plus proche des conceptions culturalistes, que ne le soupçonne Kymlicka. De plus, Kymlicka semble supposer que puisqu'il est impossible que la neutralité culturelle soit adoptée par l'État, le principe de neutralité ne peut servir de base aux politiques culturalistes. Nous allons examiner de plus près cette dernière

[7] En général, par multiculturalisme on entend soit certaines politiques publiques des gouvernements face à la diversité culturelle, soit la présence de diverses cultures au sein d'une société, soit l'ensemble des théories politiques et sociales « qui prennent la défense des identités culturelles minoritaires ou fragiles, contre les tendances assimilatrices de la culture " dominante " autour de laquelle s'organise la vie politique » (Nay, Michel, et Roger 2005, 140-41). Dans ce dernier sens, certains auteurs ont remarqué l'existence d'au moins 47 types différents de multiculturalismes (Parsanoglou 2014). Cette thèse utilise le terme « multiculturalisme » pour faire référence aux théories politiques normatives, en le distinguant de l'usage empirique qui renvoie plutôt aux sociétés multiculturelles. Il existe deux types de sociétés multiculturelles (Raz 1994b) : celles dans lesquelles les communautés culturelles vivent surtout dans des régions géographiquement séparées (p.ex., les Inuits au Canada et les Écossais en Grande-Bretagne) ; et celles non séparées géographiquement, qui résultent fondamentalement, mais pas exclusivement, de l'immigration. Dans ce dernier cas, les communautés culturelles partagent les espaces et les services publics, les espaces de travail et de loisirs, etc... Cette recherche s'intéresse fondamentalement aux positions philosophiques qui se penchent sur la diversité dans ce second type de société multiculturelle.

[8] Bien que cette thèse s'intéresse particulièrement à ces derniers, nous consacrerons un chapitre à l'analyse de la réponse que le nationalisme libéral donne aux enjeux posés par ces derniers groupes. Nous montrerons ainsi que ces deux formes de culturalisme ne s'excluent pas mutuellement.

question dans le chapitre 4 de cette thèse. Pour l'instant, il convient de clarifier le type de républicanisme dont il est question dans cette recherche.

c.2. Républicanisme néo-romain ou néo-républicanisme

Précisément à l'époque où les débats sur le multiculturalisme libéral se trouvaient au centre de l'attention universitaire, Philip Pettit donnait forme à une théorie républicaine qui allait avoir une influence considérable sur le développement postérieur de la philosophie politique. À partir d'un travail de récupération historique entamé, entre autres, par Quentin Skinner, Pettit a proposé une théorie ambitieuse, se fondant sur une valeur traditionnellement associée au libéralisme : celle que représente la liberté. Or, en dépit du fait que cette valeur se trouve au fondement même de ces deux traditions, il existe de notables différences entre le républicanisme de tradition néo-romaine et le libéralisme. Une première divergence, nous allons le voir plus en détail dans le chapitre 5, consiste dans la mobilisation que le républicanisme réalise d'un principe dont les origines remontent à l'antiquité romaine et non à la modernité libérale : le principe de la non-domination. Une deuxième différence est illustrée par le fait que, dans les conceptions néo-romaines, le contenu de ce principe demeure indissociable de la liberté : la liberté ne peut pas être définie sans faire appel au principe de non-domination, tout simplement parce que la liberté *consiste* précisément en l'absence de domination. Enfin, et étroitement relié à cette définition de la liberté en tant que non-domination, se trouve le refus de définir la liberté, comme l'ont fait certains libéraux, en termes de liberté d'interférence, c'est-à-dire comme liberté *négative*, mais aussi de la définir, comme l'on souvent fait les républicains, en tant que maîtrise de soi, c'est-à-dire que liberté *positive*.

Cette thèse consacre une section à un examen plus minutieux des caractéristiques de la tradition néo-romaine, en la situant par rapport à d'autres traditions républicaines, notamment la tradition aristotélicienne. Pour l'instant, précisons que, de la même manière que le culturalisme libéral ne peut pas être compris de façon monolithique, la théorie républicaine de la non-domination revêt différentes formes qui en interdisent une interprétation univoque. Plusieurs courants, assez distinctifs pour mériter un traitement particulier dans le cadre de cette thèse, ont interprété et développé différemment le principe de la liberté comme non-domination.

Or, les considérations précédentes ne permettent pas de répondre à l'importante question concernant le choix de cette tradition pour notre étude. S'il est évident que le culturalisme

libéral constitue l'expression la plus claire de la manière dont le libéralisme a dû repenser ses fondements afin de répondre à la diversité culturelle et religieuse, ce qui constitue d'ailleurs la principale justification de notre choix, celui de la conception néo-romaine paraît moins clair. Pourtant, justement pour avoir émergé, dans leur forme analytique, au moment même où le culturalisme libéral se trouvait au-devant la scène philosophique, les théories néo-républicaines ont pris au sérieux les défis que la diversité pose aux principes démocratiques et ont, en conséquence pris position, souvent de manière explicite, par rapport à la légitimité du culturalisme libéral.

Lorsque nous affirmons que les théories néo-républicaines ont pris au sérieux de tels défis, nous soutenons que les positions républicaines qui se sont contentées de revendiquer certains principes républicains traditionnels, sans essayer de les adapter à la réalité contemporaine, n'ont pas pris au sérieux ces défis. Pour être clair, il est tout à fait légitime de rejeter le culturalisme, comme l'on d'ailleurs fait certains libéraux égalitaristes (Barry 1998, 2001, 2003). Mais, ces derniers ont réalisé ce type de rejet sur la base d'arguments et de justifications qui prennent en compte les arguments rivaux. Prendre au sérieux une position consiste donc à évaluer les arguments avancés. Il existe, bien évidemment, plus d'une manière de prendre un sujet au sérieux, mais toutes exigent un certain niveau d'analyse. Dans le cas des théories néo-républicaines, et ceci peut être considéré comme une autre justification de notre choix, elles ont en commun avec les théories culturalistes libérales le fait d'avoir été formulées dans une approche analytique. Nous allons revenir sur cette question, qui est peut-être l'une des raisons possibles non seulement de l'attention accordée au républicanisme néo-romain, mais aussi, et cela constitue précisément une troisième justification de notre choix, de l'influence de ce dernier dans les débats actuels en philosophie politique. L'interprétation néo-romaine du républicanisme a, en effet, été tellement influente que certains la considèrent comme celle qui marque le renouvellement du républicanisme contemporain (Bourdeau 2007b; Merrill 2010; Sellers 2001). En se présentant explicitement comme une alternative au libéralisme, une telle tradition est rentrée de plain-pied dans les débats contemporains en philosophie politique et a souvent été repensée pour illuminer des enjeux rarement considérés dans une perspective républicaine, comme ceux de nature économique (Dagger 2006), tout comme des enjeux reliés à des sujets majeurs de notre temps tels que le féminisme (Victoria Costa 2013) et, naturellement, la diversité culturelle et religieuse, comme en témoignent les chapitres 5,6, 7 et 8 de cette thèse.

En un mot, nous nous retrouvons face à deux courants majeurs de la philosophie politique se positionnant par rapport à la manière dont les gouvernements devraient réagir face aux enjeux soulevés par la diversité culturelle et religieuse. Pour ce faire, le culturalisme libéral et le républicanisme néo-romain ont réexaminé leurs fondements dans une perspective *analytique* et *normative* afin de les adapter à la réalité contemporaine. Avant de nous pencher sur cette dernière affirmation, il s'avère nécessaire de nous attarder sur ce que nous entendons par diversité culturelle et religieuse.

c.3. Diversité culturelle et religieuse

Malgré son usage fréquent dans les débats publics, l'expression « diversité culturelle et religieuse », apparaissant souvent dans sa formulation simplifiée « diversité », a suscité et suscite encore un certain degré de scepticisme. Il a été soutenu, par exemple, que les références à la diversité s'avèrent floues, étant donné qu'il existerait une « idéologie » constituée par un ensemble de valeurs et de notions, dont les principes structurants manqueraient de clarté et de la maîtrise nécessaire pour en faire un usage lucide et responsable (Renaut 2009, 14). D'autres auteurs ont rangé la notion de diversité sous l'étiquette de notions faiblement théorisées. Elle serait imprécise et conjuguerait des aspects descriptifs (parce qu'elle suppose une société hétérogène sur le plan ethnique, idéologique, culturel et identitaire), des aspects normatifs (la diversité aurait alors une connotation positive) et prescriptifs (la diversité indique une direction à suivre basée sur la reconnaissance identitaire) (Beauchemin 2010, 29-30). Il ne semble cependant pas difficile de surmonter de telles objections. S'il est vrai que la notion de diversité est rarement définie avec précision dans la littérature savante, c'est du fait qu'elle est employée, le plus souvent, de manière implicite, pour faire référence au constat empirique de la coexistence de diverses cultures et religions au sein d'un État souverain. Cet usage est assez répandu en philosophie politique (Bader 2003a, 2003b; Deveaux 2000, 6; Kymlicka 2001a, 2001b, B. C. Parekh 1995, 1999, 2005) et n'implique pas nécessairement de jugements de valeur sur la diversité. En philosophie politique analytique tout du moins, nous allons voir que les distinctions claires entre les usages descriptif, normatif et prescriptif de la diversité sont courantes, ne serait-ce que parce que les réponses que la philosophie politique analytique apporte à la diversité sont des réponses concrètes à des problèmes concrets. Pour cette raison, dans cette thèse nous allons employer l'expression « diversité culturelle et religieuse » en tant que constat *empirique* à partir duquel les théories politiques proposent des réponses *normatives*.

Une telle distinction évite les confusions que certains auteurs craignent, car elle n'autorise pas le passage automatique des faits aux normes : des arguments et des justifications doivent être avancés afin de soutenir la pertinence morale de toute approche. Définir la diversité en tant que constat empirique revient à considérer des problèmes concrets qui émergent dans la réalité empirique, souvent sous la forme de tensions ou de revendications.

De la sorte, si l'on veut comprendre les débats qui ont animé la sphère politique et intellectuelle des dernières décennies, il faudra garder à l'esprit que le propre des sociétés démocratiques contemporaines est d'être composées par des individus et des groupes qui diffèrent substantiellement quant à leurs conceptions axiologiques, et religieuses, notamment en raison de leur arrière-fond culturel. Cela veut dire que, de nos jours, nous sommes en présence de sociétés de moins en moins homogènes et que les problématiques cruciales auxquelles les gouvernements doivent faire face ne peuvent pas être réduites à des enjeux purement religieux. S'il est vrai que, comme en témoigne l'évolution de la philosophie politique récente, la religion est devenue un sujet de plus en plus central dans les débats en philosophie politique (Maclure et Taylor 2010; Schwartzman 2012; Franken 2016; Adenitire 2017; Eberle et Cuneo 2017; Laborde et Bardon, Aurélia 2017; Patten 2017b, 2017c; Laborde 2017a), certains auteurs ayant même remis en question la pertinence du culturalisme libéral pour traiter des questions religieuses (Maclure 2015), il est également vrai que prendre en compte les défis que pose la religion à la démocratie libérale, sans tenir compte du contexte socioculturel de ces derniers, risque de réduire les défis auxquels font face les gouvernements à des questions exclusivement religieuses, là où c'est précisément et dans une large mesure, la complexe articulation entre culture et religion qui soulève des tensions entre les majorités culturelles et les groupes issus de la diversité ethnoculturelle.

Les sociétés contemporaines ne ressemblent plus à celle qui a vu naître la *Lettre sur la tolérance* (1689) de John Locke, qui devait faire face à une diversité interne au christianisme dans un cadre culturel relativement homogène. Elles sont plurinationales, pluriethniques, multiculturelles et post-migratoires. Lorsque nous le considèrerons pertinent nous allons utiliser ce dernier terme afin de rappeler cet aspect crucial de la diversité. En un mot, la diversité dont il est question de nos jours a de nombreuses sources, parmi lesquelles figurent l'immigration, les minorités nationales ou la pluralité des convictions et des pratiques propres à toute société qui garantit l'exercice des libertés civiles (Kymlicka 2001a, 42; B. C. Parekh 2005; Seymour 2008, 42-44; Weinstock 2013, 78-86) et qui, par conséquent, permet à ses membres de souscrire et de vivre « by different though overlapping systems of meaning and significance »

(Parekh 2005). Dans ce contexte, le constat *empirique* de la diversité renvoie à la coexistence de multiples cultures, tout comme la diversité religieuse suppose, pour sa part, la coexistence de différentes religions ou conceptions religieuses au sein de l'espace public. Cette dernière ne constitue, de surcroît, pour reprendre les propos de Maclure et Taylor, qu'un aspect du « pluralisme moral » typique des démocraties contemporaines, qui se réfère « au fait pour les individus d'adopter des conceptions du bien et des systèmes de valeurs différents parfois incompatibles » (Maclure et Taylor 2010, 17-18).

Bien que la diversité ait soulevé une myriade de questions problématiques, il est important de préciser que le but de cette recherche n'est pas et ne pourrait pas être de reconstruire les réponses apportées par les théories examinées à tout enjeu possible soulevé par la diversité, pas plus que de reconstruire chaque théorie dans sa totalité. Même s'il est parfois difficile d'établir une division stricte entre les enjeux considérés comme culturels et ceux de nature religieuse, cette thèse s'intéresse fondamentalement aux enjeux de nature religieuse et essaie de démêler, dans la mesure du possible, les premiers des seconds, afin de porter une attention particulière à ces derniers au moyen d'une reconstruction d'éléments théoriques pertinents pour une telle fin. Si cette tâche s'avère par moments difficile, c'est du fait que, souvent, nous allons le voir, les théories politiques contemporaines ne distinguent pas suffisamment ces deux questions. En fait, l'une des faiblesses qu'il convient de signaler concernant certaines approches culturalistes est précisément qu'elles n'établissent pas de distinction assez claire entre les questions religieuses et celles culturelles. En nous intéressant notamment aux aspects religieux du débat, nous pensons pouvoir aborder la diversité culturelle et religieuse dans une perspective plus ciblée. Des enjeux, sans doute importants, tels que les droits linguistiques, ceux de sécession voire la légitimité de l'ouverture des frontières nationales, pour n'en mentionner que quelques-uns, bien que reliés d'une manière ou d'une autre à la diversité, ne seront pas traités dans le cadre de cette thèse.

À ce niveau, ayant limité la portée de la diversité et le type d'enjeux dont il sera question dans les pages qui suivent, il s'avère nécessaire de nous attarder sur la culture et la religion en tant que qualificatifs de la diversité, dans le cadre des théories politiques contemporaines.

c.4. Culture et religion dans la philosophie politique

Dans sa formulation classique, élaborée en 1871 par l'anthropologue britannique Édouard Tylor, la culture est comprise comme synonyme de civilisation. Elle est « that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society » (Tylor 1871, I:1). Cette définition, à caractère plutôt descriptif, a été suivie par d'autres pouvant être considérées comme historiques, normatives, psychologiques, structurelles, génétiques, etc..., selon l'accent mis sur des aspects spécifiques de la culture[9], tels que la tradition, les règles, les comportements, les modèles d'organisation, ainsi de suite[10] (Kroeber et Kluckhohn 1952)[11].

Bien que la culture ait constitué un objet d'étude traditionnellement priviligié par des disciplines, telles que l'anthropologie, l'histoire ou la sociologie, elle est devenue récemment un concept[12] central dans les débats en philosophie politique. Pour certains philosophes, la culture serait un système de sens et de significations historiquement hérité, à partir duquel un groupe de personnes structure la vie individuelle et collective. Dans cette approche, la culture définirait le sens et le but des activités et des relations humaines tout comme le genre et le degré de signification ou de valeur qui leur est attaché : «A culture's system of meaning and

[9] Certaines définitions combinent plusieurs aspects de la culture, comme celle que propose Rocher, selon lequel la culture est « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (Rocher 1992). Cette approche est tout à la fois descriptive (les manières de penser, de sentir et d'agir décrivent des traits culturels), interactionniste (la culture résulte de l'apprentissage) et fonctionnaliste (elle permet aux individus partageant la même culture de se constituer en une collectivité particulière et distincte).

[10] Dans leur révision critique des concepts et définitions de culture, Kroeber et Kluckhohn (1952) considèrent que la plupart des chercheurs en sciences sociales de l'époque s'accorderairent pour soutenir que la culture « consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e. historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action » (Kroeber et Kluckhohn 1952, 181).

[11] Quoi qu'il en soit, malgré les nombreuses critiques dont elle a fait l'objet dès le XIXème siècle, la définition tylorienne semble avoir largement marqué de son empreinte les définitions plus récentes. Certains auteurs ont opéré un rapprochement de la définition de Tylor, au sens large, pour la comprendre en tant qu'ensemble de représentations ou d'idées partagées par un groupe d'individus (Sweet 2002, VII). Il est cependant possible de trouver des définitions qui s'avèrent encore plus redevables à la définition tylorienne, comme c'est le cas de la *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles*, selon laquelle la culture est « l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances » (UNESCO 1982). Dans le même esprit, en insistant sur la valeur de la culture pour les individus et pour les groupes, la *Déclaration de Fribourg sur les droits culturels* souligne que la culture « recouvre les valeurs, les croyances, les convictions, les langues, les savoirs et les arts, les traditions, institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe exprime son humanité et les significations qu'il donne à son existence et à son développement » (Groupe de Fribourg 2007).

[12] Dans cette thèse, nous définissons le mot « concept » à la manière de Rawls (1995, 39), en tant signification d'un terme. Néanmoins, à la différence de Rawls, qui estime qu'une « conception » inclut les principes et des critères nécessaires à l'application du concept, nous entendons par « conceptions » les manières particulières de comprendre une question.

significance is embodied in its beliefs and practices, which collectively constitute its identity » (B. C. Parekh 2005, 3). Pour d'autres, la culture est conçue comme un « ensemble de conditions de possibilité permettant à des activités de se développer afin de résoudre des problèmes » (Habermas 2008, 256). C'est ainsi que la culture pourvoit les sujets qui ont grandi à son contact, « non seulement des facultés élémentaires de parole, d'action et de connaissance, mais aussi d'images du monde grammaticalement préstructurées et d'éléments de savoir sémantiquement accumulés » (Habermas 2008, 256). La culture a donc un rôle important à jouer dans l'identité des individus.

Cette étroite relation entre la culture et l'identité apparaît dans de nombreuses définitions de la culture élaborées par des philosophes politiques. Monique Deveaux par exemple, qualifie de « groupes culturels » les communautés à l'intérieur desquelles les individus partagent une identité fondée sur des caractéristiques non volontaires, telles que « ways of life, such a specific nationality, ethnicity, race, language, a common history and collective memory, religion, and social customs. These are frequently constitutive feature of one's identity » (Deveaux 2000, 7). Jeremy Waldron (1996) estime quant à lui que la culture d'une communauté est une manière d'agir comprenant les rituels religieux, les rites de passage, le langage, etc…, qui affecte, dans une grande mesure, les aspects les plus anodins de la vie, s'intégrant plus ou moins étroitement à un ensemble unique de significations partagées.

À l'image de Parekh et Deveux, Waldron considère que l'appartenance à une communauté est habituellement attribuée de l'extérieur plutôt que volontaire, et qu'elle a des conséquences sur l'ensemble des actions d'un individu et sur ses relations avec les autres. Il faut cependant remarquer que le caractère héréditaire de la culture n'implique pas, selon ces auteurs, que les individus doivent être identifiés à une seule culture. Le système de sens et de significations à partir duquel nous structurons notre vie peut très bien être de nature hybride, tout comme les manières d'agir et de vivre peuvent être cosmopolites (Scheffler 2007; Waldron 1996).

Malgré les différentes définitions et approches du concept de culture existantes, certains éléments figurent dans la plupart des théories politiques, notamment en ce qui concerne a) le caractère hérité de la culture, b) les conditionnements que la culture impose aux individus et aux groupes; c) le rôle de la culture dans la formation des identités; et d) la place qu'occupent la religion, les croyances, et les valeurs dans la culture [13]. Néanmoins, ces éléments ne sont pas

[13] Voir Deveaux (2000), Groupe de Fribourg (2007), Tylor (1871:1), UNESCO (1982), Waldron (1996).

partagés de manière identique par tous les philosophes politiques. L'élément « a », se trouve par exemple nuancé dans les approches qui défendent une conception élective de l'identité (voir chapitre 3), tandis que d'autres s'attaquent aux interprétations essentialistes qui découlent souvent de l'élément « d » (voir chapitre 4). De même, si les éléments « b » et « c » occupent une place assez centrale au sein des débats théoriques portant sur la diversité, il n'est pas rare que l'élément « d » reste dans un espace peu débattu et soit souvent pris pour acquis. Ceci nous amène à nous pencher sur une question épineuse : quelle définition de la religion s'avèrerait appropriée afin de comprendre les problématiques discutées par la philosophie politique contemporaine sur la diversité ?

Les difficultés pour définir la religion sont bien connues. Il existe tout une gamme d'approches de ce concept, allant des définitions minimalistes, comme celle de Tylor, qui comprenait la religion comme la croyance en des êtres spirituels, à d'autres plus englobantes, comme celle proposée par Geertz (1972), qui l'entend comme un « système culturel ». Se prononçant sur les dificultés de definir acceptablement la religion, certains spécialistes estiment que la religion devrait être définie suivant la notion wittgensteinienne d'« airs de famille ». Dans cette approche, qualifier un phénomène de « religieux », revient à le situer par rapport à d'autres phénomènes dits « religieux » en orientant la comparaison sur l'appréciation intuitive qu'implique l'usage correct du mot « religion » (Gisel et Tétaz 2002, 45-48).

En philosophie politique, on trouvera très rarement une définition de la religion. La raison en est que la religion a été traitée, dans une grande majorité des cas, à l'intérieur d'une catégorie plus large, à savoir celle des « conceptions du bien ». De manière générale, et cela n'est pas seulement vrai pour les égalitaristes libéraux, comme le soutient Laborde (2017a, 5), dans les théories examinées dans cette thèse, la religion a été largement « désagrégée »[14] dans une pluralité de dimensions interprétatives : au lieu de dire ce que la religion est, elles se sont penchées sur certaines valeurs que la religion fait possible de réaliser, afin de les traiter normativement. Soyons clair, nous ne soutenons pas que les théories ici analysées défendent explicitement une telle approche. Nous défendons juste en premier lieu l'idée qu'aucune de ces théories n'offre une définition sémantique de la religion, mais qu'elles se contentent de traiter cette dernière en faisant valoir les principes qu'elle comprend (p. ex, liberté, autodétermination,

. Nous ne pouvons pas traiter ici la question concernant les types de rapports qui peuvent exister entre la culture et la religion. Contentons-nous de signaler qu'il n'existe pas nécessairement de rapport de détermination entre la culture et la religion, ce qui est plus évident dans le contexte des démocraties libérales.

[14] À notre connaissance, Laborde est l'un des premiers auteurs à avoir donné une forme théorique explicite à cette stratégie de désagrégation. Voir Laborde (2017a), en particulier l'introduction à cet ouvrage.

égalité). Ensuite, nous soutenons que la religion y est comprise comme une « conception du bien » : lorsque les individus ont la capacité à poursuivre leur propre vision de ce qui est précieux et bon, ils sont par-là même capables de réaliser leur conception du bien. Ainsi, une conception du bien s'avère être compréhensive, « quand elle comprend des conceptions touchant à ce qui a de la valeur pour l'existence humaine » (Rawls 1995, 217). Enfin, bien que les religions soient des doctrines compréhensives, et qu'elles permettent de réaliser les conceptions du bien associées à ces doctrines, elles ne sont pas les seules à réaliser ces conceptions : certaines doctrines philosophiques, des engagements éthiques et des cosmovisions particulières peuvent avoir ces éléments en commun avec les religions, et aucune des théories analysées dans cette thèse ne refuse de les prendre en compte, étant donné les valeurs qu'elles représentent pour les individus. Étant donné que, nous l'avons souligné, une telle prise en compte est réalisée dans une perspective *analytique* et *normative,* ce qui ne nous dit rien à propos du contenu d'une telle normativité, tâche à laquelle s'acquitte la présente thèse, le moment est venu d'éclairer en quoi consiste une telle perspective.

d. Philosophie politique analytique : objet d'étude, approche méthodologique

d.1. Qu'est-ce que la philosophie analytique ?

Il semble, de prime abord, que définir la philosophie analytique soit une tâche assez complexe. Selon quel critère pouvons-nous situer dans cette mouvance des positions aussi diverses que le libéralisme politique de J. Rawls, le libertarisme de R. Nozick, le républicanisme de P. Pettit ou le marxisme analytique défendu par L. Elster et G. A. Cohen ? Si, qui plus est, parmi les figures les plus influentes de la philosophie analytique se trouvent Wittgenstein, Schlick, Carnap, Austin, Strawson, Sellars, Lakatos, Russell, voire Popper, qui se sont penchés sur des problématiques différentes et, à l'exception de ces deux derniers, se sont rarement intéressés aux questions politiques, il devient évident qu'offrir une définition précise rendant compte de la démarche analytique s'avère être une tâche des plus difficiles.

Si, selon certains « it is relativeley easy to identify analytic philosophy and philosophers, though difficult to say with any precision what the criteria are » (Heil 1999, 26), d'autres ont écarté l'idée qu'une telle démarche puisse être définie par la méthode purement analytique soutenant que « la méthode analytique ne caractérise pas particulièrement la philosophie analytique même si, à n'en pas douter, la pratique de l'analyse y a été constamment présente sous des formes

partielles » (Franck 1998, 23). D'autres, ont également refusé de définir l'analytique en ayant recours à un style, une méthode, ou à un ensemble de problèmes communs. Tel est le cas de Glock, qui préfère expliquer la tradition analytique en termes d'airs de famille, dont les similitudes stylistiques, doctrinales et méthodologiques se chevauchent; ce à quoi il ajoute une conception génétique et historique selon laquelle des individus et des écoles appartenant à cette tradition se seraient influencés mutuellement, sans avoir en commun la moindre doctrine, méthode, le moindre problème ou style (Glock 2011, 52-53)[15]. Glock estime, après avoir consacré de nombreuses pages à cette question, que le trait qui permet de définir la philosophie analytique est la clarté de la pensée plutôt que de l'expression, ce qui implique la recherche de distinctions conceptuelles, se donnant pour but ultime la transparence des arguments. D'après Glock, la conception rationaliste de la philosophie analytique, « se saisit de cette suggestion. Il apparaît que les philosophes analytiques sont marqués par leur approche rationnelle du sujet, par leurs tentatives de résoudre les disputes philosophiques grâce à l'argumentation » (Glock 2011, 329).

Nombre de philosophes partagent cette conception selon laquelle la clarification des concepts, la rigueur dans l'argumentation, la précision dans l'utilisation des termes et l'attention portée à des problèmes spécifiques sont centrales dans toute démarche analytique (Braybrooke 2006, 3; Chavel 2011, 458-59; Fleurbaey 1992, 950; Franck 1998, 11; Maclure 2013, 263; McDermott 2008, 11; Weinstock 2000, 241; Wolff 2013, 814-15)[16]. On pourrait même constater l'existence d'une sorte de consensus pour définir de cette manière la philosophie analytique, que l'on retrouve dans la caractérisation qu'en a faite l'European Society for Analytic Philosophy (ESAP), en 1993, qui ajoute combien il s'avère utile de soumettre les idées avancées à l'évaluation critique et à la discussion entre pairs (Franck 1998).

[15] Pour une critique de cette vision généalogique, voir Cohen (1986).

[16] Définie de cette manière, on comprend pourquoi la démarche analytique est présente dans un large éventail de disciplines. Un philosophe analytique de la religion, pour ne mentionner que cet exemple, se trouve en position de soutenir que la philosophie de la religion analytique est celle qui revisite les thèmes classiques, les améliorant « par la rigueur logique imposée aux arguments et aux définitions. (…) Toute réflexion sur les questions évoquées ou d'autres semblables, qui viseraient à défendre une thèse, à la critiquer, l'élucider, la remplacer, ou même établir son indécidabilité, relève de la philosophie de la religion que l'on peut dire analytique » (Michon 2012, 2). En reprenant la distinction connue entre philosophie analytique et continentale, en la déchargeant du sens géographique et linguistique, certains soutiennent que la philosophie analytique de la religion se caractérise par le primat de l'argumentation, le caractère direct des problématiques, la clarté, la précision et la minutie, la littéralité des formulations, le primat de l'épistémologie, et le réalisme. La tradition continentale, se caractériserait, pour sa part, par le primat des « visions », le caractère oblique et historique des problématiques, la profondeur, la largeur de vue et la globalité, le recours à la métaphore, l'effort stylistique, sa visée interprétative de la philosophie, le primat de la phénoménologie et de la pratique ainsi que l'antiréalisme (Pouivet 2012).

Au-delà des caractéristiques mentionnées, il existe un ensemble d'hypothèses que les philosophes analytiques approuvent ou, tout du moins, prennent au sérieux. Selon Pettit (2009a, 5), elles sont au nombre de trois : a) il y a une réalité indépendante de la connaissance humaine, dont les êtres humains font partie; b) la raison et la méthode, telles qu'elles sont mises en oeuvre par la science, nous offrent la meilleure manière d'explorer cette réalité ainsi que notre relation à cette dernière; et c) dans cette exploration, les préconceptions traditionnelles, notamment celles de nature évaluative, doivent être suspendues pour permettre aux faits de parler par eux-mêmes[17]. Les philosophes analytiques voient ainsi leur travail comme un prolongement du projet de recherche méthodique des lumières.

Il reste que cette caractérisation de la philosophie analytique, sans doute utile en guise d'élément explicatif partiel d'une prise de position en faveur de la démarche analytique, ne rend pas totalement compte de la manière spécifique dont cette dernière est appliquée en philosophie politique normative. Autrement dit, afin de répondre à la question de savoir en quoi l'approche analytique telle qu'elle est appliquée en philosophie politique normative permet de discuter des défis que pose la diversité culturelle aux démocraties libérales, il s'avère pertinent de rendre compte de cette spécificité.

d.2. La philosophie *politique* analytique

Si, de nos jours, la démarche analytique s'avère largement adoptée en philosophie politique, il convient de noter qu'il n'en a pas toujours été ainsi. La recherche de rigueur, de précision et de clarté dans l'exposition de thèses se trouvait en effet jumelée à des positions substantielles, de nature positiviste, concernant les conditions de vérité des énoncés. La perspective analytique du positivisme logique qui a dominé la première moitié du XXème siècle considérait que les jugements moraux ou politiques concernant le « bien » et le « juste » n'étaient pas autre chose que l'expression de réactions émotives. Les jugements normatifs, n'étant pas évaluables à l'aune de la raison, se retrouvaient ainsi disqualifiés. Il découlait de cette position « que toute discussion rationnelle du caractère juste ou injuste de telle ou telle loi, du bien-fondé de tel ou tel système de justice distributive, etc…, est vaine » (Weinstock 2000, 241). Cette position

[17] Pettit ne justifie pas ce dernier critère, qui nous semble, cependant, discutable, ne serait-ce que parce la philosophie politique analytique est, dans une large mesure, évaluative, étant donné sa dimension morale.

comporte, en effet, des implications profondes pour la validation des énoncés d'ordre politique et moral.

Comme l'a souligné Maclure (2013, 266), la proposition de « la scolarisation obligatoire des enfants autochtones dans les pensionnats était injuste » ne pourrait pas, selon la perspective du positivisme logique, être évaluée par le biais de l'argumentation rationnelle, car elle exprime un état affectif qui relève plutôt de la psychologie morale. Elle n'est ni vraie ni fausse; il s'avère donc inutile de chercher à fonder la position de l'État sur une telle question.

Différents travaux examinent les raisons de l'effondrement des thèses positivistes, ainsi que de celles qui ont favorisé l'émergence de la philosophie politique analytique (Weinstock 2000; Pettit 2009a; Chavel 2011; Maclure 2013). Retenons que nous devons notamment cette émergence à l'ouvrage *Political Argument* de Brian Barry et à *A Theory of Justice*, de John Rawls. Ces textes brisent la pureté analytique qui, rappelons-le, se fondait sur une distinction entre les propositions analytiques (ou a priori) et les propositions synthétiques (ou a posteriori). Là où les positivistes logiques niaient la pertinence de poser des problèmes proprement philosophiques, estimant que la philosophie n'avait pas d'autre but que de clarifier des problèmes et des énoncés, laissant ainsi à la science l'étude du domaine empirique[18] (Hahn, Neurath, et Carnap 2010, 109), Barry et Rawls contaminent la philosophie analytique avec des matériaux issus des disciplines empiriques, ce qui leur permettra de développer un cadre sur la manière d'institutionnaliser l'ensemble des valeurs préférables (Pettit 2009a, 9). Là où les positivistes logiques rejetaient la normativité politique estimant, comme le faisait Ayer en 1936, que « the exhortations to moral virtue are not propositions at all, but ejaculations or commands which are designed to provoke the reader to action of a certain sort », et qu'en conséquence « they do not belong to any branch of philosophy or science » (Ayer 1971), Barry et Rawls libèrent pour leur part la philosophie politique des obstacles imposés par cette doctrine positiviste, en alliant la perspective analytique à la normativité politique et morale. Néanmoins, comme le soutient admirablement Barry (1995b), son ouvrage *Political Argument* appartient à l'ère prérawlsienne tandis que nous habitons dans un monde post-rawlsien. Rawls sera considéré comme celui qui « redonna à la philosophie politique ses lettres de noblesse » (Weinstock 2000, 242). Comme l'a fait remarquer Pettit (2009a, 15), sa théorie de la justice a donné lieu à des développements importants sur le droit (Nozick), l'utilité (Hare, Harsanyi,

[18] « Mais que reste-t-il alors finalement à la *philosophie*, se demandait Carnap, si tous les énoncés qui disent quelque chose sont de nature empirique et appartiennent à la science du réel? Ce qui reste, ce n'est ni des énoncés, ni une théorie, ni un système, mais seulement une méthode : la méthode de l'analyse logique »(Carnap 2010, 166-67).

Brandt, Singer), l'autonomie ou l'autodétermination (Raz, Young, Dworkin), l'idée de besoin (Braybrooke; Wiggins), l'idée de mérite (Sadursky) et celle d'égalité (Dworkin, Sen, Cohen, Kymlicka, Nagel). En un mot, la théorie de la justice de Rawls est reconnue comme celle qui marque l'émergence des théories politiques, « jusque-là négligées dans la tradition analytique » (Glock 2011, 125). Selon certains auteurs, elle redéfinit et revigore la philosophie politique dans le monde anglophone et constitue « the higth point of normative philosophy in the analytic tradition throughout the entire twentieth century » (Soames 2005, 2:462).

Or, qu'est-ce qui permet de considérer une philosophie politique comme analytique ? Y aurait-il une manière spécifique selon laquelle se présentent les caractéristiques énoncées précédemment ?

McDermott considère la philosophie politique analytique comme un complément des sciences sociales. Là où les sciences sociales cherchent à déterminer les faits empiriques, en se penchant souvent sur le comportement humain ou institutionnel, les philosophes politiques visent, de leur côté, à déterminer ce que l'on *devrait faire* à la lumière de cette information, en s'intéressant aux projets que l'on devrait suivre, au type d'organisation étatique qui serait souhaitable, aux actions qui ne doivent pas être permises. Ces réflexions *normatives* seraient d'autant plus nécessaires que l'accumulation de données empiriques ne permet pas d'en déduire, par exemple, le type de gouvernement qui devrait être établi. En quête de clarté, de rigueur systématique ainsi que du fait de l'importance accordée à la raison, propre à toute démarche analytique, on ajoute ainsi non seulement que la philosophie politique analytique « is an approach to gaining knowledge that falls into the same broad category as science », mais aussi qu'elle renferme une dimension morale : les philosophes politiques « traffic in 'oughts'-moral ougts ». Ainsi, lorsque les philosophes politiques s'intéressent à la relation entre les citoyens et l'État dans leurs recherches, ils essaient de comprendre les implications morales de cette relation (McDermott 2008, 11-12)[19].

Pour ce faire, la philosophie politique analytique accorde une grande importance non seulement à l'argumentation, mais également à la justification. Comme le note Føllesdal (1996, 199), un philosophe analytique se demande toujours quelles sont les raisons qui poussent à accepter ou rejeter une position. En fait, la philosophie politique analytique se caractérise par une manière spécifique d'aborder les problèmes (Føllesdal 1996, 206), qui évite à tout prix de tomber dans

[19] Il n'est pas dans l'intérêt de ce travail de chercher à savoir si, comme le soutient McDermott (2008, 12), la philosophie politique relève de la philosophie morale ou si la philosophie politique est plutôt une discipline autonome. Pour une discussion sur ce sujet, voir Larmore (2013).

l'arbitraire par le biais d'une procédure de justification, d'argumentation et de clarification. À notre avis, sa proximité avec la démarche scientifique (que ce soit en ce qui concerne son intérêt marqué pour le processus de validation des arguments ou son recours aux sciences sociales), sa dimension profondément morale et sa volonté de présenter les idées d'une manière qui les rende susceptibles d'être évaluées de façon critique, constituent déjà des raisons puissantes pour défendre la pertinence d'une telle démarche dans le cadre de l'étude des enjeux culturels et religieux auxquels font face les sociétés démocratiques contemporaines. Examinons de plus près cette affirmation.

d.3. Double pertinence de l'approche analytique pour notre étude

Pascal Engel a bien raison de signaler que la plupart des philosophes analytiques seraient d'accord pour affirmer qu'une bonne philosophie doit satisfaire certaines exigences : elle devrait être claire, précise, bien argumentée, expliciter les thèses « and exemplify the principle that truth emerges more readily from error than from confusion » (Engel 2012, 1). Un auteur comme Dagfinn Føllesdal ajouterait que « We should engage in analytic philosophy not just because it is *good* philosophy, but also for reasons of individual and social ethics » (Føllesdal 1996, 207). C'est par le biais de l'argumentation rationnelle que les individus devraient inciter les autres à rejoindre ou rejeter leur point de vue. Grâce justement au rôle déterminant de la justification et de l'argumentation, les dirigeants politiques et les fanatiques se retrouveraient en difficultés pour inciter les masses à adopter des comportements violents ou intolérants. L'argumentation et le dialogue rationnels, déclare Føllesdal, sont de la plus grande importance pour le bon fonctionnellement d'une démocratie et la philosophie analytique pourrait contribuer à l'importante tâche de sensibiliser les gens à faire usage autant de l'un que de l'autre. Elle pourrait contribuer, comme le soutient Jocelyn Maclure, « à une compréhension plus profonde et perspicace des fondements et implications des différentes options possibles et à l'exercice d'un jugement politique mieux justifié et éclairé »; elle serait l'approche « qui reconnaît et assume le plus explicitement à la fois la nécessité logique de fonder la critique sociale sur des principes moraux et les difficultés inhérentes à cette entreprise » (Maclure 2013, 287).

L'influence sociopolitique de la philosophie analytique serait orientée, selon Jonathan Cohen, vers la consolidation de l'infrastructure intellectuelle dont ont besoin les systèmes

d'organisation sociale, à l'intérieur desquels « disputes are reflected in argument and counter-argument, rather than in the use or threat of violence » (Cohen 1986, 61-62).

À la lumière de tout ce que l'on vient de voir, de l'insistance de l'approche analytique sur la centralité de la rationalité, de l'argumentation, du dialogue critique, de son fondement moral; aussi bien que du rôle de la justification, de la clarification et de l'éthique de la discussion; à la lumière, enfin, de la rigueur qui la caractérise, de son rejet de l'arbitraire, de sa préoccupation pour la précision dans l'utilisation des termes, on est mieux placé pour comprendre la pertinence de choisir des théories politiques qui adoptent l'approche analytique dans leurs réponses aux défis que pose la diversité culturelle aux démocraties contemporaines.

Il existe, bien évidemment, plus d'une manière concrète d'adopter une démarche analytique en philosophie politique. On peut procéder normativement, comme le font les théories examinées dans le cadre de cette thèse, ou de manière plus humble, en récupérant l'un des principaux objectifs de la philosophie analytique dès ses débuts, à savoir l'élucidation conceptuelle. Cette dernière est précisément la voie qu'entreprend cette recherche, sans pour autant souscrire ni aux thèses substantielles, propres au positivisme logique (Weinstock 2000, 241), qui font des jugements normatifs une expression émotive[20] (Ayer 1971), ni à celles qui réduisent le but de la philosophie à la clarification logique des pensées.[21]

Plus spécifiquement, il s'agira de formuler, de la manière la plus précise possible, les thèses philosophiques portant sur la diversité culturelle et religieuse au sein des théories libérales et républicaines retenues, ainsi que de reconstituer les arguments qui s'y trouvent, afin de dégager ses prémisses, à la manière d'une reconstruction rationnelle (Panaccio 2000, 331) qui s'appliquerait non à des textes classiques de l'histoire de la philosophie (Barnes 1991), mais à des développements récents. La stratégie méthodologique choisie est donc à caractère descriptif[22] et se distingue ainsi clairement de la reconstruction rationnelle de forme normative-évaluative. Elle est descriptive dans la mesure où elle ne part pas de prémisses à l'aune desquelles on jugera l'adéquation d'une théorie; son but est de reconstruire les arguments avancés au sein des huit théories analysées qui répondent aux objectifs de cette recherche. Cela dit, de même qu'il advient en théorie du droit, où la plupart des théories qualifiées de

[20] Pour une analyse des conséquences politiques de cette position, voir Maclure (2013), notamment pp. 264-269.

[21] Voir par exemple Wittgenstein (1922, 319).

[22] La stratégie méthodologique à adopter. La reconstruction normative-évaluative a,quant à elle, été comparée à la pratique judiciaire : « The judge (= the scholar) knows the law (= the normative model). He is confronted with a case (= an argumentative practice) and has to judge whether the accused (= the participants) has broken the law (= violated the normative model) » (Van den Hoven 1997, 412).

conceptuelles ou d'analytiques prétendent être descriptives, une telle analyse va toujours au-delà de la simple description (Bix 2006, 60). Il est difficile de ne pas prendre position lorsque l'on se retrouve face à des arguments problématiques, que ce soit du point de vue logique ou moral.

e. Plan de la thèse

La première partie de cette thèse, consacrée au culturalisme libéral, est composée de quatre chapitres. Le chapitre 1 examine la théorie du droit des minorités, développée par Will Kymlicka, en se concentrant notamment sur sa réponse aux revendications culturelles et religieuses des individus et des groupes qui se trouvent en situation asymétrique de pouvoir et d'accès aux institutions publiques majoritaires, particulièrement en raison de leurs croyances religieuses. Pour ce faire, ce chapitre analyse les traits essentiels de la théorie de Kymlicka en la distinguant du multiculturalisme communautarien, ce qui revient à expliciter la nature transformative de la théorie du droit des minorités ainsi que son ancrage démocratique, pour ensuite examiner quatre justifications avancées au sein de cette théorie en faveur du réaménagement des conditions d'intégration des immigrants aux cultures sociétales. Dans ce chapitre il sera montré que, contrairement à certaines idées reçues, le multiculturalisme libéral est applicable à la question religieuse. Nous entreprenons une telle démarche en examinant d'abord la réponse que la théorie du droit des minorités donne à trois cas religieux concrets et ensuite, en nous attardant sur les limites que cette théorie impose aux demandes religieuses, au moyen d'une comparaison de cette théorie avec la théorie libertarienne.

Le chapitre 2 se penche sur la réponse de la théorie perfectionniste libérale à la diversité. Après avoir éclairé les principales thèses du perfectionnisme, ce chapitre analyse le rôle de l'autonomie dans la conception perfectionniste de Joseph Raz (considéré comme le plus important perfectionniste libéral), ce qui implique non seulement une clarification du concept d'autonomie, central dans cette approche, ainsi qu'une analyse des implications normatives du perfectionnisme d'État, mais également une comparaison de ce dernier avec le perfectionnisme social, afin de mieux montrer la particularité du premier et en même temps d'établir une importante divergence avec la théorie examinée dans le premier chapitre. Ceci fonde les bases pour mieux comprendre l'articulation perfectionniste du pluralisme moral, du principe

d'autonomie et du bien-être et constitue le cœur de l'argumentation perfectionniste en faveur des politiques multiculturelles. C'est, en effet, en articulant ces éléments que Raz avance une défense perfectionniste pas uniquement du soutien de l'État aux groupes culturels et religieux et du multiculturalisme libéral en tant que réponse actualisée aux enjeux soulevés par la diversité culturelle et religieuse, mais aussi des limites et transformations socioculturelles que le multiculturalisme libéral exige.

Le chapitre 3 est consacré au nationalisme libéral, dans la version culturaliste défendue par Yael Tamir. Si le projet nationaliste libéral cherche à concilier les valeurs libérales avec des aspects fondamentaux de la tradition nationaliste, s'il tente d'articuler autonomie et appartenance, libre choix et loyauté, il ne peut pas procéder à une telle articulation théorique sans prendre en compte le pluralisme culturel et religieux qui caractérise les sociétés contemporaines. En un mot, la normativité du nationalisme libéral doit faire face à la question consistant à savoir pourquoi les valeurs nationalistes sont moralement légitimes dans une perspective libérale. Notre reconstruction théorique de cette position commence par une analyse de certains concepts centraux de cette théorie, à commencer par celui de nation, dont l'interprétation culturaliste a des implications aussi bien pour le type de nationalisme défendu que pour l'argumentation en faveur du droit à l'autodétermination nationale. En nous attardant sur les fondements individualistes et culturels de ce droit, nous soulevons l'inévitable question de savoir quelle est la place qu'occupent, dans cette théorie, les membres de cultures et de religions qui ne partagent pas les loyautés de la culture nationale, ou tout du moins qui n'ont pas subi l'influence de cette dernière dans la formation de leurs identités. Ceci nous amène à explorer le type de multiculturalisme que le nationalisme libéral est prêt à défendre, en examinant la conception élective de l'identité qu'il endosse, la valeur morale du multiculturalisme qui s'ensuit, le type de libéralisme qui lui sert de fondement, et les limites libérales et multiculturelles qu'il exige, lorsqu'il s'agit de faire face aux défis que les groupes illibéraux posent à l'État libéral[23]. Ainsi, ayant considéré la redéfinition proposée par Tamir des dynamiques d'interaction de l'État libéral avec les sphères publique et privée, ce chapitre analyse l'un des moyens cruciaux du projet nationaliste libéral, à savoir la réforme multiculturelle des politiques éducatives.

Enfin, cette première partie de l'étude s'achève sur une analyse de la théorie neutraliste proposée par Alan Patten visant à défendre la thèse des droits culturels forts, que nous interprétons en tant que thèse des droits culturels *et* religieux forts. Après une exploration de la

[23] Nous entendons par groupes illibéraux, ceux qui s'opposent aux idées libérales.

relation existant entre le principe de neutralité, la tolérance religieuse et le pluralisme moral, ce chapitre situe la neutralité de traitement défendue par Patten par rapport aux conceptions courantes de neutralité et détermine la stratégie concrète que, selon Patten, l'État libéral devrait adopter. Ce chapitre analyse ensuite les fondements de la neutralité de traitement, la conception culturaliste que Patten articule avec cette neutralité et le rôle que la culture se voit accorder dans la normativité multiculturelle. Enfin, ce chapitre se penche sur la théorie de la reconnaissance de Patten, en se concentrant sur le traitement qui y est réservé à la religion. Il examine, en premier lieu, la nature égalitariste et procéduraliste de la théorie de la reconnaissance de Patten, puis sa conception inclusive de la signification particulière de la religion et, pour finir, l'application du principe d'opportunité équitable d'autodétermination aux exemptions religieuses.

La deuxième partie de cette thèse est consacrée à l'analyse de quatre théories républicaines de tradition néo-romaine. Après avoir exploré les contours de la tradition républicaine, dans le but de bien saisir la particularité néo-romaine, le chapitre 5 examine les aspects les plus pertinents pour notre étude de la théorie la plus influente du républicanisme néo-romain, à savoir la théorie de la liberté et du gouvernement de Philip Pettit. À la lumière du modèle idéal typique établi par I. Berlin entre liberté positive et liberté négative, ce chapitre examine la théorie de la liberté qui se trouve aux fondements mêmes du néo-républicanisme, la théorie de la liberté en tant que non-domination, pour ensuite se pencher sur les conditions nécessaires permettant de considérer l'intervention étatique sur les actions des citoyens comme permissible, ainsi que sur le déplacement que Pettit opère de la démocratie participative, typique des courants républicains traditionnels, à la démocratie de la contestation. Ces éléments permettent de mieux comprendre la réponse, bien qu'assez générale, que la théorie développée par Pettit apporte à la diversité, mais surtout, la voie qu'elle laisse ouverte à d'autres théories qui s'en inspirent pour aborder la diversité de manière plus systématique que Pettit ne le fait.

Le Chapitre 6 reconstruit la réponse que la théorie délibérative donne à la diversité. En s'éloignant par certains aspects de la théorie de Pettit, mais en conservant ses éléments centraux, la théorie délibérative constitue un effort significatif pour montrer la pertinence de l'application du concept de liberté, en tant que non-domination, aux politiques publiques contemporaines concernant la diversité. Une telle reconstruction implique d'examiner des aspects tels que la légitimité de l'intervention de l'État dans la vie des citoyens, ainsi que le rôle de l'éducation, de la vertu et de la délibération dans la construction du citoyen délibérateur. Ces éléments de la théorie délibérative et d'autres concernant, notamment, la neutralité étatique face aux diverses

conceptions culturelles et religieuses et la place des arguments compréhensifs dans la délibération publique, s'avèrent pertinents pour une compréhension de l'adaptation que Maynor réalise de certaines idées inspirées de Machiavel, afin de répondre aux défis soulevés par la diversité. Ce chapitre non seulement analyse la place que la théorie républicaine de la délibération accorde à la reconnaissance des identités compréhensives; mais il définit également les limites que cette théorie impose à la liberté religieuse dans le cadre d'un républicanisme qui se veut normativement accommodateur.

Si la théorie développée par Pettit est, sans doute, la théorie néo-républicaine la plus influente, celle de Cécile Laborde constitue, à notre connaissance, l'effort le plus systématique réalisé au sein de la tradition néo-romaine pour penser la diversité. En s'inspirant explicitement de la première, cette dernière vise à l'élargir et à l'appliquer de manière plus concrète à des problèmes spécifiques. Le chapitre 7 est consacré à cette théorie, que Laborde qualifie de républicanisme critique. Étant donné que ce dernier émerge en prenant position par rapport à la réalité française, ce chapitre commence par une exposition des grandes lignes du débat républicain français sur la diversité, notamment concernant le port du voile par des filles musulmanes à l'école publique. Ceci permettra de comprendre la particularité du républicanisme critique autant dans le débat philosophique analytique contemporain sur le traitement institutionnel de la diversité, que dans celui, plus contextuel, de la France contemporaine. Ce chapitre compare ensuite le républicanisme critique au multiculturalisme libéral de Kymlicka, afin de faire ressortir de manière précise les points communs et les divergences entre ces deux courants. Il examine également le modèle de séparation de l'État et de la religion que défend Laborde sous la forme d'une laïcité critique.

Enfin, le dernier chapitre de cette thèse examine l'un des sujets tout à la fois les plus polémiques et les plus présents dans les débats contemporains en philosophie politique, dans sa variante néo-républicaine, à savoir le patriotisme. Dans le but de préciser quel type de patriotisme nous intéresse, le chapitre 8 débute par une justification du choix théorique retenu consistant en trois types de patriotismes. Ce chapitre analyse, d'abord, les bases conceptuelles du patriotisme républicain classique. Dans cette partie, nous esquissons l'attitude normative du patriotisme quant à la prise en compte de la diversité au sein des sociétés multiculturelles. Dans un second temps, nous examinons les implications du patriotisme constitutionnel dans la réflexion sur le vivre ensemble et la cohésion sociale. Dans un troisième temps, nous analysons l'approche du patriotisme civique, position qui s'écarte de certaines interprétations du patriotisme constitutionnel, mais qui, tout en demeurant relativement attachée à la formulation originale de

ce dernier, développe sa propre posture théorique et par là-même sa propre réponse à la diversité.

f. Pertinence et contribution de notre étude

Cette thèse constitue un exercice de reconstruction théorique de certaines positions que la philosophie politique libérale et républicaine a vu émerger durant les trois dernières décennies. Ces positions sont issues d'une réflexion renouvelée sur les principes libéraux et républicains à la lumière des problèmes qui occupent les gouvernements démocratiques contemporains quant à la gestion de la diversité culturelle et religieuse.

On pourrait se demander quelle est la pertinence de notre étude, étant donné que, comme le soutient Laborde (2002, 592), des théories telles que le nationalisme libéral, le patriotisme constitutionnel, entre autres, ont été pensées dans des cadres nationaux spécifiques. Néanmoins, en dépit du fait que les théories politiques aient, en général, un enracinement contextuel, elles peuvent difficilement être pensées comme étant purement contextuelles. Les théories politiques ici examinées ont une portée normative qui transcende le cadre originel de conception, voire d'application [24] . Ainsi, le patriotisme civique défendu par Laborde a été conçu « spécifiquement » pour des États-nations ayant certaines caractéristiques et non exclusivement pour la France. Tamir ne réduit pas quant à elle la portée du nationalisme libéral à son application en Israël, mais la pluralise lorsqu'elle soutient que « liberal nationalism is more suitable to *some societies* than to others » (Tamir 1997a, 296)[25]. Bref, les théories ici examinées ne demeurent pas limitées aux contextes qui les ont influencées, mais font l'objet d'interprétations et d'applications à d'autres contextes, souvent inattendus. Tel est le cas des théories multiculturalistes, qui ont été reçues, discutées et réélaborées pour être adaptées au cadre français par certains auteurs (voir la section 7.1.3 de cette thèse). Il en est également de même du patriotisme constitutionnel, originellement pensé pour l'Allemagne, proposé ensuite pour discussion au sein du débat politique libanais (Reinkowski 1997) et utilisé afin de fonder une théorie de l'identité post-nationale en Irlande du Nord (Delanty 1996), pour ne mentionner que ces deux exemples. C'est également le cas du républicanisme néo-romain qui, ayant lui-même traversé divers contextes et des époques différentes, a largement influencé les débats sur le républicanisme contemporain et a trouvé un écho particulier en Espagne (Martí et Pettit

[24] Il en va de même pour certains cas discutés dans cette thèse. Celui évoqué par Maynor, pour ne citer que celui-ci, a certes eu lieu aux États-Unis, mais d'une part, des cas semblables ont été observés dans d'autres contextes et, de l'autre, des cas semblables *pourraient* avoir lieu dans d'autres contextes.
[25] Nous soulignons.

2012), où Philip Pettit a été invité par Zapatero, alors chef du Parti socialiste espagnol, à discuter de ses idées afin d'orienter son gouvernement. Il en va de même pour le multiculturalisme libéral. Kymlicka se réjouit que son ouvrage *Multicultural citinzenship* « has come to inform the work of many international organizations » et que ses travaux aient été abordés à l'occasion de séminaires « in some two dozen countries, from Ethiopia to Estonia, from Syria to Sri Lanka, from Mexico to Moldova » (Kymlicka 2007, 7). On pourrait multiplier les exemples afin d'illustrer combien les théories normatives examinées dans le cadre de cette thèse et la portée transnationale qui les caractérise s'avèrent être de première importance.

Si ces théories ont une portée si large, si elles ont été élaborées dans un rigoureux cadre analytique et normatif, en cherchant à proposer et justifier rigoureusement des cheminements moralement et politiquement souhaitables que les gouvernements démocratiques devraient suivre en matière de gestion de la diversité, une analyse de ces théories se veut surtout une contribution à leurs clarification et systématisation. En reconstruisant certains aspects de la « conversation » qui a lieu entre théoriciens politiques figurant parmi les plus influents de notre temps concernant les positions que les démocraties libérales doivent apporter à la diversité afin de garantir tout à la fois la stabilité sociale et le respect des principes de droit démocratiques, cette thèse contribuera, nous l'espérons, à clarifier les perspectives axiologiques, les soubassements théoriques et les influences philosophiques orientant les débats publics sur la diversité. Elle mettra en évidence la manière dont les principes se trouvant à la base de deux des plus importantes théories de notre époque ont été adaptés et, souvent, réinterprétés pour rendre justice aux membres de groupes culturellement et religieusement désavantagés. Cette recherche présentera donc un certain intérêt pour un large public international, comprenant des universitaires, des spécialistes et des décideurs politiques.

g. Ancrage disciplinaire de la thèse

Rattachée à la Chaire en gestion de la diversité culturelle et religieuse, cette thèse s'inscrit dans le cadre d'une cotutelle entre l'Université de Montréal (sciences des religions) et l'École pratique des hautes études (philosophie). À son origine, notre travail figure au sein du projet international « Diversité culturelle et religieuse dans quatre contextes nationaux : étude comparée de la dynamique identitaire et de la régulation de la religion (Québec, France, Belgique et Grande-Bretagne) » financé par le CRSH (2012-2018) et dirigé par Solange Lefebvre. C'est ainsi que nous en sommes venu à nous interroger sur les fondements

philosophiques des rapports issus des commissions publiques mises en place dans ces quatre contextes (Parekh 2001; Stasi 2003; Bouchard et Taylor 2008; Foblets et Kulakowski 2010). Cette dimension des commissions nous a paru importante, premièrement parce que la perspective philosophique étant à la base de chaque rapport a eu des conséquences sur les choix conceptuels et les politiques recommandées ; deuxièmement parce que ces rapports constituent un document de travail pour les gouvernements qui y trouvent des éléments pour justifier leurs politiques de régulation culturelle, sociale et religieuse.

Rappelons à ce titre le cas de la commission Stasi (2003) en France qui, sur la base d'une rhétorique républicaine a recommandé l'interdiction des signes religieux à l'école publique, ainsi que le cas de la Commission du dialogue interculturel (Delruelle et Torfs 2005), dont le discours sur la reconnaissance a été considéré comme « enflé » en tant que conséquence de sa logique communautarienne (Dassetto 2005). Si nos analyses montraient, dans le premier cas, qu'il est possible de trouver dans le rapport Stasi une dimension partiellement multiculturaliste (Leyva 2015), dans le second cas, elles permettaient de conclure que la perspective pluraliste du rapport belge était plutôt de nature libérale, bien qu'influencée par l'approche intégrative de Nancy Fraser (Leyva 2018b). Ces deux exemples ont donc attiré notre attention sur l'importance de bien comprendre les fondements normatifs des politiques de la diversité et de l'apport qu'une clarification et une systématisation de certains de ces fondements pourrait constituer pour les débats contemporains sur la diversité culturelle et religieuse.

C'est donc justement en partant des problématiques qui présentent un intérêt constant pour les sciences des religions, l'une des questions centrales de cette discipline étant celle consistant à savoir quelle est la relation entre la religion et d'autres sphères de la vie, parmi lesquelles la politique et la morale (Slavkovský 2016, 11), que nous avons choisi l'ancrage philosophique. Étant donné que, d'une part, les sciences des religions font figurer en leur centre un ensemble de questions, susceptibles d'être examinées dans des perspectives disciplinaires différentes et que, d'autre part, la philosophie politique normative s'intéresse à des questions cruciales pour les sciences des religions, y compris des questions de nature juridique concernant la liberté de la religion, la légitimité des demandes d'exemptions religieuses, voire l'importance particulière de la religion pour les individus, nous estimons que notre recherche constribue au dialogue entre les sciences des religions et la philosophie politique.

PARTIE I- LE CULTURALISME LIBÉRAL

CHAPITRE I. LA THÉORIE LIBÉRALE DU DROIT DES MINORITÉS

Introduction

La théorie du droit des minorités, proposée par Will Kymlicka, a été considérée comme la version la plus développée (Guérard de Latour 2009a), et sophistiquée (Herr 2007), ainsi que l'élaboration la plus complète et systématique du multiculturalisme (Savidan 2009a, 20). Kymlicka serait, pour certains, le plus important défenseur contemporain des droits culturels des groupes (Okin 1998, 663), cette défense étant l'une des plus convaincantes dans le cadre des théories politiques libérales (Benhabib 1999, 406). Bien que ces considérations puissent être nuancées, si l'on tient compte de la reformulation du multiculturalisme opérée plus récemment par Alan Patten[26], on peut tout du moins soutenir que la théorie de Kymlicka reste, sans doute, la plus influente défense du culturalisme libéral.

Il n'est donc pas étonnant que les travaux de ce philosophe canadien se trouvent au centre même des débats philosophiques contemporains ni qu'ils aient suscité de nombreuses réactions non seulement au sein de la tradition libérale (Barry 2001; Loobuyck 2005), mais également au cœur d'autres courants comme celui du féminisme (Okin 1999) et du républicanisme (Laborde 2013c; Maynor 2003; Pettit 2004c). L'influence de la théorie du droit des minorités sur les débats contemporains s'avère même notable au-delà du domaine philosophique, au point que l'on peut parler d'une internationalisation de cette approche au sein des universités, de la société civile et dans le domaine bureaucratique « under the watchful eye and guiding hand of international organisations » (Kymlicka 2007, 7), aux quatre coins du monde.

Pour autant, malgré cette extraordinaire diffusion planétaire, la théorie développée par Kymlicka n'est pas toujours bien comprise. Les nombreux malentendus dont elle a fait l'objet découlent souvent du fait qu'elle s'adresse à différents types de groupes. De la sorte, si l'on veut éviter des amalgames susceptibles de nous égarer, il s'avère nécessaire de commencer par mettre en avant la nature ciblée du multiculturalisme libéral. Comme l'explique Kymlicka, ni la théorie ni la pratique du multiculturalisme libéral ne sont compréhensibles, à moins que l'on procède à ces distinctions; comprendre le multiculturalisme libéral en tant qu'approche générique serait une tâche vouée à l'échec :

> The logic of liberal multiculturalism cannot be captured in the form "all minorities have a right to X" or "all persons belonging to minorities have a right to X". Different types of

[26] Voir, dans cette thèse, le chapitre consacré à la théorie neutraliste.

> minorities have fought for, and gained, different types of minority rights, and this group-differentiated targeting is key both to understanding the challenges involved in adopting liberal multiculturalism and to evaluating its successes and limitations to date (Kymlicka 2007, 79).

C'est la raison pour laquelle la première section de ce chapitre essaie d'établir certaines clarifications conceptuelles permettant de mieux comprendre la théorie analysée ici. Afin d'éviter des confusions précitées, nous y rappelons le type de groupe et de revendications qui nous intéresse, à savoir les revendications culturelles et religieuses des individus et des groupes qui se trouvent en situation asymétrique de pouvoir et d'accès aux institutions publiques majoritaires, particulièrement en raison de leurs croyances religieuses. Ce faisant, nous montrons que l'idée selon laquelle le multiculturalisme libéral prôné par Kymlicka viserait surtout « à fournir une justification des arrangements fédéraux dans les sociétés multinationales » (Weinstock 2013, 78-86), et qu'il ne s'appliquerait pas à la diversité des groupes habitant à l'intérieur de la société, que ces groupes soient le résultat de l'immigration, de la diversité religieuse propre à toute société ou tout simplement de l'exercice des libertés civiles, s'avère contestable.

La deuxième section est consacrée à l'examen des traits essentiels de la théorie du droit des minorités. Nous y exposons, d'abord, certaines caractéristiques souvent associées au multiculturalisme, pour ensuite distinguer la perspective multiculturaliste libérale de celle de type communautarien. Une fois explicitée la nature transformative de la théorie du droit des minorités et son ancrage démocratique, nous analysons quatre justifications avancées pour soutenir qu'il est nécessaire de réaménager les conditions d'intégration des immigrants à la culture sociétale. La troisième section montre, finalement, que contrairement à ce qu'affirment certains auteurs, le multiculturalisme libéral se penche sur la question religieuse. Nous examinons à cet effet trois cas concrets concernant des demandes religieuses et la réponse que la théorie du droit des minorités donne à chacun de ces cas, avant d'en venir enfin à exposer les limites que cette théorie impose aux demandes multiculturelles ; tâche dont nous nous acquittons au moyen d'une comparaison entre cette théorie et l'une de ses adversaires, à savoir la théorie libertarienne.

1.1. Le langage du multiculturalisme libéral : distinctions préliminaires

Afin de mieux reconstruire la théorie du droit des minorités proposée par Kymlicka, il est important de clarifier certains concepts clés. Une telle clarification s'avère d'autant plus importante qu'elle permet non seulement de dissiper d'éventuels malentendus pouvant découler de confusions quant à l'objet des politiques multiculturelles revendiquées, mais également celles concernant le type de politiques requises pour chaque cas. Pour les propos qui sont les nôtres, une telle clarification s'avère essentielle car cette étude s'intéresse à un type particulier de communauté et à un genre spécifique de revendications. En outre, certaines notions définies à l'intérieur de la théorie de Kymlicka revêtent une signification très particulière, comme, nous allons le voir, c'est le cas de la notion de « culture » (2001a). Comment cet usage du concept de culture se rapporte-t-il aux cas particuliers des minorités culturelles et religieuses ? Est-il pertinent lorsqu'il s'agit de comprendre la relation entre la culture, la religion et les identités qui en sont imprégnées ? Et dans quel cadre spécifique les revendications religieuses acquièrent-elles un sens pertinent pour les politiques multiculturelles ? Ces dernières peuvent-elles être comprises comme des formules permettant de résoudre les problèmes que la diversité culturelle soulève dans un contexte démocratique ? La nature de ces politiques n'est-elle pas différenciée selon le type de diversité culturelle dont il est question et les problématiques très concrètes qui voient le jour dans des cadres culturels particuliers ?

Il est intéressant de constater que Kymlicka utilise la notion de culture de manière interchangeable avec celle de nation. Cette dernière désigne « une communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné, ou sa terre natale, partageant une langue et une culture distinctes » (Kymlicka 2001a, 24-25). Il s'agit, presque mot pour mot, de la même définition que celle avancée par Kymlicka pour se référer à la notion de culture[27]. Culture et nation prennent donc un sens similaire. Cela explique pourquoi, dans cette optique, un pays composé de plusieurs cultures est appelé État multinational, les nations le composant étant des « cultures », dans le sens défini par Kymlicka. Ainsi, un État (comme par exemple le Canada, les États-Unis, la Finlande, la Suisse ou la Nouvelle-Zélande) peut comporter plusieurs nations en son sein, cas dans lequel il serait composé fondamentalement de « minorités nationales ».

[27] Une culture serait « une communauté historique, assez complète au plan des institutions, occupant un territoire ou une patrie donnés, et partageant une langue et une histoire propres » (Kymlicka 1992c, 94). Ou encore, le terme culture « désigne une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes » (Kymlicka 2001a, 34).

En un mot, les minorités nationales sont des nations (ou des cultures, selon l'équivalence postulée par Kymlicka) intégrées dans un État plus vaste et qui cherchent à entretenir leur spécificité au sein de cet État. Elles constituent l'une des sources de la diversité culturelle.

Si l'État multinational est composé de plusieurs nations ou « cultures », l'État polyethnique comporte, pour sa part, en son sein une variété considérable de groupes provenant d'autres cultures, d'autres nations, l'immigration étant ainsi la seconde source de diversité culturelle (Kymlicka 1992c, 2001a)[28]. En général, il existe un double mouvement consistant, d'une part, dans le fait que les sociétés d'accueil autorisent les immigrants à s'y installer en espérant qu'ils seront capables de s'intégrer socialement et de l'autre, dans le fait que les immigrants ont choisi librement, pour la plupart d'entre eux tout du moins, de quitter leur pays d'origine. À la différence donc des minorités nationales, qui peuvent très bien être incorporées à l'État par la force (suite à une invasion ou à une conquête), et qui, pour la plupart, auraient obtenu un statut politique particulier, les immigrants n'ont quant à eux pas la prétention de former des nations ni de demander des droits spéciaux d'autogouvernement. En fait, les États polyethniques ont traditionnellement attendu des immigrants, notamment avant les années soixante, qu'ils adoptent les règles et normes de la culture dominante, en estimant que « l'assimilation était un facteur de stabilité politique » (Kymlicka 2001a, 28). Ces attentes expliquent, selon Kymlicka, pourquoi certaines sociétés ont privilégié certains types d'immigrations, et refusé à certains groupes le droit de s'installer sur leurs territoires. Les immigrants, quant à eux, et à la différence des minorités nationales, ne souhaitent ni établir une société parallèle ni demander la création d'institutions politiques différenciées. Dans les pages qui suivent, nous allons revenir sur ce sujet afin de montrer que, malgré les craintes que certains adversaires du multiculturalisme ont manifestées de voir une trop grande reconnaissance affecter négativement la cohésion sociale et favoriser la segmentation, les politiques multiculturelles que défend Kymlicka visent surtout l'intégration sociale et économique des immigrants ; ces derniers n'étant pas des nations ni des cultures « complètes » (Kymlicka 1992c, 95), la protection qu'ils se voient accorder n'est pas similaire à celle des cultures majoritaires.

Ce qu'il est important de retenir ici, c'est que les deux types de diversités culturelles mentionnées, à savoir les minorités nationales[29] et les groupes ethniques issus de l'immigration

[28] Il va sans dire qu'un État peut tout à la fois être multinational et polyethnique, comme c'est le cas des États-Unis et du Canada.

[29] Ces minorités nationales peuvent revêtir la forme de nations sans État (« stateless nations »), comme c'est le cas des Québécois, des Flamands, des Portoricains et des Catalans, ou des peuples aborigènes. « While having certain unique characteristics, it seems to me that indigenous people typically share de tendency of these national

(minorités ethnoculturelles)[30], adressent à l'État des revendications très différentes (Kymlicka 1992c, 2001a). Les nations qui composent les États multinationaux revendiquent, en général, le droit à l'autonomie politique ou la juridiction territoriale ; ils peuvent également demander l'indépendance. Les groupes polyethniques revendiquent, dans la plupart des cas, le droit de pouvoir manifester sans obstacle leurs particularités culturelles ou religieuses, voire de recevoir de l'aide financière, afin de pouvoir réaliser certaines activités culturelles ; ils sont également susceptibles de demander le droit à la représentation politique. On arrive ainsi à trois formes fondamentales de revendications de droits des minorités (Kymlicka 2001a, 17) :

a) les droits à l'autonomie gouvernementale, dont le but est notamment d'obtenir la délégation de pouvoirs pour des minorités nationales ;

b) les droits polyethniques ou droits d'accommodements[31], dont le but est notamment d'obtenir un soutien financier ou la protection juridique de pratiques culturelles ou religieuses ;

c) et les droits de représentation spéciaux, dont l'objectif est entre autres d'obtenir la présence des groupes nationaux ou ethniques au sein des institutions centrales de l'État.

Ces distinctions sont importantes, car, comme nous l'avons mentionné, le multiculturalisme libéral fait souvent l'objet de malentendus et de généralisations abusives. Pour les besoins de cette étude, il convient de distinguer les notions de multinationalité et de polyethnicité, car notre intérêt porte ici non pas sur les défis que les minorités nationales posent aux gouvernements, mais plutôt sur ceux que soulèvent les minorités issues de l'immigration, source de diversité que Kymlicka qualifie de polyethnique. Par conséquent, les revendications dont il est question dans cette étude sont notamment celles de « b ». Les droits revendiqués par les minorités polyethniques, tout comme par ailleurs ceux des minorités nationales, sont couramment appelés « droits collectifs »[32]. Dans une section postérieure, nous allons examiner le traitement de ces droits dans la théorie de Kymlicka, mais il convient d'abord d'analyser le type de multiculturalisme dont cette théorie traite et d'exposer en détail ses traits essentiels.

---

minorities to resist state nation-building policies, and to fight instead for some form of territorial self-government » (Kymlicka 2001b, 120).

[30] Kymlicka reconnaît (2007, 17) que le terme « minorité » ne va pas sans poser problème, car il est utilisé de manière différente dans certains contextes. Au Royaume-Uni, il serait exclusivement employé pour faire référence aux groupes d'immigrants, tandis qu'en Autriche, ce terme renvoie plutôt aux groupes historiques, tels que les Slovènes. Ce mot est par ailleurs rejeté dans d'autres pays par les autochtones, ces derniers lui préférant celui de nation ou de peuple. Pour une problématisation de la notion de minorités, voir Landes (2008).

[31] Bien que la notion de droits polyethniques soit la plus employée dans les travaux de Kymlicka, ce dernier reconnaît qu'il est préférable de se référer à ces droits en tant que droits d'accommodements. Voir Kymlicka (2001b, 51).

[32] Pour une exception, voir le chapitre trois de cette thèse.

1.2. Les contours du multiculturalisme libéral

1.2.1. Positions multiculturalistes communes

Dans la section précédente, nous avons mentioné que Kymlicka utilise les notions de culture et de nation en tant que synonymes. La notion de culture n'a donc pas, dans cette approche, le sens que certaines conceptions multiculturalistes lui attribuent, ces dernières incluant les modes de vie, les mouvements sociaux, les orientations sexuelles ou le genre [33] ; elle renvoie exclusivement aux différences nationales et ethniques. Un État est alors multiculturel lorsqu'il est composé de plusieurs nations (État multinational) ou si ses membres proviennent de différentes nations (État polyethnique), « pour autant que ce fait constitue un aspect important de l'identité personnelle et de la vie publique » (Kymlicka 2001a, 34). La notion de multiculturalisme est souvent définie comme:

> an umbrella term to cover a wide range of policies designed to provide some level of public recognition, support accommodation to no-dominant ethnocultural groups, whether those groups are 'new' minorities (e.g. Immigrants and refugees) or "old" minorities (e.g. historically settled national minorities and indigenous peoples) (Kymlicka 2007, 16).

Il n'en reste pas moins que cette définition ne rend pas compte de la spécificité libérale au sein des courants multiculturalistes. La plupart des théories multiculturelles ont en commun leur engagement en faveur de certains principes devant être mis en œuvre par l'État démocratique. Elles partagent, en général, cette idée selon laquelle l'État n'est pas la possession d'un groupe national particulier et rejettent celle que l'assimilation des groupes non dominants soit un but légitime pour l'État démocratique. Elles s'accordent également pour exiger du gouvernement que les individus puissent accéder aux institutions communes, devenir des citoyens égaux dans la vie politique et exprimer en toute liberté leur identité ethnoculturelle (Kymlicka 2007, 65-66). En fait, selon Kymlicka, la plupart des théories multiculturelles soutiennent que la reconnaissance des identités culturelles est un devoir, l'État devant être conscient que les injustices historiques issues des politiques d'assimilation ont eu des conséquences négatives à l'endroit des minorités culturelles et des groupes non dominants. En général, l'une de ces conséquences a été l'exclusion culturelle, ce qui implique le rejet de groupes culturels en raison de leurs religions, coutumes ou langues. C'est ainsi que ces groupes deviennent aliénés par l'État, alors qu'il devrait à l'inverse leur accorder un soutien leur permettant de voir leurs

[33] Voir par exemple Kernerman (2005, 108), selon lequel l'emploi du mot multiculturel ne se limite pas aux questions de religion, de race ou d'ethnicité, mais inclut également les femmes et les groupes marginaux.

caractéristiques reflétées dans les institutions communes (Kymlicka 2004a). Lorsque l'exclusion a lieu, l'État multiculturel est appelé à manifester une volonté de rectification.

Or, si la plupart des théories multiculturalistes partagent ces idées, il s'avère nécessaire de répertorier certains traits distinctifs de la conception libérale. Cette tâche n'est pas aussi simple qu'elle le paraît. Il semblerait non seulement qu'il n'existe pas de définition du multiculturalisme libéral universellement acceptée, mais que « any attempt to provide a single definition to encompass all of its different forms is likely to be too vague to be useful » (Kymlicka 2007, 61). Afin de comprendre la logique du multiculturalisme libéral, il ne suffirait donc pas de la caractériser comme cette perspective qui ajoute au système de droits reconnus par toute constitution libérale une gamme de politiques visant la reconnaissance et l'accommodement des identités et aspirations des groupes ethnoculturels. Même si l'un de ses traits essentiels est le rejet de modèles comprenant l'État-nation considéré comme devant être homogène, il faut aller au-delà de cette caractéristique et mettre en avant sa nature transformative.

1.2.2. Multiculturalisme libéral vs multiculturalisme communautarien : la nature transformative de la conception libérale

Bien que, nous venons de le voir, la plupart des théories multiculturelles partagent certaines caractéristiques, il convient de signaler que le multiculturalisme libéral n'est pas compatible avec toute sorte de multiculturalisme, tout du moins sur le plan justificatif. Certaines perspectives, notamment de type communautarien, fondent leur défense des accommodements et des politiques multiculturelles sur cette idée selon laquelle les pratiques culturelles s'avèrent essentielles à l'identité du groupe et, par conséquent, à l'identité de ses membres[34],devant alors être préservées étant donné leur valeur intrinsèque. Or, même si Kymlicka estime que les individus ont un intérêt légitime à vouloir préserver leur héritage culturel ou religieux, ni l'authenticité culturelle ni l'identité du groupe ne constituent un critère permettant au multiculturalisme libéral de légitimer les demandes multiculturelles, car le multiculturalisme libéral se concentre « on the provision of fair opportunities to freely pursue culture-related

[34] Voir Kymlicka (2004a, 6-9, 2007, 89-108).

interests rather than the imposition of duties to maintain any particular identity or way of life » (Kymlicka 2018, 81).

Dans l'optique libérale, la culture ne peut pas être identifiée à la tradition et, de la sorte, l'inclusion culturelle ne doit pas être comprise en tant que préservation culturelle. Le maintien de modes de vie traditionnels n'est pas le but des politiques multiculturelles souhaitées par l'État libéral. L'État libéral n'a pas pour devoir de sauvegarder la pureté culturelle : les pratiques culturelles ne doivent pas être protégées du changement, de la transformation naturelle propre aux dynamiques d'interaction quotidienne, de l'exposition au contact des autres cultures.

> The liberal view of multiculturalism is inevitably, intentionally, and unapologetically transformational of people'cultural traditions. It demands both dominant and historically subordinated groups to engage in new practices, to enter new relationships, and to embrace new concepts and discourses, all of which profoundly transform people's identities and practices (Kymlicka 2007, 99).

Le libéralisme multiculturel cherche ainsi à transformer aussi bien les majorités nationales historiquement dominantes que les identités et les pratiques des groupes minoritaires. On est ici loin des philosophies apologétiques de l'identité culturelle. En fait, Kymlicka est conscient que les groupes minoritaires peuvent avoir, de même que les groupes majoritaires, une histoire de préjugés raciaux, de genre, d'exclusion des femmes, d'autoritarisme politique ; ils sont même susceptibles de défendre des visions triomphalistes de leur propre religion. Ces attitudes peuvent avoir émergé comme une réponse à leur expérience de discrimination et d'exclusion sous la domination d'autres. L'idée du multiculturalisme libéral n'est par conséquent pas de défendre l'authenticité culturelle, mais plutôt de contribuer à briser ces préjugés, tout comme les logiques les sous-tendant, grâce à l'interaction interculturelle et à l'inclusion dans les institutions communes. « Far from guaranteeing the protection of the traditional ways of life of either the majorities or minorities, liberal multiculturalism poses multiple challenges to them » (Kymlicka 2007, 100). Le multiculturalisme libéral se présente de la sorte comme étant incompatible avec les conceptions communautaristes. Il se concentre sur la nécessité de créer des opportunités justes afin que les intérêts des individus soient pris en compte et non sur l'importance de maintenir des identités particulières (Kymlicka 2003a, 2018).

La conception libérale s'attaque à l'idée selon laquelle les pratiques culturelles pour lesquelles on demande la reconnaissance de l'État sont authentiques ou intemporelles (timeless). Non seulement cette idée semble ignorer le fait que les pratiques culturelles sont le résultat d'échanges culturels précédents, et qu'elles ont souvent été inventées intentionnellement par

des élites cherchant à légitimer leur pouvoir, mais elle s'avère dangereuse du point de vue politique : elle laisse entendre que l'évolution et l'influence que les cultures exercent les unes sur les autres sont à déplorer. À la manière de Waldron (1996), Kymlicka soutient que « It is cultural hybridity, not cultural purity, which is the normal state of human affairs, and fantasies of cultural purity can only be maintained by artificially cutting off groups from interaction with the larger world, and by instilling xenophobic fear of others » (2004a, 7). Ensuite, le multiculturalisme libéral conteste le présupposé traditionaliste selon lequel il existerait une manière objective ou neutre permettant de définir quelle pratique est authentique.

En réalité, il faudrait se demander qui détermine quelle pratique est authentique ou non, et selon quels critères. Ne sont-ce pas les élites conservatrices qui s'arrogent souvent l'autorité de juger ce qui est authentique, ce qui est sacré, ce qui constitue une obligation religieuse, voire ce qui s'avère essentiel pour appartenir au groupe ? Comprendre le multiculturalisme comme un mécanisme de protection des cultures authentiques, n'implique-t-il pas l'acceptation même de l'existence d'un critère d'authenticité ? Ne semble-t-il pas plutôt soutenir les élites conservatrices, les affirmer dans leur pouvoir de discréditer ceux qui ne partagent pas leurs pratiques ? Loin de se limiter à accorder des droits culturels, comme le fait le multiculturalisme libéral, la version communautarienne risquerait, selon Kymnlicka, d'imposer des devoirs aux membres de groupes culturels, y compris celui de maintenir une identité culturelle particulière selon les standards fixés par les élites conservatrices. Une telle contrainte s'avère contraire à une autre caractéristique centrale du multiculturalisme libéral : son ancrage démocratique.

1.2.3. L'ancrage démocratique : double fonction des droits de la personne

Le multiculturalisme libéral non seulement s'attaque à la préservation culturelle au nom de la pureté ou de l'authenticité, mais critique de plus la position selon laquelle la protection de la culture elle-même justifierait certains sacrifices des droits de la personne. Il n'admet aucun compromis remettant en cause les droits de la personne, aucun accommodement fragilisant les principes libéraux. L'invocation du lien entre le respect des traditions culturelles et le respect de l'identité individuelle, qui a souvent lieu afin d'empêcher le débat démocratique, semble elle aussi impensable dans le cadre du multiculturalisme libéral. En effet, Kymlicka juge inadmissible que le débat démocratique soit remis en question par cette idée suivant laquelle s'interroger sur certaines pratiques culturelles ou religieuses constitue un manque de respect

des individus qui les réalisent. À l'inverse, les individus doivent pouvoir parler de manière civilisée de leurs pratiques ; c'est ainsi que des compromis justes peuvent être atteints, tout spécialement lorsque ces pratiques entrent en conflit. Si la section précédente montrait la nature transformative du multiculturalisme libéral, nous constatons maintenant que cette dernière est solidement enracinée dans un cadre qui ne fait pas de concessions lorsqu'il s'agit du respect du droit de la personne, tel qu'il est reflété dans les constitutions démocratiques des sociétés occidentales. Le cas du Canada, qui sert constamment d'inspiration à Kymlicka, illustre cet aspect du multiculturalisme libéral :

> the way in which multiculturalism in Canada has been legally defined makes clear that it does not exist outside the framework of liberal-democratic constitutionalism and human rights jurisprudence, or as an exception to it, or as a deviation from it. Rather, it is firmly embedded within that framework. It is defined as flowing from human rights norms, as embodying those norms, and as enforceable through judicial institutions whose mandate is to uphold those norms » (Kymlicka 2007, 107).

Les demandes multiculturelles doivent donc être compatibles avec les principes démocratiques et les droits de la personne, ces derniers devant canaliser et filtrer les demandes multiculturelles, en les encadrant, pour les faire correspondre aux valeurs que ces droits représentent. La seule manière de comprendre le multiculturalisme libéral, qui serait d'ailleurs le seul existant dans le monde réel occidental (Kymlicka 2007:108), consisterait à le voir comme une tendance vers une nouvelle étape « in the gradual working out of the logic of human rights, and in particular the logic of the idea of the inherent equality of human beings, both as individuals and as peoples » (Kymlicka 2007:89). En quoi consisterait cette influence des droits de la personne sur les demandes multiculturelles ?

Le mouvement en faveur des droits de la personne aurait endossé, selon Kymlicka, une double fonction (Kymlicka 2007, 107). D'une part, il aurait inspiré les minorités pour que ces dernières avancent dans leurs demandes multiculturelles ; d'une autre, il aurait fixé des limites aux demandes identitaires. Il a créé un espace politique pour que les groupes ethnoculturels puissent contester les hiérarchies héritées, et a également demandé à ces groupes de formuler leurs demandes dans le langage des droits de la personne, des droits civils libéraux et du constitutionnalisme démocratique, ce dernier garantissant la liberté religieuse, la non-discrimination, l'égalité des genres, etc... De la sorte, si les représentants des minorités ethnoculturelles peuvent s'appuyer sur les idéaux du multiculturalisme libéral pour sortir de leur condition de subordination, ces idéaux les contraignent à leur tour, ils leur imposent un devoir de justice, de tolérance et d'inclusion. La question ne serait même pas que ces minorités soient capables de se servir d'un langage respectueux des valeurs constitutionnelles (ils

pourraient s'exprimer dans ce langage et en même temps opprimer des femmes ou d'autres groupes). L'idée que défend Kymlicka est que les valeurs des droits de la personne et du constitutionnalisme libéral doivent être respectées dans la pratique ; l'existence de mécanismes légaux robustes pour la protection de ces droits et le consensus existant autour des valeurs libérales démocratiques suffiraient pour soutenir que les démocraties occidentales disposent de bases solides pour que ces valeurs soient respectées. Il reste encore à examiner dans quel cadre particulier les demandes multiculturelles prennent place et quels sont les arguments fondant ces dernières, notamment lorsqu'il s'agit de l'octroi de droits différenciés en fonction des groupes ethnoculturels.

1.2.4. Un réaménagement des conditions d'intégration à la culture sociétale

Nous venons de voir que pour que les demandes multiculturelles puissent être acceptables pour le multiculturalisme libéral, elles doivent rester dans les limites permises par les principes démocratiques. Néanmoins, l'on notera que la seule exigence d'un cadre démocratique à l'intérieur duquel les revendications culturelles et religieuses sont censées se développer ne permet pas au multiculturalisme libéral de répondre à l'une des critiques les plus fréquentes qui lui sont adressées, à savoir que l'octroi de droits culturels aux membres des minorités ethnoculturelles favorise le repli identitaire et la fragmentation sociale (Bissoondath 1995; Gwyn 1997). Il se peut, par exemple, qu'une telle segmentation ait lieu sans que les valeurs démocratiques soient nécessairement remises en cause. En fait, il n'est pas impossible d'imaginer une communauté partageant ces valeurs tout en se repliant sur elle-même socialement et linguistiquement. En réalité, comme le montrent très bien les travaux de Kymlicka (1992c, 2001a, 2001b, 2003b, 2007), cette critique est injustifiée ; non seulement elle ignore les données empiriques[35], mais elle méconnaît également que la nature transformative du multiculturalisme libéral et son exigence du respect de principes chers aux démocraties libérales s'articulent en fonction de l'intégration des identités culturelles et religieuses à une culture sociétale.

Cette notion de culture sociétale occupe une place essentielle au sein de la théorie libérale du droit des minorités formulée par Kymlicka. Dans une section précédente, nous avons montré

[35] Comme c'est le cas, comme le mentionne Kymlicka, de l'augmentation des mariages interculturels depuis l'adoption du multiculturalisme au Canada.

que, chez Kymlicka, la notion de culture renvoie à celle de nation. La notion de culture sociétale doit, quant à elle, être envisagée de manière similaire, car elle est associée aux groupes nationaux (Kymlicka 2001a, 114). Selon les propos de Kymclicka (2001a, 120) : « Les cultures sociétales tendent, par conséquent, à être des cultures nationales ». Elles se trouvent concentrées sur des territoires particuliers, comprenant des institutions sociales communes et une langue commune employée au sein de ces institutions, comme c'est le cas de l'école, des médias, de l'État, etc. (Kymlicka 2003b, 47) sans pouvoir pour autant être définies comme faisant appel à des styles de vie particuliers ni à des croyances religieuses communes (Kymlicka 2001b, 25). En effet, si, dans le monde moderne, les cultures ne s'incarnent « dans la vie sociale qu'en prenant corps dans les institutions » (Kymlicka 2001a, 115), au sein d'une démocratie libérale, la culture sociétale ne doit pas être identifiée à une religion particulière, car le propre de toute société garantissant les droits et libertés est d'être pluraliste : une culture sociétale « regroupe des musulmans, des juifs, des athées et des chrétiens, des gays et des hétérosexuels, des campagnards et des citadins, des socialistes et des conservateurs » (Kymlicka 2003b, 47). Et puisque les démocraties libérales sont irrémédiablement pluralistes, tout ce qu'exige le multiculturalisme libéral est que les minorités issues de l'immigration puissent s'intégrer aux cultures sociétales sans devoir cacher leurs croyances ou leurs identités distinctes. À cette fin, l'État libéral doit leur accorder des droits différenciés, que Kymlicka appelle droits polyethniques afin de les différencier des droits propres aux minorités nationales. Quatre arguments viennent fonder la légitimité de ces droits : l'argument nationaliste, celui de la liberté, l'argument de l'égalité, et celui de la valeur de la diversité culturelle. Examinons-les un par un.

1.2.4.1. L'argument nationaliste

Kymlicka conçoit le multiculturalisme, aussi bien sur le plan empirique que sur celui théorique, comme faisant partie d'un cadre plus large qui est celui des politiques publiques visant l'intégration des minorités ethnoculturelles (Kymlicka 2001b, 171). Loin de rester indifférent à l'intégration, voire de la refuser, le multiculturalisme libéral proposerait « une renégociation des conditions d'intégration » (Kymlicka 2003b, 42). En fait, l'objectif fondamental des politiques multiculturelles aurait été, dès le début, d'encourager « une plus grande participation sociale des individus issus de groupes ethniques » ainsi que d'accroître « la compréhension et la coopération mutuelle entre ces groupes » (Kymlicka 2003b, 39). L'on notera que, loin

d'exclure l'interculturalisme, compris en tant qu'interaction sociale entre les groupes, il devient l'une de ses préoccupations centrales. En fait, la forme de multiculturalisme défendue par Kymlicka est de nature plurielle car,

> Unlike isolationist or nationalist multiculturalism, its aim is not to separate the minority group from de larger society but rather to participate in the larger society, and hereby pluralize it. But it also promotes pluralism within immigrant groups themselves. When liberal societies promote integration in civil society, and encourage people to interact in a non discriminatory manner with members of other ethnic groups, they not only protect immigrant groups, they also limit their ability to maintain their cultural distinctiveness (Kymlicka 2001b, 168).

Cela explique pourquoi une compréhension correcte du multiculturalisme passe par une compréhension préalable des pressions étatiques exercées sur les immigrants afin de les intégrer à la culture sociétale. L'État multiculturel impose des conditions d'intégration libérales qui visent l'interaction de différents groupes au sein d'une même culture sociétale. On arrive ainsi au cœur de ce que nous appelons ici l'argument nationaliste, ce dernier reposant sur la considération selon laquelle « favoriser l'intégration à la culture de société fait partie de l'entreprise d'édification de la nation dans laquelle toutes les démocraties libérales se trouvent engagées » (Kymlicka 2003b, 47). En effet, nous avions signalé que, selon la définition de Kymlicka, la culture s'incarne dans les institutions sociales ainsi que dans la langue des groupes nationaux. Or, il convient d'ajouter maintenant que la notion de culture sociétale implique également un « lexique commun » de conventions et « de traditions ». Comprendre ce « lexique » serait indispensable afin de comprendre le sens de toute pratique sociale, ce qui exige, selon Kymlicka, reprenant ainsi le point de vue de nombre de nationalistes, « que nous comprenions la langue et l'histoire qui constituent ce lexique » (2001a, 124).

Kymlicka ne dit pas de quelle manière spécifique la compréhension de l'histoire d'une culture sociétale s'avère indispensable pour l'intégration des minorités culturelles et religieuses aux institutions communes. Il est vrai que les langues sont, d'une certaine façon, modelées par l'histoire (Kymlicka 2001b, 209). Et un degré acceptable de connaissances des conventions et des pratiques culturelles s'avère certainement nécessaire si l'on veut faire partie de la culture sociétale de la société d'accueil, mais on ne voit pas pourquoi la connaissance de l'histoire de ces conventions et de ces pratiques pourrait s'avérer indispensable, ni de quelle manière le fait que la langue sociétale soit modelée (shaped) par l'histoire serait susceptible de faciliter le processus d'intégration. Ce qu'il importe, en tout cas, de retenir ici, c'est la perspective de Kymlicka selon laquelle la nation continue à constituer le cadre de l'intégration des minorités ethnoculturelles.

L'on notera que l'intégration dont il est ici question n'est pas de nature politique. On ne saurait exiger des immigrants qu'ils s'intègrent politiquement, et ce même si dans la conception multiculturaliste il y a de la place, par exemple, pour une théorie de la représentation politique[36]. Elle n'est pas non plus, de toute évidence, religieuse, car, comme le note avec raison Kymlicka, cela contredirait les principes libéraux de la liberté de conscience et de la séparation de l'État et de l'Église. En somme, parmi les nombreuses formes d'intégrations qu'un État pourrait se donner pour but de favoriser, c'est l'intégration socioculturelle qui est au centre de la perspective libérale. La théorie de Kymlicka s'intéresse au degré d'intégration à la culture sociétale atteint par les immigrants, et s'interroge en ces termes : « dans quelle mesure en viennent-ils à conclure que leurs perspectives de vie sont liées à leur participation à l'ensemble des institutions sociales fondées sur une langue commune, langue qui définit cette même culture de société » (2003b, 47). Et si le but de l'État multiculturel doit être de favoriser l'intégration des minorités ethnoculturelles au processus de construction nationale, cela signifie que le multiculturalisme lui-même « représente une réponse spécifique aux efforts d'édification de la nation entrepris par les États » (Kymlicka 2003b, 50), ces derniers étant une caractéristique essentielle des États modernes. On voit donc que, dans la conception ici analysée, le multiculturalisme se situe au cœur même du projet de construction nationale, tel qu'il est élaboré dans les sociétés pluralistes. Il existerait même une sorte d'équation selon laquelle, d'une part, « the adoption of minority rights has helped to justify state nation-bilding » (Kymlicka 2001b, 2) et, de l'autre, le processus de construction nationale contribue à justifier l'adoption des droits des minorités. Qui plus est, « it is because states are nation-building that justice requires granting comparable nation-building powers to national minorities » (Kymlicka 2003a, 73). La légitimité des droits des minorités dépendrait, dans une certaine mesure, de celle du processus de construction nationale.

Si l'on revient maintenant sur l'objection avancée par les critiques du multiculturalisme, selon laquelle ce dernier favorise la fragmentation sociale, on voit plus clairement que le processus de construction nationale au sein d'une société libérale, démocratique et multiculturelle, ne vise que l'intégration des communautés culturelles et religieuses dans un cadre national commun. Il

[36] Cela dit, Kymlicka ne défend aucun modèle spécifique de représentation politique, mais se contente d'établir que « la représentation de groupes n'est pas, en principe, antilibérale ou antidémocratique. Elle constitue un prolongement envisageable de nos traditions démocratiques et, dans certaines circonstances, peut être le moyen le plus approprié de donner aux minorités la possibilité d'exprimer leurs points de vue et leurs intérêts » (Kymlicka 2001a, 216). Il faut cependant remarquer que Kymlicka établit les critères qu'il convient de satisfaire pour qu'un groupe ait droit à la représentation, à savoir que ses membres soient « en position d'inégalité systémique dans le processus politique » ou qu'ils puissent « légitimement prétendre à l'autonomie politique » (Kymlicka 2003b, 185). De ces deux critères, c'est le premier qui est souvent satisfait par les minorités ethnoculturelles.

faut ajouter à cela que, du point de vue empirique, la théorie libérale du droit des minorités s'appuie sur l'idée selon laquelle aucune institution publique séparée, c'est-à-dire permettant aux membres de minorités ethnoculturelles de recréer ou de maintenir une culture sociétale distincte de la culture majoritaire, n'a jamais été mise sur pied. En ce sens, les démocraties occidentales auraient eu beaucoup plus de succès pour intégrer les minorités ethnoculturelles que les minorités nationales. Ce sont ces dernières, et non les minorités ethnoculturelles, qui ont demandé à maintenir une langue et des institutions politiques distinctes, comme le montre le cas du Québec.

En fait, selon Kymlicka, les niveaux d'intégration des immigrants ont progressé à partir de la mise en place de politiques multiculturelles. Il n'existerait, par conséquent, aucune raison de s'inquiéter des possibles dérives des politiques multiculturelles, qui sont source de marginalisation (Kymlicka 2003b, 59-67). Bien au contraire, les immigrants[37] auraient toujours affiché une volonté d'intégration aux cultures sociétales, là où des politiques multiculturelles ont été adoptées. Ils ont en général accepté de s'intégrer à la culture sociétale du pays d'accueil, en collaborant pour que leurs enfants apprennent la langue majoritaire et participent aux institutions communes : « il y a dans les démocraties occidentales très peu de cas- si ce n'est aucun- de groupes d'immigrants qui se sont constitués en mouvement nationaliste cherchant à fonder un gouvernement autonome, ou carrément, faire sécession » (Kymlicka 2003b, 58). En tout cas, le défi auquel fait face l'État libéral n'est pas celui de financer des institutions séparées, mais d'adapter les institutions de la culture majoritaire afin de reconnaître et d'accommoder les pratiques et les identités de groupes issus de l'immigration (Kymlicka 2003a, 2017a).

Kymlicka justifie l'intégration socioculturelle en rappelant que les immigrants, dans leur grande majorité, ont choisi *volontairement* (Kymlicka 2003b, 58, 2003b, 141) de quitter leur culture sociétale d'origine, tout en étant conscients qu'un devoir d'intégration socioculturel serait exigé d'eux[38]. Sur cette base, à partir, désormais, d'une perspective normative, Kymlicka se fonde

[37] Lorsque Kymlicka utilise le terme « immigrant », il se réfère, en général, aux arrivants légalement admis et ayant le droit de devenir citoyens, ce qui n'est pas le cas des immigrants illégaux, ces derniers ne bénéficiant pas de ce droit. Voir Kymlicka (2001b, 2, 2001b, 153).

[38] Cette volonté d'intégration des immigrants n'élimine pas, bien évidemment, toutes les sources de tensions identitaires. C'est pourquoi « if the real problem is not the willingness of immigrants to integrate, but rather the backlash against immigrant multiculturalism amongst native-born citizens, the problem we need to address is the attitudes of the majority, non the legitimate demands of the immigrants » (Kymlicka 2001b, 169). De la même manière, là où, selon Kymlicka, il y a eu un retrait des politiques multiculturelles, il s'agirait surtout de celles concernant les immigrants et non de celles touchant les minorités nationales. Kymlicka estime que le problème ne réside pas dans le multiculturalisme en soi, mais dans la perception négative de l'immigration, notamment musulmane, dans la xénophobie et le racisme que l'on retrouve dans ces sociétés, ainsi que dans la perception que les sociétés ont du niveau de risque que les politiques multiculturelles représentent. Premièrement, le retrait du multiculturalisme est constatable, surtout dans les pays où les musulmans constituent la majorité de l'immigration.

sur ce choix volontaire afin de soutenir que « les minorités nationales disposent d'un type de culture sociétale méritant d'être protégé, contrairement à des immigrants qui viennent s'intégrer et, par la suite, enrichir la culture de la société dans son ensemble » (Kymlicka 2001a, 138-39). Il n'en demeure pas moins vrai que l'intégration des minorités ethnoculturelles aux cultures sociétales ne se fonde pas uniquement sur la contribution que cette intégration représente pour le processus de construction nationale. Il vaut donc la peine d'examiner le deuxième argument avancé en faveur de cette intégration : celui de la liberté.

1.2.4.2. L'argument de la liberté comme autonomie individuelle

Nous venons de voir que la théorie du droit des minorités promeut l'intégration des minorités ethnoculturelles à la culture sociétale. D'une part, elles ont, dans leur grande majorité, renoncé volontairement à leur culture sociétale et accepté de s'intégrer aux institutions communes, de respecter les règles du vivre ensemble et d'apprendre la langue de la société d'accueil. D'autre part, ce faisant, elles contribuent au processus de construction nationale. Il existe cependant, une seconde raison avancée par Kymlicka qui envisage la valeur de la culture sociétale, non pas, cette fois, en fonction du développement du projet national, mais en tant que source de liberté. La culture sociétale est en effet présentée comme un cadre offrant plusieurs choix possibles « des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique » (Kymlicka 2001a, 115) aussi bien dans la vie privée que publique. Il ne faut pas mésestimer

Les évènements du 11 septembre aux États-Unis, l'affaire Rushdie, celle des caricatures de Mahomet du journal *Jyllands-Posten*, les questions sur les crimes d'honneur, de mutilation féminine et des mariages arrangés, les actes terroristes à Madrid et à Londres, la peur d'une possible collaboration des musulmans immigrés avec des musulmans intégristes externes, entre autres raisons, ont contribué à façonner une image négative de l'islam dans le monde occidental. Une autre raison qui semble plausible pour Kymlicka serait la rationalisation du racisme et de la xénophobie. L'anxiété et la peur de « l'autre », la nostalgie de l'époque où l'on était sûr que l'on partageait une histoire et une identité commune avec ses concitoyens, peuvent très bien jouer en tant qu'arrière-fond de la peur de l'étranger. Enfin, en lien étroit avec la peur de l'islam, le racisme et la xénophobie, figure la possible corrélation entre la mise en place des politiques multiculturelles et les bénéficiaires de ces politiques. Comme le rappelle le philosophe canadien, les Pays-Bas et la Grande-Bretagne ont initialement adopté des politiques multiculturelles pour les émigrants chrétiens provenant de leurs colonies, mais lorsque des émigrants musulmans ont été perçus comme les bénéficiaires de ces politiques, le multiculturalisme a commencé à perdre le soutien gouvernemental. « In both cases, the perceived risks associated with the policy changed as the mains target groups changed » (Kymlicka 2007, 127). Curieusement, Kymlicka estime que même si des risques sont possibles, le multiculturalisme s'avère nécessaire, non pas *malgré* ces risques, mais précisément *en raison* de ceux-ci. Les politiques multiculturelles peuvent, selon lui, contribuer à éviter les polarisations ethniques susceptibles de se produire lorsqu'un groupe social spécifique est perçu comme une menace. Pour ce qui est du cas du Canada, Kymlicka soutient que « on every major indicator of integration, immigrants integrate more quickly in Canada today than they did before the adoption of the multiculturalism policy » Kymlicka (2001b, 170).

l'importance de cet argument, car c'est précisément de la capacité de la culture sociétale à offrir des choix significatifs à ses membres que découlerait le lien entre la liberté individuelle et la culture, lien qui serait si étroit que, selon Kymlicka, « il n'y a pas de liberté individuelle sans cultures sociétales » (2001a, 120). Examinons de plus près cette idée.

Un premier aspect à considérer est l'importance que la liberté individuelle se voit accorder au sein du libéralisme. Cette liberté ne doit cependant pas être comprise strictement en tant qu'absence d'obstacles à nos actions ; il n'est pas exact de l'interpréter exclusivement en tant que liberté négative[39]. La liberté dont il est ici question est plutôt celle d'opérer des choix concernant le style de vie que l'on souhaite adopter, de réviser nos objectifs, de les remettre en question, voire de les abandonner[40]. Il s'agit donc de la liberté envisagée en tant qu'autonomie individuelle (Kymlicka 1990, 2001a, 2001b, 2017a). Nous devons pouvoir décider librement du style de vie qui nous convient. C'est nous, et non les autres, ni l'État, qui devons choisir nos propres conceptions de vie.

Ainsi, il existerait au moins deux conditions nous permettant de mener une vie librement choisie : celle de pouvoir mener notre vie de l'intérieur, « in accordance with our beliefs about what gives value to life » et celle de « question those beliefs, to examine them in the light of whatever information, exemples, and arguments our culture can provide » (Kymlicka 1990, 204). Cela suppose, pour reprendre l'exemple avancé par Kymlicka, que si quelqu'un nous oblige à prier Dieu, du fait qu'il est convaincu que cette activité constitue une bonne pratique, elle ne devient pas significative ; elle ne le devient que si nous lui accordons *librement* du sens. La conception libérale interdit toute coaction nous empêchant de mener une vie choisie en accord avec nos croyances. « People must therefore have the resources and liberties needed to lead their lives in accordance with their beliefs about value, without being penalized for unorthodox religious or sexual practices » (Kymlicka 1990, 204). Or, l'autonomie individuelle ne peut pas être réalisée sans un contexte qui la rende possible.

Le second aspect de cette idée selon laquelle il n'y a pas de liberté individuelle sans cultures sociétales est alors que choisir, maintenir, ou abandonner nos finalités, n'est possible que si la société met celles-ci à notre disposition. La culture sociétale d'une société libérale fournit *effectivement* un éventail d'informations, de choix, d'options nous permettant de mener une vie

[39] Pour une discussion sur la liberté negative, voir la section 5.2.1 de cette thèse.

[40] L'on notera que Kymlicka reprend ici la valeur de l'autodétermination, cette dernière étant interpretée en tant qu'autonomie, qui, selon lui, constitue la base du principe de liberté (Kymlicka 1990, 204). Pour une discussion du concept d'autonomie, voir le chapitre deux de cette thèse. Pour une distinction entre l'autonomie et l'autodétermination, se référer à la section 4.2.1.1.

en accord avec nos croyances les plus intimes. Mais ce n'est pas tout, la culture sociétale fait bien plus que cela ; elle « ne se contente pas simplement de nous offrir ces options, elle leur donne aussi un sens pour nous » (Kymlicka 2001a, 123). Les pratiques sociales seraient choisies par les individus dans un contexte social en correspondance avec la valeur qu'ils accordent à ces pratiques. Ainsi, pour pouvoir leur accorder une valeur, il faut d'abord comprendre le sens que ces pratiques possèdent dans le contexte de la culture sociétale, ce qui n'est possible, selon Kymlicka, que si l'on a accès, nous l'avons vu, à la langue et à l'histoire qui constitueraient le lexique commun de traditions et conventions qu'une culture sociétale implique. Dans cette approche, notre accès à des options signifiantes passe *nécessairement* par celui à la culture sociétale.

Kymlicka établit un lien explicite entre le choix individuel et la culture, en le considérant comme le premier pas vers une théorie libérale de droits divergeant en fonction des groupes. De cette manière, on rejette l'idée, défendue par certains libéraux, selon laquelle il suffit de garantir les libertés traditionnelles aux membres des minorités culturelles et religieuses. Pour que les membres de groupes culturels et religieux issus de l'immigration puissent jouir de la liberté, ils doivent accéder à une culture sociétale, car cette dernière leur offre un contexte de choix, marqué par la liberté. En un mot, le contexte de choix pour les immigrants est rendu disponible à travers l'accès à la culture dominante (Kymlicka 2001a, 123). La liberté ne se réalise donc pas en dehors de cette culture tout simplement parce que « la capacité des individus à effectuer des choix chargés de sens dépend de l'accès à la culture sociétale dont ils peuvent se prévaloir » (Kymlicka 2001a:125). En résumé, dans cette perspective, si le libéralisme « rest on the value of individual autonomy », cette valeur étant comprise en tant que possibilité de choisir librement la manière de conduire nos vies, « what enable this sort of autonomy is the fact that our societal culture makes various options avalaible » (Kymlicka 2001b, 53). Cet argument n'est cependant pas sans poser de difficultés.

Pourquoi ne pas demander tout simplement aux groupes issus de l'immigration de se détacher de leurs cultures respectives ? En s'assimilant à la culture de la société d'accueil, ne pourraient-ils jouir également de la liberté que leur offre la culture de cette dernière ? Au lieu d'inscrire leurs choix dans la société d'accueil, ils pourraient, par exemple, choisir ceux qui sont déjà disponibles. La théorie du droit des minorités rejette, bien évidemment, cette idée. Tout d'abord, du fait que les sociétés libérales autorisent la révisabilité des finalités et que Kymlicka défend une théorie libérale fondée sur notre capacité à prendre de la distance par rapport à nos valeurs morales et nos styles de vie traditionnels, il ne résulte pas que l'État libéral ait le droit d'obliger

les minorités issues de l'émigration à s'éloigner de telles finalités. Ensuite, Kymlicka accorde de la valeur à l'appartenance culturelle : il n'est ni facile ni souhaitable de se détacher de sa propre culture. L'identité culturelle offrirait un point d'ancrage mettant non seulement en jeu l'auto-identification, mais aussi la dignité et le respect de soi-même. Et comme les émigrants ont renoncé à leur propre culture sociétale à la différence des minorités nationales (dont la culture sociétale mérite d'être protégée en vertu précisément tout autant de la valeur de cette appartenance que de la source de liberté que la culture sociétale représente), ils doivent tout du moins pouvoir accéder à la nouvelle culture sociétale tout en pouvant demeurer attachés à leur propre culture. Finalement, ne pas disposer de l'accès à une telle culture entraînerait non seulement une perte de liberté, mais engendrerait également une situation d'injustice, car « incapables de participer pleinement à la société d'accueil, elles ne peuvent pas non plus préserver leur propre culture sociétale » (Kymlicka 2001a, 148-49)[41]. Voilà pourquoi il s'avère important d'accorder des droits polyethniques aux immigrants ; droits qui permettent à ces derniers, par un même mouvement, d'accéder à la culture sociétale, de jouir de la liberté que cette culture leur offre, et de bénéficier du principe d'égalité.

1.2.4.3. Au-delà du principe de neutralité bienveillante : l'argument de l'égalité

Dans la section précédente, nous avons mentionné que la théorie du droit des minorités défendue par Kymlicka rejette l'idée que les droits et libertés traditionnels suffisent pour traiter de manière adéquate les minorités culturelles. Plus précisément, elle s'attaque à l'attitude de « neutralité bienveillante » chère à certains libéraux, suivant laquelle l'État ne doit accorder aucune aide supplémentaire aux membres des minorités culturelles : il ne doit tout simplement pas intervenir dans le marché de la culture[42]. Ainsi, grâce à la liberté d'association, les individus peuvent pratiquer la religion de leur choix. Et du fait qu'ils disposent de la liberté d'exercer le prosélytisme, la sauvegarde de leur religion dépend de leur propre capacité à la maintenir vivante. L'État, fondé comme il l'est sur le principe libéral de séparation avec l'Église, n'a donc

[41] La notion de culture sociétale a fait l'objet de certaines critiques. Bhikhu Parekh soutient par exemple que « Kymlicka only stresses the value of their culture, itself a problematic concept especially in an age in which cultural boundaries are porous and permeable and in which each culture both absorbs the influences of and defines itself in relation to others. Kymlicka does not fully recognize that just as we need "our" culture, we also need others in order to appreciate the individuality and the strengths and limitations of our own. In other words, he emphasizes the value of culture but not of cultural diversity, of our culture but not of a plurality of interacting cultures » (Parekh 1997, 61). Nous examinons la position de Kymlicka par rapport à la valeur de la diversité culturelle dans une section de ce chapitre.

[42] Pour une défense explicite de la neutralité bienveillante, voir Brighouse (1998).

pas à soutenir les religions et, de la même manière, il doit se fonder sur un principe de séparation de l'État et de l'ethnicité. L'idée est que si l'État ne doit ni financer ni soutenir la moindre religion officielle, il doit adopter un comportement similaire lorsqu'il s'agit de la culture. Aucune reconnaissance culturelle ne doit être accordée par l'État ; tout financement culturel est, dans cette optique, illégitime. Comment Kymlicka réagit-il à cette attitude ?

La théorie du droit des minorités s'attaque à l'idée même selon laquelle il existerait une analogie entre le traitement gouvernemental de la religion et de l'ethnicité : s'il est tout à fait possible que l'État, par exemple, ne reconnaisse pas officiellement une religion, s'il est possible, voire souhaitable (Kymlicka 2001a, 163,168), de remplacer les serments religieux par des serments laïques dans les tribunaux, l'État ne peut pas éviter de soutenir une culture, qui est d'ailleurs imprégnée d'éléments religieux. En un mot, l'État n'est pas neutre du point de vue culturel : il utilise une langue spécifique, il définit quels sont les jours fériés pour la religion chrétienne (p. ex. Pâques et Noël) au détriment d'autres fêtes, il valorise des symboles qui favorisent nécessairement des intérêts culturels spécifiques. « Inévitablement, l'État fait la promotion de certaines identités culturelles qui, par là même, portent préjudice aux autres » (Kymlicka 2001a, 158). Ce faisant, le principe d'égalité se trouve compromis.

Mais, comment doit agir l'État afin de favoriser l'intégration des minorités culturelles issues de l'immigration sans que le principe d'égalité soit compromis ? Doit-il tendre à neutraliser la sphère publique, comme l'ont proposé certains auteurs[43] ? Bien que, selon Kymlicka, « la promotion du bien de l'appartenance culturelle des immigrants » soit un moyen mis au service de l'intégration et, par là-même, qu'il s'agisse « davantage d'appliquer rigoureusement les droits communs de la citoyenneté que de proposer des droits spécifiques » (Kymlicka 2001a, 158), il considère non seulement que des droits polyethniques sont acceptables, mais aussi qu'ils sont exigés par la justice libérale. Certains de ces droits permettent de traiter de manière égalitaire les groupes culturellement défavorisés et d'éliminer des inégalités par le biais de la correction des désavantages sociaux.

Le principe d'égalité repose, dans cette perspective, sur la reconnaissance de la différence, car c'est justement cette dernière qui permet d'établir des conditions égalitaires pour les groupes culturellement défavorisés. En effet, nous avons vu que le but du multiculturalisme libéral est d'intégrer les minorités issues de l'immigration aux institutions communes, en favorisant le principe de construction nationale et que, en général, les immigrants acceptent cette intégration

[43] Voir, dans cette thèse, le chapitre consacré au républicanisme critique.

de bon gré, du fait qu'ils ont choisi, ou tout du moins que la plupart d'entre eux, ont choisi volontairement de quitter leurs cultures sociétales. Les possibilités de réussite économique ainsi que les opportunités de mener une vie satisfaisante sont par ailleurs étroitement liées à leur niveau d'intégration dans la culture sociétale. Mais cela ne veut pas dire que, dans ce processus, les immigrants ne sont pas victimes d'injustices. L'idée à retenir ici est que, selon Kymlicka, la non-neutralité de l'État impose aux immigrants, de jure et de facto, certaines exigences pour leur intégration qu'il s'avère souvent difficile de satisfaire. Et du fait que les immigrants n'ont pas le choix d'établir leurs propres règles ni de recréer leur propre culture sociétale, il est judicieux que l'État minimise les difficultés rencontrées par ces derniers.

De la même manière que le libéralisme repose sur le principe de liberté en tant qu'autonomie individuelle, il se fonde en effet sur le principe d'égalité des opportunités : les immigrants doivent non seulement pouvoir accéder à une culture sociétale leur garantissant la liberté de choisir leurs propres finalités, mais ils doivent également jouir des mêmes opportunités d'accès aux emplois, à l'éducation, aux services légaux et gouvernementaux que les majorités culturelles. Ils doivent, en un mot, pouvoir s'intégrer aux institutions communes sur un pied d'égalité avec ces dernières. « Equality is, in the first instance, a matter of equal opportunity to participate in this commons institutions » (Kymlicka 2001b, 53). Il en découle que des accommodements s'avèrent nécessaires afin de rendre possible cette égalité d'opportunités.

Une telle égalité ne s'avère cependant possible que si l'on examine systématiquement les institutions sociales communes dans le but de détecter les règles qui défavorisent les immigrants. Selon les propos de Kymlicka, « we need to ensure that the common institutions into which immigrants are pressured to integrate provide the same degree of respect, recognition and accommodation of the identities and practices of the majority group » (Kymlicka 2001b, 53). Non seulement la neutralisation de la sphère publique n'est donc pas un but souhaitable, mais la question que se pose également Kymlicka consiste à savoir comment agir, étant donné que la séparation entre l'État et l'ethnicité est un mythe, pour que les « formes inévitables du soutien apporté à des groupes ethniques » (Kymlicka 2001a, 168-69) n'en privilégient pas certains au détriment d'autres.

À la liste des arguments en faveur de l'octroi de droits polyethniques jusqu'ici examinés, nous pouvons maintenant ajouter le principe d'égalité entre les groupes majoritaires et minoritaires. Si l'on veut faire avancer la justice libérale, nous dit Kymlicka, une recherche de compromis légitimes tenant compte du principe d'égalité s'avère indispensable. Il reste encore à savoir si la théorie du droit des minorités est susceptible d'accepter des arguments en faveur des droits

spécifiques à des groupes fondés sur des raisons moins contraignantes du point de vue de la justice libérale que celles que nous avons examinées jusqu'ici. La diversité culturelle aurait-elle une valeur susceptible de justifier les politiques multiculturelles ?

1.2.4.4. L'argument de la valeur de la diversité culturelle

Comme nous l'avons vu précédemment, Kymlicka interprète les cultures sociétales comme des contextes de choix, favorisant le principe de liberté en tant qu'autonomie. Dans cette perspective, les individus s'avèrent plus libres dans la mesure où ils pourront mener une vie librement choisie, en adéquation avec leurs croyances et objectifs, du fait que la culture sociétale possède la capacité de leur offrir un éventail de choix significatifs. Il en découle qu'une culture sociétale est plus riche dans la mesure où elle est capable d'offrir davantage de choix à ses membres. En inscrivant leurs choix dans la nouvelle culture sociétale, les membres de minorités issues de l'immigration enrichissent cette culture sociétale, tout en jouissant de la liberté de mener à terme leurs projets de vie. Bref, si l'octroi de droits droits d'accommodements favorise le principe de la liberté, et que de même celui de l'égalité entre les groupes contribue également au processus de construction nationale par le biais de l'intégration, on ne peut pas perdre de vue le fait que ces droits augmentent considérablement les possibilités pour les membres de la société majoritaire d'être exposés à d'autres formes de vie, à d'autres manifestations artistiques, à d'autres religions, à d'autres expériences.

Notons que cet argument ne mobilise donc pas directement les principes de justice, il n'engendre pas d'obligation pour les groupes majoritaires, mais, comme le soutient Kymlicka (2001a, 176), il met en valeur les intérêts de la majorité : « il défend les droits sous l'angle des intérêts et non de la justice ». Cet argument n'est pas pour autant moins légitime. Certaines interprétations de la théorie du droit des minorités developée par Kymlicka, nous allons le voir, estiment que cette dernière « n'érige pas en idéal la diversité culturelle en tant que telle » (Laborde 2013c, 231), se contentant de favoriser l'intégration des minorités issues de l'immigration aux institutions communes. Il s'agit, de toute évidence, d'une erreur. Il est vrai que le multiculturalisme libéral vise en premier lieu, tout du moins dans la formulation de Kymlicka, l'intégration socioculturelle des immigrants. Il est également vrai que l'argument de la diversité est normativement moins fort que ceux concernant les principes libéraux de justice, ce qui n'empêche pas que la diversité « en tant que telle » soit également un idéal à prôner, comme le montre par ailleurs le traditionnel engagement libéral en faveur du pluralisme.

« Liberals, écrit Kymlicka, want a societal culture that is rich and diverse, and much of the richness of a culture comes from the way it has appropriated the fruits of other cultures » (2001b, 211).

Kymlicka rejoint le point de vue des libéraux qui célèbrent les vertus d'une diversité qui offre « un plus vaste éventail de choix à chaque individu » (2001a, 177), il reconnaît les « avantages esthétiques et éducatifs liés à la diversité » (ibid.) ; il considère, enfin, que cet argument « convient mieux à la défense des droits polyethniques en faveur des groupes ethniques » minoritaires (2001a, 177) qu'à celle de groupes nationaux, et qu'il opère mieux « lorsqu'il est associé à des arguments de justice » (ibid.). Si la diversité en tant que telle n'était pas un idéal valorisé par le multiculturalisme libéral, comment expliquer la conception, défendue par Kymlicka, selon laquelle certains droits polyethniques doivent être conçus « comme un prolongement naturel des politiques concernant le financement des arts, des musées, de la télévision éducative » (idem), se situant ainsi parmi celles qui considèrent que l'État a le devoir de veiller à ce que les prochaines générations disposent « d'une large gamme de possibilités, que le marché de la culture pourrait faire disparaître » ?(2001a, 306). Ainsi, les mesures actives entreprises dans cette direction, comme c'est le cas, entre autres, des programmes de financement de festivals ethniques, « contribuent à la protection de la richesse et de la diversité de nos ressources culturelles » (ibid.). En fait, dans cette perspective, l'une des vertus de la diversité est qu'elle ouvre la possibilité d'établir des rapports interculturels, puisque ces rapports (et non la simple existence de communautés culturelles segmentées entre elles et partageant un territoire commun, cas dans lequel il serait plus difficile d'affirmer que la diversité est une richesse) sont, entre autres, source d'apprentissage, de nouvelles expériences, de choix qui s'ouvrent devant nos yeux[44].

> On any liberal view, this sort of cultural interchange is a good thing. Liberals cannot endorse a notion of culture that sees the process of interacting with and learning from other cultures as a threat to "purity" or "integrity" rather than as an opportunity for enrichment. Liberal want a societal culture that is rich and diverse, and much of the richness of a culture comes from the way it has appropriated the fruits of other cultures (Kymlicka 2001b, 21).

On voit donc que loin d'éviter de se prononcer sur la valeur de la diversité culturelle ou de demeurer indifférent face à elle, Kymlicka fait de cette valeur un argument qui, bien que sans posséder la même force normative que ceux directement fondés sur les principes de justice, permet de défendre, sous un autre angle, les droits polyethniques. Il ne s'agit pas, il faut le

[44] C'est en ce sens que Kymlicka estime que « At the moment, immigrants are almost always a source of enrichment, both culturally and economically, to national societies » (2001b, 219).

répéter, de fonder les droits polyethniques sur l'argument de la valeur de la diversité culturelle, mais de combiner ces derniers avec d'autres plus directement concernés par les principes de justice comme ceux de l'égalité et de la liberté.

1.3. Multiculturalisme libéral et religion

Jusqu'ici, nous avons montré que le multiculturalisme libéral se prononce en faveur de l'octroi de droits polyethniques, du fait qu'il estime que ces droits favorisent le processus de construction nationale, et qu'ils sont en même temps compatibles, voire exigés par les principes d'égalité et de liberté. Nous avons également montré que Kymlicka mobilise l'argument de la valeur de la diversité culturelle, bien que la justification de ce dernier soit de nature différente, sa nature étant complémentaire plutôt que contraignante, comme ce serait le cas des arguments fondés sur les principes de justice. Dans cette section, il sera question de montrer d'abord que, contrairement à l'opinion de certains auteurs, la théorie libérale du droit des minorités non seulement elle se penche sur la question religieuse, mais qu'elle représente un outil de correction des inégalités que subissent les membres de certaines religions. Nous examinerons trois cas concrets de questions religieuses sur lesquelles se prononce Kymlicka : le cas des exemptions concernant les policiers sikhs, celui du calendrier religieux et le cas du financement public des écoles religieuses. Pour finir, nous examinerons les limites libérales que la théorie kymlickienne impose aux demandes identitaires et religieuses, en comparant cette position à celle que prône la théorie libertarienne de Chandran Kukathas.

1.3.1. La théorie du droit des minorités et la « question religieuse »

Le multiculturalisme est-il outillé pour répondre à des questions spécifiquement religieuses ? Voici une question qui a trouvé diverses réponses chez les spécialistes. Certains défenseurs du multiculturalisme ont, par exemple, critiqué l'usage qui en est fait en France par ceux qui se donnent pour but de montrer les limitations du multiculturalisme face au traitement de l'islam. Michel Wieviorka a pu ainsi soutenir que la mise en relation du multiculturalisme et de l'islam ne va pas sans poser de problèmes, puisque « le multiculturalisme, qui traite de cultures, n'est pas adapté pour traiter de religion » (Wieviorka 2015). Critiquer le multiculturalisme lorsqu'il vise à répondre aux défis que pose la religion musulmane s'avère donc être une démarche

inadéquate. L'usage même de ce terme serait « inapproprié, car ce qui est en jeu est d'abord et avant tout une religion, et non une culture » (Wieviorka 2011). Même si la culture et la religion se chevauchent, cette dernière doit être traitée différemment d'un point de vue institutionnel et politique. Elle relève plutôt des principes de séparation et d'articulation du religieux et du politique, comme la laïcité. Si l'on parvient à considérer que la religion se trouve en dehors du cadre multiculturel, les problèmes qu'il convient de traiter à l'intérieur de ce cadre constituent des difficultés mineures, les enjeux étant faibles et les groupes concernés peu nombreux. La conclusion que Wieviorka en tire est que le multiculturalisme n'a pas failli, comme on l'annonce souvent, mais que le débat s'est déplacé vers des questions face auxquelles il n'est tout simplement pas armé pour y répondre. Ce qui importerait pour le multiculturalisme, c'est la promotion des droits culturels, c'est-à-dire le droit individuel de vivre la culture de son choix, à condition qu'elle ne remette pas en cause les valeurs universelles et que ces droits soient confiés aux seuls individus et non aux responsables ou aux chefs de file des communautés.

D'autres auteurs, en prenant directement pour cible le multiculturalisme libéral, estiment que la vision de la citoyenneté de Kymlicka est trop restreinte, car elle ne peut s'appliquer ni à la question religieuse ni à des situations sociales spécifiques. Tel est le cas de Laborde (2013c, 236-37), qui reproche à Kymlicka de ne pas se livrer à l'analyse des rapports complexes entre culture et religion[45], même si c'est justement la question religieuse qui pose des problèmes dans une Europe marquée par le débat autour de la reconnaissance du fait religieux minoritaire. Or, si nous laissons de côté le fait que reprocher à la théorie de Kymlicka l'impossibilité de l'appliquer à « la question religieuse » reste ambigu, ne serait-ce que parce que la « question religieuse » n'est pas un cas concret, mais un ensemble extraordinairement complexe de questions, il est difficile de soutenir que le multiculturalisme libéral ne traite pas certaines questions religieuses ou que la religion ne fait pas partie de son champ d'action. En fait, selon Kymlicka (2010a, 18), la religion est non seulement envisagée et traitée par le multiculturalisme, mais aussi « religion is now the most controversial domain of multiculturalism ». Dans les mots de Kymlicka:

> As with ethnic and racial minorities, religious minorities have historically suffered from various forms of discrimination, disadvantage and stigmatization in Canada - some official and state-sponsored, others informal – which have inhibited their ability to exercise full

[45] Il faut cependant signaler que le républicanisme critique défendu par Laborde ne se livre pas, lui non plus, à une telle analyse. Ajoutons au passage que d'autres perspectives multiculturalistes se penchant sur la question religieuse ont proposé des modèles de reconnaissance multiconfessionnels (Modood 2013).

> and equal citizenship, and to lead the lives they choose. And as with ethnic and racial minorities, the basic norms and strategies of multiculturalism – strategies of self-organization, participation and accommodation – can provide an effective vehicle for addressing these obstacles. So far as I can tell, all of the arguments for adopting multiculturalism as a way of tackling the legacies of ethnic and racial hierarchies apply to religion as well (Kymlicka 2015b, 28).

Il suffit de rappeler que parmi les formes fondamentales de revendications multiculturelles se trouvent les droits polyethniques dont les exemptions religieuses font partie. En effet, parmi les treize politiques que Kymlicka (2003b, 68) a identifiées dans les débats sur le multiculturalisme[46], figure l'assouplissement des règles dans le but justement de prendre en compte les croyances religieuses de groupes issus de l'immigration. Le port du turban des sikhs qui sont employés dans la Gendarmerie royale du Canada, celui du voile islamique dans les écoles, les exemptions concernant les codes vestimentaires permettant aux sikhs de ne pas porter de casque lorsqu'ils conduisent une motocyclette, la prise en compte des religions minoritaires dans le calendrier, entre autres, ne sont-elles pas des « questions religieuses » ? La question ne consiste donc pas à savoir si le multiculturalisme libéral traite de religion, mais concerne plutôt le traitement que la théorie libérale du droit des minorités developée par Kymlicka réserve aux demandes religieuses. On peut bien sûr y répondre brièvement : ces demandes doivent être examinées à la lumière des principes du multiculturalisme libéral. Afin de mieux établir ce point, examinons brièvement trois cas concernant le traitement que la théorie du droit des minorités réserve aux demandes de nature religieuse : le cas des exceptions

[46] Ces politiques, existantes ou proposées, sont les suivantes : 1) les politiques de discrimination positive visant à augmenter la représentation des minorités visibles, des femmes, des autochtones et des personnes handicapés dans les emplois et dans les institutions scolaires et économiques ; 2) la réservation de sièges, pour ces derniers, dans des assemblées législatives au niveau fédéral ou provincial ; 3) la révision de certains programmes d'enseignement afin de donner plus de place aux contributions historiques des minorités ethnoculturelles ; 4) la flexibilisation des horaires de travail, dans le but de prendre en compte les jours sacrés des immigrants ; 5) l'assouplissement des règles concernant le port de signes religieux par les immigrants sur leurs lieux de travail ou d'études (voile, kippa, turban), mais aussi, pour ce qui est des sikhs, l'exemption du port du casque lorsqu'ils conduisent en moto ; 6) les programmes de sensibilisation antiraciste ; 7) les règles établies pour éviter le harcèlement à l'école et sur les lieux de travail ; 8) les programmes de formation en diversité culturelle reçus par les policiers et par les professionnels de santé ; 9) les règlements du Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC) concernant les stéréotypes ; 10) le financement public des programmes d'études ethniques ainsi que des festivals culturels ethniques ; 11) les programmes dont le but est d'enseigner à lire et à écrire dans la langue maternelle avant ou pendant l'apprentissage des langues officielles ; 12) les programmes visant l'enseignement dans la langue maternelle aux enfants issus de l'émigration, durant les premières années scolaires, facilitant la transition à l'enseignement dans les langues officielles ; et 13) les écoles pour les noirs qui ont des difficultés significatives à s'intégrer dans les écoles multiraciales. Huit de ces politiques, y compris celle concernant les exemptions religieuses, ont été non seulement débattues, mais appliquées dans certaines démocraties occidentales, comme le montrent Kymlicka et Banting (2006, 294) dans leur étude portant sur la diversité et l'État-providence.

religieuses concernant les sikhs lorsqu'ils du portent l'uniforme de la police, celui du calendrier religieux, et le cas du financement des écoles religieuses.

1.3.1.1 Le cas des exemptions religieuses lors du port de l'uniforme de police

La théorie du droit des minorités admet, bien évidemment, des exceptions permettant aux sikhs de faire partie du corps policier sans devoir enlever leurs turbans. Mais quels sont les critères avancés pour justifier une telle exception ? Kymlicka estime que cet uniforme n'interdit pas le port de l'alliance, ce dernier étant un symbole religieux pour beaucoup de chrétiens et de juifs. Bien que l'autorisation de l'alliance ne puisse pas être interprétée comme une manière de promouvoir un signe religieux, les défenseurs de la neutralité bienveillante peinent à voir qu'elle va à l'encontre de la séparation qu'ils prônent entre l'État et l'ethnicité. Il s'agit là d'une séparation illusoire, car « de nombreux symboles étatiques, comme les drapeaux, les hymnes et les devises, révèlent un héritage ethnique ou religieux. Le préambule de notre Constitution de 1982 fait de « la suprématie de Dieu » un principe fondateur du Canada (Kymlicka 2003b, 77-78). Dès lors, l'on ne devrait pas s'opposer aux demandes de porter des couvre-chefs religieux au nom d'une telle séparation.

Si les chrétiens qui portent une alliance, tout en lui attribuant un sens religieux, mais aussi les membres des religions qui n'exigent pas le port de couvre-chefs, comme dans le christianisme lui-même, ne trouvent aucun obstacle pour accéder aux emplois dans les services de police, il est injuste que le port de certains signes religieux puisse constituer un obstacle à l'accès à ces postes. On voit donc que l'argumentation de Kymlicka se fonde aussi sur une défense de l'égalité entre groupes ; principe qui est rétabli lorsque l'on constate les conditions culturelles avec lesquelles les sikhs doivent composer. Tout ce que demandent les sikhs, c'est la reconnaissance de leur identité « au même titre que celle des descendants des colons britanniques ou français » (Kymlicka 2003b:78), et le multiculturalisme libéral attire systématiquement l'attention sur ces revendications religieuses afin qu'elles puissent être traitées de manière équitable.

Le principe de l'égalité libérale n'est pas le seul argument mobilisé. Nous avons vu précédemment que, selon la conception de Kymlicka, les immigrants constituent un élément important dans le processus de construction nationale d'une société pluriethnique libérale. Ils arrivent mus par le désir de s'intégrer à leur nouvelle culture sociétale et contribuent, par le

biais de cette intégration, à enrichir la culture sociétale de la société d'accueil. Cela veut dire qu'il est souhaitable que les perspectives de vie des immigrants soient liées à leur participation à l'ensemble des institutions sociales. Les demandes d'exceptions concernant le port de signes religieux sont alors envisagées, dans la perspective de Kymlicka, justement en tant que volonté d'intégration (économique et sociale) aux sociétés d'accueil. Ainsi, « que des sikhs souhaitent se joindre à notre corps national de police est un indice assez révélateur de leur désir de participer et de contribuer à la société. L'exception réclamée doit être perçue non pas comme un obstacle, mais comme un encouragement à leur intégration » (Kymlicka 2003b:73). Ces mesures font partie de la volonté du gouvernement d'assouplir les règles établies afin que les immigrants puissent s'intégrer à leur nouvelle culture sociétale. Qu'en est-il de la réponse que la théorie libérale du droit des minorités donne à la question du calendrier ? Examinons-la brièvement.

1.3.1.2. Le cas du calendrier religieux

Nous avons vu que la théorie du droit des minorités s'attaque à l'attitude de neutralité bienveillante, en soutenant que l'État opère nécessairement des choix culturels et que, parmi ces choix, figurent ceux concernant les jours fériés qui favorisent la religion chrétienne, comme c'est le cas de Pâques et de Noël. La critique de Kymlicka déplore ainsi la négligence, propre aux défenseurs de la neutralité bienveillante, associée au fait que l'organisation du travail respecte les croyances religieuses de la culture majoritaire : les jours fériés ont été proclamés dans un contexte où la diversité religieuse n'était pas celle que l'on connaît de nos jours. Le principe de l'égalité libérale, tel qu'il est défendu par Kymlicka, s'applique directement à ces questions puisqu'il exige que l'on rende justice à ceux qui, comme les juifs ou les musulmans, demandent certaines exemptions afin de pouvoir profiter de leurs jours sacrés. En fait, le calendrier officiel s'avère ainsi faire partie des éléments à réviser au sein des institutions sociales (Kymlicka 2001b, 30), car il « semble bien injuste que les jours fériés consacrés par l'État coïncident avec le calendrier chrétien et non avec celui des autres religions » (Kymlicka 2003b, 77-78). Kymlicka considère qu'il existe trois options possibles pour solutionner cette question.

Une première possibilité consisterait à consacrer un jour férié pour chaque fête religieuse. Cela supposerait cependant un problème de taille : le nombre de fêtes religieuses serait trop élevé. Faire des tous ces jours, des jours fériés semble impossible du point de vue pratique. Une

deuxième possibilité consisterait à remplacer un jour chrétien par un autre musulman ou juif. Cette idée semble plus faisable en même temps cohérente avec le principe d'égalité libérale : d'une part, une telle mesure réduirait « le fardeau imposé » à l'islam et au judaïsme, dont l'importance est considérable. Elle permettrait également de les reconnaître symboliquement, « du fait que comme le christianisme, le judaïsme et l'islam sont des religions canadiennes » (Kymlicka 2003b, 79) et de faire connaître ces religions à tous les Canadiens. La troisième possibilité consisterait à supprimer les jours religieux établis tout en laissant le choix aux individus de prendre un nombre limité de jours, selon soit leurs croyances religieuses, soit leurs convictions laïques. Mais, cette possibilité comporte deux difficultés : la première est que l'on prive les individus de la période de vacances communes pendant laquelle on planifie des rencontres, des voyages, etc... Le second inconvénient de cette possibilité est qu'elle éliminerait la possibilité de reconnaître publiquement les religions. « Plutôt que de renforcer le statut du judaïsme et de l'islam, elle ne ferait qu'affaiblir celui du christianisme » (Kymlicka 2003b, 79). L'on notera que, dans cette optique, la reconnaissance des religions semble être souhaitable, tout du moins implicitement.

En tout cas, bien que Kymlicka semble considérer la deuxième possibilité sous un jour favorable, il est conscient que, en ce qui concerne la question du calendrier, comme par ailleurs d'autres questions, le multiculturalisme n'offre pas de formules précises, mais des lignes directrices guidant la réflexion sur ce sujet, délimitée par le respect de l'intérêt légitime des individus de voir leurs identités culturelles reconnues. À la différence du républicanisme critique, qui sera traité dans le cadre de cette étude, et conformément à la nature pluraliste du libéralisme, la théorie du droit des minorités se soucie donc du fait que les personnes potentiellement ciblées par les politiques multiculturelles puissent voir réaliser leurs intérêts, ces derniers devant être respectés. En un mot, loin de proposer des mesures précises avant toute délibération, Kymlicka laisse aux citoyens la responsabilité de débattre et de décider de leur calendrier, en leur proposant un cadre de réflexion fondé sur le principe de l'équité et de respect des différences religieuses.

Il est convaincu que, là où les adversaires du multiculturalisme rejettent ce dernier, en raison, entre autres, du risque de générer des replis communautaires, c'est le manque de reconnaissance identitaire et l'incapacité à adopter des mesures d'adaptation à leurs croyances religieuses, qui pousse les immigrants en dehors des institutions communes. S'ils quittent le système public, il existe plus de risques qu'ils se marginalisent voire qu'ils désirent mettre en œuvre leurs propres systèmes scolaires, c'est pourquoi la tâche des politiques multiculturelles est d'atténuer les

possibles facteurs de dissociation minoritaire[47]. Encore une fois, on constate que la place réservée par le multiculturalisme libéral aux immigrants se trouve au sein des institutions communes, ce qui contribue au développement de la culture sociétale d'accueil, culture dans laquelle les immigrés doivent pouvoir inscrire leurs choix conformément aux principes de liberté et d'égalité libérale. Mais, si tel est le but du multiculturalisme, si l'acceptation de demandes religieuses fait partie de la pratique commune, qu'en est-il des cas plus difficiles comme celui du financement des écoles religieuses ? Autrement dit, si l'intégration des minorités issues de l'immigration est l'une des raisons avancées pour justifier l'attention portée aux demandes religieuses et souvent, leur acceptation, comment agir lorsque la première entre en conflit avec la seconde ?

1.3.1.3. Le cas du financement public des écoles religieuses

La théorie du droit des minorités, fondée comme elle l'est sur des principes libéraux, donne-t-elle une réponse spécifique à la question de savoir si l'État doit financer les écoles religieuses ? Nous avons vu que l'idée centrale de cette théorie est de corriger les injustices subies par les minorités culturelles, étant donné la nature culturellement biaisée des institutions sociales. Il en ressort que si l'on veut une société plus équitable, il ne suffit pas d'établir les mêmes règles pour tous ; il est plutôt nécessaire d'identifier les pratiques sociales qui désavantagent les immigrants et de les adapter pour qu'elles prennent en compte les intérêts des immigrants, tout en veillant aux intérêts des membres de la culture dominante. Mais qu'en est-il du cas du financement public des écoles religieuses ?

Dans la pratique, les spécialistes distinguent deux manières de gérer cette question[48]. D'une part, l'on trouve le système que certains auteurs (Bader 2009) appellent « corporatiste », car l'État reconnaît des corps représentant des religions et leur accorde des privilèges concernant, par exemple, les taxes, les services sociaux, la représentation politique ou l'éducation, ce que Kymlicka préfère appeler « pluralisme institutionnel » afin de souligner la flexibilité et la révisabilité des conceptions déterminant quelle religion reçoit une reconnaissance

[47] Notons que cet argument semble fondé sur une « raison pragmatique » et non pas sur une « raison de principe », suivant les distinctions analytiques élaborées par Patten, que nous examinons dans le quatrième chapitre de cette thèse.

[48] Sur le financement des cultes en Europe, voir Husson (2000), Boudet (2005) et Sägesser (2009).

corporative[49]. Il existe, d'autre part, le « dénominationalisme américain » (notamment instauré aux États-Unis et au Canada, avec certaines exceptions, comme c'est le cas de provinces canadiennes qui financent les écoles catholiques dites « séparées »). Ce système se limite à protéger la liberté de culte, en laissant aux minorités la liberté de créer leurs dénominations religieuses ; il n'accorde donc pas de reconnaissance, de financement ni de représentation politique à ces minorités. On pourrait s'attendre à ce qu'un théoricien comme Kymlicka se positionne en faveur du pluralisme institutionnel : accorder le droit aux musulmans de créer leurs propres écoles serait peut-être une manière de prendre en compte leurs intérêts. Une telle mesure pourrait corriger le fait que certaines écoles religieuses, notamment chrétiennes, sont financées, droit dont ne bénéficient pas les immigrants pratiquant d'autres religions. Tel n'est néanmoins pas le choix de Kymlicka.

Certes, Kymlicka estime que l'idée selon laquelle il existe une séparation rigide entre la religion et l'État est un mythe : la plupart des États établissent des rapports de reconnaissance avec les religions (comme on le constate dans les exemptions de taxes qu'ils leur accordent souvent), et d'accommodement (car l'État respecte le principe de liberté de conscience, en vertu duquel les croyants ne doivent pas rencontrer de difficultés dans le libre exercice de leurs pratiques religieuses). Kymlicka va jusqu'à affirmer que cette reconnaissance a ainsi contribué à ce que des niveaux plus élevés de liberté de conscience soient atteints. Les compromis atteints entre les États et les différentes dénominations chrétiennes sembleraient avoir donné de bons résultats, comme on le constaterait dans les résultats académiques des écoles chrétiennes qui seraient, selon Kymlicka, souvent supérieurs à ceux des écoles publiques.

Cependant, constater que des écoles religieuses chrétiennes obtiennent de bons résultats du point de vue académique est une chose, mais, c'en est une autre que d'accepter que les immigrants créent des écoles séparées. Lorsque les écoles catholiques et protestantes ont été édifiées, le problème de l'intégration ne se posait tout simplement pas, tandis que les immigrants doivent pouvoir acquérir tous les outils nécessaires afin de pouvoir jouir d'une intégration réussie. Ils ont des besoins différents : tandis que dans un pays de tradition catholique, les écoles catholiques partagent toute une culture, une histoire et une langue communes avec la majorité, les immigrants musulmans ont quant à eux des défis particuliers à relever. Ils doivent souvent apprendre la langue commune, se familiariser avec les institutions communes, et s'intégrer à la culture sociétale d'accueil. En un mot, on ne peut pas présupposer

[49] Cette section reconstruit les arguments avancés par Kymlicka dans son chapitre « The Governance of Religious Diversity: The Old and the New ». Voir Kymlicka (2009b).

que de telles écoles séparées vont réussir de la même manière que les traditionnelles, car ces dernières n'ont pas à surmonter les nombreux obstacles que suppose l'intégration au sein d'une culture sociétale différente. Cela explique les réticences existant dans les pays européens disposant d'un système corporatiste.

Le problème se pose cependant de manière différente au sein du système dénominationaliste puisqu'en général, l'État ne finance pas les écoles religieuses, les demandes de financement public pour soutenir des écoles séparées n'ont pas de bases solides. On ne peut pas, en tout cas, demander une équivalence des conditions étant donné que l'égalité implique, dans ce contexte, qu'aucun financement ne soit accordé aux écoles religieuses. Et là où, comme en Ontario, le financement existe toujours en ce qui concerne les écoles catholiques, Kymlicka juge ce statut tout à la fois moralement intenable et difficile à gérer. Le but de pays comme le Canada et les États-Unis est d'abord l'intégration des immigrants et c'est en fonction de cette intégration au sein des institutions communes que l'adaptation aux règles existantes est mise en œuvre. Or, bien que Kymlicka semble favoriser le système denominationaliste, ce qui est par ailleurs cohérent avec sa théorie, dans laquelle l'intégration des immigrants à la culture sociétale occupe une place importante, il est loin d'avancer des solutions universelles. Chaque pays doit offrir des solutions selon le contexte : les accommodements préalables, mais aussi la manière particulière dont les politiques de gestion de la diversité religieuse affectent le processus d'intégration des immigrants, sont des éléments indispensables pour évaluer la légitimité des mesures à prendre.

Si la théorie du droit des minorités, nous l'avons vu tout au long des pages précédentes, puise sa légitimité dans les principes libéraux démocratiques, la question du financement des écoles séparées ne peut pas être réglée en se fondant sur ces principes, car, d'après Kymlicka, il s'avère tout simplement stérile de chercher dans ces mêmes principes une réponse toute faite : les principes libéraux démocratiques n'exigent ni n'interdisent le financement des écoles religieuses. On peut donc répondre aussi bien de manière positive que de façon négative. Et de la même manière que le principe de la séparation entre l'Église et l'État n'interdit pas le pluralisme institutionnel, le principe de la liberté religieuse n'interdit pas, pour sa part, l'approche dénominationaliste. En tout cas, et malgré la manière favorable dont Kymlicka présente cette dernière approche, tout du moins pour les pays l'ayant adoptée traditionnellement, conscient de la complexité de ce sujet, d'une part, il plaide pour des réponses contextuelles ; de l'autre, il mobilise l'intégration des minorités religieuses issues de

l'immigration comme un critère de la plus haute importance lorsqu'il s'agit d'évaluer les réponses données à la question de savoir si l'Etat doit ou non financer des écoles religieuses.

Jusqu'ici nous avons montré que, loin d'offrir des réponses toutes faites à des problèmes spécifiques, la théorie du droit des minorités offre un cadre théorique fondé sur les principes libéraux démocratiques, se prononçant en général en faveur de l'octroi de droits culturels aux minorités culturelles et religieuses. Mais nous avons également avancé l'idée que l'octroi de ces droits se trouve limité par l'engagement libéral et démocratique de cette théorie. La prochaine section examine plus en détail les limites que la théorie ici examinée impose aux droits collectifs, ces dernières constituant l'un de ses traits fondamentaux.

1.3.2. Des limites libérales aux droits d'accommodement religieux

Dans une section précédente nous avons vu que, pour Kymlicka (2007) le mouvement en faveur des droits de l'homme a joué une double fonction : a) celle d'encourager les demandes d'accommodement émanant des minorités ethnoculturelles au moyen de la création d'un espace politique leur permettant de contester les injustices subies ; et b) celle de conditionner la légitimité de ces demandes au respect des droits libéraux et du constitutionnalisme démocratique. Mais, quelle est la limite que la théorie du droit des minorités établit elle-même pour ces demandes ?

La théorie libérale du droit des minorités procède à une distinction entre deux types de droits que les groupes culturels et religieux peuvent revendiquer (Kymlicka 1992a, 1992b, 2001a, 217-44, 2001b, 172-76, 2003b, 100-103). Le premier est le droit, pour ainsi dire, de limiter les droits des membres du groupe, c'est-à-dire ses libertés civiles ou politiques. Une minorité religieuse peut ainsi chercher à maintenir la stabilité du groupe contre les effets indésirables de la dissidence interne. Il arrive, en effet, que certains individus se prononcent contre des normes établies à l'intérieur de ce groupe, qu'ils contestent ses dogmes traditionnels ou qu'ils refusent certaines pratiques religieuses. Il se peut également, et tel est souvent le cas, que certaines catégories de membres, comme, par exemple, des femmes se trouvent opprimées à l'intérieur, de groupes religieux ou de sociétés théocratiques.

Une théorie libérale ne peut, de toute évidence, accepter ce que Kymlicka appelle les « contraintes internes ». Le droit d'empêcher ses membres de se prononcer librement contre ce qu'ils estiment immoral ou indésirable est tout simplement intolérable, ne serait-ce que parce

qu'il entre en conflit avec le droit, essentiel dans la théorie libérale de Kymlicka, de choisir librement les aspects culturels ou religieux qui méritent d'être conservés et transmis. Les contraintes internes violent ainsi le principe d'autonomie individuelle et s'attaquent à la capacité, défendue par les libéraux, à réviser, questionner, voire abandonner les pratiques culturelles communautaires.[50]

Le deuxième type de droits collectifs vise la protection du groupe contre les pressions sociales, politiques ou économiques exercées par la société d'accueil. Il s'agit là de « protections externes » qui concernent non pas les rapports entre les membres d'un groupe, mais entre les différents groupes. Ces droits ne portent pas atteinte à la liberté individuelle puisque leur but est de réduire les effets négatifs de certaines décisions majoritaires. Certaines exceptions religieuses illustrent très bien ce type de droits, comme c'est le cas de la révision des règles vestimentaires ou des congés religieux qui, nous l'avons vu, loin de menacer les principes libéraux, permettent de s'acheminer vers la réalisation de ces principes. Ils favorisent l'égalité d'opportunités en ce qui concerne la participation des minorités religieuses aux institutions communes, mais aussi l'égalité entre groupes. Cela veut dire qu'aucun groupe ne peut aspirer à dominer d'autres groupes au nom du droit à des protections externes. Bien que compatible, en principe, avec les valeurs libérales, ce deuxième type de droits se trouve donc lui aussi limité.

À la lumière de ces deux types de droits, il apparaît clairement que la tolérance multiculturelle a des limites. Il ne s'agit pas, comme on l'entend souvent, d'une conception permissive qui accommode même les pratiques religieuses moralement problématiques. Les critères pour octroyer des accommodements religieux reposent sur une base certes libérale, tolérante, mais limitée. Selon les propos de Kymlicka, « une perspective libérale se fonde sur la *liberté au sein* du groupe minoritaire et sur l'*égalité entre* les groupes minoritaires et majoritaires » (Kymlicka 2001a, 218). Ainsi, lorsque les sikhs demandent à porter leur couvre-chef durant leur service dans la police, lorsque les musulmanes demandent à porter le voile dans les établissements scolaires, pour ne citer que ces deux exemples, ils ne cherchent à opprimer personne. En fait, toutes les politiques multiculturelles concernant les exceptions religieuses jusqu'ici mentionnées constituent des mesures de protection externe et, nous l'avons vu, elles sont compatibles avec les principes libéraux sur lesquels se fonde la théorie du droit des minorités. Or, que la théorie libérale de Kymlicka autorise les exemptions religieuses, lorsqu'elles

[50] Pour une critique de cette exigence libérale, voir Parekh (1997) et Kukathas (1992a, 1992b). Certains critiquent la position de Kymlicka, car il semble laisser sans réponse le cas des minorités illibérales. Selon le philosophe canadien (1992a, 52), on n'a pas le droit d'imposer des principes libéraux aux minorités illibérales et un travail de dialogue et de négociation s'avère nécessaire.

n'entrent pas en conflit avec les principes libéraux ne signifie pas que tous les auteurs à tendance libérale soient prêts à accepter ces exemptions ou la conception qui fonde le libéralisme sur le principe de l'autonomie personnelle, comme en témoigne la position adoptée par Chandran Kukathas.[51]

1.3.2.1. La critique libertarienne du multiculturalisme libéral et les limites de la tolérance religieuse

La critique que Chandran Kukathas formule au sujet du multiculturalisme libéral déplace le centre de gravité du libéralisme de l'autonomie à la tolérance et interprète différemment le devoir pour l'État libéral d'intervenir dans la régulation du marché culturel et religieux[52]. Cela vaut la peine d'aborder brièvement cette position et la réponse de Kymlicka permet d'illustrer davantage la question traitée ici, à savoir celle concernant le type de droit collectif permis par la théorie du droit des minorités et les fondements libéraux de cette dernière.

L'idée défendue par Kukathas est que, en tant que valeur essentiellement négative (au sens de non-interférence proposé par I. Berlin), la tolérance ne consiste à soutenir ou à promouvoir aucune conception particulière du bien ; elle suppose plutôt la non-intervention sur le libre développement des cultures et des religions. Tolérer un groupe religieux signifie tout simplement le laisser exister sans le limiter. Les minorités religieuses et culturelles doivent ainsi recevoir un traitement d'indifférence : elles ne doivent pas être préservées par l'État, dont le but est de garantir que les citoyens disposent de droits identiques, peu importe leur culture ou leur religion. En un mot, l'État doit agir de manière similaire face aux cultures et aux confessions religieuses ; sans les rejeter, mais sans les soutenir. Un État libéral n'a ainsi pour

[51] Même si nous ne pouvons pas rendre compte ici de chacune des critiques qui ont été adressées à la théorie de Kymlicka, il est utile de mentionner, en plus de celles traitées dans les chapitres consacrés au républicanisme dans cette étude, celles qui se situent dans une perspective féministe, comme c'est le cas des travaux de Susan Moller Okin et de celles de nature libérale. Dans le premier cas, sur lequel nous revenons dans le chapitre trois, Okin (1999) reproche au multiculturalisme libéral de laisser les femmes sans protection lorsque des droits collectifs sont concédés aux groupes culturels. L'autonomie de ces femmes ne s'y trouverait pas garantie, de même que le sexisme œuvrant au sein de ces communautés ne pourrait être pris en compte. Pour une réponse à ces critiques, voir Kymlicka (1999). Parmi les critiques libérales, mentionnons le libéralisme égalitaire, défendu par Brian Barry (1998, 2001, 2003), qui s'oppose aux politiques multiculturelles considérant que « From an egalitarian liberal standpoint, what matters are equal opportunities. If uniform rules create identical choice sets, then opportunities are equal » (Barry 2003, 248). Pour une réaction à certaines des critiques énoncées par Barry, voir Kymlicka (2004a, 1-11).

[52] Voir Pourtois (2000) et Kukathas (1992a). Pour une réplique aux critiques que formule Kukathas concernant la théorie du droits des minorités, voir Kymlicka (1992b). Pour une réponse de Kukathas à cette réplique, voir Kukathas (1992b).

rôle que de garantir le « droit de sortie » pour des individus appartenant à des groupes ou des communautés.

Il découle de cette idée, et il s'agit là d'un point important, que si des individus décident (suivant le principe libéral de libre association) de suivre des pratiques impliquant une soumission forte à une autorité religieuse illibérale, ils en ont le droit. Un groupe culturel qui n'accorde pas les mêmes pouvoirs aux femmes qu'aux hommes s'avère légitime dans la mesure où ses membres décident d'accepter les règles imposées par les autorités de la communauté. À condition que le droit de sortie du membre de la communauté en question soit garanti, les groupes doivent disposer d'une autonomie maximale dans leur fonctionnement interne[53]. Bien évidemment, autonomie ne signifie pas reconnaissance. Une chose est de ne pas intervenir, et de laisser ainsi une totale autonomie aux membres d'un groupe culturel et religieux, c'en est une autre de prendre en considération l'autonomie en tant que valeur à promouvoir. Dans cette optique, les communautés ne doivent pas se voir favorisées par l'octroi de droits collectifs et aucun droit culturel ne doit être accordé à leurs membres. Selon Kukathas,

> Liberal theory looks at fundamental political questions from the perspective of the individual rather than of the group or culture or community (…) interest matter *only*[54] because individuals do (…) groups or communities have no special moral primacy in virtue of some natural priority. (…) It is not acceptable to evaluate or choose political institutions or to establish legal rights on the basis of the claims or interest of cultural communities because those very institutions or rights will profoundly affect the kinds of cultural communities individuals decide to perpetuate or to form (Kukathas 1992a, 112).

Jusqu'ici on peut constater que la position de Kukathas ne rejette pas l'autonomie en tant que valeur. Elle ne fait que s'attaquer, d'une part, à cette idée selon laquelle l'autonomie est la base

[53] L'on notera cependant que ces deux considérations (celle selon laquelle les groupes doivent disposer du droit d'adopter des règles illibérales, et cette autre suivant laquelle ils doivent disposer d'une autonomie maximale) ne vont pas nécessairement de pair. Spinner-Halev (2005) accepte par exemple la première, mais refuse la seconde : s'il est vrai qu'exiger des groupes qu'ils n'adoptent que des règles libérales compromettrait le principe du pluralisme libéral ; il est également vrai que permettre une autonomie maximale à ces groupes laisserait les individus vulnérables face aux décisions collectives. Spinner-Halev propose une voie à mi-chemin défendant tout autant l'autonomie individuelle que le pluralisme. « Liberalism ought to be able to tolerate minority groups that do not adhere to some liberal norms, while also granting some protection to the minorities within minority group » (Spinner-Halev 2005, 157). Il ne s'agit pas de garantir tout simplement le droit de sortie, mais il faut que ce droit soit réel, ce qui n'est possible que si certains critères minimaux tels que la socialisation, la santé et l'éducation sont garantis. Pour une critique de ce point de vue, notamment du fait qu'il sous-estime les difficultés auxquelles peuvent être amenés à devoir faire face les individus pour quitter le groupe et, en même temps, pour une défense du droit de l'État libéral d'intervenir au sein des groupes afin que les individus soient bien traités sans pour autant exiger de ces groupes qu'ils deviennent libéraux, voir Weinstock (2005, 227-46).

[54] C'est Kukathas qui souligne. Étant donné que notre but n'est pas d'examiner la théorie de Kukathas, nous allons laisser de côté certains problèmes que sa théorie semble soulever, à commencer par celui de concilier cette idée selon laquelle seuls les intérêts individuels importent avec cette autre, selon laquelle les groupes doivent disposer d'une autonomie maximale, et cela même si pour cette raison certains de leurs membres sont systématiquement opprimés.

sur laquelle repose la liberté et, de l'autre, à cette autre idée suivant laquelle la liberté doit être favorisée par le biais de l'intervention dans le marché culturel, que ce soit pour soutenir ou financer certaines pratiques. Ce sont les communautés elles-mêmes qui décident de perpétuer ou non leurs pratiques culturelles et religieuses. La liberté est favorisée non lorsque l'on intervient dans le libre développement de ces pratiques, mais quand on les laisse se développer.

Or, la réticence de Kukathas face aux droits des groupes semble également se fonder sur d'autres raisons. Dans son article *Two constructions of libertarianism* (2009), il distingue deux types de sociétés, la première, qu'il appelle « Federation of Liberty » (FL) et la seconde qu'il nomme « Union of Liberty » (UL). Tandis que l'UL n'est pas prête à accepter l'irrespect des droits de propriété (sur soi et sur ses biens) et autorise par conséquent l'intervention dans le groupe lorsque la liberté de ses membres est compromise tout en s'attaquant aux formes d'association qui ne sont pas librement choisies, la FL s'interdit pour sa part toute forme d'intervention au sein des groupes, y compris lorsque ces associations sont involontaires, et ce au nom du principe de liberté de ces communautés.

Ainsi, les groupes religieux qui rejettent le principe de liberté, refusent le droit de propriété à leurs membres, restreignent leur liberté de culte, interdisent aux dissidents le droit de s'exprimer librement au sein du groupe (Kukathas mentionne le cas des Hutterites), ces derniers n'ayant pas droit de cité au sein d'une société régie par un libéralisme de type UL, alors qu'ils seraient pleinement acceptés par la FL. En fait, « The Federation of Liberty can, in principle, turn out to contain no communities of that federation which actually value or respect liberty; and even slavery[55] might have a lawful place within it » (Kukathas 2009, 11). Face à ces deux types de sociétés, où faut-il placer la position de Kukathas ? D'après tout ce que l'on vient d'exposer, il n'est pas surprenant que Kukathas choisisse ce dernier modèle. Il craint qu'une société gouvernée selon les principes du libertarianisme de l'Union puisse être victime de l'exercice d'une autorité forte qui ne respecte pas assez toutes les traditions morales, en particulier celles qui n'acceptent pas les principes libertariens.

L'idée de fédération, beaucoup plus tolérante envers les groupes religieux qui exercent un pouvoir fort sur leurs membres[56], semble juste d'après Kukathas, puisque le principe selon

[55] Même si, en principe, cette conception autorise la soumission, voire l'esclavage, elle le fait sur la base du droit de sortie dont disposent les individus, dans une société libertarienne, consistant à briser le contrat établi. D'ailleurs, le principe de non-agression, qui fait partie des principes libertariens, vient limiter le pouvoir du propriétaire.

[56] « A federation of societies is a society which respects this outlook, for while it may contain within it many authorities, none is pre-eminent, and none may subordinate the others, or claim a right to control its members—even if some may exercise enormous power in fact. What such a society refuses to do is bow to the temptation to

lequel aucune source de pouvoir ne doit accorder des droits différenciés à certaines communautés est respecté : « if anything is fundamental to libertarianism it is the conviction that dissenters are tolerated or allowed to go their own way—free to exit from arrangements they find intolerable themselves » (Kukathas 2009:12). L'on notera que cette position, contrairement à celle de Kymlicka, non seulement laisse une grande liberté au fonctionnement interne des groupes religieux, mais rejette également l'idée d'un État en tant qu'autorité morale capable de distribuer des droits différenciés. Comme le fait remarquer Kymlicka (2001a, 221), Kukathas est prêt à favoriser les groupes culturels et religieux au point qu'il admet les contraintes internes qui font l'objet d'un rejet de la part de la théorie du droit des minorités, tout en laissant ces groupes vulnérables face aux effets négatifs de la société majoritaire à partir du moment où il rejette les mesures de protection externe qui sont au centre du plaidoyer de la théorie du droit des minorités.

Nous avons dit que Kukathas met au centre de sa conception le principe de tolérance sans rejeter celui de l'autonomie ; il convient de noter cependant que la tolérance et l'autonomie sont interprétées par Kukathas en fonction des groupes et non pas des individus. Ce qu'il défend c'est la tolérance envers les groupes et leur autonomie. L'autonomie des individus, celle qui est au centre de la théorie Kymlickienne, demeure ainsi écartée puisque, selon Kukathas, « in the Federation of Liberty, there are many communities and, so, many systems of law; and the prohibition against intervention means that some of the systems of law will not be libertarian in character » (Kukathas 2009, 10). Mais, cela n'est pas une raison suffisante pour la conception libérale de Kymlicka : du fait que dans une société plusieurs groupes religieux sont illibéraux il ne s'ensuit pas que ces groupes aient le droit d'opprimer leurs membres.

En fait, on aura probablement noté que, malgré l'insistance de Kymlicka pour légitimer les droits collectifs, sa conception demeure profondément individualiste. De même que Kukathas, il accepte le principe de tolérance, qui en fin de compte se trouve très enraciné dans la conception libérale, au point que cette dernière peut être considérée comme « un prolongement du principe de la tolérance religieuse » (Kymlicka 2001a, 222). Cependant, la tolérance dont il est question dans le libéralisme est surtout celle fondée sur la liberté individuelle de conscience, or, une telle liberté laisse une grande place à la révisabilité des conceptions religieuses et à leur contestation au sein du groupe. Elle ne se contente pas de permettre le droit de sortie, comme le fait la conception libertarienne, elle soutient également la dissidence interne parce qu'il s'agit

control the abuse of power by creating—or condoning the creation of—a greater power to enforce right » (Kukathas 2009:12).

là d'un droit légitime, et du fait que les droits des individus sont constitutifs de la conception libérale. Défendre la tolérance en tant que valeur n'est donc pas suffisant aux yeux de Kymlicka, il faut, selon lui, préciser le type de tolérance qu'il convient de défendre et cette dernière s'avère être celle qui « permet la liberté individuelle de conscience et pas simplement la pratique collective d'un culte » (Kymlicka 2001a:225). C'est donc la tolérance qui, contrairement à l'interprétation avancée par Kukathas, « limite la capacité des groupes antilibéraux à restreindre la liberté de leurs membres, de même que la capacité des États antilibéraux à restreindre la liberté qu'a une collectivité de pratiquer un culte » (ibid.). En fait, le principe libéral de la tolérance religieuse et celui de l'autonomie ne seraient que les deux faces d'une même médaille : la spécificité de la tolérance libérale n'est autre que celle de protéger l'autonomie individuelle.

Conclusion

La question qui guide les travaux de Kymlicka est celle consistant à savoir comment l'État libéral doit traiter les minorités, que ces dernières soient nationales ou issues de l'immigration[57]. C'est pourquoi, dans le but de répondre à la question de savoir comment la théorie du droit des minorités répond aux défis soulevés par la diversité culturelle et religieuse dans un contexte démocratique, il a donc fallu commencer par déterminer le type de minorités dont il est question et plus précisément le défi particulier auquel on cherche une réponse.

Ce chapitre a accordé une place centrale à la position de Kymlicka par rapport aux demandes d'accommodements religieux formulées par les individus issus des différentes cultures qui partagent les institutions communes. Afin de répondre à cette question, il nous a fallu reconstruire certains aspects fondamentaux de la théorie du droit des minorités, en particulier, ceux qui concernent directement ou indirectement ces demandes. Nous espérons avoir montré que, même si l'on prend en compte cet aspect ciblé de la théorie ici examinée, il s'avère inutile d'y chercher des formules génériques ; chaque demande doit être examinée à la lumière d'un ensemble de principes dont certains sont constitutifs de la théorie libérale, comme le principe d'égalité d'opportunités, ou celui de liberté, ce dernier étant interprété notamment en tant qu'autonomie personnelle. D'autres, comme le principe d'intégration à la culture sociétale

[57] Autrement dit, « the aim of a liberal theory of minority rights is to define fair terms of integration for immigrants, and to enable national minorities to maintain themselves as distinct societies » (Kymlicka 2001b, 55).

majoritaire ou le principe de construction nationale ne sont pas à proprement parler libéraux (même si de nombreux libéraux les défendent), mais y sont articulés afin de permettre aux minorités issues de l'immigration de bénéficier de la justice libérale.

Loin de soutenir des modes de vie ou des identités particulières, loin aussi de défendre le droit à la survivance culturelle en tant que buts de l'État multiculturel, la théorie du droit des minorités rejette la prétention de fonder la légitimité des demandes identitaires sur le critère de l'authenticité culturelle. De nature instrumentale[58], elle n'accepte pas l'argument de la pureté culturelle, et s'intéresse surtout à l'intégration des identités plurielles aux institutions communes. Il s'agit, nous espérons l'avoir montré, d'une perspective profondément transformative des identités minoritaires et majoritaires, engagée dans l'interaction entre les groupes et qui cherche des accommodements moralement acceptables : aucun accommodement remettant en cause le respect des droits de la personne n'est en effet admissible.

Ces accommodements sont compris comme faisant partie d'un projet plus vaste qui est celui d'examiner les institutions communes dont l'héritage culturel et religieux menace la pleine participation des immigrants dans ces institutions. Ce que défend la théorie de Kymlicka est le besoin de réaménager les conditions d'intégration des identités plurielles. À cette fin, Kymlicka mobilise quatre arguments pleinement compatibles avec la tradition libérale. L'argument nationaliste, qui cherche à enrichir le processus de construction nationale au moyen, justement, de l'intégration des immigrants dans les institutions communes ; l'argument de la liberté, comprise en tant que possibilité, pour les individus, de réaliser leurs objectifs, de les réviser, voire de les abandonner, et dont le lien avec la culture repose sur cette idée selon laquelle la culture sociétale offre des choix significatifs à ses membres, ces derniers devant pouvoir inscrire leurs choix dans la culture majoritaire ; l'argument de l'égalité entre les groupes, permettant un accès équitable aux opportunités offertes par la société libérale et, pour finir, l'argument de la valeur de la diversité culturelle, qui vient compléter les arguments, plus contraignants du point de vue de la justice libérale, que l'on vient de mentionner.

Dans chacun de ces arguments, la question religieuse occupe une place significative. Contrairement à l'avis de certains auteurs, ce chapitre a tenté de montrer que le multiculturalisme libéral est non seulement outillé pour traiter certaines questions religieuses, mais que ces questions ont toujours fait partie de ses préoccupations centrales. Des cas concrets, comme celui du port du turban sikh par les agents de police, celui de la modification du

[58] « It is the instrumental, not the intrinsic, value of culture that grounds claims for political powers and resources in my liberal theory » (Kymlicka 2001b, 62).

calendrier religieux ou du financement public des écoles séparées pour les immigrants de religion musulmane, ont été mobilisés pour montrer la manière précise dont la théorie de Kymlicka répond aux demandes d'accommodements, réponse toujours contextuelle, relative et limitée, puisque ces accommodements ne sont jamais envisagés en tant que finalités, mais plutôt comme des moyens favorisant l'intégration socioculturelle dans des conditions de justice libérale.

En fait, les accommodements religieux, comme d'ailleurs toutes sortes d'accommodements, trouvent des limites claires dans une théorie libérale comme celle de Kymlicka. Aucun groupe ne peut se voir accorder des accommodements s'ils impliquent des restrictions à la liberté individuelle, s'ils violent les principes libéraux, s'ils fragilisent les droits de la personne. Les seuls droits collectifs permis sont ceux qui protègent les groupes culturels et religieux des effets négatifs de la société majoritaire ; ceux qui favorisent tout autant le principe de l'égalité entre les groupes que celui de la liberté à l'intérieur de ces groupes. À la différence de certaines positions libertariennes, qui acceptent que les groupes disposent d'une autonomie maximale dans leur fonctionnement et fondent le principe de liberté sur celui de la tolérance, la théorie du droit des minorités fixe des limites claires à la tolérance et fait de l'autonomie personnelle le socle de sa théorie de la liberté.

CHAPITRE II- LE PERFECTIONNISME LIBÉRAL : AUTONOMIE, BIEN-ÊTRE ET ACTION POLITIQUE

Introduction

Le perfectionnisme libéral développé par Joseph Raz figure parmi les théories les plus débattues en philosophie politique contemporaine (Chang 2013; Couto 2014; Damico 1997; Deveaux 2000; R. George 1991; Lecce 2008; McCabe 2001; Nussbaum 2011a). Non seulement Raz est considéré « by every conceivable standard » (Bradley 1996, 672) comme l'un des chefs de file de la théorie politique contemporaine et comme le plus important défenseur du perfectionnisme libéral (Flikschuh 2007, 143; Kim 1996), mais ses écrits sur le multiculturalisme ont aussi joué un rôle significatif dans les débats sur la diversité culturelle et religieuse dans le contexte démocratique (Kymlicka 2003a, 51). Ce chapitre examine la réponse de la théorie perfectionniste développée par Raz à la diversité, ce qui contribuera à une meilleure compréhension de la position qu'elle occupe dans ces débats.

La première section de ce chapitre définit la notion de perfectionnisme, éclaire ses thèses principales et dévoile sa logique interne. La seconde section examine le rôle du concept d'autonomie dans la conception perfectionniste de Raz. Pour ce faire, elle a) clarifie le concept d'autonomie en question, b) établit ses conditions nécessaires, c) examine les implications normatives du perfectionnisme d'État et d) compare ce dernier au perfectionnisme social afin de mieux montrer la particularité du premier et d'établir une importante divergence entre le perfectionnisme et une autre approche culturaliste, à savoir la théorie du droit des minorités.

Après que ces aspects ont été clarifiés, la troisième section s'attarde sur un élément de première importance dans la théorie perfectionniste et dont les implications pour une défense du multiculturalisme s'avèrent significatives, à savoir la relation entre le pluralisme moral, le principe d'autonomie et le bien-être. Comprendre cette relation, revient à comprendre le noyau de l'argumentation perfectionniste en faveur des politiques multiculturelles, à laquelle est consacrée la quatrième section de ce chapitre. Cette dernière constitue, en effet, le corolaire de la reconstruction théorique réalisée dans les sections précédentes, car les éléments analysés jusqu'ici trouveront leur application dans le cadre d'une défense perfectionniste a) du soutien de l'État aux groupes culturels et religieux, b) du multiculturalisme libéral en tant que réponse actualisée aux enjeux soulevés par la diversité culturelle et religieuse et c) des limites et transformations socioculturelles que le libéralisme multiculturel demande.

2.1. Le perfectionnisme libéral : définition et logique interne

Le perfectionnisme est souvent défini comme la vision selon laquelle, d'une part, la vie bonne est celle qui est cohérente avec un idéal particulier du bien ou d'excellence humaine et, de l'autre, qu'il est tout à fait légitime que l'État utilise son pouvoir afin d'aider les citoyens à mener une vie bonne (Chan 2012, 31) en protégeant des biens ayant de la valeur (Mackenzie 2008, 529)[59]. Le perfectionnisme a donc un aspect axiologique, fondé sur l'excellence ou la valeur de certains biens et un autre politique, reposant sur la légitimité de l'intervention étatique[60] . Au-delà de cette formulation générale, le perfectionnisme combine différemment certaines thèses, ce qui permet d'expliquer la diversité des positions perfectionnistes au sein des débats actuels.

Selon la *thèse de l'excellence*, une vie bonne serait celle qui rend possible la réalisation de capacités ou de traits d'excellence. Selon la *thèse de l'objectivité*, les capacités et les traits d'excellence en question devraient être déterminés sans qu'il soit besoin d'avoir recours à des évaluations subjectives. En ce sens, « [p]erfectionism is objective rather than subjective—on a perfectionist view, certain activities, achievements, etc., are intrinsically valuable in a way that does not depend on an agent's responses » (Dorsey 2010, 61). Le *principe de maximisation* implique quant à lui que la réalisation des capacités et des traits d'excellence devrait être soutenue dans la mesure du possible, tandis que le *principe de l'intervention politique* autorise pour sa part l'utilisation de moyens politiques et juridiques afin de promouvoir la perfection humaine et de faciliter sa maximisation. Ce dernier principe a suscité de nombreuses réactions, parmi lesquelles celles mettant en lumière les rapports entre le perfectionnisme et le paternalisme, car, en général, les perfectionnistes justifient l'action de l'État dans le but de décourager les actions moralement problématiques, y compris celles librement choisies par les individus, mais qui sont susceptibles de causer du tort à ces derniers. Il sont donc susceptibles d'adopter une position paternaliste.[61]

[59] Voir aussi Patten (2012, 265) pour qui le perfectionnisme n'est pas tout simplement « the view that there are objectively better or worse ways of living, but also the claim that the state should sometimes adopt policies that favor relatively worthwhile conceptions of the good, and disfavor relatively worthless ones, in order to encourage people to lead better lives».

[60] Pour une analyse approfondie des éléments soulevés dans ce paragraphe et dans les suivant, voir Schramme (2009).

[61] Pour une argumentation en faveur de l'identification entre le perfectionnisme et le paternalisme, voir Merril (2011). Pour une distinction entre le perfectionnisme et le paternalisme voir Buckley (2005). Pour une prise de position intermédiaire entre le perfectionnisme et le neutralisme cherchant à éviter le paternalisme, voir Clarke (2006).

Quoi qu'il en soit, les quatre thèses ou principes que l'on vient de mentionner sont souvent articulés suivant une logique qui semble être la suivante. D'abord, on identifie un bien ou une conception de l'excellence. Ensuite, on défend le bien-fondé de leur maximisation. Puis, on développe une théorie éthique ou politique fondée sur ce bien ou cette conception de l'excellence. Quant à la thèse de l'objectivité, elle peut être impliquée dès le moment même où l'on identifie le bien en question, indépendamment de la conception que les individus peuvent avoir par rapport à ce bien. En fait, certains vont jusqu'à considérer que la défense d'un bien objectif, c'est-à-dire indépendamment de son appréciation subjective, est la caractéristique centrale du perfectionnisme (Wall 2017).

Le perfectionnisme repose donc sur un jugement de valeur. Il distingue entre les bonnes et les mauvaises conceptions du bien. Il n'accepte que les premières, en rejetant les secondes (Nielsen 2003, 66). Dès lors que le perfectionnisme identifie les bonnes conceptions du bien, qu'il prend position par rapport aux valeurs qui permettent d'identifier ce qui constitue une vie bonne, il recommande des principes politiques fondés sur ces valeurs (Nussbaum 2011a). En tant que morale politique, le perfectionnisme estime que les jugements d'État quant à la valeur des différentes conceptions du bien peuvent (et, dans certains cas, doivent) influencer la distribution des ressources et des opportunités au sein de la société (Macleod 1997, 529). Le problème que cette conception pose à nombre de libéraux est évident : le perfectionnisme se situe aux antipodes de la neutralité libérale.

En fait, le perfectionnisme est souvent défini comme étant le rejet de la neutralité et, de même, la neutralité libérale est réputée être nécessairement anti-perfectionniste[62]. Selon certains (Lowry 2011, 385-86), une théorie serait perfectionniste dès l'instant précis où elle considère que l'État peut justifier son action sur la base de revendications non neutres de la vie bonne ou, tout du moins, si elle considère que la neutralité de l'État établit des contraintes empêchant de répondre de manière adéquate à certaines questions de justice. Lorsque ces questions sont abordées dans une optique perfectionniste, on se trouve face à plusieurs logiques argumentatives. Selon l'une d'entre elles, la justice exigerait une prise de position perfectionniste en faisant de l'autonomie (et par conséquent du pluralisme) la valeur à promouvoir par l'État : la subvention de certaines activités serait justifiée sur la base de la valeur

[62] Ce qui n'a pas empêché que des positions conciliatrices soient également possibles. Voir Cohen-Almagor (1994, 217) qui propose « a perspective which provides a middle ground between strict perfectionism, on the one hand, and complete neutrality, on the other». Voir aussi Sarajlic (2015, 533), qui estime que « paradoxical as it may sound, the institutional exercise of neutrality is the ultimate aim of liberal perfectionism ».

que ces activités représentent pour l'autonomie des individus[63]. Une seconde logique perfectionniste consisterait à identifier une conception commune du bien et à justifier toute action de l'État pouvant se fonder sur cette conception du bien. Lorsque le perfectionnisme rejette cette seconde conception, de nature moniste, et mobilise une vision forte de l'autonomie (Buckley 2005, 159), il est conçu comme étant de nature libérale.

Ces considérations ont beau être générales, et bien qu'elles admettent plusieurs types de perfectionnismes (Chan 2012; Hurka 1993; Sher 1997; Wall 1998), nous sommes déjà en mesure d'avancer que la théorie de Raz appartient au genre du perfectionnisme libéral qui partage les thèses énoncées ci-dessus, rejette la neutralité libérale et se fonde sur une vision forte du principe d'autonomie personnelle. La section suivante est consacrée à la reconstruction de l'argumentation de Raz en faveur de ce principe.

2.2. Le principe d'autonomie personnelle comme idéal perfectionniste

Dans le chapitre consacré à la théorie du droit des minorités, développée par Kymlicka, nous avons vu que le principe d'autonomie constitue un important élément de cette théorie, l'autonomie étant définie comme la capacité à mener une vie choisie par nous-mêmes. Selon Kymlicka, deux conditions à la réalisation du principe d'autonomie s'avèrent nécessaires : la capacité à mener une vie suivant nos valeurs et nos croyances et la possibilité de remettre en question et, éventuellement, d'abandonner ces valeurs et croyances. Le principe d'autonomie, tel qu'il est défendu par Raz, partage cette conception de l'autonomie envisagée comme l'idéal d'une vie librement choisie. Or, comme nous allons le voir, il existe une importante différence entre ces deux conceptions : celle qui sépare une position neutraliste, comme celle de Kymlicka, d'une conception perfectionniste, telle que celle de Raz. Afin de mieux comprendre cette dernière, commençons par clarifier le concept d'autonomie développé par Raz, ainsi que les conditions qui, selon lui, lui sont nécessaires.

[63] Lorsque le perfectionnisme a pour but la promotion de certains biens ou activités, il peut être considéré comme un perfectionnisme *positif*. Quand il se donne pour but l'interdiction de certaines activités, on parle alors d'un perfectionnisme *négatif*. Il va de soi qu'une même position peut défendre tout à la fois des mesures positives et négatives, comme on le constate dans le cas de la théorie de Raz. Voir Kulenović (2014, 36).

2.2.1. L'autonomie et ses conditions

Dans la perspective de Raz (1986, 371), l'autonomie personnelle doit être comprise comme un idéal d'autocréation : les êtres humains sont autonomes lorsqu'ils sont les auteurs de leurs vies, lorsque, tout du moins à un certain degré, ils peuvent choisir le chemin à suivre. Une vie serait autonome, non seulement pour ce qu'elle est, mais aussi pour la manière dont elle en est venue à être ce qu'elle est. X n'est pas plus autonome que Z puisqu'il a opéré plus de choix que ce dernier, car le principe d'autonomie se réalise dans la mesure où l'on peut décider, à tout moment, de la vie que l'on souhaite mener : une personne qui change constamment de projets n'est pas plus autonome qu'une autre qui passe toute sa vie à développer un projet librement choisi. En un mot, tout ce qui importe c'est que l'être humain demeure maître de lui-même afin de pouvoir choisir librement le type de vie qu'il souhaite mener.

Certaines conditions s'avérèrent nécessaires à une vie autonome. Raz (1986, 372-78) développe, en particulier, trois d'entre elles[64]. La première est celle de posséder des habiletés mentales appropriées. La raison en est que, pour être autonome, un certain degré de rationalité est requis. Il doit être possible de comprendre, par exemple, les moyens nécessaires à l'accomplissement des objectifs que l'on se donne. Une vie autonome étant celle nous permettant de mener à terme nos projets de vie, il est clair que l'on doit posséder les facultés mentales indispensables à la planification des actions sans lesquelles nos projets n'auront jamais lieu. Ces facultés sont ainsi complémentaires du deuxième élément composant les conditions de l'autonomie, à savoir l'existence d'une gamme d'options adéquate.

La logique sous-tendant cette deuxième condition s'avère tout aussi intuitive que la première. De la même manière que certaines habiletés mentales sont essentielles à la réalisation du principe d'autonomie, il doit être possible d'utiliser ces habiletés. Nos habiletés mentales sont certainement nécessaires pour mener une vie autonome, car c'est grâce à elles que nous pouvons planifier nos actions et nous donner des objectifs. Cependant, afin de pouvoir faire usage de ces habiletés, nous devons compter sur la possibilité *réelle* d'opérer des choix. Comme l'écrit Raz (1986, 373): « A person whose every decision is extracted from him by coercion is not an autonomous person. Nor is a person autonomous if he is paralysed and therefore cannot take

[64] Raz utilise l'expression « conditions de l'autonomie » en tant que synonyme de « capacité pour l'autonomie »; cette capacité équivaudrait à ce qu'on appelle couramment la « liberté positive ». Autrement dit, la liberté positive serait l'autonomie en tant que capacité. Ainsi, « Positive freedom derives its value from its contribution to personal autonomy. Positive freedom is intrinsically valuable because it is an essential ingredient and a necessary condition of the autonomous life. It is a capacity whose value derives from its exercise » (Raz 1986, 409).

advantage of the options which are offered to him ». L'autonomie implique donc le pouvoir de faire des choix significatifs; il ne suffit pas de disposer d'une gamme d'options. Pouvoir choisir parmi une centaine de pratiques qui nous sont toutes désagréables ou ont des conséquences qui affectent notre sens de la moralité ne revient pas à avoir une gamme d'options adéquates. Une personne persécutée par un assassin et devant choisir constamment le chemin à prendre afin de sauver sa vie n'est pas une personne autonome parce que les choix qui lui sont offerts présentent un caractère contraignant. Choisir à chaque instant où se cacher, courir pour sauver sa vie, vivre dans la crainte, tout en sachant qu'une simple erreur dans nos choix peut nous coûter la vie, n'est pas avoir une gamme de choix *adéquate*.

On notera que le critère d'adéquation s'avère à lui seul insuffisant : il faut que le *principe d'adéquation* soit étroitement lié au *principe de variété*. L'absence d'une variété de choix, c'est-à-dire d'une *gamme* de possibilités, sape notre autonomie. Ce serait le cas de cette personne pour laquelle la lecture est une activité précieuse et qui a devant elle des milliers de livres policiers[65] . Même si la possibilité de lire peut être considérée comme adéquate, car il s'agit d'une possibilité réelle qui correspond aux intérêts et aux projets de vie de cette personne, le principe d'autonomie ne peut être réalisé si d'autres genres ne sont pas également disponibles, en particulier, par exemple, si le genre préféré de cette personne est l'histoire ou la philosophie. Le principe d'adéquation et celui de variété sont donc complémentaires.

La troisième condition nécessaire à l'autonomie est celle de l'indépendance. Elle suppose non seulement le rejet des contraintes directes sur les choix des individus, mais aussi de toute forme de manipulation. Si les contraintes directes réduisent les options de la personne, de son côté, la manipulation affecte négativement la manière dont la personne prend ses décisions, voire la façon dont elle forme ses préférences. Il convient de noter que, dans la conception de Raz, l'autonomie est un idéal social ; cette manière de concevoir l'autonomie donne à l'indépendance un rôle important non seulement dans la formation des préférences individuelles, mais également dans la qualité des relations humaines. Etant donné que la contrainte et la manipulation assujettissent la volonté d'une personne à celle d'une autre, violant

[65] Raz utilise deux exemples différents afin d'illustrer son point de vue. Le premier est celui d'un homme dans un puits, incapable d'en sortir, dont les choix se limitent à décider quand manger ou dormir ; le second est celui d'une femme sur une île déserte qui essaie d'échapper à une bête carnivore. Toutes les habiletés de la femme dépendent de sa survie Ni l'homme dans le puits ni la femme sur l'île ne sont autonomes, car ils ne jouissent pas d'une gamme adéquate de choix. Voir Raz (1986, 373-74).

ainsi le principe d'indépendance, elles sapent nécessairement le principe d'autonomie personnelle.[66]

Nous avons vu jusqu'ici que le principe d'autonomie est un idéal d'autocréation humaine, impliquant la capacité à choisir librement nos projets de vie et que la réalisation de ce principe n'est possible que si certaines conditions sont satisfaites : pour être autonome, une personne doit posséder des habiletés mentales appropriées, une gamme d'options adéquates et jouir du principe d'indépendance, ce dernier impliquant l'absence de contrainte et de manipulation. Il reste encore à montrer pourquoi, dans la conception de Raz, le principe d'autonomie est interprété en tant qu'idéal perfectionniste et quelles sont les implications normatives de cette position.

2.2.2. Autonomie et morale : implications normatives du perfectionnisme d'État

Selon la théorie proposée par Raz, le principe d'autonomie n'est pas compris exclusivement comme étant la capacité à choisir les actions que l'on souhaite mener. La personne qui essaie d'échapper à son assassin pour sauver sa vie peut certainement choisir le chemin à prendre ou l'endroit où se cacher. Mais, elle n'est pas autonome, ne serait-ce que parce que chacun de ses mouvements est strictement défini en fonction de sa propre survie.

Or, de la même manière que la personne devant agir constamment afin de pouvoir se maintenir en vie n'est pas autonome, celle qui doit lutter pour sa survie morale ne l'est pas non plus. En fait, dans la philosophie politique de Raz, l'autonomie est étroitement liée à la morale. Si l'autonomie est une valeur centrale qu'il convient de soutenir et d'encourager, ce n'est pas en fonction du seul fait qu'elle permet d'atteindre nos objectifs, mais c'est surtout parce que ces objectifs doivent être moralement acceptables : « Autonomy requires that many morally acceptable options be available to a person » (Raz 1986, 378). La possibilité de choisir entre le bien et le mal ne suffit pas parce que : « Autonomy requires a choice of goods » (Raz 1986, 379). Ceci tient au fait que le perfectionniste de Raz présuppose une théorie de la valeur dont l'ancrage est fondamentalement moral.

Cet ancrage est de toute première importance dans la théorie ici examinée puisqu'elle soutient avec force l'idée selon laquelle l'autonomie ne doit être encouragée qu'en fonction de la

[66] Voici un point de contact intéressant entre Raz et les théories de la non-domination.

réalisation d'objectifs qui sont moralement acceptables. La valeur de l'autonomie ne se réduit pas au fait qu'elle nous permet, en plein exercice de nos capacités mentales, de suivre nos convictions profondes, en n'étant contraints par aucune forme de manipulation. La preuve en est que, lorsque nos convictions ne sont pas moralement acceptables, les choix qui correspondent à la réalisation de ces convictions doivent être limités. Autrement dit, la valeur de l'autonomie est encadrée dans les limites que la morale établit. Raz soutient non seulement que l'autonomie requiert une gamme d'options moralement disponibles pour les personnes, mais, de façon plus radicale, il affirme que « the ideal of autonomy requires *only* the avalability of morally acceptable options[67] » (Raz 1986, 381). C'est la raison pour laquelle « the autonomy principle is a perfectionnist principle » (Raz 1986, 417).

Résumons brièvement la logique sous-tendant cette approche afin de dégager ses implications normatives. L'idée à retenir est celle selon laquelle il ne peut pas y avoir d'autonomie sans perfection. La raison en est que le principe d'autonomie laisse ouverte la possibilité de choisir le mal. Pour cette raison, l'autonomie est une condition, certes, nécessaire pour mener une vie ayant de la valeur, mais elle n'est pas une condition suffisante (Franken 2016, 23). Autrement dit, l'autonomie n'a de valeur que lorsqu'elle est utilisée d'une manière moralement acceptable.

L'implication normative la plus évidente de cette conception est celle selon laquelle, loin d'être neutre, l'État doit jouer un rôle actif en promouvant et en garantissant la pleine accessibilité des individus à une large gamme d'options ayant de la valeur, afin qu'ils puissent choisir librement et mener, par conséquent, une vie autonome. Cela signifie que le rôle de l'État n'est pas de soutenir toutes les formes possibles d'autonomie, autrement il devrait accepter les conséquences de la vie autonome que l'assassin de notre exemple décide de mener. Cela implique également que :

a) puisqu'une vie autonome n'a de valeur que si nos objectifs et nos projets sont moralement acceptables;

b) pour mener une vie autonome, nous avons besoin de pouvoir choisir entre plusieurs options contribuant à la réalisation de ces projets ainsi qu'à l'accomplissement de ces objectifs et

c) parce que certaines de ces options ne seraient disponibles que si l'État intervenait pour les soutenir,

[67] Nous soulignons.

d) « the autonomy principle permits even requires governments to create morally valuable opportunities, and to eliminate repugnant ones » (Raz 1986, 417). Autrement dit, l'intervention de l'État pour garantir l'existence de ces options est non seulement permise, mais dans certains cas, exigée.[68]

Le perfectionnisme dont il est question dans la théorie de Raz est donc un *perfectionnisme d'État*. Comme nous allons le constater dans la section suivante, une telle position indique un point significatif de différence avec la théorie du droit des minorités, examinée dans le premier chapitre de cette thèse.

2.2.3. Perfectionnisme d'État comparé au perfectionnisme social

Raz et Kymlicka défendent une conception libérale fondée sur le principe d'autonomie. Tous deux s'accordent pour soutenir qu'il est dans l'intérêt des individus de pouvoir vivre une vie librement choisie. Ils considèrent, de manière peut-être plus (Kymlicka) ou moins (Raz) accentuée, que le principe d'autonomie implique la possibilité de réviser et éventuellement de modifier nos conceptions et nos projets de vie. Tous deux estiment, enfin, que les individus doivent disposer d'une gamme adéquate d'options et que l'État doit intervenir afin de garantir l'accès à ces options.

Or, lorsqu'il s'agit de définir la nature de cette intervention, d'importants désaccords surgissent[69]. Selon Raz, le principe d'autonomie exige que l'État puisse créer des opportunités ayant une valeur morale et même éliminer celles qui sont répugnantes. C'est ainsi qu'il assure le principe d'autonomie en favorisant ses conditions. Le point à retenir est que les individus ne peuvent pas bénéficier de certaines options à moins que l'État ne les subventionne. Il existerait même un risque que certaines options ayant de la valeur puissent disparaître en raison de l'absence de soutien étatique, ce qui mettrait en danger le principe d'autonomie.

Mais, Kymlicka n'accepte pas qu'un perfectionnisme d'État soit nécessaire afin de garantir le principe d'autonomie. Le rôle de l'État n'est pas d'émettre des jugements concernant la valeur des options pouvant favoriser le principe d'autonomie. Pour garantir l'existence d'une gamme adéquate d'options, le rôle de l'État doit se limiter à protéger les cultures sociétales. C'est à

[68] Notons que Raz ne demande pas à l'État d'imposer l'autonomie, mais de créer des opportunités permettant de la favoriser.
[69] À ce sujet, voir les analyses de Franken (2016).

l'intérieur de ces dernières que les individus jugent quelles sont les pratiques qui méritent de survivre. C'est, si l'on peut dire de cette manière, en opérant des choix autonomes que la société civile décide des pratiques qui vont ou non survivre. La culture sociétale, on l'a vu, offre à ses membres une pluralité de modes de vie porteurs de sens (Kymlicka 2001a, 115), elle est le contexte qui rend possible l'autonomie; elle offre les choix qui permettent de mener notre vie suivant nos croyances profondes, elle met à notre disposition la gamme d'options dont nous avons besoin pour vivre de façon autonome (Kymlicka 2001b, 53). Ce que défend Kymlicka est donc un perfectionnisme *social* au sens où c'est la société et non l'État qui décide des pratiques qui ont de la valeur et qui méritent de subsister. Il faut cependant signaler qu'il convient de distinguer ce perfectionnisme social de ce que Amy Gutmann (1999) appelle le « perfectionnisme démocratique » et qui justifie la promotion étatique d'un bien pour la seule raison que c'est la majorité démocratique qui l'a décidée.

Ainsi, tandis que le perfectionnisme d'État juge quelles sont les options particulières qui ont de la valeur, pour ensuite développer des politiques favorisant ces options, ou comme le soutient Hurka (1995, 36), alors que ce type de perfectionnisme admet la promotion étatique de certains modes de vie considérés comme supérieurs à d'autres, le perfectionnisme social vise pour sa part la protection non de pratiques particulières, mais des cultures sociétales comprises comme des contextes de choix. Ce jugement « social » implique que certaines pratiques sont meilleures que d'autres et qu'elles survivront sur le marché culturel sans que l'État n'ait à juger de leur valeur. En adoptant ce que l'on pourrait appeler la thèse du jugement social, Kymlicka rejette le perfectionnisme d'État tout en considérant que l'intérêt ultime de chaque personne est de mener une vie bonne (Hurka 1995). D'après Kymlicka, une vie bonne ne serait pas celle que l'on estime simplement comme étant bonne, car nous pouvons nous tromper sur la valeur de certaines activités, voire reconnaître que l'on s'est engagé dans une mauvaise direction. Selon ce point de vue, on ne peut pas réduire le bien à des conceptions subjectives. Il existerait, de ce fait, certains critères objectifs pour évaluer le bien, ces derniers pouvant d'ailleurs être d'une certaine utilité pour évaluer les gouvernements : les meilleurs gouvernements seraient ainsi ceux qui permettent aux citoyens de mener des vies ayant de la valeur.

Cette reconnaissance du fait que certains modes de vies sont meilleurs que d'autres et que les meilleurs gouvernements sont ceux qui favorisent ces modes de vie, fait de Kymlicka, selon Hurka (1995, 38), un perfectionniste philosophique. Or, loin de défendre un perfectionnisme d'État, Kymlicka accepte la neutralité de ce dernier : même si le meilleur gouvernement est celui qui favorise certains modes de vie, l'État ne doit pas viser directement ce but. La raison

en est que, en cherchant la réalisation du bien, il risquerait de faire plus de mal que de bien. Afin d'éviter ce risque, l'État doit accepter les contraintes qu'impose le principe de neutralité de l'État.

Le perfectionnisme philosophique ne conduit donc pas nécessairement au perfectionnisme d'État. Il serait de nature indirecte. Une chose est d'estimer, du point de vue philosophique, que certaines pratiques ou projets de vies sont supérieurs. Une autre, très différente, est de recommander que l'action de l'État favorise ces pratiques ou projets au détriment d'autres.

Notons que le perfectionnisme indirect s'avère pleinement cohérent avec le perfectionnisme social. Un perfectionniste indirect peut juger certains modes de vie comme supérieurs à d'autres et espérer que les pratiques ayant de la valeur survivront grâce à l'appui reçu au sein de la culture sociétale. Et bien que, dans les deux cas, il soit légitime de présupposer que certains modes vie sont meilleurs que d'autres, dans aucun de ces cas, l'État n'a le droit d'émettre de jugements de valeur concernant ce qu'est une vie bonne et de promouvoir ensuite des politiques fondées sur ces valeurs. Ces différences permettent de mieux apprécier la particularité du perfectionnisme d'État que défend Raz qui établit en même temps une importante divergence avec la théorie du droit des minorités. Or, bien que ces distinctions analytiques soient importantes pour la compréhension des différentes formes de culturalisme libéral, il nous reste encore à montrer le rôle que le perfectionnisme d'État joue dans la défense des politiques multiculturelles. À cette fin, il convient d'abord d'examiner un aspect de première importance dans la conception de Raz, à savoir la relation entre le pluralisme moral, le principe d'autonomie et le bien-être.

2.3. Pluralisme moral, autonomie et bien-être

2.3.1. Une définition perfectionniste du pluralisme moral

L'idée selon laquelle le perfectionnisme d'État légitime, voire exige dans certains cas, l'intervention de l'État pour soutenir les options sans lesquelles nous ne pourrions pas mener une vie autonome, établit un lien étroit entre le principe d'autonomie et le pluralisme moral. Si, comme le soutient Raz (1986, 133, 1994a, 37), le pluralisme moral valorise l'existence d'une multitude de formes de vie moralement précieuses pour l'être humain, il favorise, par là-même, le développement de l'autonomie, ne serait-ce que parce que le contexte pluraliste rend possible la disponibilité d'une diversité d'options moralement légitimes. Dans cette conception,

défendre l'autonomie implique nécessairement de défendre le pluralisme. Autonomie et pluralisme sont, pour ainsi dire, des alliés naturels : la diversité d'options que le pluralisme moral rend possible permet en effet le libre développement de l'être humain et constitue l'une des conditions du principe d'autonomie. Tout en se fondant sur la défense de l'autonomie, ce perfectionnisme exige que l'action politique régule les options disponibles en appliquant le critère de la moralisation, car l'État perfectionniste a le devoir d'éradiquer, ou tout du moins de limiter, les options moralement dégradantes.

Or, la défense du pluralisme moral ne se fonde pas exclusivement sur l'existence d'options favorisant le principe d'autonomie. La définition du pluralisme moral avancée par Raz le comprend comme étant « the view that there are various forms and styles of life which exemplify different virtues and which are incompatible » (1986, 395). Raz ne se contente donc pas de prôner le pluralisme en raison de l'existence d'options qu'il présuppose et qui rend possible de choisir par nous-mêmes notre style de vie. Il accorde aussi une importance centrale au fait que l'existence de styles de vie, différents et incompatibles, implique la possession et le développement de vertus humaines.

La théorie de Raz est donc perfectionniste en deux sens différents : d'une part, elle établit le principe d'autonomie comme étant la conception du bien que l'État doit encourager; d'autre part, elle avance une conception du pluralisme moral qui valorise tout à la fois l'existence d'une pluralité de styles de vie différents et incompatibles et célèbre l'excellence des capacités et des vertus humaines.

2.3.2. Pluralisme de valeurs : le rôle de la vertu

Nous venons de voir que si le perfectionnisme libéral est de nature pluraliste (et non moniste, comme le sont les conceptions perfectionnistes qui défendent une unique conception du bien, à partir de laquelle on juge toutes les autres[70]), il ne se limite pas à valoriser l'existence d'une pluralité de conceptions du bien. Selon la définition avancée dans la section 2.3.1, le pluralisme moral affirme que les formes et styles de vie différents et incompatibles exemplifient différentes vertus : « Moral pluralism claims not merely that incompatible forms of life are morally acceptable but they display distinct virtues, each capable of being pursued for its own sake »

[70] Comme ce serait, selon George (1995), le cas d'Aristote, pour qui la vie contemplative serait la forme de vie suprêmement précieuse. Voir aussi Bradley (1996).

(Raz 1986, 396). On se trouve ainsi face à deux éléments constitutifs du pluralisme moral : l'incompatibilité de modes de vie différents, d'une part, et les vertus que cette incompatibilité implique, d'autre part.

L'idée selon laquelle le pluralisme moral accepte l'existence de modes de vie incompatibles renvoie au fait que, au cours d'une même vie, une seule personne ne peut pas adopter tous les modes de vie que la société met à sa disposition (Raz 1994b). « Forms or styles of life are incompatible if, given reasonable assumption about human nature, they cannot normally be exemplified in the same life » (Raz 1986, 395). Il existe certainement des modes de vie compatibles. On peut être en même temps un bon professeur d'université et un excellent joueur d'échecs. Mais, il sera très difficile d'être *à la fois* pianiste professionnel et charpentier professionnel. Comme l'affirme Raz (1994b, 37): « Philosophers do not make good generals, and generals do not make good philosophers ». En un mot, l'incompatibilité de modes de vie présuppose l'existence d'un nombre de vertus et de styles de vie qui surpassent la capacité humaine à les développer au cours d'une même vie. En même temps, l'existence de modes de vie différents entraîne nécessairement le développement de vertus sans lesquelles ces modes de vie ne peuvent se développer. Le charpentier développe des vertus incompatibles avec celles développées par le pianiste; mais aussi bien le pianiste que le charpentier contribuent, chacun à leur manière, à l'excellence humaine. Ces vertus sont donc des valeurs qui se développent dans le contexte pluraliste.

Si, d'une part, le pluralisme moral présuppose la réalisation du principe d'autonomie, car il rend possible l'existence de nombreux styles de vie et encourage la possession des vertus nécessaires à la réalisation de ces derniers, de l'autre, l'existence d'une pluralité de vertus incompatibles contribue significativement au pluralisme des valeurs : les vertus concourent à l'excellence dans la recherche de nos biens et dans la réalisation de nos projets de vie, ces derniers différant dans leurs caractéristiques morales. Et puisqu'il existe plus de vertus que le nombre que l'on peut développer en une vie, tout comme il y a plus de modes de vie que ceux que l'on peut choisir, l'existence d'un pluralisme de valeurs s'avère inévitable : « The existence of more goods than can be chosen by one person, which are of widely differing character, speaks of the existence of more virtues than can be perfected by one person. It tells of the existence of incompatibles virtues, that is of value-pluralism » (Raz 1986, 399). La valeur du pluralisme tient alors, tout du moins dans une large mesure, à l'incompatibilité de ces vertus.

Pour résumer, si l'autonomie est le principe libéral sur lequel se fonde la théorie perfectionniste de Raz, ce principe ne peut être ni séparé du pluralisme moral qui le rend possible ni

complètement réalisé sans le développement de vertus nécessaires au développement de modes de vie incompatibles. Ces vertus contribuent à l'excellence humaine qui, dans un contexte de pluralisme moral, se manifeste sous la forme d'un pluralisme de valeurs.

Or, notons que si le principe d'autonomie reste, de manière assez significative, interrelié à la réalisation d'une pluralité de modes de vie moralement acceptables, c'est que cette pluralité découle de choix autonomes. Sans ces derniers, nous ne pouvons mener une vie bonne, car notre bien-être dépend, dans une grande mesure, de la possibilité de réaliser ces choix. La section suivante explore la relation que le perfectionnisme établit entre le principe d'autonomie et le bien-être des individus.

2.3.3. Bien-être et agentivité rationnelle

Selon Raz (2004), le bien-être signifie tout simplement la vie bonne, et non la vie bonne définie de l'extérieur, mais la vie que les individus considèrent eux-mêmes comme étant bonne. Dans une large mesure, déclare Raz, le bien-être consiste dans la poursuite réussie et sincère (*whole-hearted*) d'activités précieuses, de relations et d'objectifs qui nous sont chers (Margalit et Raz 1990, 448; Raz 1986, 289, 1994b, 3, 2004, 269). Une question qui vient tout de suite à l'esprit est celle consistant à savoir si le seul fait de poursuivre nos projets de vie et d'entretenir des relations qui nous sont chères contribue à notre bien-être : on peut établir des relations sentimentales autodestructrices ou poursuivre des projets de vie susceptibles de s'avérer pernicieux pour notre développement personnel.

Mais, il s'agit ici d'une théorie perfectionniste. De la même manière qu'une vie autonome n'a de la valeur que si nos objectifs et nos projets sont moralement acceptables, « only valuable activities contribute to our well-being. A life is not a good life for being spent in petty vindictive pursuitsm or in sel-debasing ones, etc. These make a lousy, despicable, pitiable life-not a good one! » (Raz 1994a, 5). La vie bonne n'est donc pas tout simplement la vie que l'on choisit de mener de manière autonome, mais la vie consistant à poursuivre des projets, relations et objectifs ayant de la valeur aussi bien du point de vue subjectif (nos activités doivent avoir une valeur pour nous) que moral. Le fonctionnaire qui n'aime pas son travail ne mène pas une vie bonne, même si son travail est moralement légitime. Le toxicomane qui, pour sa part, aime se droguer chaque jour mène quotidiennement une vie moralement répréhensible dégradant en même temps sa personne et son autonomie.

Or, si le bien-être consiste à mener une vie bonne et que cette vie n'est possible que si l'on peut opérer des choix ayant de la valeur, il en résulte non seulement que l'on ne peut pas mener une vie bonne sans être autonome, mais aussi que, dans un contexte libéral, le bien-être des personnes, tout comme leur autonomie, doivent être respectés : « the view that personal autonomy is an important element in people's well-being means that respect for people if understood as giving due considerations to all their interest leads to respect for their autonomy » (Raz 1986, 191). Et lorsque Raz soutient que l'autonomie mérite d'être respectée, il veut dire qu'elle mérite d'être protégée.

L'argument défendu par Raz (2004, 289-90) est le suivant : même si nous n'avons pas à nous engager dans les projets de vie que les autres mènent de manière autonome, nous avons le devoir de les respecter. En fait, le *rôle central* de nos devoirs envers les autres est celui de les respecter *en tant qu'agents rationnels*. Du fait que le respect de quelque chose est, au fond, le respect pour ce qui a de la valeur et que la valeur de l'agentivité rationnelle consiste en ce qu'elle « enables us to determine, through both small decisions and large, the course of our life, in conditions which make a meaningful and rewarding life possible » (Raz 2004, 290), l'agentivité rationnelle doit être protégée.

Une telle protection implique, naturellement, la protection des conditions qui permettent un exercice réussi de l'agentivité rationnelle, car cette dernière ne sert à rien si elle ne peut pas être utilisée. Autrement dit, l'agentivité rationnelle étant une capacité ayant de la valeur, nous avons le devoir de la respecter, ce qui veut dire, dans le langage de Raz, de la protéger. Et puisqu'une telle capacité n'a de la valeur que si elle peut être utilisée, il s'avère également nécessaire de protéger *les conditions appropriées* de son utilisation. Raz soutient ainsi explicitement que, pour respecter les personnes, il ne suffit pas de s'abstenir d'exercer de la contrainte afin de limiter l'exercice de leurs capacités rationnelles, mais qu'un tel respect exige de garantir les opportunités d'un tel exercice.

L'aboutissement de cet argument est alors que la protection de l'agentivité rationnelle et des conditions de son exercice contribue à la protection du bien-être : les conditions pour l'exercice de l'agentivité rationnelle sont celles permettant de mener une vie bonne. Cela ne signifie pas que la finalité de l'agentivité rationnelle dépend du bien-être. En fait, sacrifier volontairement son propre bien-être constitue un bon exemple de la réussite de notre agentivité rationnelle. Cela veut plutôt dire que la possibilité de mener une vie bonne est étroitement liée à la protection de l'agentivité rationnelle et de ses conditions. Si l'agentivité rationnelle est la capacité à agir selon sa propre vision du monde (Raz 2004, 288), elle est aussi la condition de la possibilité de

mener une vie bonne. L'autonomie et le bien-être sont étroitement liés : protéger l'un implique de protéger l'autre.

La conception perfectionniste jusqu'ici exposée soulève cependant certains problèmes. Tout d'abord, d'une part, la vie bonne est comprise comme celle qui est choisie de manière autonome par les individus ; de l'autre, cette vie doit remplir un critère d'ordre moral, afin de pouvoir être considérée comme bonne. Mais qui détermine de manière précise en quoi consiste la moralité de l'action ? Raz ne nous donne aucun critère précis de moralité[71] et semble laisser, non pas aux individus, comme on vient de le voir, mais à l'État la tâche non seulement de déterminer ce critère de moralité, mais aussi d'encourager les pratiques déterminées par ce critère[72]. Ensuite, Raz établit le besoin de protéger la capacité à agir rationnellement, en arguant que de cette capacité dépend notre possibilité de mener une vie bonne. Cependant, lorsque notre agentivité rationnelle nous amène à prendre des décisions pouvant être considérées comme immorales, on ne voit pas clairement si elle mériterait encore d'être protégée. Enfin, comme l'ont noté certains auteurs (Kim 1996, 354), Raz ne se demande pas si l'élimination des options considérées comme immorales entraîne nécessairement une perte de l'autonomie à partir du moment où les options disponibles pour l'adoption de certains styles de vie se trouveraient considérablement réduites.[73]

[71] Il en va de même pour ce qui concerne la notion de valeur. Certains critiquent le perfectionnisme de Raz, en raison du fait que c'est l'État qui décide quelles options ont de la valeur et doivent être protégées et subventionnées (Ben-Dor (2000, 299). D'autres font remarquer que, afin d'encourager certaines options et d'en décourager d'autres, l'État utilise son pouvoir coercitif en imposant des taxes sur certaines activités en les rendant plus coûteuses (la chasse, par exemple) et affecte indirectement l'autonomie (si la chasse devient trop coûteuse, certains chasseurs seront découragés). De même, le soutien apporté à certaines options considérées comme ayant de la valeur (par exemple les musées, l'art ou les parcs nationaux) ne serait pas requis par le principe d'autonomie au sein d'un État libéral, puisque les individus peuvent mener une vie autonome sans aller aux musées ou aux parcs. Pour une discussion, voir Waldron (1988) et Franken (2016).

[72] Ceci dit, il est difficile d'accepter la thèse énoncée par Quong (2011) selon laquelle le libéralisme perfectionniste serait une contradiction dans ses termes. L'État libéral peut encourager l'éducation, par exemple, en faisant appel à certains biens qu'elle favoriserait, tels que l'esprit civique ou l'autonomie, sans cesser d'être libéral. De même, des mesures perfectionnistes dites négatives s'avèrent souvent nécessaires pour éliminer des pratiques qui portent atteinte à la dignité humaine. Si nous admettons, avec Raz (1990), que la paix ou la liberté sont des biens, par exemple, nous devrons admettre également qu'un État libéral a besoin de soutenir ces biens, sans lesquels il cesserait d'être libéral. Raz estime que c'est précisément parce que la neutralité libérale doit présupposer certains biens, que « l'abstinence épistémique » sur laquelle reposerait le libéralisme politique s'avère impossible. En plus de faire valoir que les valeurs morales et religieuses dans la délibération publique ne représentent pas une menace sérieuse pour l'ordre public, Raz estime que la plupart des conceptions morales et religieuses existant au sein de la société recourent au dialogue et non à la coercition. La stabilité politique aurait plus à voir avec des liens affectifs unissant les membres d'une société qu'avec les principes qu'ils partagent. Voir Raz (1990) et Macedo (2012, 181).

[73] Discuter de ces problématiques nous éloignerait probablement de l'objectif de cette thèse. Il faut cependant ajouter que laisser à l'État la tâche de déterminer les critères de moralité laisse la porte ouverte à ce que l'on pourrait appeler les « déterminations subjectives de l'État », tout du moins il s'agit de démontrer que l'État a accès à un point de vue privilégié lui permettant de juger objectivement la moralité de toute sorte de pratique.

En tout cas, la question qui nous intéresse ici est celle consistant à savoir comment les éléments de la théorie perfectionniste jusqu'ici exposés contribuent à la compréhension de la réponse du perfectionnisme libéral à la diversité, et, en particulier, comment on justifie le multiculturalisme dans une perspective perfectionniste.

2.4. Un multiculturalisme perfectionniste ?

Il est utile de récapituler brièvement les principaux éléments jusqu'ici développés avant d'examiner la défense perfectionniste des politiques multiculturelles. Tout d'abord, nous avons vu que la théorie de Raz fait de l'autonomie le principe que l'État libéral doit assurer, principe qui se trouve étroitement lié au pluralisme moral, qui est compris comme la valorisation de la diversité des styles de vie moralement acceptables. Dans une société libérale, défendre l'autonomie c'est défendre le pluralisme, car ce dernier est une condition nécessaire au libre développement de l'autonomie.

Le pluralisme requiert, nous l'avons vu, l'intervention étatique dans la moralisation des choix et des opportunités, ce qui ne veut pas nécessairement dire que l'appareil étatique doit exercer la coercition pour faire disparaître toute action moralement dégradante (ce qui mettrait en danger le principe libéral de liberté de choix et, par là-même, le principe d'autonomie). Bien que certaines actions et activités doivent être limitées, voire éradiquées, ce type de perfectionnisme exige l'intervention de l'État, en particulier dans le but d'encourager les activités qui favorisent les choix moralement acceptables. Il revendique le principe de préjudice (*harm principle*), suivant lequel les individus ne doivent pas être victimes d'une intervention coercitive, hormis s'il s'agit de les empêcher de causer un préjudice aux autres. Le perfectionnisme défendu par Raz se veut donc non coercitif. [74]

Il convient de remarquer que la légitimation de ce perfectionnisme ne se limite pas à la valeur que le principe d'autonomie se voit accorder, puisqu'une partie de cette valeur lui vient du fait que l'autonomie est comprise comme une condition du bien-être individuel : c'est grâce à notre agentivité rationnelle et aux conditions de son exercice que nous pouvons poursuivre les

[74] « Using coercion invades autonomy and thus defeats the purpose of promoting it, unless it is done to promote autonomy by preventing harm" (Raz 1986, 420).

activités et relations qui nous sont précieuses et, par conséquent, que nous pouvons mener une vie bonne.

Comme le montrera la section 2.4.1, l'idée selon laquelle les formes d'autonomie personnelle moralement acceptables jouent un rôle considérable dans le bien-être individuel et que, par conséquent, elles exigent le soutien de l'État, a été appliquée par Raz afin de défendre les droits des groupes culturels. Les notions de bien-être, d'autonomie et de pluralisme, dont nous avons constaté la centralité dans la théorie perfectionniste ici discutée, trouvent de nouvelles voies de développement dans le cadre d'une défense du multiculturalisme libéral.

2.4.1. L'argument de la valeur de l'appartenance culturelle

Raz soutient que l'identité culturelle et l'appartenance à une communauté culturelle prospère sont essentielles à l'autonomie individuelle et à l'épanouissement humain, car elles contribuent à notre sentiment de dignité et de respect de nous-mêmes, ces derniers étant nécessaires pour former et poursuivre notre conception du bien. L'appartenance à un groupe culturel favorise les capacités de prise de décisions ainsi que les opportunités nécessaires au développement de l'autonomie. L'appartenance culturelle nous fournit ainsi le contexte sans lequel nous ne pourrions être en mesure de conformer notre conception du bien.[75]

La prospérité et la liberté individuelle tiennent, dans une large mesure, à l'adhésion à une communauté culturelle (Margalit et Raz 1990; Raz 1994b). Nos goûts, de même que nos options, se trouvent affectés par le processus de socialisation auxquels nous nous trouvons exposés à l'intérieur d'une culture. L'appartenance à un groupe culturel est alors comprise comme une caractéristique d'identification importante, ne serait-ce que parce que la perception que nous avons de nous-mêmes est en grande partie déterminée par la façon dont nous nous attendons à ce que les autres nous perçoivent (Margalit et Raz 1990, 446) et perçoivent notre groupe. Il est cependant important de distinguer le type de groupe auquel Raz fait référence.

Tout d'abord, l'argument de la valeur de l'appartenance culturelle ne concerne que les membres pour lesquels l'appartenance est un aspect important de leur *autoperception*. Comme l'écrit Raz, « these are groups, members of which are aware of their membership and typically regard it as an important clue in understanding who they are, in interpreting their actions and reactions,

[75] Voir Deveaux (2000, 119), qui développe une critique de la conception de Raz.

in understanding their tastes and their manner » (ibid.). Il y a donc un composant *subjectif* non négligeable qui semble éviter l'essentialisme : il ne suffit pas d'être né au sein d'un groupe culturel. Cet argument repose sur l'importance que les individus accordent *eux-mêmes* à leur culture et à leur appartenance à celle-ci. Ensuite, dans l'approche de Raz nous pouvons constater la présence d'un composant *objectif,* car les groupes en question sont ceux qui ont développé des « pervasive cultures », c'est-à-dire des cultures qui ont profondément affecté leur conception d'eux-mêmes, ce qui ne s'applique ni à tous les types de groupes ni à tous les types de religions[76]. Enfin, un composant *intersubjectif* semble également être implicite dans cette approche, où l'adhésion culturelle implique normalement la reconnaissance par les autres membres de notre appartenance au groupe (idem) sans qu'aucune qualification ou réalisation ne soit requise.

Ces éléments ayant été exposés, on est en mesure de mieux comprendre pourquoi Raz accorde une place si importante à la valeur de l'apparence culturelle dans sa théorie : à l'idée selon laquelle le bien-être consiste dans la poursuite réussie et sincère d'objectifs et de relations ayant de la valeur pour nous, il faut désormais ajouter cette autre idée selon laquelle ces objectifs et ces relations se trouvent *déterminés sur le plan culturel*. En réalité, selon Raz, le fait que nous soyons des êtres sociaux ne signifie pas tout simplement que nous habitons au sein d'une société, mais, plus crucialement que les objectifs que nous nous proposons d'accomplir sont *créés par la société*, sont des produits de la culture (Margalit et Raz 1990, 448). Il en va de même en ce qui concerne les relations ayant de la valeur pour nous et qui, tout comme nos objectifs, nous permettent de mener une vie bonne. Ainsi, l'existence de ces objectifs et de ces relations dépend :

> on the sharing of patterns of expectations, on traditions preserving implicit knowledge of how to do what, of tacit conventions regarding what is part of this or that enterprise and what is not, what is appropriate and what is not, what is valuable and what is not. Familiarity with a culture determines the boundaries of the imaginable. Sharing in a culture, being part of it, determines the limits of the feasible (Margalit et Raz 1990, 148-49).

[76] Dans la conception de Raz, la religion semble se situer à l'intérieur de la culture. L'idée à retenir ici est que les arguments qu'il défend visent les influences culturelles et religieuses lorsqu'elles constituent un élément important de l'identité privée et publique des individus. La notion de « pervasive » (pénétrant) s'avère donc essentielle. Si une culture ou une religion n'a pas cette caractéristique, elle n'est pas pertinente pour cette discussion. On notera que ce n'est pas simplement la liberté de conscience qui préoccupe Raz, mais quelque chose de plus profond qui, d'une certaine manière, reprend les arguments développés par les penseurs communautariens concernant la constitution sociale (culturelle, religieuse) de l'identité individuelle.

Si, selon cette approche, l'appartenance à un groupe s'avère importante pour le bien-être individuel, c'est parce qu'elle affecte les opportunités de développement individuel tout comme la capacité à s'engager dans la poursuite d'objectifs et de relations. Ces derniers ne peuvent avoir lieu que dans un contexte culturel leur fournissant tout à la fois un cadre de développement et des significations qui conditionnent la valeur qu'on leur accorde[77] (Margalit et Raz 1990; Raz 1994b). Il n'est pas difficile d'entrevoir où conduit une telle ligne de raisonnement.

Une fois que Raz a établi que l'autonomie personnelle et le bien-être individuel sont étroitement dépendants de l'appartenance culturelle, il peut franchir une autre étape et soutenir que la *prospérité de la culture* est étroitement liée au bien-être de ses membres : d'une part, si une culture est discriminée ou persécutée, les options et les opportunités qu'elle offre à ses membres se trouvent réduites; de l'autre, puisque l'identité propre est liée au sens d'appartenance à cette culture, le respect de soi se trouvera également affecté (Margalit et Raz 1990, 449). Il en résulte qu'au nom du bien-être des individus, de leur dignité et du respect de soi, il est important que leur culture ne soit pas un objet de risée, de haine, de persécution, ni de discrimination. Or, puisque ces cultures fournissent un cadre pour le bien-être individuel, favorisent l'autonomie personnelle et que leur respect se trouve étroitement lié à la dignité individuelle[78] et au respect de soi, la défense de la prospérité des individus revient à revêtir aussi la forme d'une défense de la prospérité de leurs cultures.[79]

Finalement, cette importance de la prospérité des groupes culturels pour la prospérité de leurs membres et les implications morales et psychologiques de l'appartenance culturelle fournissent une justification en faveur de l'expression publique de cette appartenance. S'il existe un lien étroit entre le bien-être et notre appartenance, il est également important pour notre bien-être que nous puissions exprimer librement nos appartenances[80]. Une telle expression doit être

[77] On notera à cet effet un parallèle avec la perspective de Kymlicka, selon laquelle la culture sociétale fournit non seulement le contexte, mais aussi le sens de nos choix. Voir le chapitre consacré à la théorie du droit des minorités, dans cette thèse.

[78] Il va de soi que Raz considère que les groupes ou cultures antilibéraux, ceux qui exploitent, dénigrent ou persécutent d'autres groupes ou des personnes ne méritent ni protection ni survie. Voir Margalit & Raz (1990, 451).

[79] Même si l'importance morale de l'intérêt du groupe dépend de sa valeur pour les individus, il existerait une certaine indépendance des intérêts du groupe par rapport à ceux de leurs membres. Dans l'approche de Raz, il est possible de vanter, par exemple, les réalisations artistiques ou scientifiques d'un groupe culturel sans que chacun de ses membres en bénéficie.

[80] Dans une perspective différente, Wall (2005) a défendu la valeur de l'appartenance comme un bien perfectionniste, en arguant que les individus doivent pouvoir s'identifier aux institutions communes, ce qui rend nécessaire une égalité de statut. En l'absence de cette égalité, les individus deviennent socialement aliénés. Cela ne veut pas dire cependant que l'État doive favoriser le statut religieux des membres de communautés religieuses car ceux qui n'appartiennent pas à ces communautés peuvent alors se sentir aliénés. Bref, l'État n'a pas à promouvoir une religion, mais toutes les appartenances religieuses doivent avoir la possibilité de s'exprimer publiquement.

possible dans la vie publique et au sein des activités politiques, car « the political is an essential arena of community life and consequently of individual well-being » (Margalit et Raz 1990, 451)[81]. Ainsi, afin de pouvoir tirer parti des choix offerts par notre adhésion à un groupe culturel, il s'avère nécessaire que nous puissions participer publiquement à notre propre culture tout comme à la culture commune. Loin d'admettre que l'adhésion culturelle puisse, ou doive, être une affaire privée, Raz affirme le besoin pour les individus d'exprimer leurs appartenances non en raison d'une idéologie, mais d'un argument qui établit un lien a) entre l'identité de l'individu en tant que membre d'un groupe et le bien-être et b) entre le bien-être et la libre expression de cette identité. Le respect pour les groupes est alors également le respect envers ses membres, de même que le respect pour l'expression publique d'une appartenance culturelle revient à manifester du respect pour le bien-être des individus. C'est ainsi que se soude le lien, d'une part, entre l'engagement libéral en faveur du bien-être individuel et de sa libre expression et, d'une autre, de la dignité et la reconnaissance de groupes qui composent le social.

2.4.2. De la tolérance à la reconnaissance

La section précédente reconstruit l'argument de la théorie perfectionniste en faveur tout à la fois de l'importance de l'appartenance culturelle pour les individus et de la prospérité des groupes. Dans la présente section, il s'agit de situer cet argument dans le cadre de la justification razienne du multiculturalisme libéral. Une telle démarche s'avère nécessaire parce qu'il ne suffit pas de défendre la valeur de l'apparence culturelle pour l'autonomie et le bien-être individuels afin de soutenir que les politiques multiculturelles sont une exigence à laquelle doivent céder les États libéraux. Il ne semble pas difficile de concilier l'acceptation de cette valeur avec une attitude tolérante, voire antidiscriminatoire. Une possible position libérale consisterait ainsi à permettre non seulement le libre développement individuel à l'intérieur des groupes culturels, mais aussi la prospérité de ces groupes, voire leur participation à la vie publique et politique. Une telle attitude serait certainement une condition *nécessaire* pour adopter une position multiculturaliste, mais elle ne serait pas une condition *suffisante* : le

[81] Notons que selon Raz, de même que d'après Kymlicka, tous les groupes culturels doivent avoir la *possibilité* de participer à la vie politique, mais cette participation est optionnelle : « in normal times, political in not but an option that people may choose or to leave alone (…) it use is strictly optional » (Margalit et Raz 1990, 452). Dans la perspective libérale il n'existe pas de devoir de participation politique, comme l'exigeraient certains courants républicains, mais il est essentiel que rien n'empêche cette participation. Kymlicka soutient, par exemple que c'est seulement lorsque nos institutions publiques se trouvent menacées, qu'il existerait un devoir citoyen de s'engager politiquement dans la défense du bien commun.

multiculturalisme va au-delà de la tolérance, ainsi que des politiques antidiscriminatoires et exige l'intervention de l'État dans la gestion *active* de la diversité culturelle. C'est pourquoi la théorie multiculturaliste de Raz ne se contente pas d'offrir un argument en faveur de la prospérité des groupes culturels, elle affirme la nécessité d'encourager cette prospérité.

L'idée est celle, partagée par tous les culturalistes libéraux, d'une adaptation du libéralisme aux conditions des sociétés démocratiques contemporaines : au lieu de se contenter de faire appel aux valeurs qui ont guidé l'esprit libéral dans son développement historique, il serait nécessaire d'examiner le type de réponse que les conditions actuelles exigent du libéralisme.

En fait, Raz (1994b, 31-33) estime que le multiculturalisme répond de manière plus adéquate aux problématiques contemporaines que la tolérance et la non-discrimination. Fondé sur le principe du préjudice (*harm principle)* et sur celui selon lequel l'harmonie sociale et la légitimation du système gouvernemental se retrouveraient menacées si les minorités culturelles ou religieuses n'étaient pas autorisées à poursuivre leurs activités, le principe de la tolérance consisterait tout simplement à ne pas interférer avec ces activités. Cependant, le principe de tolérance ne répondrait pas de manière juste à d'autres questions telles que l'utilisation des espaces publics par les minorités culturelles ou religieuses. De plus, une stricte tolérance, bien qu'elle rende possible la coexistence pacifique entre les différentes communautés, ne suppose aucun appui financier apporté à la communauté minoritaire, cette dernière devant utiliser ses ressources non seulement pour ses propres activités, mais aussi pour sa contribution sociale (p. ex. les impôts) qui, par ailleurs, sert au maintien de la culture générale.

Les droits à la non-discrimination viendraient quant à eux compléter le principe de la tolérance. En découlant de la conception libérale classique de la protection des droits civils et politiques, ils affirment les droits que possèdent les individus à ne pas être victimes de discrimination, que cette dernière soit fondée, entre autres, sur la race, la nationalité, l'ethnie ou la religion. Selon Raz, ces droits vont au-delà d'une simple tolérance, car ils exigent l'inclusion au sein des institutions publiques et économiques de toutes les personnes, peu importent leurs origines, leurs caractéristiques raciales, ethniques ou religieuses. De cette manière, les institutions publiques cessent d'être un patrimoine exclusif des majorités pour devenir communes à tous les membres de la société.

Le multiculturalisme libéral serait la réponse la plus récente et la plus adéquate du libéralisme à la diversité. Il convient de noter que, dans la conception de Raz, cette approche ne s'applique qu'aux communautés culturellement stables voulant et *pouvant* se perpétuer. Cela signifie que le multiculturalisme ne serait pas pertinent au sein des sociétés où les immigrants ne se montrent

pas désireux de maintenir une identité distincte ni dans celles dont les cultures minoritaires ont perdu leur capacité de reproduction (Raz 1998). La marque caractéristique du multiculturalisme serait l'affirmation de l'importance qu'ont pour l'action politique deux éléments examinés dans la section 2.3 : a) l'idée selon laquelle la liberté individuelle, l'autonomie, le bien-être et la prospérité des individus dépendent de l'adhésion de ceux-ci à un groupe culturel et b) le pluralisme de valeurs. Sur la base de ces éléments, « multiculturalism requires a political society to recognize the equal standing of all the stable and viable cultural communities existing in that society » (Raz 1994b, 33). Ainsi, puisque le multiculturalisme incorpore les droits à la non-discrimination et reconnaît aussi bien le pluralisme de valeurs que l'importance de l'appartenance culturelle pour le bien-être et l'autonomie, il faut concevoir la société multiculturelle comme celle où a) l'État n'accorde pas de préférence à une communauté sur d'autres et b) aucune des communautés qui composent l'espace social n'a le droit de voir l'État comme lui étant exclusivement propre.[82]

En effet, un État multiculturel libéral est celui qui appartient à tous puisqu'il tient compte du bien-être et de l'autonomie de tous. Il encourage le développement de groupes culturels capables de s'autoperpétuer, non par simple résilience, mais parce que ce sont des communautés à l'intérieur desquelles les individus peuvent mener la vie qu'ils souhaitent, développer leurs projets de vie, former leurs opinions et réaliser les choix que leurs communautés mettent à leur disposition. En encourageant la prospérité culturelle, l'État multiculturel fait alors avancer les principes libéraux, en les adaptant aux réalités contemporaines. Selon les propos de Raz,

> (…) what we may call Liberal Multiculturalism is a normative precept motivated by concern for the dignity and well-being of all human beings. It is a precept which affirms that in the circumstances of contemporary Western societies a political attitude of fostering and encouraging the prosperity, cultural and material, of cultural groups, and respecting their identity, is justified (Raz 1998, 197).

Plus qu'une nouvelle théorie politique, le multiculturalisme constituerait une nouvelle manière de concevoir une vieille vérité : il serait une nouvelle sensibilité aux besoins auxquels nombre d'individus se retrouvent confrontés au sein des sociétés contemporaines. Il inviterait les sociétés multiculturelles à changer l'image qu'elles ont d'elles-mêmes et à surmonter la

[82] Comme le montre le chapitre 3 de cette thèse, cette idée permet de distinguer clairement le type de multiculturalisme défendu par Raz de celui qui est propre au nationalisme libéral.

dichotomie entre majorités et minorités pour concevoir les relations sociales en termes de pluralités de groupes culturels.

Il n'n reste pas moins que la défense et la légitimation du droit des groupes culturels à la prospérité posent la question de savoir jusqu'à quel point on peut encourager le développement communautaire sans que les règles de ces communautés n'entravent la liberté et la prospérité de leurs membres. Jusqu'ici, Raz semble trop miser sur le rôle de la communauté dans le bien-être et l'autonomie de ses membres. Une telle confiance pourrait être justifiée lorsqu'il s'agit de communautés libérales, mais nous savons que nombre de communautés culturelles et religieuses ne sont pas précisément libérales. Certaines d'entre elles peuvent opprimer leurs membres au nom d'une tradition religieuse, d'un droit à la perpétuation culturelle, voire du droit de choisir leurs styles de vie, même si ce style de vie est illibéral. Dans la dernière étape de notre reconstruction de la théorie perfectionniste de Raz ce problème sera examiné.

2.4.3. La dialectique du multiculturalisme : limites libérales aux droits des groupes culturels et religieux

Si, d'une part, la valeur de l'appartenance culturelle consiste, dans une large mesure, dans le rôle que cette dernière joue dans le bien-être individuel ainsi que dans le développement de l'autonomie individuelle; si, d'autre part, le sentiment de dignité et de respect de soi se trouve lié au respect de notre culture, comment le perfectionnisme libéral répond-il aux défis que les minorités culturelles et religieuses illibérales posent aux principes libéraux? Doit-on protéger la prospérité des groupes culturels ou religieux, même lorsque l'autonomie et le bien-être de leurs membres se trouvent compromis? Serait-il cohérent de demander à l'État, au nom de principes libéraux, de soutenir la prospérité de groupes culturels et religieux ayant la capacité à se perpétuer et la volonté de le faire, mais rejetant les principes libéraux servant de justification au soutien étatique?

La solution que propose Raz à ces questions consiste à respecter les groupes illibéraux, mais en leur imposant la protection de la liberté individuelle de leurs membres. Le respect a ainsi pour condition que certaines valeurs libérales soient garanties: « liberal multiculturalism recognizes and respects those cultures *only* to the extent that they serve *true values*[83]» (Raz 1994b, 41). Et

[83] Dans les deux cas, nous soulignons.

puisque le perfectionnisme en appelle au respect des cultures illibérales en imposant des protections libérales à la liberté de leurs membres, la relation de l'État à ces groupes est susceptible de fluctuer entre le conflit et l'accord : « sometimes joining them in a common front while at other times turning against them to impose ideals of toleration and mutual respect or to protect the members of those very cultures against oppression by their own group» (ibid.). De cette manière, le multiculturalisme libéral défendu par Raz établit des limites claires aux droits des groupes culturels et religieux. À l'image de la théorie du droit des minorités, développée par Kymlicka, la tolérance multiculturelle du perfectionnisme libéral est conditionnelle.

Plus précisément, quatre limites sont avancées par Raz (1998, 199-201) à la tolérance multiculturelle. Premièrement, comme Kymlicka, Raz estime qu'aucune communauté n'a le droit de réprimer ses membres, ce qui inclut l'interdiction des pratiques barbares comme la circoncision féminine, mais aussi de l'homophobie. Deuxièmement, aucune communauté n'a le droit de se montrer intolérante envers ceux qui ne figurent pas parmi ses membres, ce qui inclut un devoir de la part de l'action politique de décourager le racisme et l'irrespect. Troisièmement, et il s'agit là d'une mesure commune exigée aussi bien par les courants libéraux que par les libertariens, il doit exister un droit de sortie. Non seulement les individus doivent pouvoir quitter leur communauté culturelle ou religieuse, mais cette option doit être viable et reconnue publiquement. Pour finir, la quatrième limite que le multiculturalisme libéral impose aux groupes culturels et religieux est l'obligation de donner à leurs membres la possibilité de s'exprimer librement et de participer à la vie économique du pays. À cet effet, certaines habiletés qui permettent aux individus de mener une vie digne à l'extérieur de leur communauté doivent être apprises.

On voit donc que, si Raz défend la valeur de l'appartenance culturelle ou religieuse au nom de principes libéraux, ces principes délimitent la sphère de la pression communautaire sur l'individu. Le multiculturalisme libéral n'attend pas que les individus restent à l'intérieur de leur propre communauté, il exige que des habiletés permettant de poursuivre des objectifs et des projets de vie différents de ceux de leur communauté leur soient accessibles. Or, cette position ne va cependant pas sans poser de problèmes. Dès lors que les groupes illibéraux permettent la libre expression, le droit de sortie et même l'acquisition d'habiletés nécessaires pour que leurs membres poursuivent leurs vies économiques et sociales à l'extérieur du groupe, jusqu'à quel point peut-on continuer à les considérer comme illibéraux? La nature de certains

groupes religieux, comme c'est le cas des Amish, est justement de maintenir des cultures religieuses éloignées des principes libéraux et de la vie économique et sociale moderne.

Dans la communauté amish, les femmes sont considérées comme des servantes des hommes et, loin de l'idéal de Raz d'une communauté qui offre les ressources permettant de s'intégrer à la vie sociale et économique du pays, on ne fait absolument rien pour que les enfants deviennent des citoyens autonomes[84]. En fait, des familles amish se sont opposées à l'obligation d'envoyer leurs enfants à l'école publique, arguant qu'ils y sont exposés à une diversité de modes de vie incompatibles avec le style de vie religieuse. Si l'on applique à la communauté amish les obligations exigées par Raz aux groupes illibéraux, on se trouve alors face à un dilemme, ne serait-ce que parce, au nom des principes libéraux, le perfectionnisme libéral limite la capacité des membres de cette religion à mener une vie en accord avec leur tradition religieuse.

Certains libéraux se sont attaqués à ces implications de la théorie de Raz, car ils estiment que la promotion étatique de l'autonomie met en danger les modes de vie des individus et des groupes qui ne partagent pas ces principes et affecte leur sens de l'identité. William Galston (2002) oppose par exemple au libéralisme de l'autonomie un libéralisme de la diversité, fondé sur la tolérance[85]. Le but du libéralisme serait non de promouvoir l'autonomie personnelle, ce qui impliquerait de prendre position en faveur d'une conception du bien, mais de protéger la diversité, telle qu'elle existe[86]. En fait, encourager l'autonomie équivaudrait à rétrécir la gamme de possibilités ouvertes aux individus au sein d'une société libérale. De cette manière, Galton rejette la dynamique proposée par Raz selon laquelle l'exercice de l'autonomie mène à la diversité, et propose des fondements différents pour le libéralisme, parmi lesquels le pluralisme politique, le pluralisme de valeurs et la liberté d'expression (expressive liberty), cette dernière étant définie comme : « the absence of contraints imposed by some individuals on others that make it impossible or significantly more difficult for the affected individuals or groups to live

[84] Voir, pour cet exemple, Macedo (2012, 161), qui s'oppose à l'idée selon laquelle l'État doit favoriser l'autonomie dans le domaine religieux, tout en admettant qu'autoriser les parents amish à retirer leurs enfants de l'école secondaire puisse faire obstacle à la capacité de ces derniers à opérer des choix tout en étant informés de la manière de mener leur vie.

[85] Pour une excellente analyse du débat entre les défenseurs du libéralisme de l'autonomie et les tenants du libéralisme de la tolérance, voir Weinstock (2009), selon lequel le libéralisme de l'autonomie « holds autonomy to be a kind of necessary "limit condition" upon candidates for good lives », tandis que le libéralisme de la tolérance « wants liberal society to be as open as possible to different ways of imagining and of trying to live according to different conceptions of the good ». Selon Weinstock, « both sets of theories organize the schedule of rights for which they think the state is to be held ultimately responsible accordingly » (2009, 127).

[86] Cela ne veut pas dire que Galston n'accorde aucun rôle à l'État dans la régulation de la diversité ni qu'il estime, comme le fait Kukathas qu'au sein d'une démocratie libérale, la simple tolérance suffit. L'une des sphères d'intervention étatique légitime serait celle de l'éducation. Ainsi : « the liberal pluralist state has a legitimate and compelling interest in ensuring that the convictions, competences and virtue required for liberal citizenship are widely shared » (Galston 2002, 127).

their lives in ways that express their deepest beliefs about what give meaning and value to life ». La liberté d'expression protégerait « the ability of individuals and groups to live in ways that others would regard as unfree » (Galston 2002, 101). La liberté d'expression serait ainsi une valeur importante en tant que condition préalable pour que les individus puissent mener une vie satisfaisante.

D'autres auteurs ont souligné, dans une ligne d'argumentation similaire, que, en raison de la justification avancée par Raz du soutien gouvernemental des groupes culturels et religieux, l'appartenance culturelle ou religieuse ne semblerait avoir de valeur que si le groupe respecte les principes libéraux. Ainsi, « Raz tends to restrict the range of groups that can expect to receive positive support from the liberal perfectionist state to groups that do not challenge liberal sensibilities » (Deveaux 2000, 123). La position de Raz s'avèrerait problématique non seulement parce qu'elle établit des limites à la tolérance et à l'inclusion, sans même essayer d'engager ces groupes dans la délibération[87], mais également parce qu'elle ignore les efforts des démocraties contemporaines pour négocier des solutions qui ne mettent en danger ni les principes constitutionnels ni les libertés individuelles.

En réalité, Raz va plus loin. Non seulement il établit des limites claires à la tolérance multiculturelle et entend certains principes libéraux comme étant non négociables, mais dans sa perspective « multiculturalism changes the prospects of survival for cultures it supports. That is its aim » (Raz 1994b, 47, 1998, 198). En fait, ce que défend Raz est une dialectique multiculturaliste : de même que Kymlicka[88], il entend la nature du multiculturalisme comme profondément transformative et rejette les tendances conservatrices des groupes culturels parce qu'au sein d'une société multiculturelle, la coexistence des cultures respectueuses mène au changement. Que les Amish soient exposés à d'autres cultures ne représente aucun problème pour Raz, qui prône ce qu'il appelle « l'effet transformatif du multiculturalisme ». Ce dernier affirme le besoin d'une cohabitation fondée sur le respect qui expose les cultures les unes aux autres, ce qui mène à des développements inévitables dans la constitution des cultures « especially those that developed in relative isolation »(Raz 1994b, 39). Même les cultures intolérantes seront exposées à la pression qu'exerce la société multiculturelle sur leur constitution, comme l'illustre l'exigence, mentionnée précédemment, d'établir un droit de sortie reconnu publiquement et de manière viable à leurs membres.

[87] Voir Dzur (1998) qui propose d'incorporer la participation et le dialogue démocratiques dans la doctrine perfectionniste. Voir également Bonotti (2015).
[88] Voir la section consacrée dans cette thèse à l'aspect transformatif du multiculturalisme défendu par Kymlicka.

On voit donc que dans l'approche de Raz, comme dans celle de Kymlicka, le multiculturalisme libéral ne mobilise pas des principes conservateurs, comme l'ont soutenu certains auteurs[89], mais qu'à l'inverse, il les rejette : la préservation de la culture « is justified only in terms of its contribution to well-being » (Raz 1994b, 45). Perfectionniste, ce multiculturalisme encourage la suppression de pratiques immorales et le soutien des communautés culturelles qui favorisent le principe d'autonomie et le droit de changer de religion et de culture. Il apparaît comme étant ouvert à la transformation culturelle, voire à l'assimilation (Raz 1994b, 40) d'un groupe culturel par d'autres, puisque sa légitimation lui vient de son effort pour adapter les principes libéraux aux réalités contemporaines et non d'une vision romantique de la culture.

Du fait que la justification avancée par Raz en faveur du multiculturalisme repose sur une adaptation des bases humanistes du libéralisme à la réalité socio-économique actuelle, elle exige l'existence d'une culture commune constituant une base de solidarité qui assure la cohésion et la stabilité. Cette culture commune, fondée sur le respect et la tolérance, irait au-delà de l'éducation traditionnelle que chaque culture peut fournir à ses membres et nécessiterait une éducation au respect, aussi bien pour le groupe majoritaire que pour les groupes minoritaires, ainsi qu'une compréhension des autres traditions culturelles coexistant dans une même société politique. Étant donné que cette coexistence implique l'interaction de tous les groupes dans un même environnement économique, dans un même marché de l'emploi, des biens et des services, les membres de ces groupes devront posséder des habiletés et des compétences (numératie, littératie et autres) afin que personne ne soit exclu de ce marché et que tous puissent participer à la vie économique et sociale du pays[90]. On entrevoit ainsi l'importance de l'exigence, accordée par Raz, au fait que tous les groupes culturels doivent permettre à leurs membres de posséder ces habiletés et connaissances, à défaut desquelles la vie deviendrait précaire en dehors du groupe et dépendante en son sein.

[89] Voir la section consacrée au républicanisme traditionnel.

[90] Voici certaines politiques concrètes qui, selon Raz (1994b, 47-48), favoriseraient le développement d'une culture commune: « 1) The young of all cultural groups should be educated, if their parents so desire, in the culture of their own groups. But all of them should also be educated to be familiar with and cultivate an attitude of respect for the history and traditions of all the cultures in the country. 2) The customs and practices of the different groups should (…) be recognized in law and by all public bodies in society, as well as by private companies and organizations that serve the public. 3) It is crucial to break the link between poverty, under-education, and ethnicity. So long as certain ethnic groups are so overwhelmingly over-represented among poor, ill-educated, unskilled, and semiskilled workers, the possibilities of cultivating respect for their cultural identity, even the possibilities of self-respect, are greatly undermined. 4) There should be generous public support for autonomous cultural institutions, such as communal charities, voluntary organizations, libraries, museums, and artistic groups (…). 5) Public space (as well as air space on television) should accommodate all the cultural groups. Where they differ in their aesthetic sense, in their preferences for colors, patterns, smells, music, noise and speed, some public spaces may be divided between them, as often happens without direction in ethnic neighborhoods, while preserving others as common to all ».

À cette participation sociale et économique Raz ajoute la possibilité de participation politique. Nous avons vu que, selon Raz, de même que d'après Kymlicka, il est essentiel non seulement que les groupes puissent participer à la vie économique et sociale en exprimant librement leurs appartenances culturelles et religieuses, mais aussi qu'ils puissent participer à la vie politique. Raz rejette ainsi l'exigence, énoncée par Rawls, selon laquelle les individus doivent éviter d'avancer des raisons compréhensives dans les débats publics. Du fait que, d'une part, la sphère politique est essentielle aussi bien en ce qui concerne la vie sociale que le bien-être individuel (Margalit et Raz 1990, 451) et, d'autre part, que tous les groupes appartiennent à une même société politique, ils doivent avoir un accès similaire aux postes de décision et aux sources de pouvoir politique. Cela implique qu'ils réalisent un effort: « they will have to acquire a common political language and conventions of conduct to be able to participate effectively in the competition for resources and the protection of group as well as individual interests in a shared political arena » (Raz 1994b, 46).

La dialectique du multiculturalisme n'implique ainsi pas uniquement le soutien *conditionné* au développement des groupes culturels et religieux et la délimitation de la sphère du pouvoir légitime de ces groupes sur leurs membres, mais aussi l'émergence d'une culture commune ouverte, tolérante et libérale où le social, l'économique et le politique sont des espaces partagés et, par la nature même de cette dialectique, où les groupes sont censés se transformer.

Conclusion

Ce chapitre a reconstruit la réponse que le perfectionnisme libéral défendu par Raz apporte à la diversité culturelle et religieuse. Après avoir identifié et examiné les notions qui, se trouvant au cœur de la théorie de Raz, s'avèrent pertinentes pour une compréhension adéquate de cette réponse, ce chapitre a montré la manière dont ces notions s'articulent, car c'est dans la logique de cette articulation que l'on peut saisir la particularité de la réponse perfectionniste à la diversité.

Si nous en revenons aux thèses perfectionnistes énoncées au début de ce chapitre, nous constatons que Raz épouse la thèse de l'excellence lorsqu'il se prononce en faveur du développement des capacités et des vertus humaines qu'il juge essentielles pour une vie bonne. Ces capacités et vertus étant indépendantes des considérations subjectives (thèse de l'objectivité), doivent être largement soutenues (principe de maximisation) et encouragées par

l'État (principe de l'intervention politique), notamment lorsqu'en l'absence d'un tel soutien, ces capacités et vertus se trouveraient menacées. Plus précisément, Raz fait de l'autonomie, en tant que bien et capacité humaine, un principe qui doit être encouragé, en arguant, entre autres, qu'il rend possible la réalisation par chaque individu de sa propre conception du bien et d'une « vie bonne », ce qui revient à dire que le principe d'autonomie s'avère essentiel pour le bien-être humain.

Étant donné que le bien-être se trouve étroitement lié aux objectifs que se fixent les individus, à leurs projets, relations et engagements, les institutions politiques doivent être évaluées sous l'angle de leur contribution à la qualité de la vie humaine. L'amélioration du bien-être humain implique ainsi que l'action politique prenne en compte la poursuite de nos objectifs, que ce soit en adoptant des mesures qui permettent à l'individu d'atteindre des objectifs ayant de la valeur ou en l'aidant à se rendre compte de l'erreur que constitue la poursuite de certains objectifs.

Il convient de remarquer que dans cette conception perfectionniste, l'État n'est pas le seul à jouer un rôle dans la régulation de nos options. Raz accorde une place de tout premier ordre aux pratiques sociales, ne serait-ce que parce que nos objectifs et projets de vie n'existent que dans la mesure où certaines options sont disponibles pour les réaliser et que certaines connaissances, nécessaires à la participation à la vie sociale, peuvent être acquises dans le cadre de notre interaction avec les autres. En un mot, notre bien-être dépend de la réalisation autonome de nos objectifs qui, pour leur part, se trouvent déterminés par des formes sociales spécifiques. L'État libéral est celui qui garantit les conditions qui permettent à tous les individus de mener la vie qu'ils souhaitent et de réaliser leurs conceptions de vie sans être soumis à la manipulation et la coercition. Ainsi, l'État libéral garantit le principe d'autonomie.

Cependant, dans la perspective de Raz, l'État ne doit maximiser la réalisation du principe d'autonomie que lorsque nos objectifs et nos projets ont de la valeur et sont moralement acceptables. De cette manière, le perfectionnisme semble imposer des conditions non seulement à la validité de nos objectifs, mais aussi à la définition même du bien-être. À partir du moment où Raz identifie le bien-être aux activités ayant de la valeur, et ces dernières à celles qui sont moralement acceptables, le bien-être échappe lui-même à notre détermination subjective. C'est alors l'État, et non les individus, qui dicte quelles activités méritent d'être encouragées, c'est lui qui établit les conditions permettant le développement d'une conception de l'autonomie qui ne peut qu'être morale, et cela sans que Raz donne de critères de moralité précis. Ces problèmes ont des implications considérables pour la réponse qu'avance Raz à la diversité.

Nous avons vu, en effet, que Raz reprend cette conception selon laquelle des formes valables d'autonomie personnelle exigent le soutien de l'État pour défendre les droits culturels. Il affirme que le sens de l'identité culturelle et l'appartenance à une communauté culturelle prospère s'avèrent essentiels pour l'autonomie individuelle. Une telle appartenance aide non seulement à assurer le sentiment de dignité et de respect de soi des personnes, mais joue aussi un rôle non négligeable dans la formation et la poursuite de notre conception du monde. Elle fournit un contexte dans lequel nous pouvons former notre conception du bien. Le lien établi entre notre appartenance culturelle, notre autonomie et notre bien-être permet ainsi à Raz d'inviter l'État libéral à soutenir la prospérité des groupes culturels puisque, ce faisant, il soutient la prospérité de ses membres. De même, celui-ci assure la liberté individuelle, car cette dernière dépendrait de l'adhésion sans entrave à une communauté respectée et florissante. Raz évite ainsi d'associer sa défense de la prospérité des groupes culturels aux justifications conservatrices et fonde sa justification des politiques multiculturelles sur certaines valeurs libérales (notamment l'autonomie et le bien-être).

Or, si l'autonomie et le bien-être sont les fondements de la défense perfectionniste du multiculturalisme, si l'État doit soutenir les groupes culturels au nom de ces principes, qu'en est-il des minorités culturelles et religieuses qui rejettent ces derniers ? Nous avons vu que Raz impose des limites claires à la tolérance multiculturelle. Certaines seraient des limites plutôt négatives, à savoir que les groupes n'ont pas le droit de réprimer leurs membres; ils ne doivent pas faire preuve d'intolérance envers ceux qui ne sont pas membres du groupe. D'autres peuvent être qualifiées de positives : a) les membres de groupes doivent pouvoir quitter leur communauté culturelle ou religieuse, cette option devant être viable et reconnue publiquement et b) ils doivent également avoir le droit de s'exprimer librement et de participer à la vie économique du pays, ce qui implique la nécessité d'acquérir des compétences nécessaires à la vie en dehors de la communauté.

Le problème de cette conception est que, au fond, ce que l'on demande aux groupes c'est qu'ils soient libéraux. Si, comme nous venons de le constater, le perfectionnisme impose des conditions *morales* aux objectifs que les individus se fixent, si la définition même du bien-être comporte un caractère moral, le perfectionnisme de Raz impose également des conditions *libérales* aux groupes illibéraux. Ce problème n'est pas facile à régler. Il est certes nécessaire, d'un point de vue libéral, que les membres des groupes culturels et religieux ne soient pas opprimés, qu'ils disposent d'un droit à la parole et qu'ils puissent quitter leur communauté s'ils le souhaitent, mais la question essentielle ici, semble-t-il, est celle consistant à savoir quel doit

être le degré d'intervention *légitime* de l'État libéral dans la société civile. Autrement dit, jusqu'où l'État peut-il intervenir sans que la nature de cette intervention ne cesse d'être libérale? Il semble que la réponse à cette question dépende, comme nous l'avons vu, du type de libéralisme que l'on prône. L'enjeu serait de protéger la possibilité de réaliser nos conceptions du bien tout à la fois en raison du rôle de ces dernières sur notre identité psychologique et morale et du fait des implications d'une telle protection pour que nous puissions vivre pleinement l'existence que nous souhaitons mener. Le problème est que, dans certains cas, il arrive que les individus conçoivent leur conception non pas comme un choix, mais tout simplement comme un devoir dicté par Dieu. Toute intervention libérale peut alors être perçue non comme un exercice d'émancipation, mais comme une intrusion illégitime.

Cependant la conception de Raz soulève un autre type de problème, qui semble toucher au domaine de la psychologie morale[91]: Raz défend le rôle des cultures « pénétrantes » (y compris des cultures religieuses) dans la formation de nos conceptions du bien, dans le développement de notre vision du monde, mais il ne semble pas accorder assez d'attention au fait que notre conception de monde, qui comprend le rôle que nous nous assignons nous-mêmes dans le monde, peut être le résultat d'une éducation illibérale (religieuse ou séculaire). Lorsque, par exemple, notre culture nous forme dans l'obéissance et dans la tradition, devons-nous considérer encore que cette culture et ses répercussions sur notre conception du monde favorisent notre capacité à l'autonomie? La réponse à cette question dépend du type d'autonomie que l'on défend. Si l'on défend une conception *substantive* de l'autonomie, le contenu des choix et des valeurs véhiculées par ces choix est pris en considération dans la définition même de l'autonomie. Elle peut ainsi être comprise, par exemple, en tant que moyen de libération de la domination des modèles patriarcaux[92], ou elle peut simplement impliquer le rejet de certaines formes de vie jugées dépourvues de valeur. Une conception *substantive* de l'autonomie cohérente répondra fort probablement par la négative à la question énoncée. Or, si l'on définit l'autonomie de manière *procédurale*[93], c'est-à-dire sans se préoccuper du contenu des désirs et des valeurs, il est alors possible de considérer qu'un individu peut être autonome à l'intérieur d'un cadre autoritaire ou traditionaliste. Le problème est que Raz semble défendre tout à la fois a) une conception de l'autonomie en tant que valeur substantive et b) la valeur de notre appartenance culturelle pour le développement de la capacité d'autonomie. Et lorsque le sens de l'autonomie d'un membre résulte de l'influence de la culture illibérale de son groupe,

[91] Pour une analyse des débats sur l'autonomie en psychologie morale, voir Killmister (2013).
[92] Pour une défense de l'autonomie substantive, voir Stoljar (2000).
[93] Pour une défense de l'autonomie procédurale, voir Christman (2009).

lorsque son identité se trouve fortement liée à une conception du monde autoritaire d'une manière telle qu'il se sent satisfait du rôle qu'il joue dans ce cadre[94], Raz estime que ce membre n'est pas assez autonome pour que son groupe mérite le soutien de l'État.

Ceci dit, au-delà des problèmes internes que semble présenter la théorie de Raz, notamment en ce qui concerne les minorités illibérales, il est difficile de ne pas vanter sa force morale. Les membres des minorités culturelles et religieuses doivent pouvoir compter, s'ils le souhaitent, sur la possibilité de participer socialement, économiquement et politiquement à la société. Ils doivent pouvoir avoir des droits les mettant sur un pied d'égalité avec le reste des citoyens, et participer au façonnement de la culture commune. C'est dans la recherche d'une culture commune inclusive, susceptible d'équilibrer le droit à l'autonomie, le devoir envers le bien commun et la justice sociale, que réside la force du multiculturalisme libéral.

[94] L'on notera que le cadre ici esquissé remplit les conditions des groupes concernés par la valeur de l'appartenance culturelle : parce que son groupe a développé une culture pénétrante (composant *objectif*), X peut être dominé, et ce même si son appartenance est un aspect important dans son *autoperception* (composant *subjectif*) et si les autres membres le considèrent comme un membre (composant *intersubjectif).*

CHAPITRE III- LE NATIONALISME LIBÉRAL

Introduction

Durant ces trois dernières décennies, le nationalisme a occupé une place de plus en plus importante dans les débats philosophiques portant sur la diversité culturelle et religieuse. D'une part, la résurgence du sentiment nationaliste dans plusieurs pays est devenue un phénomène tout à la fois significatif et inattendu de la politique internationale contemporaine (McKim et McMahan 1997, 3). D'autre part, la diversité culturelle et religieuse a transformé de manière significative les réalités sociopolitiques en soulevant la question du rejet moral des conceptions nationalistes fondées sur l'exclusion (Seymour, Couture, et Nielsen 1998, 30). Si, dans ce contexte, le nationalisme a souvent été considéré comme une antithèse des valeurs libérales au point d'être perçu comme « le côté sombre de la politique contemporaine » (Maclure 2003, 41), la théorie nationaliste proposée par Yael Tamir, vient pour sa part se situer à l'avant-garde de l'effort de réconciliation du libéralisme et du nationalisme, après la guerre froide (Norman 2004, 147).

La théorie nationaliste libérale cherche, explicitement (Tamir 1993a, 6-10), à concilier des valeurs libérales, telles que l'autonomie personnelle, la réflexion et le choix, avec certains aspects fondamentaux de la tradition nationaliste, comme l'appartenance, la loyauté et la solidarité. L'un de ses objectifs consiste donc à persuader non seulement les libéraux pour qu'ils reconnaissent l'importance de l'appartenance culturelle, mais aussi les nationalistes afin qu'ils soient capables d'apprécier les valeurs libérales. Étant donné que de nombreux États sont, de nos jours, multinationaux et que l'exigence nationaliste selon laquelle les États doivent refléter la culture nationale a des conséquences significatives sur les membres des groupes minoritaires, le nationalisme libéral exige une séparation cruciale de la citoyenneté et de la nationalité et refuse d'accepter l'idée que cette dernière soit la condition de la pleine participation des minorités culturelles et religieuses à la sphère politique, économique ou sociale.

Or, c'est précisément parce que l'une des problématiques majeures de la philosophie politique contemporaine réside dans la question consistant à savoir jusqu'à quel point le nationalisme est justifié (Audi 2009), que ce chapitre examine la réponse que le nationalisme libéral propose concernant la prise en compte de la diversité culturelle et religieuse. Si, comme le soutiennent certains, le nationalisme peut contribuer à améliorer la stabilité et l'unité des États

multiculturels en évitant une fracture sociale (Norman 2004), il importe d'examiner la manière dont le nationalisme libéral peut tout à la fois contribuer à la cohésion sociale et rendre justice aux individus appartenant aux groupes culturels et religieux désavantagés. Il va de soi qu'une telle analyse ne peut pas prendre en compte tous les aspects de la théorie nationaliste libérale, cette dernière soulevant de nombreuses questions telles que la justification des obligations redistributives (Weinstock 1996), l'égalitarisme international (Tan 2007) ou le droit de sécession (Buchanan 1997; Lehning 2005; Miller 1998; Moore 1998). Ces questions, bien que pertinentes pour une évaluation morale du nationalisme libéral, sont rarement en jeu dans les débats concernant les défis de la diversité culturelle et religieuse que doit relever l'État libéral, où l'on constate plutôt une tendance à discuter de la pertinence du nationalisme et de sa capacité à maintenir la cohésion sociale sans pour autant trahir le respect des droits sur lesquels cette théorie repose (Koopmans et Statham 1999). De même, certains aspects pouvant sembler, à première vue, éloignés de nos propos, comme c'est le cas du droit à l'autodétermination nationale, ne seront examinés que dans la mesure où ils éclairent des aspects significatifs de l'objectif de cette recherche.

La première section examine les concepts centraux de la conception nationaliste de Tamir, à commencer par celui de nation, qui se trouve à la base même de son argumentation en faveur aussi bien du nationalisme que du droit à l'autodétermination nationale. Et puisque la défense de ce droit soulève l'importante question de savoir quelles sont ses conséquences pour ceux qui ne sont pas membres de la culture nationale, la deuxième section examine le type de multiculturalisme que le nationalisme libéral est prêt à défendre. Après avoir analysé la conception élective de l'identité que le nationalisme libéral endosse ainsi que la valeur morale du multiculturalisme qui, tout du moins partiellement, en découle, cette section examine le choix théorique que Tamir opère entre un libéralisme de l'autonomie et un autre de la diversité, ainsi que les limites aussi bien du type de libéralisme choisi, que du multiculturalisme, lorsqu'il s'agit de faire face aux défis que les minorités illibérales posent à l'État libéral. Enfin, suite à une analyse de la redéfinition des dynamiques d'interaction de l'État libéral avec ces sphères publique et privée, ce chapitre se tourne, dans la troisième section, vers l'un des moyens cruciaux du projet nationaliste, en s'attardant sur la réforme des politiques éducatives sans laquelle un tel projet semble voué à l'échec.

3.1. Nation, nationalisme et culture

3.1.1. Une conception culturaliste de la nation

Dans la littérature portant sur le nationalisme l'on constate l'existence de deux tendances assez généralisées dès lors qu'il s'agit de définir le concept de nation. La première tendance consiste à chercher à établir les origines de la nation, afin de déterminer sa nature[95]. Ici, les experts sont divisés en deux groupes : ceux qui estiment qu'il s'agit d'un phénomène essentiellement moderne et ceux qui considèrent que la nation est un phénomène prémoderne. Les premiers avancent l'idée que la nation s'est développée grâce à des évènements concrets, tels que l'essor de l'industrie, de l'imprimerie et du capitalisme (Anderson 2006), l'émergence de l'État moderne (Hobsbawm 1992) ou l'universalisation de l'éducation (Gellner 2008). La nation serait, selon ces conceptions, davantage une construction délibérée qu'un évènement spontané. Les auteurs qui considèrent la nation en tant que phénomène prémoderne estiment quant à eux, malgré leurs désaccords sur certains points, que l'ethnicité est le cœur même de la nation. Il existerait donc des composants ethniques fondamentaux permettant de retracer les origines de la nation, à partir du moment précis où une communauté partage la croyance, qu'elle soit fondée ou non, de l'existence d'une ascendance commune (A. D. Smith 2001). Certains mentionnent la religion, la race, la langue et la culture (Geertz 1963) comme des éléments faisant partie de la nation.

La seconde tendance, dont l'on peut constater la présence dans la littérature portant sur le nationalisme, peut être envisagée comme le résultat de la première et revêt la forme d'une dichotomie distinguant la nation civique de la nation ethnique. La nation civique est alors définie en tant qu'association volontaire dans le cadre d'un État et met en évidence l'aspect subjectif de la nation, tandis que la nation ethnique se caractériserait notamment quant à elle par des aspects tels que la langue, la culture et la tradition. Cette conception met l'accent sur ce que l'on considère souvent comme des aspects « objectifs » de la nation. Malgré les objections selon lesquelles cette dichotomie peut être qualifiée de réductionniste, on assume généralement l'idée que l'archétype de la première figure dans la conférence donnée, à la Sorbonne, en 1882, par Ernest Renan, qui défendait ce point de vue selon lequel la nation est un « plébiscite de tous les jours », elle est « le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie

[95] Ce paragraphe suit les analyses de Seymour, Couture et Nielsen (1998, 10-22).

commune » (Renan 1991, 41)[96]. La conception ethnique est quant à elle souvent associée à la tradition romantique allemande, en particulier au nom de Herder (1800), et estime que la nation précède l'État.[97]

Si l'on essaie de situer le nationalisme libéral par rapport à la première tendance mentionnée, on constatera que la préoccupation de Tamir ne réside pas dans la recherche des origines historiques de la nation. Ceci est compréhensible, car, comme le soutiennent Seymour, Couture et Nielsen (1998a, 30), lorsque l'on adopte une perspective normative et politique, il n'est pas important de déterminer si l'on est face à un phénomène ethnique ou civique, mais plutôt si l'on devrait adopter l'une de ces conceptions dans notre interprétation et évaluation normative de la réalité politique. Si l'on essaie plutôt de comprendre le nationalisme libéral à la lumière de la seconde tendance (ethnique) on notera rapidement qu'il est difficile de considérer la définition de la nation comme purement ethnique ou civique. Le nationalisme libéral revendique en effet le principe de nationalité comme une partie intrinsèque de la légitimation politique (Hjerm 2004) et, en tant que conception culturaliste, fait du droit à la culture l'un des fondements de sa théorie.

La définition de la nation qui se trouve à la base du nationalisme libéral combine donc des éléments couramment associés aux perspectives ethniques, tels que la culture, la tradition, l'histoire, voire la religion, tout en étant cependant consciente que ces derniers ne peuvent subsister sans l'aspect subjectif et volontariste de la conception civique. Dans cette perspective, la nation[98] serait une communauté d'individus ayant le sentiment d'être liés par des relations mutuelles, ces dernières se déroulant dans un contexte culturel et historique commun. Les membres de la nation partagent, certes, des sentiments de fraternité et d'exclusivité tout comme la croyance en une généalogie continue et une ascendance commune, mais la nation ne saurait se limiter à sa dimension subjective[99]. Si une nation est une communauté dont les membres sont

[96] Pour une définition contemporaine de la nation civique, voir Schnapper (1998a, 219-20), selon laquelle la nation est un « specific type of political unit characterized by the sovereignty exerted to integrate the nation's populations at home and to play its role as a historical subject on the international level, the world order being based on the existence of states and the relationship between them. Its specific trait is the existence of a community of citizens legitimizing the policy of the state both at home and abroad». L'on notera que nous sommes ici non seulement devant une définition civique, mais également, comme le reconnaît Schnapper, face à une définition démocratique de la nation.

[97] Pour une défense de la conception ethnique, voir Smith (2002, 147), selon lequel « les communautés durables ont besoin d'être cimentées en partie par des récits "éthiques constitutifs" qui maintiennent les allégeances dans les temps difficiles, au risque de stigmatiser l'étranger dans des termes moralement indéfendables ».

[98] Voir, par exemple Tamir (1991, 574, 1993a, 65-66, 1995a, 425).

[99] Un exemple de définition subjective est celle avancée par Dahbour (1998, 312), selon lequel « A nation, strictly, is a group of people who believe they share, or are believed by others to share, a common kinship or ethnicity whether or not they also share a citizenship in any particular state».

conscients de leur existence particulière, c'est parce que certains faits objectifs peuvent servir à un observateur externe de critère d'identification d'une nation, et ce sans faire nécessairement référence aux croyances ou aux sentiments de ses membres. Bref, il y a nation là où émergent un certain nombre de caractéristiques *à la fois* objectives telles que la langue, la culture, la religion, le territoire[100] ou l'appartenance ethnique et subjectives, comme c'est le cas de la conscience des membres d'une communauté en leur caractère distinctif.

En fait, Tamir (1991, 579)estime que, tandis que l'on échoue souvent lorsque l'on essaie de définir la nation en ayant exclusivement recours à un ensemble de caractéristiques objectives, un seul fait subjectif suffit pour qu'une nation puisse exister, il s'agit de la conscience nationale : « if and when members of a particular group define themselves as a nation, they are one ». Une définition satisfaisante de la nation inclurait donc en tant qu'élément central la conscience nationale d'une communauté culturelle, sans pour autant nier l'importance de caractéristiques objectives distinctives de cette communauté. Cet élément s'avère fondamental car l'existence de la nation n'est alors possible que grâce à la volonté des individus de s'associer et de se déterminer en tant que membres d'une nation, ce qui a une influence sur d'autres éléments significatifs tels que la responsabilisation mutuelle et le niveau de reconnaissance des membres d'une nation.

Ce dernier élément s'avère particulièrement important dans la théorie ici examinée, puisqu'elle se fonde sur la croyance en l'existence de caractéristiques partagées, permettant ainsi d'opérer en tant que critère d'inclusion-exclusion des membres d'une nation. En effet, dans l'approche de Tamir (1991, 576), une nation est un groupe distinct d'individus qui se reconnaissent non seulement les uns les autres, et sont aussi capables d'identifier ceux qui ne sont pas membres de la nation, mais qui partagent en plus des normes, des croyances et des comportements constitutifs de leurs identités, de leurs personnalités. Autrement dit, les membres d'une nation se reconnaissent grâce à certaines caractéristiques distinctives qui renforcent leur conscience nationale. L'ensemble de ces caractéristiques communes n'est pas autre chose que la culture.

Or, puisqu'il existe de nombreuses définitions de la culture, il s'avère essentiel de comprendre en détail la conception de la culture adoptée au sein de la théorie ici examinée, car sur cette conception repose, dans une large mesure, la modalité d'argumentation du nationalisme libéral. Tamir (1991, 577-78) envisage la culture en tant que mode de vie particulier, exprimant des

[100] Que le territoire d'une nation puisse être considéré comme l'une de ces caractéristiques objectives ne veut cependant pas dire qu'il doive être bien défini ou reconnu, à la différence du territoire d'un État. Voir Tamir (1992, 26)

valeurs et des significations incarnées dans les institutions, le comportement ordinaire, l'art et l'apprentissage. Il s'agit d'un ensemble de symboles, de modèles de groupes, de langages, qui permettent la reconnaissance mutuelle, raison pour laquelle la culture s'avère nécessaire en tant que moyen de démarcation pour les membres d'une nation. Cet ensemble d'éléments permettant de caractériser une culture ne sont naturellement pas arbitraires mais reçus en héritage. Étant donné que la culture représente une continuité historique, elle porte des idées et des valeurs traditionnelles et c'est précisément cette connexion avec l'histoire qui donne son caractère « naturel » à la nation.

Comme nous allons le constater, cette conception culturaliste de la nation, selon laquelle une nation est une communauté culturelle dont les membres partagent une même langue, une même tradition et une conscience nationale, constitue l'une des bases justificatives pour la défense de deux éléments centraux du nationalisme libéral, à savoir le nationalisme et le droit à l'autodétermination nationale. La section suivante examine le premier élément.

3.1.2. De la nation au nationalisme

La définition de la nation qui se trouve à la base du nationalisme libéral implique, d'une part, que les individus soient conscients des sentiments et croyances partagés, et qu'ils se préoccupent de l'auto-préservation et du bien-être de leur communauté. C'est la raison pour laquelle ils essayeront de sécuriser une sphère publique qui reflète leur identité nationale et garantisse la transmission de valeurs identitaires aux générations suivantes. D'autre part, cette définition de la nation « suggests that nationalism plays a central role in the shaping of individual consciousness, beliefs, and self-perception » (Tamir 1995a, 430). Il existe pour ainsi dire, un double mouvement, c'est-à-dire que, d'une part, la nation influence la conscience individuelle, les croyances et la perception que les individus ont d'eux-mêmes et qu'en même temps, ces dernières ont une influence considérable sur les sentiments de fraternité nationale.

C'est au sein de cette dynamique que les membres d'une nation parviennent à établir un lien entre leur bien-être individuel et la prospérité de la nation : l'estime de soi et les réalisations personnelles se trouveront reliées aux réalisations de la communauté nationale, tout comme la capacité à se percevoir en tant qu'agent autonome l'est à la position politique du groupe auquel on est affilié (Tamir 1997a, 304), d'où les sentiments de fierté lorsque d'autres membres de la communauté nationale apportent des contributions importantes; d'où, également, leur sentiment

d'exclusivité, car les sentiments de devoir et de souci des autres « are exclusive and apply to members only » (Tamir 1995a, 425).

Cette dernière idée s'avère, bien évidemment, assez contestable, car rien n'empêche le nationalisme de se préoccuper du sort des membres d'autres nations. Tamir semble exagérer la portée du sentiment d'exclusivité nationale dans le but de défendre sa pertinence. Ainsi, bien que le sentiment d'exclusivité, au sens strict de conscience de particularité culturelle, soit souvent inhérent à des positions nationalistes, rien n'empêche en principe le nationalisme, de développer des sentiments de solidarité transnationale. À cela il faut ajouter que ce sont précisément les sentiments d'exclusivité nationaliste qui motivent les aberrations chauvinistes et on voit mal comment cette manière de comprendre la solidarité peut rendre compte de celle dont les immigrants bénéficient souvent lorsque la société d'accueil met à leur disposition des outils facilitant leur intégration. Non seulement l'État, mais aussi la société civile, s'organisent de différentes manières sur des bases quotidiennes dans le but d'assister solidairement les nouveaux arrivants, en les aidant souvent du point de vue économique, voire affectif. Ce contre-exemple remet en cause la conception exclusiviste de Tamir.

En étroite relation avec le sentiment exclusiviste d'appartenance nationale, on trouve cette idée selon laquelle le nationalisme constituerait une réponse à certains malaises modernes tels que l'aliénation[101]. Le pouvoir du nationalisme émanerait de plusieurs caractéristiques bénéfiques pour un individu confronté à ces malaises et qui ont pour dénominateur commun l'importance de la continuité transgénérationnelle et généalogique. Tout d'abord, l'adhésion à une nation constituerait une sorte de promesse de rédemption de l'oubli personnel. La nation manifeste reconnaissance et gratitude envers ceux qui luttent et se sacrifient pour sa survie. Peu importe l'origine, riche ou humble, de l'individu qui se sacrifie pour la nation, cette dernière saura le transformer en héros. Le nationalisme montrerait ainsi son visage égalitaire, comme on le pourrait le constater dans l'uniformité des cimetières militaires, dont les tombes sont identiques sans égard à la position sociale de l'individu[102]. Par ailleurs, l'identification à une nation donnerait aux individus l'espoir d'un renouvellement personnel grâce à la régénération nationale.

[101] Tamir développe cet argument dans (1995a, 430-35).

[102] Il est à noter que l'égalité que Tamir semble défendre ici est réalisée post-mortem. Tamir ne remet pas en question les inégalités économiques des vivants, et préfère mettre en avant l'égale reconnaissance de ceux qui ont sacrifié leurs vies au bien de la nation. Tamir présente ainsi une version édulcorée du sacrifice et laisse de côté le fait que l'appel à la défense de la nation et au sacrifice humain ait également été l'un des instruments favoris des autocrates : le sacrifice et la perte de vies humaines se trouvent souvent mis au service de grands hommes guidant le destin de la nation.

Nous avons vu que, dans cette conception nationaliste, l'estime de soi et les réalisations personnelles se trouvent reliées aux réalisations de la communauté nationale. Tamir affirme également que c'est précisément parce qu'il existe un lien entre l'identité individuelle et la nation, que le statut personnel et l'estime de soi des individus reflètent l'état de leur nation. Une nation en voie de désintégration a pour conséquence la souffrance de ses membres dans leur fierté, de même que la prospérité de la nation fait prospérer du même coup cette fierté. Cet aspect relie donc, d'une certaine manière, le sort des individus à celui de la nation[103]. La force du nationalisme consiste, sous cette lumière, en ce qu'il donne aux individus une raison de faire face à l'humiliation et de se battre pour « la rédemption de la nation ». L'adhésion à une nation sauverait les individus de l'aliénation, de la solitude et de l'anonymat. Grâce à l'idéal de fraternité que le nationalisme favorise, les membres d'une nation savent qu'ils ne sont pas seuls, qu'ils sont non seulement soignés de la même manière que l'étaient leurs ancêtres, mais également qu'il existe quelqu'un dont ils doivent se préoccuper. Ce soin se fonderait sur l'appartenance et non sur le mérite[104]. Il a pour base le fait que « we are all a part, an organic part, of a natural social entity that has no beginning or end » (Tamir 1995a, 434).

Finalement, selon Tamir, l'adhésion nationale garantit aux individus la jouissance d'un statut égal. Par statut égal, elle n'entend pas un statut qui élimine les divisions de classe ou de genre. Le nationalisme n'implique pas nécessairement l'égalité politique ou économique. Il s'agit tout simplement du statut qui place les membres de la nation sur un pied d'égalité avec les autres membres. Il s'agit là d'un statut naturel et non politique car, nous allons le voir plus en détail, le nationalisme libéral repose sur la dissociation de la démocratie et de la nation, du politique et du naturel. Qui plus est, comme nous le constaterons dans la section suivante, Tamir établit une distinction analytique entre l'autogouvernement et l'autodétermination nationale, en fondant cette dernière sur des bases individualistes et culturelles.

[103] Tamir semble ici négliger le fait que, dans une société inégalitaire, les biens et services sont distribués asymétriquement. Cela implique que lorsque la nation n'est pas prospère, certains de ses membres peuvent l'être. Tamir n'offre aucun argument en faveur de la thèse selon laquelle le sort, voire la fierté des individus, dépend de la réputation de la nation. En fait, il est possible qu'une nation jouisse d'une large réputation internationale, grâce à ses avancées scientifiques et qu'en même temps, ses scientifiques, comme le reste du peuple, se trouvent dépouillés de leurs droits individuels et soumis à l'exploitation typique des capitalismes d'État. Cuba en est un bon exemple.

[104] Nous avons vu que Raz défend une position similaire par rapport aux groupes culturels, non seulement en ce qui concerne la nature de l'appartenance, mais aussi par rapport à l'influence du groupe sur les identités individuelles. Dans la perspective nationaliste, la nation semble acquérir le rôle que Raz accorde aux groupes culturels.

3.1.3. Les fondements culturels et individualistes du droit à l'autodétermination nationale

Le nationalisme libéral rejette la conception « démocratique » selon laquelle une nation est définie en tant que groupe d'individus habitant sous les mêmes règles et lois, et conteste, par conséquent, le fait que l'autodétermination nationale doive être définie en termes d'autogouvernement. Ce faisant, elle adopte une perspective culturaliste se distinguant des conceptions de l'autodétermination couramment avancées dans la littérature, qui la définissent précisément en tant que droit des nations à s'autogouverner (Dahbour 1998, 312). Une thèse « forte » de l'autodétermination exigerait ainsi non seulement le droit de chaque nation à s'autogouverner, mais aussi à posséder son propre État, y compris le droit de sécession lorsque cette nation se trouve à l'intérieur d'un État (Buchanan 1998, 283).

Cependant, l'interprétation culturaliste de l'autodétermination nationale ne mobilise aucune des deux orientations de cette thèse. D'une part, elle rejette la seconde en estimant que le droit à l'autodétermination nationale n'implique pas nécessairement celui à l'indépendance nationale (Tamir 1991, 1995a) et évite ainsi de fonder le droit à la création d'un État-nation sur la base du droit à l'autodétermination nationale : une large gamme d'arrangements politiques peut être accordée en faisant appel à l'autodétermination allant de l'État-nation, qui n'est que l'une des possibles formes que peut revêtir un État (Tamir 1992, 19), à l'État multinational[105]. Or, si cela est possible, c'est que l'autodétermination nationale est comprise comme le droit d'une nation à la préservation de son unicité culturelle et nationale, son but étant de protéger la capacité des individus à créer des institutions politiques et à gérer leur vie sociale selon leurs traditions et coutumes (Tamir 1991, 580-81). D'autre part, le nationalisme libéral estime que l'autodétermination ne doit pas être identifiée à l'autogouvernement, compris comme le droit des individus à participer aux institutions politiques qui le gouvernent (Tamir 1993a, 9) : tandis que l'autodétermination concerne, pour sa part, la manière de définir l'identité personnelle et communautaire et de la voir reflétée dans les institutions publiques, l'autogouvernement concerne plutôt, quant à lui, le *processus* par lequel les individus se donnent des finalités et essaient de les réaliser.

[105] Voir à ce sujet Nielsen (1998, 120), d'après lequel « la doctrine selon laquelle toute nation devrait avoir son propre État est dangereuse. (…) il y a tout simplement trop de nations, étant donné l'espace territorial disponible, pour avoir autant d'États-nations. Il arrive que les nations doivent faire partie d'un État multinational ou doivent être fédérées ou confédérées d'une manière ou d'une autre dans un État plus vaste et se contenter d'une forme d'autonomie gouvernementale plus limitée que si elles avaient leur propre État-nation. Cependant, selon moi, il s'agit bien souvent d'un pis-aller que nous devons, y compris moralement, tout simplement accepter ».

La différence la plus évidente entre l'autogouvernement et l'autodétermination résiderait dans le fait que le premier ne peut pas être évalué par rapport aux résultats, alors que l'autodétermination est en revanche susceptible de l'être. En fait, l'autodétermination nationale concerne non seulement la participation à la détermination de la nature culturelle du système politique et social, mais surtout le résultat de cette participation puisqu'elle « is said to be attained only when certain features, unique to the nation, find expression in the political sphere » (Tamir 1991, 583). Les notions d'égalité de droits ou de participation démocratique n'entrent pas nécessairement en jeu lorsque l'on mobilise la notion d'autodétermination, ne serait-ce que parce que l'on peut vivre sous un régime totalitaire dont les institutions publiques reflètent la culture nationale. Un peuple peut donc jouir de l'autodétermination nationale tout en se trouvant empêché de participer démocratiquement à la vie politique.

On constate donc que le principe d'autodétermination nationale est interprété en tant que droit culturel. Il est, pour ainsi dire, chargé théoriquement, puisque la notion même de droit à la culture a été introduite par Tamir à la base de sa définition morale. Le principe d'autodétermination nationale pose le principe que l'identification aux institutions publiques se trouve favorisée lorsque ces dernières sont imprégnées de la culture des individus. Les individus, déclare Tamir (1991, 585, 1993a, 72), souhaitent être gouvernés par des institutions qui reflètent les normes et les traditions historiques de leur culture. C'est grâce à cette expression institutionnelle de la culture elle-même que les individus renforcent leur conception en tant que créateurs ou porteurs d'un ensemble de croyances ayant de la valeur. Tamir rejette explicitement l'interprétation libérale selon laquelle l'autodétermination nationale se fonde soit sur le droit à la participation politique, soit sur les droits de la personne, précisément parce qu'une telle autodétermination n'est qu'une expression du droit à la culture. Ce droit se trouve alors « at the core of both personal and national self-determination, and is thus the cornerstone of liberal nationalism » (Tamir 1993a, 34). Et si le droit à l'autodétermination nationale a des fondements culturels et pas nécessairement politiques, « all political arrangements based on this right should draw upon the history, the culture, the language and, at times, the religion of the national group, thereby enabling its members to regard it as their own » (Tamir 1991, 588). Bref, les institutions politiques se fondant sur le droit à l'autodétermination doivent refléter le caractère unique du groupe national minoritaire[106] ou majoritaire, tout simplement parce que ces dernières ont droit à la culture.

[106] Il est utile de signaler que, dans l'approche de Tamir, la notion de minorité ne fait pas référence à la taille proportionnelle du groupe (national ou non), mais au fait que la culture de ce groupe ne se trouve pas reflétée

La justification du droit à l'autodétermination nationale, telle qu'elle est développée par Tamir, repose sur, au moins, six prémisses fondamentales[107]. La première concerne le rôle de l'appartenance nationale en tant que facteur *constitutif* de l'identité personnelle. Nous avons vu, dans la section précédente, que le nationalisme établit un lien entre l'identité personnelle et la nation, l'individu pouvant ressentir une fierté particulière lorsque la nation jouit d'une bonne réputation ou de la souffrance, lorsque cette réputation est en décadence. Dans cette approche, l'image de soi des individus se trouve ainsi fortement affectée par le statut de leur communauté nationale. Notons que Tamir reprend les arguments avancés par Raz en faveur de l'importance du développement des groupes culturels minoritaires[108] : non seulement la capacité à mener une vie satisfaisante et à jouir du respect des autres dépend de la capacité à se considérer en tant que membre actif d'une communauté digne, mais l'appartenance à une communauté florissante contribue de manière assez importante au *bien-être* individuel. On observe mieux cet aspect individualiste dans la deuxième prémisse.

La deuxième prémisse affirme l'intérêt des individus à préserver leur identité nationale et, par conséquent, justifie l'octroi de droits visant la protection de cet intérêt sur une base individualiste. Sous cette lumière, le droit à l'autodétermination nationale est envisagé en tant que droit individuel et non en tant que droit collectif, les fondements de l'autodétermination nationale étant à la fois culturels et individualistes. L'autodétermination nationale est alors comprise en tant qu'aspect d'un droit plus général qui est celui de l'autodétermination individuelle et qui concerne le droit des individus de définir leur identité morale et culturelle. Certes, le droit à l'autodétermination nationale peut également être conçu en tant que droit collectif, ne serait-ce que parce que l'intérêt des individus dans la préservation de leur identité nationale dérive, comme l'admet Tamir (1993b, 901), de leur appartenance collective, mais cela n'affecterait pas le fait que le droit protégé est toujours un droit individuel[109]. Dans cette approche, le droit à l'autodétermination nationale n'est qu'un cas particulier du droit à la culture et, pour cette raison, le droit à l'autodétermination « should be seen as an individual right,

adéquatement dans la sphère publique. Notons cependant qu'il s'avère extrêmement difficile de trouver une majorité numérique dont la culture ne s'exprime pas dans la sphère publique. Autrement dit, il est difficile de concevoir une majorité numérique qui soit en même temps une minorité culturelle. Il en va différemment en ce qui concerne l'expression politique des majorités : les dictatures politiques sont plus fréquentes que les dictatures culturelles.

[107] Voir, en particulier, Tamir (1993a, 73-74, 1993b).

[108] Voir, dans cette thèse, le chapitre consacré au perfectionnisme libéral.

[109] Nous ne disposons pas ici d'espace pour examiner en détail les arguments avancés par Tamir aux objections susceptibles d'être formulées à son approche individualiste. Ce qui nous importe en tout cas est d'établir que sa défense du droit à l'autodétermination se fonde sur une perspective tout à la fois culturaliste et individualiste. Pour une analyse des objections à la fondation individualiste du droit à l'autodétermination, voir Tamir (1993b).

contingent on a willed decision of individuals to affiliate themselves with a particular national group and to give public expression to this affiliation » (Tamir 1993a, 73). La troisième prémisse se trouve étroitement liée à cette conception individualiste.

Si l'autodétermination individuelle permet aux personnes de décider du type de personne qu'elles veulent être et de mener la vie qu'elles souhaitent, l'autodétermination nationale devient, dans cette perspective, l'expression collective du droit à l'autodétermination individuelle, puisque c'est grâce à elle que les individus parviennent à exprimer leur identité nationale dans la sphère publique. De la sorte, si, d'une part l'appartenance nationale est un facteur constitutif de l'identité personnelle et, d'une autre, les individus ont un intérêt particulier à la préservation de leur identité nationale, la troisième prémisse de nature normative, découle des deux premières pour défendre la possibilité des individus d'exprimer leur identité nationale, non seulement dans le domaine privé, mais aussi dans le domaine public. Dans une large mesure, la réalisation de cette possibilité dépendrait de l'existence d'un intérêt partagé par d'autres individus, ce qui n'empêche cependant pas que, en tant que droit individuel, des expressions individuelles du droit à l'autodétermination ne méritent pas le respect, voire de soutien. Et afin que les individus puissent exprimer publiquement leur identité nationale, la troisième prémisse doit être articulée à la quatrième, selon laquelle l'existence d'un espace public partagé est une condition nécessaire à la préservation de la communauté nationale.

La cinquième prémisse s'inspire de la conception de Raz selon laquelle la communauté permet à ses membres d'exprimer les aspects de leurs personnalités qui se trouvent reliés à leurs identités communautaires. L'autodétermination nationale est liée à l'aspiration à jouir d'un domaine commun qui non seulement sécurise les intérêts individuels, mais où s'exprime l'identité communautaire. Les arrangements politiques fondés sur le droit à l'autodétermination: « should reflect the unique character and draw on the history, the culture, the language, and at times the religion of the national group, thereby enabling its members to regard it as their own » (Tamir 1993a, 74). C'est ainsi que, en s'avérant capables de représenter ouvertement les aspects fondamentaux de la culture particulière de la nation, les institutions sociales et politiques deviennent porteuses de l'identité nationale.

La sixième prémisse met en valeur la reconnaissance du groupe national pour la pleine réalisation du droit à l'autodétermination nationale. Aussi bien les membres que les non-membres de la communauté nationale doivent reconnaître le groupe national en tant que source autonome d'action et de créativité humaine, ce qui implique le droit des membres de la nation à développer une vie nationale exempte (du moins autant que possible) d'interférences externes.

On voit donc que l'argumentation en faveur du droit à l'autodétermination nationale repose 1) sur le rôle de l'appartenance nationale en tant que facteur *constitutif* de l'identité des individus, 2) ces derniers se montrant donc soucieux de la préservation de leur identité nationale et 3) devant compter sur la possibilité d'exprimer publiquement cette identité 4) dans un espace public partagé 5) au sein d'une communauté nationale leur permettant de voir leurs identités communautaires reflétées dans les institutions publiques, ce qui n'est pas possible sans 6) un certain niveau de reconnaissance et d'autonomie. Mais, ces fondements individualistes, culturels et identitaires du droit à l'autodétermination nationale laissent ouvertes plusieurs questions, à commencer par celle consistant à savoir quelle est la place accordée par le nationalisme libéral aux minorités culturelles et religieuses qui se trouvent au sein d'une nation qui jouit du droit à l'autodétermination.

3.2. Multiculturalisme, libéralisme et identités

Nous avons vu que le nationalisme libéral défend le droit à l'autodétermination nationale, dans une large mesure, sur la base du droit individuel à la culture. Les individus doivent pouvoir compter sur une sphère publique imprégnée de symboles nationaux, leurs identités se trouvant profondément influencées, voire modelées par la culture nationale. Mais, qu'en est-il des minorités culturelles et religieuses qui se trouvent au sein d'une culture nationale majoritaire ? Si la culture publique doit refléter les aspects (culturels, religieux, historiques, traditionnels de la nation), comment le nationalisme libéral rend-il justice aux identités qui n'ont pas été modelées par la culture qui imprègne la sphère publique ? Et quelles seraient les bases morales d'un multiculturalisme qui a lieu au sein d'une société où la culture nationale a des privilèges que les autres cultures n'ont pas ? Afin de comprendre la position du nationalisme libéral par rapport à ces questions, il s'avère nécessaire d'examiner la conception élective de l'identité que Tamir défend et qui sert, tout du moins partiellement, de justification de la valeur morale du multiculturalisme, ainsi que du type de libéralisme se trouvant à la base de ce dernier et qui, malgré son engagement en faveur de la diversité, établit des limites claires au multiculturalisme.

3.2.1. Une conception libérale et communautarienne de l'identité personnelle : dimension élective de l'identité et dynamiques culturelles

Dans les sections précédentes, on a pu observer, d'une part, que le nationalisme libéral établit une relation étroite entre l'identité personnelle et la nation : l'identité nationale joue un rôle important dans la compréhension que l'individu a de lui-même, ainsi que dans les rapports qu'il établit avec les autres. D'autre part, la justification du droit à l'autodétermination nationale repose sur des fondements individualistes, culturels et, de manière assez significative, identitaires. Examinons à présent la manière dont certains de ces éléments s'articulent dans la conception de Tamir.

Tout d'abord, il doit déjà être clair que l'individualisme dont il est question dans le nationalisme libéral, tout comme dans la grande majorité des théories libérales contemporaines, n'est pas celui de nature atomique qui néglige les conditionnements sociaux des individus[110]. L'idée même d'un individu susceptible de souffrir lorsque le prestige de sa nation est en situation de décadence, témoigne de la reconnaissance de l'aspect socialement conditionné de l'identité personnelle. Mais, le nationalisme va au-delà de cet aspect social et s'approprie la conviction, avancée par certains communautariens (MacIntyre 1984), selon laquelle en dehors des communautés particulières, la vie des individus perdrait tout son sens de telle manière que « there is no substance of their reflection, no set of norms and values in light of which they can make choices and become the free, autonomous, persons that liberals assume them to be » (Tamir 1993a, 7). Il en résulte que l'adhésion à une tradition particulière associée à un langage spécifique serait une condition préalable de l'autonomie personnelle. Nous retrouvons ainsi un argument similaire, mais pas identique, à celui avancé par Kymlicka et Raz concernant le rôle de l'appartenance culturelle pour la réalisation du principe d'autonomie.

Il convient cependant de noter que la conception communautarienne du nationalisme libéral rejette toute interprétation déterministe du rôle de la communauté culturelle dans l'identité individuelle, ne serait-ce que parce que les appartenances culturelles sont considérées, sous une lumière libérale, comme le résultat de choix individuels. Tamir revendique donc la dimension élective de l'identité personnelle et la situe à la base même de la justification en faveur du droit à la culture sur lequel, rappelons-le, repose dans une large mesure le droit à l'autodétermination nationale. Le droit à la culture non seulement permet aux individus de vivre dans la culture de

[110] Dans certains cas, les atomistes vont jusqu'à considérer que les intérêts humains sont naturellement conflictuels, aucun ordre social ne pouvant émerger sans l'intervention de l'autorité. Voir Long (2007).

leur choix et de recréer ou redéfinir leurs frontières, mais justifie également le droit à une sphère publique reflétant la culture dans ses aspects les plus significatifs, y compris la religion, la langue et l'histoire nationale. Le nationalisme libéral articule ainsi tradition et élection, appartenance et choix, estimant que l'enracinement, dont les communautariens ont peut-être offert la défense la plus vigoureuse, et la conception de la personne en tant qu'agent capable de prendre ses distances par rapport à des déterminations culturelles, dont les libéraux ont toujours été les champions, jouent tous deux un rôle de premier ordre dans la formation de l'identité personnelle.

Cette conjonction s'opère non de manière artificielle, ni en tant que résultat d'un effort de conciliation théorique de deux positions potentiellement irréconciliables, mais en vertu d'une interprétation du libéralisme largement consensuelle à notre sens, selon laquelle les choix individuels sont toujours socialement situés. Le contexte et le choix seraient ainsi des processus mutuellement complémentaires, et non antithétiques (Tamir 1996b, 177). La conception libérale de la personne ne nie pas, en effet, l'importance du contexte dans lequel se situent les individus. Elle estime tout simplement qu'une telle contextualisation ne les empêche pas d'opérer des choix, y compris des choix qui touchent les éléments constitutifs de l'identité personnelle. Prenant cette idée pour point de départ, la formalisation théorique opérée par le nationalisme libéral revitalise la notion de quête identitaire en tant que besoin humain fondamental, comme nécessité de structuration identitaire intersubjective.

La quête de l'identité serait précisément marquée par un exercice d'autoréflexion aboutissant à des résultats différents, allant du changement radical dans l'auto-perception et l'auto-identification, à la conservation de l'identité telle qu'elle était avant que le processus de réflexion commence. Elle peut donc conduire soit au renouvellement identitaire, entendu comme l'adoption de l'identité culturelle de ses ancêtres, soit à l'assimilation à une nouvelle culture : « Assimilation might be the clearest indication of the ability of individuals to make a cultural choice » (ibid.). La quête de l'identité déconstruirait ainsi la conception de l'identité la comprenant exclusivement en tant que produit du destin : bien que l'identité puisse être interprétée en tant que découverte, comme le soutiennent les communautariens, il s'agit également d'un produit de la réflexion, comme le soutiennent les libéraux.

Il s'avère utile de signaler que l'articulation des prémisses couramment associées aux communautarisme, comprenant l'identité comme une « découverte » et celles de type libéral, mettant l'accent sur l'aspect électif de l'identité, ne peut pas être interprétée de manière dichotomique, c'est-à-dire qu'elle n'associe pas nécessairement la réflexion et le choix au

changement. Cet aspect du nationalisme libéral est de toute première importance, non seulement pour une correcte compréhension de ses éléments théoriques structurants, mais aussi de ses influences théoriques. Nous l'avons vu, et insistons encore sur ce point, le perfectionnisme libéral estime qu'un individu n'est pas plus autonome du fait qu'il a réalisé davantage de changements dans sa vie. Le niveau d'autonomie ne peut pas, selon Raz (1986), être déterminé en faisant appel au nombre de choix réalisés : une vie consacrée à un seul projet n'est pas moins autonome qu'une vie regorgeant d'expériences et de projets différents. Tamir défend un argument similaire en estimant que les individus engagés dans un processus de changement identitaire ne sont pas plus libres ni plus réfléchis que ceux qui demeurent attachés à l'identité héritée. On voit peut-être maintenant plus clairement la pertinence de l'analogie. Suivant la théorie de Raz, on pourrait soutenir qu'un mariage de 10 ans n'a pas moins de valeur qu'une dizaine de mariages, ne serait-ce que parce que l'attachement à un seul projet, n'est pas moins le résultat d'un choix autonome que le changement de projets. De la même manière, dans la conception de Tamir, la décision d'entreprendre un processus de changement culturel n'est pas plus réfléchie que celle de maintenir l'identité héritée : il ne s'agit que de deux types de décisions différentes (Tamir 1996b, 178). Bref, aussi bien l'individu qui s'assimile à une nouvelle culture, que celui qui demeure attaché à l'identité de ses ancêtres, opèrent un choix : tous deux prennent une décision, même si elle est de nature différente.

L'une des implications de cette revendication de la dimension élective de l'identité, même lorsqu'elle conduit à réaliser des choix non libéraux, est la légitimation des choix identitaires qui en résulte. Que l'on choisisse de demeurer attaché à la tradition et à la culture de nos parents, ou plutôt d'adopter une nouvelle culture, l'authenticité de ces choix ne doit pas être remise en question. Si, comme le soutient Tamir (1996b, 188) les cultures s'avèrent authentiques lorsqu'elles sont créées par leurs membres et que les individus sont authentiques lorsqu'ils suivent la culture de leur choix, on n'a pas de raison de considérer les cultures adoptées comme étant moins constitutives de l'identité que celles qui ont été héritées. Étant donné que nos projets de vie, nos choix culturels et nos croyances religieuses n'échappent pas à la réflexion tout en étant constitutifs, nos affiliations culturelles et nationales doivent être également considérées tout à la fois comme choisies et comme constitutives. Et puisque l'individu peut choisir soit de rester attaché à la culture de ses ancêtres, soit de la « renouveler », soit de s'intégrer à une nouvelle culture, les cultures sont toujours en évolution sans pour autant cesser d'être authentiques. Le nationalisme libéral établit donc qu'il n'existe pas de manière « vraie » de pratiquer une culture : le propre des cultures est d'être dynamiques. Respecter une culture ou

une tradition religieuse ne revient pas nécessairement à adopter une vision conservatrice de la culture ou de la religion. Les individus peuvent donc réinterpréter leur culture, la transformer, l'adopter telle qu'ils l'ont héritée et, dans chaque cas, ils seront authentiques, car l'authenticité consiste précisément à opérer des choix : ne pas bouger est aussi un choix authentique.

Dans leur forme positive, les choix culturels font partie de la quête identitaire. Il s'agit du droit de déterminer la vie que l'on souhaite mener, d'adopter les codes sociaux qui s'avèrent significatifs pour nous, de poursuivre nos projets de vie, de mener une vie de l'intérieur en correspondance avec nos convictions les plus profondes mais aussi de nos nouvelles convictions. Dans leur forme négative, les choix culturels représentent le droit de ne pas se soumettre à une autorité conservatrice, de ne pas vivre selon des obligations culturelles ou religieuses choisies par d'autres personnes pour nous. Les choix culturels sont donc, selon cette approche, une expression de la liberté individuelle.

C'est ainsi que se présente la conception tout à la fois libérale et communautarienne du nationalisme libéral. Elle revendique la dimension élective de l'identité personnelle, en partant du constat qu'il n'y a pas de choix sans contexte, pas d'autonomie sans environnement social et culturel, pas d'authenticité sans choix. Le contenu même de nos choix, de nos croyances, de nos options culturelles, nous est offert par la société et par la culture. Et si la valeur de l'autonomie en tant que caractéristique de la conception libérale de la personne réside, dans une large mesure, dans le fait qu'elle nous permet de choisir nos affiliations culturelles, nationales et identitaires, le résultat de ces choix, c'est-à-dire les affiliations elles-mêmes, doivent également être considérées comme faisant partie de cette conception de la personne.

La présente section a montré que, à la lumière du nationalisme libéral, les appartenances culturelles, religieuses et identitaires doivent être envisagées non pas simplement comme le résultat de la fatalité, du destin, ou de la tradition, mais comme le résultat d'un choix. De toute évidence, cette conception constitue un plaidoyer en faveur des identités nationales, celles-ci ayant une double dimension, traditionnelle et élective, et se fondant sur le droit à la culture. La question qui se pose maintenant est celle de savoir comment le nationalisme libéral articule sa position en faveur de l'expression publique des identités nationales et de celles des identités culturelles issues de l'immigration au sein d'un même espace tout à la fois national, multiculturel et polyethnique.

3.2.2. La valeur morale du multiculturalisme : vers la transformation de la sphère publique

L'idée selon laquelle les institutions publiques doivent pouvoir refléter la culture, les traditions, l'histoire, voire la religion des membres de la nation soulève des questions cruciales pour une théorie politique se voulant moralement légitime. Comme le note Levy (2004, 249), les groupes des immigrants ne possèdent pas les attributs d'une nation et ne disposent pas par conséquent d'un droit à l'autodétermination qu'ils puissent opposer à la majorité nationale dans l'exercice de ses propres droits.

À cela il faudrait ajouter que, en tant que conception culturaliste, le nationalisme ne peut pas défendre le droit à la culture d'une majorité nationale, et en même temps le refuser aux minorités ethnoculturelles. La défense du droit à la culture doit s'appliquer à tous les individus, autrement il ne s'agirait pas d'un droit, mais d'un privilège. Il s'ensuit que si le nationalisme fonde le droit à l'autodétermination nationale sur le droit à la culture, et interprète le premier en tant que droit dérivé du droit à l'autodétermination individuelle, tous les groupes culturels qui composent une nation, doivent pouvoir exprimer leurs cultures et religions dans la sphère publique. Ceci devient plus évident à la lumière du fait que l'approche du nationalisme libéral n'est pas nécessairement conservatrice, ce que l'on observe dans sa défense de la dimension élective de l'identité, et ne cherche pas, par conséquent à maintenir la pureté culturelle, si toutefois une telle pureté a un jour existé.

Si le nationalisme libéral s'attaque à la neutralité culturelle (du point de vue descriptif, il endosse la thèse de l'impossibilité de la neutralité culturelle; du point de vue normatif, il défend le droit à l'expression institutionnelle de la culture nationale), il doit faire un choix crucial : soit les membres majoritaires de la nation ont le droit d'imposer l'homogénéité culturelle dans les institutions publiques, soit les membres des cultures minoritaires doivent pouvoir disposer, eux aussi, du droit à l'expression institutionnelle de leur culture. Le nationalisme libéral défend cette seconde possibilité en soutenant que les États devraient être multiculturels et multinationaux : ils devraient, déclare Tamir (1998, 287) abandonner l'aspiration à encourager l'homogénéité culturelle nationale qui oblige les individus, dans une exigence d'assimilation, à renoncer à l'expression publique de leurs différences. Il n'est donc pas moralement acceptable d'attendre que les individus vivent leur religion et leur culture à la maison et se comportent différemment en public.

Le multiculturalisme apparaît, sous cet éclairage, comme l'approche non seulement qui permet à chaque individu d'exprimer librement son identité, mais qui exige également une transformation de la sphère publique tenant compte des différences ethnoculturelles et religieuses. La sphère publique doit être restructurée afin de pouvoir accueillir tous les citoyens malgré leurs identités hétérogènes. Ceux qui ont été historiquement désavantagés, écartés de la sphère publique « or forced to sneak inside in disguise, nowadays demand to enter it, bringing with them their particularities » (Tamir 1998, 287). Ils ne doivent plus être considérés à l'intérieur d'une catégorie subalterne. Si ceux et celles qui défendent les politiques de reconnaissance partagent un message commun, d'après Tamir (ibid.), c'est que le libéralisme « must open itself up, stretch out and allow all the little streams which constitute society to join in and be included. The current will then be reconstructed, it will become wider and more vigorous ». Tamir prône ainsi une politique multiculturelle visant la reconnaissance des particularités culturelles et religieuses qui composent l'espace social, en même temps qu'une transformation de la sphère publique désormais censée être inclusive.

La conception morale du multiculturalisme, en tant qu'approche inclusive des groupes traditionnellement marginaux, implique ainsi la défense d'une position égalitariste, dans la mesure où elle revendique la pleine participation de tous les citoyens dans la constitution d'une sphère publique adaptée. Sous cet éclairage, le libéralisme est lui aussi appelé à se transformer, à s'adapter à la réalité multiculturelle en se montrant ouvert et inclusif face aux groupes culturels et religieux minoritaires. Il est donc clair que si les minorités culturelles et religieuses, n'étant pas des nations, ne disposent pas du droit à l'autodétermination nationale, les membres de la culture nationale dominante ne peuvent pas se servir de ce droit pour les exclure de la sphère publique. Bien au contraire, ils doivent permettre la libre expression des cultures autres que celle nationale en ouvrant la sphère publique à la pleine participation de ces groupes. Sinon, cette nation cesserait d'être libérale.

Il n'en demeure pas moins que certains groupes, notamment religieux, ne considèrent pas que le libéralisme représente une approche inclusive leur permettant de participer pleinement à la sphère publique et ne comprennent pas le multiculturalisme comme ayant une valeur morale. Qu'en est-il, par exemple, de ceux qui ne souhaitent tout simplement pas participer à la sphère publique et préfèrent la marginalisation et de ceux qui voient dans les principes libéraux une menace pour leurs pratiques orthodoxes ? Qu'en est-il, enfin, de ceux dont les traditions sont de nature extrêmement inégalitaire, conservatrice, voire oppressive vis-à-vis de leurs membres ? En un mot, le nationalisme libéral doit prendre position dans le débat concernant le

traitement libéral des cultures illibérales, car la défense de la valeur morale du multiculturalisme ne constitue pas, en elle-même, une réponse à ces questions.

3.2.3. Le multiculturalisme libéral face aux cultures et religions illibérales : libéralisme de droits vs. libéralisme de l'autonomie

Jusqu'ici l'on aura pu noter que le nationalisme libéral a pour point commun avec le perfectionnisme libéral la défense de la valeur morale du multiculturalisme. Cependant, malgré celle-ci et d'autres affinités, il existe un désaccord important entre ces deux positions. La conception multiculturaliste du perfectionnisme libéral, rappelons-le, ne reconnaît et ne respecte que les choix culturels qui respectent les « vraies valeurs » (Raz 1994b, 41). Certains vont jusqu'à suggérer (Raz 1986, 423-24) que les cultures libérales étant supérieures à celles de nature illibérale, sont justifiées pour assimiler ces dernières. La position de Tamir s'avère être, à cet égard, bien différente. Là où Raz justifie l'imposition des conditions libérales aux groupes illibéraux en se prononçant sur la légitimité du *contenu* du choix, le nationalisme libéral revendique, pour sa part, la valeur du choix non libéral. Ce que l'on doit respecter c'est la possibilité, pour reprendre l'expression de Kymlicka (1990), de mener son existence de l'intérieur, et ce même si certains projets nous paraissent moins précieux que d'autres. Sinon, la notion même d'autonomie en viendrait à être dénuée de sens.

Si l'on reprend maintenant la distinction entre le libéralisme de l'autonomie et celui de la diversité (Galston 2002) ou des droits (Tamir 1995b), le premier respectant uniquement les cultures libérales, le second aussi bien ces dernières que les cultures illibérales, on constate que le nationalisme libéral défend les politiques qui se trouvent favorisées par un libéralisme des droits et rejette le libéralisme exclusivement fondé sur l'autonomie. Tamir récupère donc l'engagement libéral envers la protection des libertés permettant la réalisation de préférences et d'intérêts individuels, sans imposer le respect du principe d'autonomie en tant que condition de cet engagement. Ceci ne veut pas dire, bien évidemment, que le respect du libéralisme des droits envers les cultures illibérales soit inconditionnel. Tous les culturalistes libéraux refusent en effet aux communautés le droit d'opprimer leurs membres.

Nous allons revenir sur cette dernière condition dans la section 3.2.4. Précisons pour l'instant que Tamir ne défend pas la tolérance libérale envers toute communauté illibérale. Tout ce qu'elle affirme c'est que les communautés qui ne favorisent pas le principe d'autonomie

méritent le respect libéral à condition que ces communautés illibérales, du fait qu'elles sont valorisées par leurs membres, sont « raisonnables » (Tamir 1995b, 168). Une telle position découle du respect libéral du droit des individus de vivre selon leurs valeurs et traditions à condition de ne pas nuire aux autres. Tamir remplace ainsi une question centrale du perfectionnisme libéral, celle consistant à savoir quelles communautés favorisent le principe de l'autonomie, par cette autre, centrale au sein du libéralisme des droits, qui s'interroge sur le type de sociétés dans lesquelles les individus aimeraient vivre.

L'adoption du libéralisme des droits ne peut se faire sans implications normatives en faveur de la défense du multiculturalisme puisque, comme le note Tamir (1995b, 168-69), à la différence du libéralisme de l'autonomie, qui considère pour sa part comme inférieures les communautés illibérales, en les tolérant dans l'espoir de leur progressive libéralisation, le libéralisme fondé sur les droits protège les cultures illibérales, précisément en raison de leur engagement en faveur de l'appartenance en tant que choix individuel. Le multiculturalisme devient, dans cette perspective, un outil pour le libéralisme des droits, voire un moyen d'auto-compréhension, dès lors que ce dernier s'ouvre à la multiplicité des cultures et des voix qui, depuis l'intérieur de ces cultures, veulent se faire entendre. Une alliance entre le multiculturalisme et le libéralisme des droits s'avère alors possible et nécessaire : le libéralisme des droits peut défendre le multiculturalisme non seulement en tant que principe moral compatible avec son engagement envers le choix culturel, mais aussi comme ressource théorique.

L'alliance entre le libéralisme des droits et le multiculturalisme semble pouvoir être accueillie favorablement par les cultures illibérales, dans la mesure où, à la différence du libéralisme de l'autonomie, le libéralisme des droits ne s'attend pas à une libéralisation des cultures. La question consiste cependant à s'enquérir de savoir jusqu'à quel point le libéralisme peut accepter les demandes multiculturelles provenant de cultures illibérales. Autrement dit, où se trouveraient les limites morales des politiques multiculturelles ? Une fois que le multiculturalisme fait alliance avec le libéralisme des droits, et que les pratiques illibérales sont respectées et tolérées au nom du droit individuel de choisir la vie que l'on souhaite mener, la question posée excède les limites de la simple tolérance, ne serait-ce que parce que le multiculturalisme n'est pas tout simplement une politique de la tolérance, mais exige la protection et la reconnaissance des pratiques culturelles.[111]

[111] Pour une exception, voir Knight (2004) qui défend l'octroi de droits spéciaux aux minorités culturelles dans le cadre d'une défense du multiculturalisme libéral, tout en estimant que « those rights should not include rights of cultural protection where freedom and equality are better served by a right of assimilation » (Knight 2004, 196).

Tamir n'offre pas de réponse définitive à cette question. Elle est consciente du fait que le libéralisme, ainsi présenté, doit faire face à des défis importants : tout en cherchant le consensus entre les cultures libérales et celles illibérales, il doit limiter ses atteintes et parvenir à un modus vivendi fondé sur le respect mutuel. Le multiculturalisme libéral doit alors réfléchir aux vices et vertus des compromis asymétriques, tout comme aux réformes politiques s'avérant nécessaires à la promotion de la stabilité et de la coopération pacifique, notamment lorsque des consensus ne peuvent pas être atteints (Tamir 1996a). Aucun accord politique ne serait donc considéré comme idéal, les compromis étant susceptibles de ne pas satisfaire complètement les parties impliquées. Aucune solution ne serait définitivement correcte, aucune ne pourrait être prise à priori. Tout ce que l'on peut s'attendre à obtenir, c'est un ensemble de règles raisonnables, et ce après des discussions et négociations politiques constantes (Tamir 1995b, 171). En ce qui concerne ces questions, la nécessité pratique aurait un impact sur la théorie, les libéraux devant réexaminer leur appareil théorique à la lumière de la réalité sociale (Tamir 1996a). Il semble cependant que, malgré cette réponse, une importante question demeure en vigueur.

Si le nationalisme libéral se veut un libéralisme des droits qui respecte les communautés à l'intérieur desquelles les individus peuvent mener des vies non autonomes, à condition qu'ils ne soient pas soumis à l'oppression et que leur existence au sein de ces communautés constitue un choix, comment doit agir l'État libéral, lorsque des mécanismes d'oppression envers ces derniers sont mis en œuvre ? Autrement dit, lorsque les conditions de vie de certains membres sont tout à la fois oppressives et associées à une tradition, l'État libéral dispose-t-il du droit d'intervention au sein de ces communautés au risque de mettre en péril leurs traditions ? Cette question renvoie à la distinction public-privé et, plus précisément, aux limites que le libéralisme a traditionnellement respectées lorsqu'il s'agit de la vie privée et domestique des individus, mais qui soulève d'importantes interrogations quant à la valeur morale de la théorie libérale.

3.2.4. Au-delà de la distinction public/privé : le champ d'action de l'État libéral et les limites du multiculturalisme

L'une des conceptions caractéristiques du libéralisme est celle qui établit une claire délimitation entre les sphères publique et privée. Cette délimitation soulève notamment la question du respect de la sphère privée comme étant délimitée par une frontière que l'État libéral doit non

seulement s'empêcher de franchir, mais qu'il doit aussi protéger. En protégeant la sphère privée, l'État libéral protège en effet d'importants principes libéraux, comme celui de la liberté de conscience, les croyances religieuses étant un exemple des affaires qui appartiennent à la sphère privée (Kelly 2006, 27).

En s'attaquant à cette conception, certains critiques ont dénoncé la difficulté du libéralisme à faire face aux violations des droits des femmes dues aux pratiques religieuses et culturelles. Malgré les avantages évidents de la limitation libérale d'intervenir dans la sphère privée, une telle démarcation contribuerait à occulter et obscurcir la discrimination contre les femmes. Selon Stopler (2003) la tolérance dont se réjouit l'État libéral occulte la nature insidieuse des pratiques religieuses et culturelles discriminatoires à l'égard des femmes, tandis que la distinction public/privé apparaît quant à elle comme une sorte de dispositif idéologique reléguant les femmes à la sphère privée, et justifiant les restrictions dont elles sont victimes, tout en réservant la sphère publique aux hommes[112]. C'est ainsi, et justement parce que la religion a été confinée à la sphère privée dans le but d'assurer la coexistence de croyances religieuses conflictuelles et de garantir la liberté de conscience, que les pratiques religieuses et culturelles auraient pu discriminer tranquillement les femmes. Autrement dit, le respect des pratiques culturelles et religieuses des différents groupes ethniques et religieux est prôné par l'État libéral comme preuve de sa tolérance, mais ce dernier demeure silencieux lorsque de telles pratiques discriminent les femmes.

Il ne devrait y avoir rien de surprenant à ce que cette critique de la distinction libérale entre la sphère publique et la privée ait été adressée, de manière assez semblable et, l'on pourrait même dire, encore plus énergique, au multiculturalisme. La raison la plus évidente en est que, tandis que la critique à l'égard du libéralisme prend surtout pour cible le principe de tolérance, souvent considéré comme l'un de ses fondements les plus importants, le multiculturalisme se présente comme une position plus active nécessitant non seulement une simple tolérance, mais surtout la reconnaissance des groupes culturels et religieux. Ce faisant, pour certains, soit le multiculturalisme exacerberait et légitimerait l'oppression à l'intérieur des groupes minoritaires (Beckett et Macey 2001, 309), soit il se rendrait coupable, tout comme le libéralisme, de ne pas prêter assez d'attention à la sphère privée (Okin 1998, 664). Une telle négligence serait d'autant plus pernicieuse qu'une grande partie de l'inégalité qui découle de la culture a justement lieu dans cette sphère, en particulier, dans celle domestique. Selon certains, l'on observerait ce

[112] Sur la distinction public/privé, notamment dans la théorie féministe, voir Benn & Gaus (1983) ; Mackinnon (1989), Okin (1989), Gavison (1992), Landes (1998), Higgins (1999) et Chinkin (1999).

phénomène de manière plus évidente dans les religions qui, comme l'islam, ne respectent pas la distinction public/privé (McGoldrick 2005, 48). Bref, de même que le libéralisme, le multiculturalisme se montrerait « aveugle au genre » (Meetoo et Mirza 2007, 190), et laisserait les femmes enfermées sous le joug de pratiques religieuses oppressives.

Kymlicka (1999) a répondu à cette critique en acceptant l'exigence selon laquelle le multiculturalisme doit se montrer attentif aux oppressions qui ont lieu dans la sphère privée et domestique, et en mobilisant sa distinction entre « contraintes internes » et « protections externes ». Cependant, même si les oppressions dont les femmes sont victimes se trouvent implicitement rejetées dans la théorie du droit des minorités, notamment à l'intérieur de la catégorie « contraintes internes », Kymlicka n'a pas développé en profondeur les implications de la distinction public/privé dans sa défense du multiculturalisme libéral. On pourrait en dire autant de la théorie perfectionniste qui, certes, estime que le l'État ne devrait pas soutenir les communautés illibérales, mais qui dit très peu de choses concernant le rôle *actif* de l'État en ce qui concerne l'oppression des femmes à l'intérieur de ces communautés. En fait, une communauté puissante, du point de vue économique, peut ne pas avoir besoin du soutien de l'État pour sa survie, et opprimer systématiquement certains de ses membres. Or, si la théorie du droit des minorités ainsi que la perfectionniste, ne nous disent que peu de choses concernant les implications de la distinction public/privé pour certaines catégories de membres et, en particulier, sur le rôle de l'État libéral dans le contexte d'une défense du multiculturalisme libéral en tant que théorie morale légitime, comment le nationalisme libéral répond-il à cette question ?

Le nationalisme libéral, nous l'avons vu dans les sections précédentes, prône l'inscription des cultures, traditions, langues, voire religions des membres d'une nation dans les institutions publiques. Selon cette conception, il n'existe pas de reconnaissance du groupe national si une telle inscription n'a pas lieu (Tamir 1997a). Forcer les individus à restreindre l'expression des aspects particularistes de leur vie à la sphère privée, leur inspire un sentiment de marginalisation et, lorsqu'une telle privation a lieu dans le domaine de la participation sociale et politique, également de perte de liberté et d'autonomie. Le nationalisme libéral se prononce donc contre l'idéal libéral de neutralité de la sphère publique[113], selon lequel cette dernière doit être dépourvue de caractéristiques particulières et par conséquent, s'attaque à l'idée selon laquelle les particularités culturelles et religieuses doivent demeurer confinées dans la sphère privée. Ce

[113] Il faut cependant noter que Tamir n'a pas eu l'opportunité de considérer dans ses analyses la récente théorie neutraliste développée par Patten, que nous examinerons dans le prochain chapitre.

faisant, il s'attaque à la conception même de la privatisation de particularités culturelles, religieuses et nationales et, par là-même, à la dichotomie stricte entre le public et le privé. Bien que le but de la distinction public/privé soit de libérer les individus de leurs peurs de l'intervention gouvernementale, déclare Tamir (1997a, 305) en faisant écho aux critiques féministes, une telle dichotomie a fini par produire des souffrances chez les membres plus vulnérables de la société. Un nouvel idéal émancipateur favorisant l'hétérogénéité et visant à permettre à tous les individus de détenir une place dans la sphère publique, devrait alors prendre forme.

Un premier aspect par rapport auquel le nationalisme libéral marque un point de rupture avec certains libéraux, notamment rawlsiens, est alors l'exigence nationaliste d'une ouverture de la sphère publique aux particularités culturelles et religieuses qui étaient traditionnellement reléguées à la sphère privée. Dans cette perspective, une telle ouverture de la sphère publique à la diversité d'expériences privées permettrait non seulement de combattre nombre de craintes sociales, tout en rassurant les individus en leur prouvant qu'ils ne sont ni ignorés ni marginalisés en raison de leurs appartenances communautaires, mais également de leur permettre de s'identifier à l'État et à ses institutions, leur permettant ainsi de se voir « as the sources of the restrictions placed on both their own actions and those of the state. Consequently, they may see such regulations as liberating and empowering rather than as restricting and oppressing them » (Tamir 1997a, 306). Le nationalisme libéral reprend ainsi une idée souvent associée aux théories républicaines et patriotiques selon laquelle l'identification des individus à l'État et aux institutions publiques est souhaitable et nécessaire. Ainsi, à l'instar de la théorie néo-républicaine de la délibération, une telle identification est conçue en tant que bénéfice obtenu au moyen de l'expression publique des particularités culturelles et religieuses[114]. Mais, le nationalisme libéral et la théorie républicaine de la délibération, ont un autre aspect important en commun, qui concerne, cette fois-ci, le rôle de l'État dans la sphère privée.

Un deuxième aspect par rapport auquel le nationalisme libéral marque un point de rupture avec certains libéraux est l'exigence nationaliste de l'intervention de l'État dans la sphère privée[115]. En reprenant les critiques féministes, Tamir rejette la tendance libérale à se concentrer sur les limites de l'État face aux communautés ethniques et religieuses, car en respectant ces limites on néglige souvent les potentiels abus de pouvoir qui ont lieu dans la sphère privée. Une telle position n'implique bien évidemment pas que la sphère privée doive rester sans protection.

[114] Voir dans cette thèse le chapitre consacré à la théorie républicaine de la délibération.
[115] Voir à ce sujet Augenstein (2015).

Rappelons que le nationalisme dont il est ici question est de nature libérale et, on vient de le voir, la protection de la sphère privée est un élément constitutif de cette nature. En fait, nous pourrions même nous demander s'il n'y a pas quelque chose de contradictoire dans l'idée d'une protection de la sphère privée au nom des principes libéraux s'appliquant à tous, tout en ignorant les conséquences négatives d'une telle protection pour certaines catégories de membres. L'idée est plutôt que les membres des communautés culturelles et religieuses doivent pouvoir compter sur l'État afin de sécuriser leurs droits et libertés.

> National, ethnic, and religious communities as well as a wide range of voluntary associations are more important to individuals than liberals tend to admit, and far more dangerous to their members than nationalists and communitarians care to acknowledge. The fear of oppression by institutions other than the state is therefore real, and it can only be ignored at peril of painting an unrealistic, overly harmonious and dangerous picture of human communities and human relations, or of fostering a misguided view of the ease of exit (Tamir 1997a, 308).

Sur cette base, Tamir énonce ce qu'elle considère comme les deux thèses (assumptions) les plus fondamentales du nationalisme libéral. La première part du principe selon lequel les communautés ethniques et nationales jouent un rôle important dans la vie de leurs membres pour mettre en évidence, ensuite, l'énorme capacité de ces communautés à exercer la cruauté sous de nombreuses formes, de manière arbitraire et inattendue, mais aussi au moyen d'actes quotidiens et récurrents. La seconde thèse est, par conséquent, celle selon laquelle l'État doit pouvoir envahir toutes les sphères de la vie, y compris celle privée, afin de protéger les individus et de minimiser leurs souffrances.[116]

De cette manière, la distinction entre le public et le privé cesse d'être un trait distinctif de l'État libéral, ce dernier ayant désormais deux rôles. D'une part, son but est de protéger les droits des individus, de mettre fin à la cruauté dont ils sont victimes, peu importe la source de cette cruauté, qu'elle soit privée ou publique. Pour atteindre ce but, le type de sphère en question ne doit pas être une barrière pour l'État libéral, qui doit se tenir prêt à tout moment à traverser la ligne traditionnellement désignée entre le privé et le public. D'autre part, afin d'atténuer les

[116] Il convient de noter que d'autres libéraux ont également défendu l'importance de l'intervention de l'État libéral dans la sphère privée, en arguant, comme le fait Moles (2014), que puisque des attitudes racistes ou sexistes sont cultivées dans la sphère privée et que ceci a un impact sur la sphère publique, l'État a une raison suffisante pour intervenir dans les associations qui cultivent ces attitudes. Il s'agit néanmoins d'un argument différent de celui de Tamir, car cette idée ne repose pas autant sur les effets de ces attitudes sur les individus, que sur ses effets à long terme sur la société.

craintes sociales, l'État doit ouvrir la sphère publique en permettant la libre expression des membres de l'ensemble des groupes qui constituent la société. Ils doivent pouvoir pratiquer librement leur tradition, parler leur langue et suivre leur religion. C'est ainsi que les individus pourront s'identifier à la sphère publique, considérer les institutions publiques comme les leurs et, par là-même, désirer participer activement aux institutions politiques. Selon les propos de Tamir :

> Like feminist theories and supporters of the politics of recognition, liberal nationalists take both these tasks seriously. When physical fear and cruelty is involved, it argues, the public has an obligation to invade the private; when social and political fear spreads, the private should be allowed to invade the public. No persons, actions or aspects of a person's life, be it culture, language, tradition, religious beliefs or sexual preference, "should be forced into privacy" (Tamir 1997a, 309).

Si l'on revient maintenant à la question qui est à l'origine de cette section, celle de savoir comment le nationalisme libéral se positionne par rapport aux pratiques culturelles et religieuses oppressives qui affectent certaines catégories de membres, comme c'est le cas des femmes, on constate que c'est grâce à une déconstruction de la distinction libérale entre le public et le privé qui ouvre tout autant la sphère publique au privé que la sphère privée au public. Selon cette approche, l'ouverture de la sphère publique à la sphère privée favorise l'identification des membres des différentes communautés aux institutions publiques ainsi que leur participation politique. Confiants dans l'idée que l'État libéral prend en compte leurs appartenances, les citoyens seront capables de dénoncer les mécanismes d'oppression dont ils sont victimes, au lieu de rester marginalisés et dépourvus d'assistance publique. Cependant cela n'est possible que si le privé s'ouvre au public : afin de prêter son soutien aux membres vulnérables, l'État libéral doit traverser la frontière du privé, au lieu de rester dans la zone de confort que son discours sur la tolérance lui fournit. Par le même mouvement, le multiculturalisme trouve ses limites : on célèbre la diversité culturelle et religieuse, on reconnaît le droit des membres de groupes à exprimer leurs identités dans la sphère publique, on tient compte de la valeur de leurs appartenances et on leur offre des accommodements, mais on leur fait savoir que les pouvoirs publics seront mobilisés lorsque leurs communautés en font des victimes de l'oppression et d'actes de cruauté.

La distinction public/privé n'échappe donc pas à l'exigence du multiculturalisme, énoncée par Tamir (1995b, 172), de reconsidérer tous les concepts traditionnels utilisés en théorie politique à la lumière des problèmes et des défis auxquels on fait face. Or, si cette section a formulé une

redéfinition des dynamiques d'interaction de l'État libéral avec ces deux sphères, publique et privée, l'un des moyens cruciaux nécessaires à cette dynamique demeure à explorer, il s'agit de la redéfinition des politiques éducatives que le nationalisme libéral exige.

3.3. Entre nationalisme et démocratie : vers une philosophie multiculturelle de l'éducation

Dans une section précédente, nous avons montré que le nationalisme libéral dissocie la démocratie du nationalisme et, par là-même, l'autodétermination nationale de l'autogouvernement, en estimant qu'ils appartiennent à deux types de réalités différentes. Toutefois cette dissociation n'est pas seulement descriptive : le nationalisme libéral défend l'aspect normatif et moral d'une telle distinction tout en rejetant les injustices susceptibles de résulter de l'identification entre le national et le démocratique.

Dans son aspect descriptif, la citoyenneté est, à la différence de la nationalité, un concept juridique défini comme délimitant le type de relation que l'État entretient avec ses membres. Ainsi, tandis que la citoyenneté présuppose un système de droits et libertés, tout comme des procédures légales, les conditions d'adhésion à une nation seraient, pour leur part, plutôt guidées par un sentiment d'adhésion à une communauté, les exigences de la nation étant plus vagues : elles comprennent notamment un sentiment d'identification à une nation particulière, une préoccupation pour la survie et la prospérité de cette dernière, un sentiment de responsabilité à l'égard du bien-être de ses ressortissants et l'adoption ainsi que la pratique de la culture nationale (Tamir 1992). La bonne citoyenneté peut alors être évaluée en ayant recours à des conditions formelles d'adhésion, à l'obéissance de la loi et à la participation aux institutions de l'État, là où les expressions de la « bonne » nationalité s'avèrent plutôt informelles. Ces dernières feraient référence, par exemple à l'engagement à « pratiquer la culture nationale » et à la transmettre à ses enfants; attitudes que l'on peut observer dans la vie quotidienne, dans la langue utilisée, dans les vêtements choisis, voire dans les histoires que nous lisons à nos enfants pour les endormir le soir (Tamir 1992, 22).

Dans son aspect normatif, l'identification de la nation à la citoyenneté, et de la nation à l'État aurait, selon Tamir, des implications malheureuses du point de vue démocratique, car lorsque l'État s'affilie à une culture particulière (histoire, langue, religion, etc…) en exigeant l'assimilation culturelle en tant que condition d'accès à la citoyenneté, il risque de se produire un conflit entre les valeurs nationales et démocratiques, car les citoyens qui ne sont pas

membres de la nation dominante peuvent en venir à être aliénés par les institutions politiques, même si on leur garantit certains droits. Une importante question se pose alors, car, nous l'avons vu, le cœur du nationalisme libéral est sa défense de l'inscription de la culture nationale dans les institutions publiques. Or, une telle inscription risque précisément d'engendrer un sentiment d'aliénation que la démocratie est supposée éviter. Comment éviter, en effet, que les individus dont l'appartenance culturelle et religieuse diffère de celle des membres de la nation soient aliénés, et assurer qu'ils puissent participer sur un pied d'égalité avec les citoyens qui sont membres de la culture majoritaire au processus démocratique de la nation ? Soutenir que l'attachement culturel à la nation ne doit pas être une condition d'accès à la pleine citoyenneté constitue une réponse moralement légitime mais rien ne nous dit encore comment l'on y peut parvenir. Comme nous allons le constater dans la section suivante, la dissociation entre le civique et le national, entre le politique et le naturel, ne sera complètement réussie, selon Tamir, que si une transformation radicale du système éducatif a lieu.

3.3.1. Deux types d'éducations : une restructuration du système éducatif

Un important aspect de la théorie nationaliste libérale qu'il convient de considérer résulte des implications éducatives de la distinction entre le démocratique et le national. En fait, de la même manière que le politique et le national doivent être séparés afin d'éviter des injustices sociales, l'éducation à la citoyenneté et l'éducation à l'identité nationale (« education for nationhood ») doivent elles aussi être soigneusement distinguées. En effet, tandis que l'éducation à la citoyenneté fait essentiellement partie de la démocratie, cette dernière devant offrir des opportunités équivalentes pour les citoyens de réaliser leurs droits civils, sociaux et culturels, l'éducation à l'identité nationale ne doit pas être imposée aux membres possédant des cultures différentes de celles de la nation. L'éducation à la citoyenneté est une condition de la bonne santé de la démocratie, car elle met tous les citoyens en condition de participer au processus politique et d'atteindre les fonctions publiques : elle enseigne les vertus civiques et les connaissances nécessaires à l'autonomie et à la prise de décision rationnelle. L'éducation favorisant l'identité nationale, viserait, quant à elle, entre autres, à stimuler la motivation des individus à participer à la vie culturelle de la communauté nationale.

Il n'en demeure pas moins que cette conception d'une éducation visant la préparation des membres de la culture nationale à la participation à la sphère nationale et la mise en œuvre

d'une éducation ayant pour objectif la formation d'aptitudes démocratiques et civiques, ne rend pas compte de la complexité des interactions socio-politiques et culturelles entre les membres des différentes cultures coexistant à l'intérieur d'un État ni entre ces membres et leur État. Une telle distinction semble trop dichotomique, ne serait-ce que parce que, dans certains cas, il est difficile de dissocier les aspects nationaux et historiques des valeurs démocratiques : le contenu civique est souvent chargé « moralement » et cette moralité ne peut pas toujours être facilement dissociée des expériences nationales particulières. À cela il faut ajouter que certains contenus « nationaux » sont certainement nécessaires à la pleine participation à la culture politique d'une nation.

Tamir semble être consciente de ces questions, par exemple, lorsqu'elle identifie une « troisième sphère » (1992, 23) dans laquelle, selon elle, se trouveraient la plupart des difficultés : de la même manière qu'il existe une sphère politique, (à laquelle appartient l'éducation à la citoyenneté) et une sphère nationale (prenant en charge l'éducation à l'identité nationale), il existerait également une sphère au sein de laquelle ces deux dernières se chevauchent. Cette troisième sphère fait référence à des espaces de la vie politique auxquels ceux qui ne connaissent pas certains aspects de la culture dominante n'ont pas accès. On ne peut pas, par exemple, accéder à des postes de la fonction publique si on ne maîtrise pas la langue de la culture dominante. Comment concilier alors l'exigence d'une éducation à la citoyenneté *pour tous* et une éducation à l'identité nationale pour *certains*, lorsque l'insuffisance des connaissances « nationales » empêche l'accès à l'espace politique ? Le nationalisme libéral rejette, bien évidemment, l'idée selon laquelle les éléments nationaux devraient être mis en dehors du domaine de l'État, ce qui trahirait le sens même de la théorie nationaliste. Néanmoins, rappelons-le, cette théorie se veut aussi libérale et démocratique et, en tant que telle, doit répondre, avec une égale préoccupation, aux demandes de participation politique, sociale et économique de l'ensemble des citoyens, quelles que soient leurs appartenances culturelles, religieuses et nationales.

La solution avancée par Tamir consiste à offrir un « coaching » lorsque les caractéristiques de la culture dominante s'avèrent nécessaires à la participation à la sphère politique ou, en général à la réalisation des droits civiques des membres des minorités et, *à la fois*, à réduire au maximum les domaines dans lesquels les membres de ces minorités nationales auraient besoin de ce « coaching », selon les principes de la culture dominante. L'apprentissage de la langue de la culture dominante, pour reprendre le cas que l'on vient de mentionner, constituerait un bon exemple de domaine culturel nécessitant d'être maîtrisé par les membres des minorités qui

n'appartiennent pas à la culture dominante. L'idée ne serait pas d'influencer les membres de ces minorités afin qu'ils adoptent le style de vie de la culture dominante, mais plutôt de favoriser leur participation aux débats publics et de les rendre capables de faire avancer leurs revendications le plus efficacement possible.

La distinction entre les deux types d'éducation mentionnés, tout comme la prise en compte de la superposition des sphères démocratique et nationale, requiert donc, dans la théorie nationaliste, une restructuration du système éducatif, afin que les besoins des membres de la culture dominante ne soient pas les seuls à être pris en compte par l'État libéral. Et puisque l'un des rôles les plus importants de l'éducation est de former les individus à la participation sociale, civique et nationale, certaines transformations concrètes s'avèrent nécessaires. Tamir propose, par exemple, que tous les groupes nationaux puissent établir leurs propres programmes scolaires à côté du programme d'études de l'État, dans le but de fournir une éducation nationale, ce qui implique un programme d'études flexible au sein des écoles publiques.

Il semble, cependant, que cette proposition s'avère adéquate dans des contextes où différents groupes nationaux (ayant donc une conscience nationale et un intérêt à la perpétuation de leurs affiliations nationales) coexistent au sein d'un même système d'éducation publique, mais il s'avère difficile de considérer comment cette solution pourrait s'appliquer dans des contextes d'où sont absents les groupes nationaux possédant les conditions mentionnées, du fait que les groupes polyethniques issus de l'immigration sont à la source de la diversité culturelle. Non seulement ces derniers ont très rarement le souhait de reproduire leur culture nationale au sein de la terre d'accueil ou de recevoir des cours concernant leur culture nationale à l'école publique, mais la proposition de Tamir soulève également des questions concernant la faisabilité et la pertinence d'une telle démarche. Bref, la manière dont cet aspect de la restructuration éducative proposée par Tamir pourra être approprié dans un contexte de « superdiversité » (Vertovec 2007) s'avère complexe à envisager, car, d'une part, il devient presque impossible d'établir un programme éducatif pour chaque groupe d'immigrants appartenant à un groupe national et, de l'autre, les justifications morales qui se trouvent souvent à la base de l'argumentation culturaliste (le droit à la culture, le principe d'autonomie personnelle, celui d'égalité des chances, entre autres) ne fournissent pas, dans ce cas, le poids nécessaire à cette proposition.

Un autre aspect de la restructuration du système d'éducation exigée par le nationalisme libéral concerne non pas l'éducation nationale mais l'éducation civique. C'est le type d'éducation que le nationalisme libéral exige de manière obligatoire, son programme devant inclure les matières

fondamentales visant la maîtrise des connaissances et des compétences sans lesquelles les individus ne peuvent pas réaliser leurs projets de vie au sein des sociétés modernes. Le nationalisme libéral rejoint ainsi les autres positions culturalistes examinées dans les chapitres précédents, dans leur intérêt commun de favoriser la citoyenneté démocratique ainsi que la réalisation du principe d'autonomie. Et puisque le nationalisme libéral, à l'instar aussi des positions culturalistes examinées, accorde une place importante aussi bien aux interactions entre les groupes qu'à leur intégration dans un cadre démocratique commun, il soutient que la réforme éducative envisagée doit comprendre la prise de conscience par les membres d'un État de l'existence des groupes nationaux qui coexistent au sein de cet État. Cette connaissance et la familiarisation avec les traditions, cultures et histoire des groupes nationaux favoriserait le dialogue transnational et le respect des groupes nationaux.

Pour résumer, la réforme nationaliste est censée transformer le système d'éducation par le biais a) d'une éducation « nationale » pour les membres de la nation dominante, ainsi que pour les membres des autres nations qui se trouvent au sein d'un même État; b) d'une éducation civique qui s'adresse à tous les membres de l'État (peu importe leur nationalité) et vise la construction du citoyen démocratique en le rendant apte à la participation à la fois sociale, économique et politique. Cette éducation démocratique prépare les individus à la diversité d'opinions, au pluralisme des valeurs, à la compréhension et au respect des finalités poursuivies par autrui et au respect de ces finalités, même lorsque ces dernières s'avèrent incompatibles avec leurs propres principes et valeurs. C'est de cette manière qu'ils seront en mesure de coexister avec les tensions, les contradictions et les multiples allégeances propres aux sociétés démocratiques.

Il convient de noter que, dans la théorie de Tamir, une telle réforme doit être mise en œuvre au sein des écoles publiques, afin d'éviter la fragmentation sociale redoutée par nombre de critiques du multiculturalisme, et non dans des écoles séparées. Et lorsque la répartition territoriale de la population oblige à créer des écoles distinctes « it becomes a task of utmost importance to create frameworks allowing meetings between students belonging to different national groups » (Tamir 1992, 24). L'engagement du nationalisme libéral en faveur d'un système éducatif inclusif ayant lieu dans un cadre démocratique commun ne peut faire autrement, car l'école est un lieu de toute première importance pour la formation du citoyen, qui devra être outillé pour faire avancer ses intérêts dans le domaine public et qui doit posséder les vertus et les outils nécessaires à la participation politique, sociale et économique.

En fait, le nationalisme libéral favorise le consensus par recoupement proposé par Rawls tout en essayant d'éviter les nombreuses critiques que Rawls a reçues[117]. L'idée n'est pas que les individus ont une identité politique qui peut être séparée de leur identité morale, mais plutôt que leur vies culturelles et religieuses ont lieu en dehors de la sphère étatique. De cette manière, au lieu de faire du consensus par recoupement la base de l'unité de l'État, se situant à l'encontre de certaines interprétations du patriotisme constitutionnel[118], le nationalisme estime que ce type de consensus civique est trop mince pour garantir une telle unité. Certes, il permet de définir les sphères normatives et administratives minimales que tous les membres de l'État doivent partager, et ce indépendamment de leur origine nationale, « but not necessarily the full range of values and norms lying at the foundation of each state » (Tamir 1992, 26). En même temps, le nationalisme libéral rejette les politiques d'assimilation à la culture nationale. Son caractère libéral introduit des limites claires aux ambitions nationalistes voulant assimiler les cultures qui partagent l'espace national. Au lieu d'assimiler les individus issus de l'immigration à la culture nationale, l'État doit tout à la fois répondre aux aspirations démocratiques et nationales, favoriser les liens civiques nécessaires au bon fonctionnement des institutions communes et respecter la diversité culturelle, nationale et religieuse. Et puisque, nous l'avons vu, cette tâche ne peut pas être mise en œuvre sans qu'un certain type d'éducation soit fourni à *tous* les citoyens, il convient d'examiner la nature de cette dernière dans un contexte multiculturel.

3.3.2. Une éducation démocratique et multiculturelle

Nous avons clairement vu que la réforme éducative proposée par le nationalisme libéral essaie de rendre justice aux membres de tous les groupes culturels et nationaux qui se trouvent au sein d'un même État. Étant donné que le droit à la culture est à la base de la défense du droit à l'autodétermination nationale, et que, en vertu de sa dimension libérale-égalitariste, cette théorie ne peut pas refuser ce droit aux membres des groupes issus de l'immigration, ces derniers doivent pouvoir exprimer librement leurs appartenances et participer pleinement, sur un pied d'égalité avec les membres de la culture dominante, à la vie politique, sociale et

[117] Le consensus par recoupement rappelons-le, se réfère à l'accord que les citoyens doivent trouver ensemble sur certains principes de justice et ce malgré leurs désaccords profonds. La conception de la justice de Rawls (1988a, 13), est ainsi « soutenue par un consensus qui inclut les doctrines conflictuelles d'ordre religieux, philosophique ou moral, qui sont susceptibles de survivre aux générations dans une société efficacement régulée par cette conception de la justice ». Parmi les critiques de cette conception, mentionnons Klosko (1993), Wenar (1995) et Barnhart (2004).

[118] Voir, dans cette thèse, le chapitre consacré au patriotisme républicain.

économique de la nation. Dans cette perspective, l'éducation démocratique s'avère essentielle, non seulement parce qu'elle favorise cette participation, mais également du fait qu'elle vise la formation de vertus civiques et citoyennes de *tous* les membres de la nation, sans lesquelles la démocratie, comprise en tant que système politique qui traite ses citoyens avec un même respect ne peut simplement pas fonctionner (Tamir 1992, 17).

Afin de comprendre le caractère radical de la réforme éducative défendue par Tamir, il faut à nouveau rappeler que l'éducation a traditionnellement endossé un rôle central dans le processus de construction nationale, et surtout que la formation à la citoyenneté et l'éducation favorisant le sentiment d'identité nationale ont, en général, été consolidés au sein d'un même système éducatif. Dans les sociétés relativement homogènes du point de vue culturel et religieux, les connaissances et les compétences requises pour la participation politique ont été transmises dans une langue particulière, reposant sur des exemples concrets issus de l'histoire nationale. La vie scolaire a été rythmée par des festivités nationales et religieuses, par la célébration d'évènements qui se sont avérés significatifs dans le développement de la nation, de sa culture, voire pour la consolidation des valeurs démocratiques. Il convient de noter que cette absence de neutralité dans l'enseignement n'est pas nécessairement remise en cause par les culturalistes libéraux : ils la considèrent tout simplement comme une implication des processus de construction nationale. Ce que les culturalistes libéraux remettent en cause c'est, d'une part, la compréhension de ces implications comme étant « neutres » et, de l'autre, la pertinence des programmes éducatifs traditionnels dans des contextes multiculturels.

C'est la raison pour laquelle, conscient que la nature des États a été profondément modifiée et que, comme le soutient Tamir (2003, 501), cette adaptation présuppose de surmonter le difficile défi de respecter la diversité, de permettre l'épanouissement de la pluralité des cultures et des langues qui coexistent tout en enseignant la vertu civique et en favorisant la responsabilité sociale et l'unité politique, le nationalisme libéral vise l'adaptation du système éducatif à ces contextes. La politique de la différence nécessiterait donc une révolution qui touche chaque aspect du système éducatif, ce qui « obliges educational systems to rewrite their curricula, retrain teachers, rethink the degree of autonomy granted to parents in defining their children's education, and reconsider claims for educational segregation » (Tamir 2003, 502). Bref, le nationalisme libéral endosse la critique que la politique de l'identité adresse au système éducatif traditionnel, en particulier la tendance de ce dernier à l'homogénéisation culturelle, ainsi que son exigence de la mise en œuvre de programmes multiculturels.

Dans cette perspective, l'éducation multiculturelle doit occuper une place centrale et, en laissant place à la multiplicité des récits nationaux conflictuels, valoriser les connaissances locales et communautaires (qui viendraient se situer au même niveau que les nationales), tout en encourageant le dialogue interculturel. L'éducation multiculturelle chercherait ainsi a) à rééquilibrer les doses de pouvoir social; b) à légitimer la présence d'une pluralité d'identités dans la sphère publique; c) à améliorer l'estime de soi des membres des groupes minoritaires, d) à permettre aux différentes communautés de se connaître; e) à permettre aux communautés minoritaires de protéger leur existence en tant que communautés distinctes; f) à initier les enfants à leur propre patrimoine communautaire; g) à familiariser ces enfants avec l'histoire, la culture et le langage d'autres cultures afin qu'ils puissent apprécier la diversité humaine. Naturellement, cette révolution du système éducatif ne peut pas avoir lieu sans une évolution du métier d'enseignant, ce dernier devant devenir compétent culturellement, dépourvu de préjugés, voire capable de devenir le gardien du pluralisme culturel, de la tolérance et du respect.

Or, bien que ces objectifs de l'éducation multiculturelle puissent trouver un accueil favorable de la part de ceux qui partagent une position pluraliste et démocratique, une importante question reste ouverte, à savoir qu'une telle éducation est susceptible d'être désapprouvée, y compris par ceux pour qui elle semble représenter un avantage. Nombre de communautés culturelles désapprouvent, en effet, le dialogue, la familiarisation avec d'autres cultures, voire les valeurs démocratiques sur lesquelles elles se fondent. De toute évidence, ceux qui désapprouveraient une telle réforme feraient de même avec le système « homogénéisant » auquel s'attaque la politique de la différence. Cela signifie que la reforme éducative multiculturelle est susceptible d'être soutenue par ceux que l'on peut classer à l'intérieur de la catégorie que Tamir (1996a) appelle le « multiculturalisme mince », qui ne respecte et ne reconnaît que les communautés nationales et culturelles qui partagent les principes libéraux et démocratiques. À l'inverse, un multiculturalisme « épais » serait celui qui reconnaît aussi bien les cultures libérales que celles illibérales et se trouve, par conséquent, confronté à la difficulté de parvenir à des consensus entre des parties ne partageant pas les même principes fondamentaux (Tamir 1995b). Un bon exemple de ce désaccord pourrait être précisément le refus, de la part des communautés autoritaires, des réformes multiculturelles que le nationalisme libéral propose.

En effet, comme le fait remarquer Tamit (2003), bien qu'étant de nature multiculturelle l'éducation démocratique peut susciter un ressentiment chez les membres qui soutiennent l'autoritarisme communautaire, ces derniers percevant une telle éducation en tant que projet de

subordination ou de réforme culturelle. Dans une section précédente, nous avons vu que Tamir revendique la valeur du choix non libéral en défendant un libéralisme des droits qui, à la différence du libéralisme fondé sur le principe de l'autonomie, permet le développement des groupes traditionnels qui ne respectent pas ce dernier. Il est donc compréhensible que la réforme du nationalisme libéral prenne en compte les intérêts des membres de ces groupes. Tamir soutient, par exemple, que demander aux groupes illibéraux (e.g. autoritaires) qu'ils ouvrent leurs systèmes d'éducation privés « respecting other ways of life, is demanding that they compromise their most basic beliefs and loosen up the communal authority they wish to preserve» (Tamir 2003, 507). Les revendications de ces groupes seraient donc, selon elle, justifiées jusqu'à un certain point, car l'ouverture des sphères politiques et éducatives cherchant à faire place aux membres des groupes minoritaires est de nature libérale et ne peut pas avoir lieu sans transformer ces sphères. Les membres de groupes autoritaires peuvent alors considérer ce qui semble louable aux libéraux comme une tentative de les faire se socialiser dans la culture démocratique libérale dominante. Ainsi,

> the politics of identity starts from a liberal premise, namely protecting members of minority cultures from external oppression and pressures of involuntary assimilation; it cannot, and should not, turn into a tool of internal oppression and pressures for involuntary segregation. A political theory that starts with individual rights and freedoms must not lose sight of what it is meant to protect, or else it will undermine its own justification (Tamir 2003, 508).

Mais, comment concilier cette préoccupation pour le respect de modes de vie traditionnels avec la proposition d'une éducation démocratique pour *tous* les individus ? En fin de compte, Tamir (1990) a défendu l'idée que les enfants doivent être exposés à un type d'éducation qui ne les empêche pas de prendre des décisions à l'avenir. Selon cette conception, bien que, dans une société démocratique, les parents doivent avoir des droits leur permettant de remplir leur rôle de parents, voire de transmettre leurs traditions culturelles et religieuses à leurs enfants, il n'existerait pas de droit exclusif ni de la part des parents, ni de l'État ni de la communauté, d'éduquer les enfants, car une telle exclusivité limiterait les choix futurs de ces derniers. Tamir soutient qui plus est que, puisque, d'une part, une « mince couche d'accord » est la condition préalable à la politique de la différence et que, de l'autre, la création de cette couche a besoin de groupes différents pour négocier dans la sphère publique « then all children must be exposed to some basic civic knowledge » (1993c, 68). Il serait donc essentiel « to teach children the liberal discourse of rights and rationality if the inter-group debate is to be conducted on a basis

of equal respect for all participants » (ibid.). Au-delà de cette mince couche, déclare Tamir, chaque groupe devrait être autorisé à développer les contenus éducatifs pertinents pour sa propre communauté, son histoire, sa langue et ses traditions, d'où, nous l'avons vu, la nécessité de séparer l'éducation civique de l'éducation nationale.

Cependant, il semble que le nationalisme libéral se trouve ici dans une impasse. On vient de voir que Tamir défend une éducation démocratique pour tous, tout en reconnaissant que cette dernière est susceptible d'être rejetée par les groupes illibéraux. Il va sans dire que même la « couche mince » proposée par Tamir est suceptible de rendre vulnérables ces valeurs, car certaines communautés en viendront même à rejeter les principes démocratiques minimaux. Si Tamir persévérait fermement dans l'idée selon laquelle tous les groupes ont besoin d'une éducation démocratique, en acceptant ainsi les dommages collatéraux que cela implique pour les groupes illibéraux, elle ne serait peut-être confrontée qu'à la question de savoir comment réduire ces dommages. Finalement, le nationalisme libéral nécessite l'intervention coercitive de l'État lorsque des situations d'oppression sont détectées au sein de communautés illibérales. Et n'est-ce pas précisément grâce à l'éducation démocratique que l'on peut rendre les citoyens conscients des situations d'oppression, en les mettant en condition de dénoncer cette oppression ? N'est-ce pas justement grâce à l'identification de tous les citoyens aux institutions publiques les représentant, qu'ils chercheront en toute confiance la protection des pouvoir publics ? Tamir ne se pose pas ces questions et, de la même manière que Kymlicka (1992a), elle n'offre pour solution que le refus de l'imposition libérale, car elle estime qu'imposer l'éducation démocratique aux membres des groupes traditionnels montrerait les limites de la portée de la réforme grâce à laquelle la théorie libérale se propose de promouvoir la diversité culturelle.

Si on laisse de côté cette impasse résultant peut-être de la recherche d'un équilibre entre les valeurs démocratiques et libérales et certaines de leurs implications, à commencer par le respect de la diversité des modes de vie et des intérêts individuels, et que l'on se tourne vers le type de justification que le nationalisme avance en faveur de la révolution éducative qu'il propose, on constate que, à la différence de certaines théories multiculturelles, cette justification ne repose pas sur des bases collectivistes ou communautariennes, mais sur des bases individualistes. La dernière section de ce chapitre examine cette justification.

3.3.3. Un multiculturalisme sans droits de groupes

De la même manière que le nationalisme libéral fonde le droit à l'autodétermination nationale sur des bases culturalistes et individualistes et propose une restructuration éducative séparant le national du démocratique, le multiculturalisme qu'il est prêt à défendre est tout à la fois libéral et individualiste. Le nationalisme libéral, nous l'avons vu, endosse un libéralisme des droits qui, sans rejeter le principe de l'autonomie, se veut plus inclusif dans la mesure où il ne fait pas de l'autonomie le principe ultime permettant de juger la valeur d'une communauté. Le nationalisme libéral approuve la reconnaissance et le libre développement des communautés illibérales du fait qu'il estime, quoique sans le démontrer, qu'elles résultent de choix et qu'en tant que tels, le libéralisme doit les respecter, à condition qu'il n'existe pas d'oppression à l'intérieur de ces communautés.

L'engagement en faveur d'une éducation démocratique pour tous rend compte de l'importance que cette théorie accorde aussi bien à la possibilité de choisir notre style de vie et notre appartenance culturelle ou nationale qu'à l'existence d'un cadre politique juste garantissant un ensemble de principes démocratiques et libéraux. Une condition de ce cadre politique est que les membres des différents groupes soient prêts à vivre ensemble, en suivant des règles marquées par la civilité et le dialogue. Il en découle précisément le besoin d'une éducation démocratique qui, malgré les nombreuses formes de loyauté et d'appartenance, forme les individus dans le respect et la tolérance des autres styles de vie. La valeur que le nationalisme accorde aux appartenances, au droit de vivre et d'exprimer sa propre culture, n'implique donc nullement un rejet de certains attributs caractéristiques du libéralisme, tels que sa « minceur » et sa tendance à être aveugle à la couleur, au genre ou à la religion, lorsqu'il s'agit de faire valoir les droits individuels. Qui plus est, le nationalisme libéral revendique ces caractéristiques, car c'est grâce à elles que l'on peut défendre l'idée selon laquelle, malgré les différences (de genre, de couleur, de religion), tous les individus méritent un même respect et une même préoccupation à leur égard. Bref,

> Individuals wishing to share a political framework need to agree on a basis for their common life, rank their priorities and set up collective ends. How can they ever reach such an agreement unless they turn to a formula resembling Rawls'overlapping consensus, or Dworkin's abstract egalitarian principle? The virtue of such liberal principles is obvious,

> they can create a common ground enabling individuals embedded in their own particular communities to engage in a dialogue and reach an agreement (Tamir 1993c, 65‑66).

En l'absence d'une volonté de la part des membres des différents groupes de vivre dans un cadre politique juste, leur accorder du pouvoir politique risque de favoriser l'oppression aussi bien à l'intérieur du groupe qu'entre les différents groupes qui composent l'espace social, les plus grands pouvant abuser des plus faibles. En revendiquant la nécessité d'un cadre politique juste, le nationalisme libéral s'attaque à cette idée selon laquelle le pouvoir entre les groupes s'équilibre sans que l'intervention de l'État soit nécessaire. Or, si ce cadre politique est juste, pourquoi serait-il nécessaire de substituer les droits individuels universels par des droits spécifiques ? C'est là l'une des questions, rappelons-le, à partir desquelles Barry a développé son argument contre les droits spécifiques. Dans une perspective libérale-égalitariste, rappelons-le, Barry (1998, 2001, 2003) conteste l'idée que des exceptions à la loi soient justifiées : soit la loi est injuste, cas dans lequel il faudrait la modifier, soit on demande une exemption à une loi juste, ce qui rend la demande inacceptable. Dans certains cas, comme le rappelle Kelly (2002b, 14), ce qui s'avère nécessaire n'est donc pas d'accommoder les groupes grâce à des exceptions, mais de les accommoder par le biais de la libéralisation de règles générales.[119]

Le libéralisme égalitariste, dans la version défendue par Barry, conteste l'idée selon laquelle l'octroi de droits spécifiques aux minorités culturelles et religieuses est demandé par le biais de la justice libérale, ce même si l'on admet que cette stratégie peut s'avérer judicieuse pour des raisons de prudence politique (Matravers et Pike 2003, 215‑18). Barry s'attaque au principe d'après lequel l'impact inégal des lois sur les membres des minorités religieuses fournit un argument valable pour considérer que ces lois sont injustes, tout simplement parce que toute loi a des impacts différents sur tout individu et groupe[120]. En adoptant une perspective analytique, Barry mobilise des arguments extraits de la théorie de la justice distributive. La justice distributive implique la répartition des ressources, des droits et des opportunités sans considérer le plaisir qui en sera tiré, autrement dit, sans prétendre égaliser la satisfaction obtenue grâce à ces ressources. Chaque individu a des préférences et des goûts différents. Une distribution, pour être juste, impliquerait-elle de prendre en compte les satisfactions extravagantes ou coûteuses de certains individus afin d'assurer une égalité des jouissances ? Finalement, si l'on n'accepte

[119] Pour une collection de textes répondant aux objections de Barry au multiculturalisme, voir Kelly (2002a).

[120] « A law prohibiting drink-driving does not bother non-drinkers, a law against paedophilia restrains only those inclined to it, and so on. So long as there are sufficiently good reasons for having uniform laws, their having a differential impact is no reason for making exceptions to them » (Barry 1998, 319).

pas de biaiser les institutions en fonction des satisfactions plus ou moins dispendieuses des individus, pourquoi le faire selon les attributs culturels onéreux du point de vue de la justice distributive ?

Il est fort probable que Tamir contesterait la formulation même de cette dernière question, ne serait-ce que parce que l'expression institutionnelle de la différence, tout comme les exceptions culturelles et religieuses, ne sont pas considerées par le nationalisme libéral en tant que « biais », mais comme l'expression du droit à la culture. Néanmoins, comme le fait Barry, elle conteste que l'on doive accorder des droits spécifiques. Où se situe la différence entre ces deux perspectives ? Il semble qu'elle réside donc dans le fait que la théorie de Barry ne permet pas d'accorder des exceptions pour des raisons religieuses ou culturelles là où la théorie nationaliste de Tamir est fondamentalement culturaliste.

À la différence de Barry, ce que conteste Tamir n'est pas que les membres de cultures autres que la culture dominante méritent un soutien spécial, mais qu'un tel soutien prenne la forme de droits spéciaux. La raison en est que le remplacement des droits individuels universels par des droits spécifiques accordés aux groupes défavorisés peut ouvrir la voie à l'oppression intragroupe. Une telle substitution ferait fausse route « because there is no need to create a new category of "special rights" that does not depend on an accepted and recognized set of universal rights » (Tamir 1993c, 67). Le droit accordé aux membres des minorités nationales de créer des institutions éducatives indépendantes, par exemple, ne serait pas un droit spécial, mais un droit universel : le droit d'être éduqué, nous dit-elle, tout comme celui d'apprendre sa propre culture, sa langue et ses traditions n'est pas une exception, mais un droit universel. Par conséquent, ce que le nationalisme libéral défend n'est pas que ces minorités, pour poursuivre avec l'exemple, se voient accorder un droit spécial; ce qu'elles méritent c'est un « soutien spécial », à savoir, des ressources supplémentaires ou des institutions spéciales leur permettant d'exercer ce droit. Autrement dit, ce n'est pas le droit à ces institutions éducatives indépendantes qui serait « spécial » mais les moyens nécessaires à sa jouissance.

Pour résumer, ce qu'exige le nationalisme libéral est une application plus large de la théorie libérale-démocratique. Ni son remplacement ni l'accord de droits étant à l'encontre des valeurs la sous-tendant ne sont acceptables. Dans ce cadre, ce serait le libéralisme qui fournit les règles régissant la « méta-politique » d'un dialogue fondé sur la conscience de la nature pluraliste de la société. Là où l'octroi de droits spéciaux aux groupes est susceptible de favoriser les forces conservatrices qui défendent la cause de l'authenticité, désavouent les réformes internes et ne légitiment qu'une seule façon d'être, d'interpréter la tradition et d'agir; là où cet octroi renforce

le pouvoir de ceux qui statuent sur ce qu'est « la » vérité, et régulent les modèles de comportement et d'adhésion des membres aux groupes, la conception démocratique du nationalisme libéral demeure le cadre dans lequel la culture est un droit qui n'a de valeur que si les individus en bénéficient. C'est la raison pour laquelle l'éducation multiculturelle ne peut être que démocratique et libérale.

Conclusion

Grâce à la singulière conjonction du nationalisme et du libéralisme, le nationalisme libéral apparaît comme une théorie démocratique et inclusive pouvant fournir les bases théoriques pour une nation libérale moderne au sein de laquelle, plus qu'un simple fait, le multiculturalisme est un principe régissant les relations sociales et politiques. Une telle conjonction découle, nous l'avons vu, d'une alliance entre des principes libéraux tels que l'autonomie, la liberté, l'égalité et la justice sociale et ceux propres au nationalisme, comprenant le sens de l'apparence, la loyauté et la solidarité.

En partant d'une définition culturaliste de la nation qui se situe au-delà de la dichotomie civique/ethnique, le nationalisme libéral offre une défense du droit à l'autodétermination fondé sur le droit à la culture et visant à inscrire la culture nationale dans la sphère publique sans pour autant aliéner les minorités culturelles et religieuses qui partagent l'espace social national. Afin d'offrir une réponse moralement légitime aux défis que suppose l'intégration de ces dernières dans une sphère publique qui reflète ouvertement les attributs de la culture nationale, le nationalisme libéral propose un multiculturalisme capable de prendre en compte non seulement les intérêts des cultures libérales, mais également ceux des cultures illibérales.

C'est grâce aux ressources théoriques que le libéralisme des droits lui fournit, que Tamir entend fonder une autre alliance, cette fois-ci non pas entre libéralisme et nationalisme, mais entre libéralisme des droits et multiculturalisme, car elle estime que le libéralisme fondé sur l'autonomie, ne rend pas justice aux choix des membres appartenant à des cultures ou à des religions illibérales. Dans ce processus, Tamir déconstruit la distinction public/privé, caractéristique des conceptions libérales. Cette rupture justifie, d'une part, le droit de l'État libéral de briser le mur qui sépare la sphère privée et domestique de la sphère publique, lorsqu'il s'agit d'éviter l'oppression et la violence dont sont victimes certaines catégories de membres, dont les femmes et, d'autre part, le nationalisme libéral s'attend à ce que la sphère privée puisse

envahir celle publique, désormais ouverte, pour que les identités culturelles et religieuses y trouvent une place.

Afin de garantir la réussite d'un tel projet, une profonde restructuration de la sphère éducative doit avoir lieu. Cette dernière comprend une séparation entre l'éducation démocratique, visant la formation du citoyen et une éducation à l'identité nationale, ayant pour objectif la perpétuation et la reproduction de la culture nationale. Si cette dernière ne peut être justifiée que lorsqu'elle s'adresse aux membres de la nation, l'éducation démocratique vise quant à elle tous les membres de l'État et suppose la formation de compétences multiculturelles et de vertus libérales telles que tolérance, le respect et la réflexion concernant la valeur des autres traditions culturelles et nationales qui composent l'espace social. Une telle réforme a également pour but de préparer les individus, quelles que soient leurs origines, à la pleine participation politique économique et sociale, les rendant aptes à revendiquer leurs droits.

Bien que les propos normatifs du nationalisme libéral soient moralement légitimes (le droit à l'autodétermination nationale, la valeur morale du multiculturalisme, l'ouverture de la sphère publique et politique à la pleine participation démocratique des membres de toute sorte de communautés, sa défense du dialogue et de la délibération sur des questions concernant le vivre ensemble, l'intervention de l'État libéral lorsque des situations d'oppression sont constatées, etc…,), il semble que ce soit justement dans le cœur de sa réforme éducative que résident la plupart des difficultés de cette théorie. Plus précisément, c'est dans la division stricte entre l'éducation nationale et l'éducation démocratique qu'elle établit, considérée comme essentielle à cette approche, que réside, nous semble-t-il son problème le plus crucial. Il est clair que, dans le cas des minorités nationales, un programme d'éducation nationale est susceptible d'être justifié, mais faut-il séparer radicalement l'éducation à la citoyenneté de l'éducation nationale, lorsqu'il s'agit des membres de cultures minoritaires ? Si le but de l'éducation démocratique est de former les aptitudes et attitudes rendant les individus prêts à leur pleine participation aux sphères politique, publique et institutionnelle, une telle éducation ne doit pas perdre de vue que ces sphères n'ont pas lieu en dehors du cadre national.

Le problème, semble-il, réside au cœur même du nationalisme, qui défend une perspective ouvertement inclusive tout en prônant en même temps le sentiment d'exclusivité des membres de la nation. Pourquoi ouvrir la sphère publique à la pleine participation citoyenne et ne pas insister sur l'ouverture de la « sphère nationale » pour que tous les membres de l'État puissent se considérer également comme des membres de la nation ? Et pourquoi associer, comme le font souvent les nationalistes libéraux, le processus de construction nationale à une identité

culturelle historiquement fondée, sans voir que la pleine participation de tous les citoyens, peu importe leur provenance, aux sphères politique, économique et sociale, fait aussi partie de ce processus ? L'idée, nous semble-t-il, consisterait non à limiter l'éducation nationale aux membres de la culture nationale (selon le sens ethnique commun d'ascendance), mais à ouvrir cette éducation afin d'y intégrer les contenus des cultures et des religions qui se trouvent de facto sur le territoire national. Dans cette perspective, l'éducation nationale cesserait d'être exclusive puisque l'appartenance à la nation serait un bien commun, un bien qui n'oblige pas les minorités culturelles et religieuses à renoncer à la culture au sein de laquelle ils ont préalablement été socialisés, mais qui leur inculque l'idée que la nation à laquelle ils appartiennent maintenant est aussi, s'ils le souhaitent, leur nation.

CHAPITRE IV. NEUTRALITÉ DE TRAITEMENT : AUTODÉTERMINATION, ÉGALITÉ ET RECONNAISSANCE

Introduction

La théorie neutraliste proposée par Alan Patten a non seulement été considérée comme une contribution significative au débat sur la neutralité libérale et la reconnaissance de minorités culturelles (Gianni 2017, 88), mais surtout comme la tentative systématique la plus significative de faire émerger une théorie du droit des minorités à partir des principes fondamentaux du libéralisme (Weinstock 2016) et aussi, selon les propos de Van Parijs[121], comme la contribution la plus importante aux débats philosophiques portant sur la diversité depuis la publication de *Citoyenneté multiculturelle* de Kymlicka. Elle constituerait la révision définitive de certains arguments clés du multiculturalisme (Levy 2014), le meilleur argument en faveur de la reconnaissance (Spinner-Halev 2014), une défense sophistiquée du culturalisme libéral (Maclure 2015) et le traitement le plus philosophiquement nuancé et sophistiqué des droits des minorités (Quong 2015). Kymlicka (2017a) a récemment soutenu que sous certains aspects, la théorie de Patten s'avère souvent plus prudente et précise que la sienne. À cela il faudrait ajouter que la théorie de Patten se caractérise par une rigueur hors pair, se situant de plain-pied dans la tradition analytique. Certains estiment qu'il sera difficile qu'une future théorie culturaliste et libérale dépasse celle de Patten en ce qui concerne sa rigueur et sa profondeur analytique (Morales-Gálvez et Stojanović 2017).

Plus qu'une résurrection du débat sur la culture (Bardon 2015, 1), la théorie ici examinée se veut une réinterprétation du principe de neutralité et, en même temps, une défense du culturalisme libéral. Elle cherche explicitement (Patten 2014b, 2015a, 92) à consolider le multiculturalisme libéral, à le fonder davantage sur des valeurs libérales et, aussi, à le rendre moins vulnérable aux critiques qu'il a reçues. Elle défie donc, sur de nouvelles bases (Patten 2017a, 2017d), l'idée selon laquelle la protection de l'ensemble standard des droits et des libertés s'avère suffisante pour rendre justice aux minorités culturelles et religieuses.

La thèse principale défendue par Patten, celle de la légitimité morale des droits culturels *forts*, est qu'il existe des raisons de *principe* légitimant l'octroi de formes spécifiques de

[121] Les expressions attribuées ici à Van Parijs, Levy et Spinner-Halev figurent sur la quatrième de couverture de l'ouvrage de Patten (2014b).

reconnaissance et d'accommodement des minorités culturelles et religieuses. Les raisons de principe partagent avec les raisons pragmatiques une défense commune de certaines politiques publiques accommodatrices. Cependant, tandis que les raisons pragmatiques mobilisent des arguments en faveur des politiques accommodatrices dans le but d'éviter les conséquences négatives pouvant émerger en dehors du cadre établi par ces politiques[122], les raisons de principe mettent en valeur soit les mérites intrinsèques des politiques spécifiques de reconnaissance soit les conséquences bénéfiques de ces dernières.

Lorsque les politiques publiques de reconnaissance et d'accommodement sont défendues en faisant appel aux mérites intrinsèques de ces politiques, parce qu'elles sont par exemple exigées par des principes libéraux tels que celui de liberté, d'égalité ou d'autonomie, ces politiques sont fondées sur des *raisons fondamentales de principe* (basic reason of principle). Lorsque de telles politiques reposent sur la contribution bénéfique qu'elles feront à la réalisation d'autres principes de justice chers aux libéraux[123], elles avanceraient une raison de principe dérivée (derivative reason of principle). Étant donné que, selon Patten (2014b, 16-17) ces dernières, bien qu'ayant un rôle important dans la justification de certaines politiques publiques, n'offriraient pas de bases solides pour défendre les politiques d'accommodement et de reconnaissance, sa théorie se concentre sur les raisons fondamentales de principe. En un mot, la thèse des droits culturels forts repose sur une défense des raisons fondamentales de principe.

Ce chapitre examine les arguments de Patten en faveur de cette thèse[124]. Du fait que la neutralité est le principe libéral qui justifie la reconnaissance des communautés et des groupes culturels, la première section situe le type de neutralité proposé par Patten par rapport aux conceptions courantes. Pour ce faire, elle débute par une analyse des relations entre le principe de neutralité, la tolérance religieuse et le pluralisme moral. Puis, elle présente une typologie d'approches neutralistes, pour ensuite se pencher sur certains aspects qui permettent de clarifier la spécificité

[122] Une conception pragmatique accommoderait certaines conceptions religieuses dans les écoles publiques afin d'éviter que les tenants de ces conceptions quittent le système public (elle cherche à éviter les conséquences négatives pouvant résulter d'un refus de la politique d'accommodement). Dans ce cas, on n'accommode pas en raison des résultats souhaitables de l'accommodement ni de la valeur de l'accommodement pour les bénéficiaires, comme on le ferait sur la base des raisons de principe. Cet exemple est fourni dans Patten (2014b, 12).

[123] Parmi les exemples avancés par Patten (2014b, 14-15) figure celui, mentionné dans le chapitre consacré à la théorie de Kymlicka, concernant les programmes visant l'enseignement dans la langue maternelle aux enfants issus de l'émigration, tout du moins durant les premières années scolaires, afin de faciliter la transition à l'enseignement dans les langues officielles. Les raisons de ces politiques ne concernent pas la valeur de la langue d'origine en elle-même, mais les contributions bénéfiques pour accommoder ces enfants dans le but qu'ils puissent s'intégrer à l'école sans avoir accumulé trop de retard dans des domaines tels que la littérature et les mathématiques, et ce durant leur apprentissage de la langue officielle.

[124] Nous laisserons de côté certains aspects de la théorie de Patten qui ne sont pas pertinents pour les objectifs de cette thèse tels que les droits de sécession (Patten 2002) et les droits linguistiques Patten (2001a; Patten et Kymlicka 2003; Patten 2003a, 2003b).

de la théorie neutraliste dont il est question, à savoir la neutralité de traitement. Pour finir, cette section présente trois stratégies différentes de la neutralité de traitement et détermine quelle est la stratégie favorisée par Patten. La deuxième section vise à élucider la perspective culturaliste défendue par Patten. Après une analyse des fondements de la théorie neutraliste, il sera question d'examiner la conception de culture se situant au centre de cette perspective, puis son rôle dans la normativité multiculturelle.

En dernier lieu, la troisième section analyse la théorie de la reconnaissance de Patten, en se concentrant sur le traitement qui est réservé à la religion. Dans sa réception critique de la théorie de Patten, Maclure (2015) remet en question la thèse selon laquelle le culturalisme libéral est outillé pour traiter de questions telles que les revendications de reconnaissance et d'accommodement religieux. Le culturalisme libéral ne serait pas le cadre le plus pertinent pour penser aux questions de justice et de diversité, une théorie politique de la laïcité, comme celle que lui-même et Charles Taylor ont développée (2010) étant plus appropriée. Patten estime, quant à lui, à la différence de Maclure, que sa théorie est utile pour penser non seulement la culture, mais aussi la religion : la justice impliquerait, dans les deux cas, de donner aux individus ce qui leur est dû, et ce en vertu de l'importance de leurs engagements et attachements. Même si la nature des engagements et attachements culturels et religieux n'est pas nécessairement la même, le problème à résoudre aurait la même structure théorique : ce qui est dû aux personnes constituerait pour elles une opportunité équitable de poursuivre et de réaliser leurs engagements culturels ou religieux. Si une telle opportunité équitable d'autodétermination peut justifier la reconnaissance égale des différentes cultures, souligne Patten (2015b, 180), elle justifie également les accommodements religieux.

La question qui se pose est alors de savoir pourquoi Patten défend une thèse en faveur des droits culturels au lieu d'une thèse des droits culturels *et* religieux. Ainsi, puisque, d'une part, il mobilise la même structure théorique afin de défendre les accommodements culturels et religieux et, d'autre part, Patten (2017b, 2017c) a récemment analysé certaines questions religieuses à la lumière de son cadre théorique, il semble plausible de considérer ces analyses comme une extension de sa théorie. Ce chapitre interprète donc la thèse des droits culturels forts en tant que thèse des droits culturels *et* religieux. À cet effet, la dernière section examine, d'abord, la nature égalitariste et procéduraliste de la théorie de la reconnaissance de Patten. Ensuite, elle se penche sur sa conception inclusive de la signification particulière de la religion avant d'analyser l'application du principe d'opportunité équitable d'autodétermination aux exemptions religieuses.

4.1. Le principe de neutralité

4.1.1. Neutralité, tolérance religieuse et pluralisme moral

Dans les débats contemporains en philosophie politique, il existe un consensus assez généralisé pour soutenir que le principe de neutralité est une conséquence de celui de tolérance. Selon certains, l'idéal de séparation entre les sphères publique et privée ainsi que l'idée libérale traditionnelle de tolérance selon laquelle l'État ne doit pas intervenir dans la sphère de la diversité religieuse, éthique et culturelle, constituerait le noyau de la neutralité libérale (Ceva 2015). D'un point de vue historique, il est possible d'interpréter cette étroite relation en rappelant que, de la même manière que la contestation des intrusions étatiques dans les affaires propres à la sphère civile a pris forme dans la doctrine du « laissez-faire » économique caractérisant le libéralisme classique, l'apparition du pluralisme religieux en tant que problème politique a eu pour conséquence que la tolérance religieuse et la séparation des Églises et de l'État deviennent des traits caractéristiques d'un libéralisme qui trouvera son expression institutionnelle dans la constitution américaine de 1787 et dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789[125]. Bien que la tolérance étant postérieurement étendue pour composer avec le pluralisme de valeurs, d'opinions et de styles de vie, ait perdu sa signification exclusivement religieuse (Habermas 2003, 151), ce sont sans doute les questions religieuses qui soulèvent les débats contemporains les plus acharnés.

Certains libéraux considèrent la neutralité comme une généralisation de la tolérance religieuse : de la même façon que l'État tolérant ne favorise aucune secte ou religion, l'État neutre se montre tolérant non seulement vis-à-vis des questions religieuses, mais il respecte également toutes les formes de vie et conceptions du bien (Arneson 1990:216). Le fait que la neutralité et la tolérance soient souvent utilisées comme interchangeables dans les débats contemporains a suscité des réactions variées (Macleod 1997; Rüegger 2009, 176). Certains vont jusqu'au point de demander un remplacement de la tolérance par la neutralité (Meckled-Garcia 2001), en arguant qu'il existe une incompatibilité entre ces deux notions. D'autres contestent une telle approche en soutenant non seulement leur compatibilité (Jones 2003), mais aussi la nécessité de maintenir

[125] Voir Boyer (2007, 30-46), selon lequel le libéralisme du XIXe siècle constitue le point de rencontre de ces deux problématiques qui continueront à être l'arrière-fond historique de deux variantes du libéralisme contemporain : le libéralisme classique ayant pour préoccupation centrale la liberté économique et le libéralisme politique, qu'il appelle moderne, ayant pour intérêt la justice sociale, la tolérance et le pluralisme.

ces deux notions lorsque certains cas difficiles font de la neutralité une conception inopérante (Farrelly 2003); et d'autres encore affirment qu'un libéralisme qui se proclame neutre à l'égard d'une gamme de conceptions du bien ne peut pas être tolérant tout simplement parce que la tolérance implique le respect de ce que l'on considère comme négatif (Horton 1996, 36).

Or, bien que la tolérance signifie, par sa définition même, l'abstention d'intervenir dans les croyances ou actions d'autrui et qu'elle soit souvent mobilisée, notamment lorsque ces dernières sont désapprouvées, rien n'empêche de la défendre au moyen du concept de neutralité : une fois que l'on affirme la distinction entre le juste et le bien, on est en mesure d'exiger de l'État l'obligation de faire respecter les droits individuels, ce qui implique que les pouvoirs publics sont appelés à renoncer à souscrire ou à imposer une conception particulière du bien (Mendus 1996, 1536-38). En fait, certains comprennent la tolérance « as a political practice aiming at neutrality, objectivity, or fairness on the part of political agents » (Fiala 2004).

On voit donc que si, virtuellement, aucun libéral ne conteste le fait que la neutralité trouve ses origines dans le principe de tolérance, il existe, par contre, d'importants désaccords concernant leur relation, allant d'une sorte d'identification entre ces deux notions jusqu'à une disjonction radicale. Quoi qu'il en soit, il est difficile de contester que, d'une certaine manière, l'idée de neutralité se trouve déjà implicitement dans la *Lettre sur la tolérance* (1689) de John Locke[126] et qu'aussi bien la tolérance que la neutralité ont pris leur forme théorique en devant toutes deux relever les défis que le pluralisme des conceptions morales et religieuses pose à l'État libéral. La manière la plus adéquate d'interpréter les principes de tolérance et de neutralité, nous semble-t-il, n'est pas celle consistant à les identifier, mais à les comprendre comme deux faces d'une même médaille, chacune exigeant de l'État qu'il évite d'imposer des conceptions du bien à ses citoyens et également qu'il veille à ce que ces derniers puissent développer librement leurs conceptions du bien dans un contexte pluraliste.

C'est précisément en raison de l'existence de ce pluralisme que, ayant pour référence l'idéal de tolérance, la neutralité est devenue un élément central de l'argument constitutionnel[127]. L'idée est d'arriver à un type de consensus qui favorise la légitimité politique tout en tenant compte de l'existence de désaccords moraux et de différences souvent irréconciliables. Étant donné que,

[126] Voir Koppelman (2004, 640-41), d'après lequel « Locke was arguing for a kind of neutrality based on moral pluralism» lorsqu'il s'attaquait aux divisions religieuses, même si « his neutrality applies only to different varieties of Protestant Christianity, not to religion in general ».
[127] Ce paragraphe suit les analyses de Galeotti (2002, 38–39).

selon le principe de tolérance, le recours à l'imposition de croyances morales et métaphysiques est considéré comme illégitime, les tenants de la neutralité défendent souvent l'idée d'un consensus devant être trouvé sur la base de points de vue différents. L'idée n'est pas que le contenu de l'accord soit absolument neutre, mais que les points de vue des personnes engagées ne soient pas désavantagés. Le principe de neutralité partirait donc d'une prémisse égalitaire, il s'agirait d'une manière de manifester du respect à l'égard des personnes et des choix qu'elles réalisent. Autrement, en favorisant certaines conceptions du bien, plutôt que d'autres, l'État montrerait que les conceptions défavorisées ne méritent pas son respect.

La notion de neutralité semble avoir pris place dans la philosophie libérale, notamment à partir de la publication de la *Théorie de la justice* de J. Rawls (1971), même si le mot n'y apparaît pas[128]. Elle serait inscrite dans la fiction rawlsienne selon laquelle les principes politiques de justice découlent du choix opéré par des individus qui ignorent leurs positions après la répartition d'avantages économiques et sociaux[129]. Elle se trouve également ancrée, cette fois-ci explicitement, dans la priorité que donne Rawls au juste sur le bien, « as a political conception for the basic structure justice as fairness as a whole can be seen as exemplifying a kind of procedural neutrality » (Rawls 1988, 263). Si le premier usage de ce terme semble être fait par le libertarien de droite Robert Nozick en 1974, c'est quatre ans après que Dworkin (1978) défend avec force le rôle de la neutralité dans la théorie libérale. D'autres auteurs, tels que B. Ackerman, T. Nagel, C. Larmore et B. Barry, accorderont également une place centrale au principe de neutralité dans la théorie libérale.

Bien qu'il n'existe pas d'unanimité en ce qui concerne les principes sur lesquels cette neutralité libérale repose, les justifications fondées sur les principes d'autonomie et d'autodétermination semblent largement partagées : puisque ces principes vont de pair avec le respect des conceptions du bien choisies par les individus, l'État a le devoir d'être neutre par rapport à ces conceptions (Mason 1990, 431). Nous allons revenir sur les fondements de la théorie neutraliste qui sera analysée dans ce chapitre. D'abord, il convient de définir le principe de neutralité lui-même, de déterminer les différentes versions de ce principe et d'examiner la particularité du type de neutralité proposé par Alan Patten.

---

[128] La raison en est que, selon Rawls, « the term "neutrality" is unfortunate; some of its connotations are highly misleading, while others suggest altogether impracticable principles. For this reason, I have avoided it (and did so in Theory). But with due precautions taken, and using it only as a stage piece, as it were, we may clarify how the priority of right connects with the above two ideas of the good » Rawls (1988, 260).

[129] Pour une analyse des différentes justifications que Rawls avance en faveur de la neutralité libérale, voir Hurley (2000).

4.1.2. Le concept de neutralité : une typologie

Si de nombreux libéraux défendent le principe selon lequel l'État doit rester neutre face aux conceptions rivales du bien existant dans la société, il n'en demeure pas moins qu'il n'existe pas de consensus concernant la nature, constitutive ou dérivée de la neutralité ni de critère permettant de définir le mieux le type de neutralité qui doit caractériser les décisions politiques de l'État. On remarque des différences, par exemple, dans les positions de Dworkin (1978) et d'Ackerman (1980), le premier considérant que la neutralité n'est pas une valeur constitutive du libéralisme, mais qu'elle dérive du principe d'égalité, le second estimant que la neutralité en tant que principe de dialogue, est la valeur constitutive du libéralisme. Ainsi, là où la position de Dworkin a une portée plus modeste, se limitant aux réponses légitimes du gouvernement à la question de la vie bonne, estimant que « political decisions must be, so far as possible, independent of any particular conception of the good life, or of what gives value to life » (R. Dworkin 1979, 48), Ackerman estime, pour sa part, que la neutralité doit contraindre toute discussion sur la légitimité des relations de pouvoir et que c'est à partir de cette contrainte que l'on peut en venir à d'autres principes libéraux de justice sociale[130]. Ces distinctions s'avèrent importantes parce qu'elles montrent que l'idée même de neutralité se fonde sur des conceptions particulières de la moralité politique, la conception égalitariste étant la prémisse la plus acceptée (Sinopoli 1993, 645).

Une autre question divisant les libéraux est celle concernant l'interprétation du principe de neutralité, car si les neutralistes ont en commun un engagement partagé en faveur de la nature normative du principe de neutralité dans l'élaboration des politiques publiques, ce principe est susceptible d'être défini différemment, notamment lorsqu'il s'agit de savoir ce qui, précisément, doit être neutre. Voici plusieurs types de neutralités qui sont souvent abordés dans la littérature (Raz 1986, 110-33; Rawls 1988; Koppelman 2004; Galston 1991; Kymlicka 1989b; Franken 2016, 3-10; Merrill 2007b, 2014; De Marneffe 1990) :

La neutralité d'opportunités : se fonde sur une prémisse égalitariste, pour soutenir que tous les modes de vie doivent bénéficier des mêmes opportunités. En général, ce type de neutralité est rejeté par les libéraux, notamment parce que certains modes de vie peuvent causer du tort aux personnes, le libéralisme ayant pour fondement le respect des droits individuels.

[130] Pour une discussion approfondie de ces différences, voir et Downing (1983) et Neal (1985).

La neutralité des effets : selon cette conception, aussi appelée neutralité des conséquences, les politiques gouvernementales doivent chercher à avoir le même impact sur toutes les conceptions du bien. Elles ne doivent favoriser ni défavoriser aucune de ces conceptions. Par conséquent, on soutient souvent qu'une politique est neutre lorsqu'elle ne produit pas des effets inégaux sur les différentes conceptions du bien. Cette conception de la neutralité est également rejetée par les libéraux, qui estiment, en général, qu'elle est impraticable (Rawls 1988, 263), car, de toute évidence, il demeure impossible qu'une même politique produise les mêmes effets dans tous les styles de vie ou dans toutes les conceptions du bien.

La neutralité des buts : dans cette conception l'on affirme que l'État ne doit pas se donner pour but de favoriser une conception du bien par-dessus les autres et, comme le soutient Rawls (1988, 262), que l'État ne doit rien faire dans le but de rendre plus probable « that individuals will accept any particular conception rather than another unless steps are taken to cancel, or to compensate for, the effects of policies that do this ».

La neutralité de justification : aussi appelée neutralité procédurale, elle interdit à l'État de justifier ses politiques ou ses actions sur la base d'une conception spécifique du bien, ceci implique que l'État ne doit pas prendre position sur une conception du bien en la considérant comme meilleure que les autres ou en se référant à sa valeur intrinsèque. Que ce soit parce que la relation entre la neutralité de but et de justification est difficile à définir (Franken 2016, 4) ou parce que l'action de l'État peut avoir une justification neutre, tout en étant non neutre (nous allons y revenir dans la section suivante) certains auteurs (Patten 2012; Kramer 2017) ont amalgamé ces deux conceptions de la neutralité[131] : l'État ne devrait pas justifier ses actions en faisant appel à des conceptions du bien qui font l'objet d'un désaccord raisonnable, ni ne devrait promouvoir de fins neutres en visant à favoriser certaines conceptions du bien sur les autres (Wall 2017).

Quoi qu'il en soit, la grande majorité des neutralistes adoptent la neutralité de justification. En fait, certains définissent la neutralité comme étant essentiellement justificative, comme le fait (Koppelman 2004, 634), selon lequel « the basic neutralist liberal claim » est que l'exercice du pouvoir politique ne peut légitimement être *justifié* sur la base de l'idée que certains modes de vie sont intrinsèquement meilleurs que d'autres et que l'État peut agir de manière appropriée

[131] Cette articulation, il convient de le préciser, est réalisée à des fins analytiques, car ni Patten ni Kramer ne défendent une telle conception comme étant celle qui doit être adoptée par l'État libéral.

pour promouvoir ces meilleurs modes de vie[132]. La nature de la neutralité libérale serait ainsi essentiellement anti-perfectionniste.

Nous allons revenir sur cette dernière question dans la section suivante, car s'il apparaît déjà clairement que la neutralité ne peut pas être définie de manière univoque, il reste à déterminer quel est le type de neutralité sur lequel se fonde la théorie préconisée par Patten ainsi que la valeur libérale sur laquelle une telle conception repose.

4.1.3. Une conception distincte de la neutralité

Plusieurs éléments caractéristiques de la théorie neutraliste ici examinée permettent de la situer par rapport aux conceptions de neutralité exposées. L'un de ses aspects les plus distinctifs est la nuance concernant sa force normative. C'est la question consistant à savoir jusqu'où la neutralité se situe en amont ou en aval des autres valeurs.[133]

En refusant d'assumer la neutralité en tant que principe maître dont d'autres principes peuvent être dérivés, c'est-à-dire en rejetant la conception « en amont » de la neutralité, Patten accorde à cette dernière une place beaucoup plus « modeste » : il la situe « en aval » dans le domaine des valeurs. La théorie neutraliste renonce ainsi pour ainsi dire à sa pureté, et accepte non seulement l'idée qu'il n'y a rien d'illégitime dans le fait que des raisons non neutres soient à l'origine des positions pouvant être judicieusement qualifiées de neutres, mais aussi que ces dernières puissent se fonder ouvertement sur des valeurs libérales. Il existerait un ensemble de valeurs fondamentales qui sont justifiées et qui n'ont pas de prétention de neutralité. Ainsi, dans certains contextes, ces valeurs non neutres sont susceptibles d'engager l'État à être neutre parmi les différentes conceptions du bien. En un mot, Patten renonce à comprendre la neutralité comme étant exempte de valeurs et désarme, par ce mouvement même, les critiques selon

[132] La distinction entre le juste et le bien fait souvent l'objet de débats chez les philosophes politiques. À la question « Qu'est-ce qui oblige à suivre les procédures privilégiées ? », par exemple, Charles Taylor répond que c'est « une certaine compréhension de la vie humaine et de la Raison (…), et donc « une conception du bien ». Taylor conclut que « toute théorie qui donne la primauté au juste sur le bien, repose en réalité sur une telle notion du bien ». (Taylor 1988, 40-41) Dans l'objectif qui est le nôtre, il suffit de rappeler que parmi les différentes conceptions du bien possibles, ce sont celles de nature religieuse qui nous intéressent et, dans ce sens-là, on trouvera très rarement un auteur, qu'il soit libéral ou républicain, neutraliste ou non, prêt à soutenir que l'État devrait se prononcer sur la valeur intrinsèque d'une religion ou fonder ses politiques publiques sur une telle valeur. Même les perfectionnistes, qui défendent la valeur de l'autonomie en tant que conception du bien que l'État devrait soutenir activement, rejettent l'idée selon laquelle il est légitime que l'État endosse une religion, sur la base de son contenu ou de sa valeur intrinsèque.

[133] Pour ce qui suit, voir Patten (2012, 2014b, 104-48).

lesquelles la neutralité est impossible car elle repose sur des valeurs particulières. Cela permet à Patten de restreindre le « domaine » de la neutralité (l'ensemble des conceptions du bien par rapport auxquelles l'État a une raison d'être neutre), à partir du moment même où une conception viole cette valeur libérale qu'est l'autodétermination. Autrement dit, là où une communauté culturelle ou religieuse empêche ses membres de jouir d'une opportunité équitable d'autodétermination, il est légitime que l'État libéral cesse d'être neutre (c'est à dire qu'il est légitime que l'État prenne position pour contrer les pratiques oppressives), et ce en raison de la violation d'une valeur particulière (l'autodétermination) avec laquelle la neutralité se trouve engagée.

Il est important de signaler que le caractère « en aval » de la neutralité ne contraint pas cette dernière à laisser en dehors de son champ d'action les conceptions qui violent le principe d'autodétermination. Il rend possible l'affirmation que l'État n'a pas de raisons définitives d'être neutre, y compris vis-à-vis des conceptions du bien se trouvant à l'intérieur du domaine de la neutralité (c'est-à-dire celles qui ne violent donc pas le droit à l'autodétermination). L'État libéral a des raisons *pro tanto,* c'est-à-dire des raisons qui ont un poids considérable, mais qui doivent être contrebalancées, ne serait-ce que parce le principe d'opportunité équitable d'autodétermination n'est que l'une des valeurs à prendre en compte.

Un autre aspect distintif de la conception de neutralité défendue par Patten est le type de neutralité dont il est question. Il est important de signaler que Patten regroupe la neutralité des buts et celle des justifications afin de les situer à l'intérieur d'une autre catégorie de neutralité : la neutralité des intentions. Il rejette cette dernière, car elle rend possible l'adoption de politiques non neutres tout en les justifiant de manière neutre[134]. Le cas mobilisé est celui dans lequel l'État avantage une religion particulière. Si la séparation entre l'Église et l'État est le cas paradigmatique de la neutralité, la neutralité des intentions donne pour sa part la possibilité de justifier l'établissement d'une religion sur des bases neutres. Il est clair que si l'État adopte une religion en la considérant intrinsèquement supérieure aux autres conceptions du bien, il s'avère impossible de justifier une telle adoption sur des bases neutres. Mais, qu'en est-il lorsque, au lieu de justifier la religion de l'État au nom de sa valeur intrinsèque, on le fait au motif qu'une telle prise de position engendrera des conséquences sociales souhaitables, contribuant par exemple à la paix civile ou au renforcement de la légitimité de l'État aux yeux d'une grande majorité de citoyens ? Dans ce cas-là l'intention serait neutre, car « the aim is to bring about the

[134] Patten ne discute pas de la neutralité d'opportunités, mais ceci est compréhensible étant donné que, virtuellement, aucun libéral ne l'accepte en tant que principe moralement légitime.

relevant social consequences, and the justification is the desirability of those consequences » (Patten 2012, 256), toutefois la politique contribue tout de même à favoriser une religion particulière, et il sera difficile de soutenir qu'elle est neutre. La neutralité des effets pourra-t-elle alors être considérée comme une alternative ?

Dans la section précédente, nous avons mentionné que les libéraux considèrent en général que la neutralité des effets ne peut en aucun cas être mise en œuvre, car il s'avère impossible qu'une politique produise les mêmes effets sur toutes les conceptions du bien. Du fait qu'une telle exigence est impossible, une évaluation du cas de l'adoption d'une religion par l'État à la lumière de la neutralité des effets montrerait, certes, que cette adoption est illégitime, mais qu'il en va de même pour toute autre politique publique. Comme le rappelle Patten (2012, 257, 2014b, 114), les libéraux acceptent les implications de principes tels que les protections juridiques des libertés fondamentales (ce qui a un effet inégalitaire sur les différentes conceptions du bien, à commencer par celles qui rejettent ces principes) et la répartition équitable des ressources matérielles (qui engendre des conséquences inégalitaires sur les personnes ayant des goûts coûteux dès lors qu'elles souhaitent mener à terme leurs projets), et ne reconnaissent par conséquent pas le devoir libéral d'être neutres vis-à-vis des effets de chaque politique. En un mot, à l'instar de la neutralité des intentions (qui inclut celle des buts et celle de justification) la neutralité des effets doit être abandonée.

Or, si la théorie proposée par Patten se distingue des conceptions courantes de la neutralité, aussi bien par la défense de son caractère en « aval », ce qui implique, entre autres, une acceptation ouverte des valeurs libérales qui se trouvent à la base de la neutralité, que par le rejet des types de neutralités communément acceptées par les libéraux, il reste à examiner la conception nouvelle qu'il propose.

4.1.4. La neutralité de traitement : trois stratégies

Au lieu de se concentrer, soit sur les intentions des politiques, soit sur leurs effets, la théorie neutraliste de Patten se concentre sur les politiques elles-mêmes. Un État est neutre non pas en vertu des intentions se trouvant à l'origine de ses politiques ou des effets de ces dernières sur les différentes conceptions du bien. Un État est neutre lorsqu'il assiste ou entrave de manière équivalente les conceptions rivales du bien. La formulation avancée par Patten (2012, 257, 2014b, 114) est la suivante :

Neutralité du traitement. L'État viole cette exigence lorsque ses politiques sont plus accommodantes, ou moins accommodantes, pour certaines conceptions du bien que pour d'autres.

La notion d'accommodement, centrale dans cette formulation, fait référence au fait de rendre les conceptions du bien plus efficaces. Ainsi, lorsque l'État adopte une politique dans le but de rendre une conception du bien plus efficace que d'autres, sa politique serait alors, selon la définition de Patten, plus accommodante envers cette conception. Il en résulte qu'un État qui se veut neutre ne peut pas se permettre de poursuivre une politique accommodante d'une conception particulière du bien sans offrir ce même traitement aux conceptions rivales du bien. La neutralité de traitement s'avère donc essentiellement égalitariste. Mais ceci ne veut pas dire pour autant qu'un État qui fonde ses politiques sur la neutralité de traitement, en offrant un égal accommodement des différentes conceptions du bien, doive chercher à obtenir les mêmes effets pour chaque conception du bien. Il n'est pas responsable de la réussite de ces dernières, voire de l'impact des accommodements qu'il leur fournit.

Patten avance trois stratégies pouvant être adoptées par un État engagé dans la neutralité de traitement. La première est celle de la privatisation. Un État prenant cette approche pour règle s'abstiendrait d'intervenir sur le marché culturel et religieux. Il se montrerait également accommodant dans la mesure où il n'accorderait aucune aide particulière ni n'entraverait le libre développement des conceptions du bien. Il s'agirait, pour ainsi dire, d'un État minimal qui se limite à établir des règles générales et à les appliquer de manière impartiale. Il ne garantirait, par exemple, que les libertés fondamentales et certains principes comme celui de la séparation entre l'Église et l'État, s'abstenant d'offrir un traitement différencié aux conceptions culturelles et religieuses. Il reviendrait aux membres des minorités culturelles et religieuses d'assurer la survie de leurs conceptions du bien et de leurs communautés. Les effets de cette stratégie seraient, de toute évidence, inégaux, certaines conceptions du bien ayant plus de chances que d'autres de se développer sans le soutien de l'État.

La deuxième stratégie est l'intrication générique (generic entanglement). Elle accepte l'intervention de l'État dans la régulation des biens et services qui touchent la grande majorité des conceptions du bien. Tel est le cas de certains services publics, comme ceux de la police et des incendies. Lorsqu'un crime domestique est commis, peu importe que ce soit dans une famille chrétienne, musulmane ou juive, la police offrira un même service[135]. Ou, pour

[135] Certes, on pourrait se demander comment un État peut refuser d'éteindre un incendie dans un lieu de culte ou d'éduquer tous les élèves, mais certaines positions en faveur d'un État dit minimal défendent justement la

reprendre l'exemple avancé par Patten, lorsqu'un incendie a lieu dans une synagogue, les pompiers fournissent leur service non pour protéger délibérément un bâtiment religieux, car, selon la stratégie de l'intrication générique, l'État offre ce même service à tout autre type de bâtiment. Dans cette conception, l'école n'a pas pour but d'instruire les élèves en leur transmettant une conception particulière du bien, mais tout simplement dans le but de leur fournir les connaissances et les compétences nécessaires à la pleine réalisation de leur citoyenneté. C'est le type d'éducation démocratique, rappelons-le, qui, selon Tamir, doit être donnée à tous les enfants, quelles que soient leurs conceptions du bien.[136]

La troisième stratégie, celle de l'impartialité (evenhandedness), a pour ligne directrice l'implication active de l'État pour fournir et réguler des activités et des biens particuliers considérés comme importants par certaines conceptions du bien. Ce qui importe c'est que la nature des diverses interventions que l'État réalise soit pluraliste, de telle manière que toutes les conceptions du bien jouissent d'une forme d'assistance équivalente. C'est cette stratégie qui s'applique aux droits des minorités culturelles et religieuses. La section suivante explore les rapports entre la neutralité de traitement, lorsqu'elle adopte cette stratégie, et la diversité culturelle et religieuse. Afin de permettre de comprendre plus en détail ces questions, elle débute par une analyse des fondements de la neutralité de traitement.

4.2. Culture, neutralité de traitement et normativité multiculturelle

4.2.1. Les fondements de la neutralité de traitement

La neutralité de traitement, nous l'avons vu, ne prétend pas être exempte de valeurs. Patten rejoint Rawls dans le rejet d'une neutralité strictement procédurale, c'est-à- dire susceptible d'être justifiée sans faire appel à des valeurs morales spécifiques. Selon Rawls (1988, 260-61), une telle prétention serait impossible, ne serait-ce que parce que le fait même de justifier une action doit impliquer une prise de position par rapport à certaines valeurs fondant cette

privatisation de tous les services publics, y compris ceux de police et des pompiers, ce d'autant plus que, depuis plus de 30 ans, certains services traditionnellement fournis par les gouvernements tels que la protection contre les incendies, les opérations pénitentiaires, la collecte des ordures ménagères, le service postal et le transport en commun urbain sont, tout du moins en partie et dans certains contextes, fournis par des entreprises privées. Voir Pack (1987) et Goodrich (1988).

[136] Voir le chapitre consacré au nationalisme libéral dans cette thèse, et en particulier les sections concernant la réforme éducative proposée par Tamir.

justification. Examinons à présent les deux valeurs sur lesquelles repose la neutralité de traitement.

4.2.1.1. La valeur de l'autodétermination

Dans les sections précédentes, nous avons souligné que l'une des valeurs fondamentales se trouvant à la base du type de neutralité défendue par Patten est l'autodétermination. La neutralité, ainsi comprise, cesse d'être un principe fondationnel pour devenir un principe dérivé. Ce faisant, la neutralité cesse également d'être pertinente lorsque certaines communautés culturelles et religieuses violent le principe d'autodétermination. Autrement dit, la nature égalitariste du principe de neutralité engage l'État à offrir une égale reconnaissance aux différentes conceptions du bien, qui limite en même temps le domaine de la neutralité lorsque le principe d'autodétermination se trouve menacé. Il reste à examiner pourquoi l'autodétermination s'avère aussi importante et pourquoi l'État libéral a une raison *pro tanto* de favoriser l'autodétermination des individus.

Tout d'abord, il faut clarifier que, bien que l'autonomie et l'autodétermination soient souvent utilisées comme des équivalents, Patten établit une sommaire distinction entre elles. Il appelle « autodétermination » soit l'intérêt (Patten 2012) soit la possibilité (Patten 2017c, 144) des individus de poursuivre et réaliser leur conception du bien. Patten ne consacre pas beaucoup d'efforts à définir l'autodétermination, ni à la distinguer des possibles interprétations de l'autonomie. Il soutient, certes, que l'autodétermination est une dimension de l'autonomie (Patten 2012, 251) et que la manière habituelle de promouvoir l'autonomie est de donner aux citoyens la possibilité de s'autodéterminer (Patten 2012, 269), ce qui constitue une caractéristique de la politique libérale (Patten 2017b, 207). En tout cas, l'autodétermination semble être, dans la perspective de Patten, une condition de l'autonomie.

Néanmoins, la différence la plus évidente entre le principe d'autodétermination, tel qu'il est compris par Patten, et celui d'autonomie, pourrait ressortir lorsque l'on examine les conséquences de l'engagement de l'État dans l'un ou l'autre principe. Le premier est susceptible de conduire, nous l'avons vu dans le chapitre consacré au perfectionnisme libéral, à des politiques perfectionnistes, tandis que le second, plus proche du libéralisme des droits, valorise l'intérêt des individus à poursuivre leur conception du bien, même si cette dernière n'est pas celle de mener une vie autonome. Ceci ne répond pas à la question de savoir pourquoi un État

libéral qui voudrait réaliser le principe de neutralité de traitement devrait considérer combien il est important pour les individus de réaliser leur conception du bien. En fin de compte, les deux premières stratégies de la neutralité de traitement n'engagent pas l'État à prendre en compte les conceptions du bien des individus.

Patten distingue deux types de raisons permettant de répondre à cette question de la prise en compte par l'État de l'importance des conceptions du bien pour les individus : les raisons générales et les raisons spécifiques. Une raison générale se fonderait sur la relation entre l'autodétermination et le bien-être. Il s'agit là, rappelons-le, du type d'argument avancé par Raz, selon lequel le fait qu'il existe de multiples options s'ouvrant aux individus ne suffit pas, mais qu'il est essentiel que ces options aient une signification particulière, qu'elles se rapportent aux conceptions du bien des individus. Lorsque l'on donne aux individus des opportunités telles que des ressources et la liberté nécessaire à la réalisation de leur conception du bien, on promeut leur bien-être. De même, le bien-être se retrouve compromis lorsqu'on leur refuse ces opportunités. Cela dit, Patten rejette l'interprétation perfectionniste de cet argument, justifiant l'intervention étatique qui, certes, vise à favoriser le bien-être, mais souvent au prix de l'imposition de contraintes aux conceptions du bien que l'État juge indésirables. Ainsi, afin de réaffirmer la relation existant entre le bien-être et l'autodétermination, « we might say that a state seeking to promote well-being, and concerned to treat its citizens fairly, will normally regard self-determination as the value to promote » (Patten 2014b, 132). En un mot, favoriser le bien-être implique de favoriser l'autodétermination, mais pas nécessairement l'autonomie en tant que valeur substantive, étant donné les risques que la promotion de cette dernière implique.

Un autre type de raison générale est celle soutenant que l'autodétermination a une valeur intrinsèque. Un tel argument ne prétend pas que l'autodétermination soit en fonction du bien-être; il affirme plutôt qu'il est important que les individus soient autonomes, et par là-même, qu'ils puissent s'autodéterminer, l'autodétermination étant, comme nous venons de le voir, une dimension de l'autonomie[137]. Tout comme l'argument précédent, cette idée risque d'être interprétée de manière perfectionniste. La raison en est que l'autodétermination n'est pas la seule dimension de l'autonomie. Patten mentionne celle concernant l'existence d'une gamme adéquate d'options. Si l'autonomie a une valeur intrinsèque, et qu'elle doit être promue par l'État, il se peut que l'État ait la responsabilité de fournir une gamme d'options la favorisant. Cependant, ce n'est pas une conclusion que Patten est prêt à défendre.

[137] Concernant les différentes dimensions ou conditions de l'autonomie, voir, dans cette thèse, le chapitre consacré au perfectionnisme libéral.

Là où le perfectionniste exige que l'État garantisse l'existence d'une gamme d'options permettant aux individus de réaliser leur autonomie, Patten se contente pour sa part de signaler que les sociétés contemporaines comptent sur une gamme infinie d'options sans que l'État doive intervenir pour favoriser certaines d'entre elles, plutôt que d'autres. Nous sommes, il est bon de le rappeler, face à une théorie neutraliste égalitariste fondée sur le principe d'autodétermination. Il suffit donc que l'État fournisse un même traitement aux différentes conceptions du bien, et non qu'il garantisse les options permettant aux individus de vivre leur conception du bien. Selon les propos de Patten (2014b, 132-33) « where the background conditions (including adequacy of options) are secure, the usual way of promoting autonomy is by giving citizens the opportunity to be self-determining ».

Au-delà des raisons générales, qu'il s'agisse de la relation entre l'autodétermination et le bien-être ou de la valeur intrinsèque de l'autodétermination, figurent les considérations spéciales. Elles font référence à l'importance de l'autodétermination lorsque certains « engagements spéciaux » dans la conception d'une personne se trouvent présents. Ces considérations, sur lesquelles nous allons revenir dans la section consacrée au caractère spécial de la religion, sont assez intuitives d'un point de vue libéral : refuser à une personne qu'elle honore ses engagements religieux, par exemple, causerait un préjudice à cette dernière. Le fait de pouvoir vivre selon nos propres valeurs, croyances et engagements revêt une importance particulière étant donné la place que ces valeurs, croyances et engagements occupent dans notre vie, c'est-à-dire la signification qu'ils ont pour nous, d'où le caractère « spécial » de ces engagements.

Ne pas pouvoir accomplir ces engagements peut susciter chez l'individu le sentiment de les trahir. Dans certaines circonstances, lorsque l'État nie aux individus la possibilité équitable de réaliser ces engagements, un tel refus les envoie un message d'exclusion et de traitement inégal. La nature spéciale de ces engagements exige donc à l'État libéral de les prendre en compte, faute de quoi il risque de rendre les personnes malheureuses, incapables de vivre en accord avec leurs convictions et croyances. Il doit donc exister une raison particulièrement forte pour que l'État puisse justifier un éloignement de la neutralité de traitement. Les politiques qui privent les individus de la possibilité de remplir leurs engagements religieux seraient donc particulièrement néfastes « and should be adopted only in those situations where they are the least burdensome means of advancing some compelling countervailing consideration » (Patten 2012, 254). Un tel déni a lieu lorsque l'État refuse de prodiguer une assistance à certaines conceptions du bien, tout en favorisant, ne serait-ce qu'indirectement, d'autres. Ceci nous amène à examiner plus en détail la nature égalitariste du principe de neutralité.

4.2.1.2. Le principe d'équité de traitement

La section précédente a permis de comprendre que, si Patten favorise la troisième stratégie possible de la neutralité, cette dernière impliquant l'intervention de l'État dans la régulation des biens et des activités précieuses pour les différentes conceptions du bien, c'est du fait que le principe d'opportunité équitable d'autodétermination réside à la base même de la neutralité de traitement. Les deux premières stratégies, bien que se trouvant à l'intérieur de cette dernière, demeurent indifférentes à l'autodétermination, ce que la théorie de Patten, étant une conception en aval axiologiquement fondée, ne peut simplement pas accepter.

Toutefois, cette prise de position laisse une question sans réponse. Si, comme nous l'avons déjà mentionné, la neutralité de traitement est essentiellement égalitariste, si elle se donne pour but d'accorder un même niveau d'assistance aux cultures et religions, dérivant comme elle de fait, du principe libéral d'autodétermination, il reste à déterminer quelle est la modalité précise d'intervention d'un État engagé sur la voie du traitement égal des différentes conceptions du bien.

L'État libéral pourrait, comme le fait remarquer Patten (2012, 271), éviter de prendre parti parmi ces conceptions en se proposant d'accorder un égal *succès* aux différentes conceptions du bien. Dans ce cas, il viserait directement la réalisation du principe d'autodétermination, plutôt que l'opportunité équitable de réaliser cette autodétermination. Le problème de cette conception serait non seulement que l'État pourrait être tenu responsable des résultats de son engagement, certaines conceptions exigeant plus de ressources que d'autres, mais aussi qu'en s'engageant à produire des résultats équivalents, il se trouvera souvent dans la position de devoir abandonner le principe de neutralité de traitement. De plus, cette modalité d'intervention laisse de côté la responsabilité des individus vis-à-vis du succès de leurs conceptions du bien. Certes, les citoyens ont le droit d'adopter une conception du bien requérant des ressources plus exigeantes que d'autres « but citizens should not complain of an unfairness when, under conditions of equal treatment, that conception is less successful than others » (Patten 2012, 272). Considérant les possibilités ici exposées, Patten rejette l'idée que la neutralité de traitement doive chercher le succès des diverses conceptions du bien.

Une seconde manière d'éviter de prendre parti pour une conception du bien, celle défendue par Patten, se dégage de la précédente. Si l'État doit traiter de manière neutre les différentes conceptions du bien, en les accommodant également, il doit le faire en garantissant un cadre

équitable à l'intérieur duquel les individus jouissent d'une d'opportunité équitable d'autodétermination afin de pouvoir réaliser leurs différentes conceptions du bien. Ce faisant, l'État neutre ne peut pas être tenu responsable des succès ou des échecs de certaines conceptions du bien, car il aurait fait de son mieux pour les accommoder sur une base équitable. Aucun reproche ne peut lui être adressé, hormis s'il a failli à accommoder de manière égalitaire les différentes conceptions du bien, car il aurait trahi sa vocation de ne pas prendre parti pour l'une ou l'autre, de ne pas être ni plus ni moins accommodant vis-à-vis de ces conceptions du bien.

Il n'est pas difficile de noter que tout ce qui a été exposé jusqu'ici s'applique de la même manière à toutes les conceptions du bien nécessitant le soutien de l'État au moyen d'accommodements. Dans l'introduction nous avions affirmé, cependant, que la théorie proposée par Patten se veut être une défense du culturalisme libéral. Il importe alors maintenant de reprendre cette affirmation et de la développer en examinant de près le rôle de la culture dans cette théorie. Le premier pas pour atteindre ce but est d'analyser la conception de la culture elle-même.

4.2.2. Le lignage social : une interprétation non-essentialiste de la culture

L'une des critiques dont fait couramment l'objet le multiculturalisme est celle s'attaquant à la nature essentialiste du concept de culture le sous-tendant. Il existerait, selon certains, une sorte de dilemme selon lequel, soit le multiculturalisme se fonde sur une conception essentialiste de la culture, cas dans lequel il serait vicié dans ses fondements mêmes, incapable de rendre compte de l'hybridité culturelle et de la multiplicité d'appartenances identitaires, soit sa conception de la culture serait non-essentialiste, contexte dans lequel le multiculturalisme perd de son sens, du fait qu'il repose, ainsi, sur cette idée selon laquelle il est possible d'identifier une culture. L'une des tâches explicites que se donne Patten (2011, 2014b, 38-68) est celle consistant à déconstruire ce dilemme en proposant, d'une part, une définition non essentialiste de la culture et, d'une autre, en montrant la pertinence normative de cette reformulation pour une défense du multiculturalisme. Nous examinerons, dans cette section, la définition de la culture développée par Patten, qui répond à une question empirique (concernant la possibilité d'identifier l'existence des cultures auxquelles font référence, en général, les multiculturalistes) et nous laisserons la question normative (portant sur la valeur de la culture ainsi que la justification morale du multiculturalisme) pour la section suivante.

Le premier pas de l'argument consiste à montrer la pertinence empirique du concept de culture et ce d'une manière non essentialiste. En général les conceptions essentialistes de la culture la définissent en tant qu'ensemble de valeurs, croyances, significations, et d'autres traits essentiels qui permettent de la reconnaître[138]. L'interprétation de la culture développée par Patten suit un cheminement différent. En rejetant l'idée que l'on puisse définir une culture au moyen d'une identification de certaines caractéristiques partagées (valeurs, significations, croyances, pratiques, institutions, etc…), Patten définit plutôt la culture comme « what people share when they have shared subjection to a common formative context » (Patten 2011, 735). Bref, la culture n'est rien d'autre que le produit d'un processus particulier de socialisation, ce qui fait que l'on peut dire que les individus se trouvant assez exposés à un ensemble commun d'influences formatrices partagent une culture commune (Patten 2014b, 56). Cela permet par ailleurs de comprendre la continuité culturelle sans que les caractéristiques mentionnées ci-dessus entrent nécessairement en jeu dans la définition de la culture.

Si le fait d'avoir été exposé à un même processus de socialisation est ce qui permet d'affirmer qu'un groupe d'individus appartient à une culture commune, cela vaut la peine de s'interroger sur le sens même de ce processus de socialisation. Lorsque Patten utilise la notion de socialisation, il le fait pour renvoyer à l'éventail de processus formatifs qui façonnent les croyances et les valeurs des personnes qui se trouvent exposées à de tels processus. C'est la participation à des institutions particulières, telles que la famille, les lieux de travail, les médias, les institutions gouvernementales, entre autres, ainsi que l'exposition à des formes de comportement social et des pratiques particulières, qui produisent la socialisation. Selon Patten (2011, 740, 2013, 876), les institutions et pratiques qui régissent le processus de socialisation se trouvent contrôlées par les membres d'un groupe culturel particulier lorsque, d'une part, ce dernier occupe la plupart des postes clés de pouvoir et de responsabilité dans ces institutions ou pratiques et d'autre part, lorsque les autres membres de ce groupe culturel se trouvent largement présents dans ces institutions et pratiques. En un mot, « [c]ontrol over these socialization processes is a matter of who participates in the particular institutions, practices, and forms of behavior in question and who occupies positions of authority in those contexts » (Patten 2013, 876).

Du fait que ce qui permet de définir la culture n'est pas un ensemble de traits caractéristiques, mais un mécanisme de socialisation des nouvelles générations et des groupes d'immigrants se

[138] Voir notre discussion à ce sujet dans l'introduction de cette thèse.

trouvant contrôlé par un groupe particulier, il existerait une continuité culturelle lorsque ces conditions de socialisation ont lieu, et ce indifféremment du fait que les traits caractéristiques de la génération antérieure perdurent ou disparaissent. Et de la même manière que les cultures sont préservées lorsque ces conditions sont réunies, c'est-à-dire lorsque ce sont leurs membres qui ont le contrôle sur les institutions et pratiques dans lesquelles les nouvelles générations et les nouveaux immigrants sont élevés et socialisés, ces cultures sont vouées à disparaître lorsque de telles conditions cessent d'exister (Patten 2013, 876). Cette continuité culturelle permet par ailleurs de comprendre ce qui fait qu'une société est culturellement distincte : le processus de socialisation de chaque société s'avère distinct de celui subi par d'autres sociétés et, par conséquent, une culture distincte en vient à être la relation que les individus partagent lorsqu'ils ont été soumis à un ensemble de conditions formatives particulières, mais pas nécessairement identiques[139], distinctes de celles subies par les membres d'autres sociétés (Patten 2011, 741).

C'est ainsi, en offrant une interprétation sociale de la culture et, plus précisément, en mettant fortement l'accent sur l'importance de la lignée historique des institutions et pratiques sociales dans la constitution de la culture, que Patten surmonte l'objection, formulée par les critiques du multiculturalisme, selon laquelle le concept de culture sous-tendant la normativité multiculturelle serait essentialiste. Du fait qu'une telle formulation évite de définir la culture en faisant référence à des caractéristiques communes, elle permet d'expliquer la continuité culturelle sans défendre une vision conservatrice de la culture. Étant donné que les valeurs et significations des institutions et pratiques formatives sont susceptibles d'être contestées et révisées, la variation culturelle étant l'un des résultats prévisibles, la socialisation au sein de ces institutions et conditions formatrices n'implique pas que les individus doivent partager un ensemble homogène de valeurs et de croyances[140]. Enfin, du fait que les influences et conditions auxquelles les individus sont exposés ne sont pas exclusivement celles qui sont partagées avec les autres (d'autres influences importantes seraient, entre autres, la religion professée, la famille, la langue et les expériences personnelles), le caractère hybride et dynamique des cultures deviendrait évident.

Ce dernier argument mérite que l'on s'y arrête. Il pose la question de savoir dans quelle mesure l'exposition à des influences « non communes » (église, famille, expériences et parcours

[139] Au-delà de l'expérience commune consistant à être soumis à un même processus de socialisation, d'autres éléments idiosyncrasiques par rapport aux expériences formatrices des autres dans le groupe viendraient jouer un rôle important.

[140] « Just as siblings respond differently to a common upbringing, depending on their individual circumstances and characteristics, persons who participate in a common set of institutions and practices also differ in many ways» (Patten 2011, 742)

personnels) peut nuancer l'idée selon laquelle l'exposition à un contexte de socialisation et d'influences formatives communes permet de définir une culture. En fin de compte, l'exposition aux institutions communes, aux médias, voire aux récits nationaux a lieu de manière asymétrique. Autrement dit, si les influences particulières sont susceptibles de s'appliquer différemment aux individus dans la culture, de telle manière que certains auront peu d'interactions avec les institutions de l'État ou se verront influencés par les médias de façon minime et par d'autres éléments associés à au récit culturel dominant, est-il possible de considérer ces individus comme des membres de la culture ? En considérant cette question, Patten (2014b, 55) répond que les individus se trouvant dans de telles circonstances seront directement ou indirectement façonnés par l'environnement social : même si l'on résiste avec détermination à la culture populaire, voire à l'influence des institutions médiatiques, il s'avère très difficile d'échapper à leurs influences, ne serait-ce que parce que les personnes avec lesquelles on interagit se trouvent façonnées par les croyances et les valeurs auxquelles l'on essaie d'échapper.

Parmi l'ensemble des arguments avancés par Patten pour défendre cette interprétation de la culture il en est un qui mérite une attention particulière, car il permet de mieux préciser aussi bien la définition de la culture dont il est ici question que son aspect normatif. Cet argument concerne la possible ambiguïté résultant de la considération de la culture en tant que résultat d'un processus de socialisation, c'est-à-dire, d'exposition à des institutions et pratiques communes. Si, comme nous l'avons vu, la culture est ce que l'on partage lorsque l'on a été assez longtemps exposé à un même contexte d'influences formatives, pourquoi ne pas considérer les membres d'une famille, pour reprendre l'un des exemples avancés par Patten, comme partageant une même culture ? N'ont-ils pas été exposés à un même contexte d'influences formatives ?

Dans la perspective de Patten, il s'avère cependant erroné de conclure que toutes les influences formatives aboutissent à la création d'une culture. Tout d'abord, parce que les pratiques discursives à plus grande échelle contribuent à façonner et à structurer les processus plus locaux, au moyen précisément des familles et des institutions locales. En un mot, il existerait un seul processus de formation avec des millions de points d'application. Chaque point d'application serait une sorte de canal de transmission de valeurs et de significations qui, à un moment donné, permettent de caractériser la culture. Ensuite, bien que l'on constate l'existence de différents mécanismes de socialisation au sein d'une société (Patten mentionne le cas des hommes et des femmes), on peut seulement appeler cultures celles qui fournissent un ensemble

commun de pratiques et d'institutions, même si ces dernières procurent divers types de socialisations. Pour finir, il ne suffit pas d'être exposé à certaines pratiques ou institutions pour affirmer que ces cultures ou pratiques nous fournissent une culture : il est nécessaire que l'ensemble des pratiques et des institutions auxquelles nous nous trouvons exposés aient un impact suffisant, capable de justifier les considérations morales qui se trouvent à la base du multiculturalisme normatif (Patten 2011, 742-44, 2014b, 55-57). Ceci nous conduit à considérer l'aspect normatif de l'interprétation sociale de la culture.

4.2.3. Le rôle de la culture dans la normativité multiculturelle : la thèse des droits culturels forts

La section précédente a exposé les grands traits de la définition de la culture qui se trouve à la base de la théorie neutraliste. Étant donné qu'une telle définition ne fait que montrer la pertinence empirique du concept de culture pour le multiculturalisme, elle ne permet pas, à elle seule, de justifier la valeur morale de la normativité multiculturelle. Il reste donc encore à déterminer pourquoi la culture, ainsi définie, a une valeur justifiant l'attitude d'un État libéral qui embrasse la neutralité de traitement et quel est le rôle de l'identité.

En ayant à l'esprit cette idée selon laquelle une culture est ce qui résulte du processus de socialisation, dans lequel les individus se trouvent exposés à des influences formatives et à des institutions communes contrôlées par les membres d'un groupe culturel particulier, on est en position de comprendre, d'abord, la précision qu'apporte Patten à la notion de « culture sociétale » proposée par Kymlicka. Selon ce dernier, une culture sociétale représente, rappelons-le, un cadre offrant « des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique » (Kymlicka 2001a, 115).

Sa valeur consiste grandement dans le fait qu'elle offre des choix significatifs à ses membres : une culture sociétale est, surtout, un contexte de choix.

Loin de rejeter cette conception, Patten (2014b, 63-64) la reformule à la lumière de la redéfinition qu'il opère du concept de culture[141]. La culture offre, il est vrai, des options

[141] Patten (2003b) rejette cependant certaines implications de la formulation de Kymlicka, à commencer par le lien trop étroit entre la culture sociétale *propre* et la liberté : il est essentiel de pouvoir accéder à *une* culture sociétale, mais elle ne doit pas être nécessairement la nôtre. Nous laisserons de côté dans ce chapitre la discussion de Patten sur la dichotomie minorités nationales/immigrants, parce qu'une telle discussion se concentre fondamentalement sur les droits linguistiques. Patten présente certes, une défense assez sophistiquée de la renonciation volontaire des

significatives à travers toute une gamme d'activités humaines, mais elle le fait *si et seulement si*, elle fournit, au moyen de la socialisation et des processus formatifs caractérisant la culture, un ensemble de compétences génériques et de capacités nécessaires permettant aux individus de pouvoir profiter de ces options. Autrement dit, plus que sur les options en elles-mêmes, l'accent est ici mis sur les compétences et les capacités génériques (alphabétisation, compétences sociales, habiletés de calcul) fournies par une culture sociétale, ces dernières favorisant l'accès des individus aux options que les *nombreuses sources culturelles* existant dans la société mettent à leur disposition.

À la lumière de cette conception, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les cultures sociétales sont aussi importantes pour les individus, à commencer par le fait que perdre l'accès aux compétences et capacités que notre culture sociétale nous offre revient à perdre du même coup l'accès à ce qui nous permet de mener notre vie selon nos conceptions du bien. En fait, l'interprétation sociale de la culture apparaît comme compatible avec les deux types de défenses les plus courantes de la valeur de la culture pour les individus[142]. Elle se veut d'abord, cohérente avec cette idée selon laquelle les options des individus se détériorent lorsque leur culture se détériore. Il s'agit précisément là, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, de l'argument défendu, entre autres, par le nationalisme et par le perfectionnisme. Cet argument concerne notamment l'adéquation des options disponibles : lorsque la culture sociétale du groupe culturel X se détériore, il en est également de même pour l'éventail adéquat d'options que cette culture nous offre. Les membres de la culture sociétale québécoise, pour ne citer qu'un exemple, se trouveraient en difficultés si, faute d'*accès* à leur culture sociétale, ils devraient se conformer uniquement aux options que la société majoritaire canadienne a à leur offrir, ce qui impliquerait, à son tour, de disposer d'un accès plus restreint que le reste des Canadiens à ces options[143]. Si nous poursuivons avec cet exemple, non seulement les Québécois auraient un accès plus limité aux options offertes par une culture sociétale qui n'est pas entièrement la leur, mais ils se

immigrants à certains droits, mais il ne va pour autant jusqu'à soutenir que les immigrants doivent renoncer aux droits de vivre selon leur propre religion.

[142] Pour ce qui suit, voir Patten (2011, 747-48, 2014b, 65-68).

[143] Patten (2014b, 79-92) met en évidence deux mécanismes possibles d'exclusion liés à l'argument concernant l'accès aux options fournies par la culture sociétale. Le premier mécanisme est celui de la discrimination. Il a lieu lorsque trois conditions sont satisfaites, à savoir, a) lorsque les membres de la culture majoritaire occupent les positions de pouvoir et d'autorité contrôlant ainsi les pratiques et les institutions qui rendent possibles les options disponibles (bénéfices, opportunités qualifications pour accéder à ces opportunités, etc.); b) lorsque les membres de la culture majoritaire ont des préjugés, en général, des attitudes négatives envers les membres de la culture minoritaire, concernant, par exemple, leurs capacités, et c) lorsque les membres de la culture minoritaire ont certaines caractéristiques (accent, apparence, noms) qui servent aux membres de la culture majoritaire à les discriminer. Le second mécanisme est l'incapacité : les capacités nécessaires pour accéder aux options de la culture dominante font défaut aux membres de la culture minoritaire, comme c'est le cas de la maîtrise de la langue majoritaire.

trouveraient face à une gamme d'options qui ne sont pas toutes *adéquates* et accessibles : ces options n'ont pas la même valeur pour eux que pour le reste des Canadiens, ne serait-ce que parce que ces croyances, préférences, valeurs ne coïncident pas nécessairement avec celles de la culture majoritaire.

L'interprétation sociale de la culture est compatible avec cette position, non pas parce qu'elle doit prendre en compte le contenu de la culture sociétale, car, nous l'avons vu, c'est le processus de socialisation et les influences formatives qui constituent les éléments distinctifs d'une culture, ce qui rend possible qu'une transformation culturelle progressive ait lieu au sein d'une société, certaines de ses caractéristiques (religions, valeurs, significations) se trouvant fondamentalement modifiées. Étant donné que les transformations auront lieu à l'intérieur du cadre de socialisation contrôlé par le groupe culturel, il est possible qu'aussi bien les options que les capacités et compétences requises pour accéder à ces options soient vouées à se transformer.

Le deuxième argument défendant la valeur de la culture avec lequel l'interprétation sociale de la culture se veut compatible est celui de la valeur *intrinsèque* de la culture. Cette dernière serait, pour ses membres, importante en elle-même et mériterait du respect. Il est ainsi possible d'admettre que les individus ressentent un attachement intrinsèque à leur culture, sans exiger que le contenu de cette culture doive être préservé tel quel au fils du temps. En fait, l'attachement que les personnes ressentent envers leur culture ainsi que vis-à-vis des membres de leur groupe culturel, est parfaitement compréhensible à la lumière du fait que cet attachement découle précisément des pratiques de socialisation communes. Patten reprend ainsi les arguments que nous avons examinés dans les chapitres précédents concernant le rôle de la culture dans la formation de l'individu. Faisant écho notamment à Raz et à Tamir, il lie le traitement irrespectueux de la culture au traitement irrespectueux d'une personne. Ainsi, « If it did not matter to people how their cultures were faring, the multicultural project would have trouble getting off the ground » (Patten 2011, 747). En un mot, la culture est importante non seulement du point de vue instrumental, mais également de celui de sa valeur intrinsèque.

Or, soutenir l'idée que l'interprétation sociale de la culture est compatible avec les arguments avancés par les multiculturalistes n'équivaut pas à affirmer qu'il existe un devoir libéral de préserver la culture. Comme le soutient Patten (2014b, 101-3), il est possible, par exemple, que la disparition d'une culture résulte de facteurs involontaires ou qu'une culture ne soit pas capable de se reproduire. Dans de telles circonstances pourraient émerger de sérieuses questions concernant l'applicabilité empirique des droits culturels. Pour qu'il existe un droit culturel fort,

il ne suffit pas que les conditions d'existence d'une culture se dégradent au point de mettre en danger les options des membres de cette culture. Dans la perspective de Patten, comme nous l'avons vu précédemment, c'est l'équité de traitement qui constitue le critère de la justice. Autrement dit, l'idée défendue par Patten n'est pas celle selon laquelle les arguments présentés ci-dessus (l'argument de la valeur intrinsèque de la culture et celui concernant l'accès et l'adéquation des options culturelles) en faveur de l'importance normative de la culture ne sont pas pertinents : le cœur de l'argument est plutôt que le sort d'une culture n'est pertinent pour l'État libéral que lorsqu'il découle d'un *contexte de traitement injuste*. C'est le traitement équitable des cultures qui constitue la base sur laquelle se fondent les *droits culturels forts*, se trouvant au centre même de la défense neutraliste du multiculturalisme normatif.

Ces considérations permettent de mieux comprendre pourquoi la conception neutraliste de la reconnaissance ici examinée est tout à la fois égalitariste et culturaliste. Sa dimension égalitariste, exposée dans une section précédente, exige que l'État accorde un niveau d'assistance similaire aux différentes conceptions du bien, en se fondant sur le principe libéral d'autodétermination. Sa dimension culturaliste repose sur une défense de la valeur normative de la culture et sa prise en compte par l'État libéral dans l'élaboration des politiques publiques. Il est important de faire remarquer que cette défense de la valeur normative de la culture, valeur qui ne peut pas laisser l'État libéral indifférent, étant donné ses bases morales, revêt une forme particulière, qui est celle des droits culturels forts. Nous avons jusqu'ici mentionné à plusieurs reprises, cette idée selon laquelle Patten défend les droits culturels forts, mais il convient de la clarifier davantage : elle consiste dans le fait que

> (…) there are basic reasons of principle for thinking that cultural minorities as such are owed specific forms of recognition and accommodation (…) Strong cultural rights are moral rights, which are grounded in basic reasons of principle, to certain forms of recognition and accommodation (Patten 2014b, 10).

Affirmer l'existence de raisons de principe équivaut, rappelons-le, à mettre en valeur non seulement les mérites intrinsèques d'une politique de reconnaissance, mais aussi les conséquences bénéfiques du respect des règles et des procédures. Cela veut dire, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de ce chapitre, qu'une raison de principe pour adopter une politique d'accommodement culturel renvoie aux *propriétés souhaitables de la politique* d'accommodement ou aux *résultats souhaitables* qui seraient obtenus par les actions des personnes bénéficiant de cet accommodement (Patten 2014b, 12). Dans cette perspective, les droits culturels forts « are roughly comparable to the socioeconomic rights recognized as human

rights »(Patten 2014b, 27). Disposer de droits culturels engendre une telle force morale, en particulier lorsqu'ils se fondent sur des raisons *fondamentales*[144] de principe, qu'ils exigent des formes particulières de reconnaissance.

Or, ceci pose une question : celle de savoir jusqu'à quel point les arguments présentés dans cette section concernent exclusivement les cultures sociétales et dans quelle mesure ils s'appliquent aux groupes culturels et religieux qui se trouvent à l'intérieur d'une culture sociétale. S'il est clair que les membres d'une culture sociétale ont droit au respect et à la prise en compte de leur culture, aussi bien du point de vue instrumental que de celui intrinsèque, qu'en est-il, par exemple, de ceux qui ont renoncé à leurs cultures sociétales afin de rejoindre une nouvelle culture sociétale, tout en réclamant le droit pour leurs appartenances culturelles et religieuses d'être prises en compte par la société d'accueil ? Comme nous allons le constater dans la prochaine section, l'idée d'une reconnaissance équitable se réalise grâce à ce que Patten appelle le « procéduralisme complet », argument qui s'applique à toutes les cultures minoritaires, et pas exclusivement aux cultures sociétales vulnérables (Patten 2014b, 155). Après avoir examiné, d'abord, la conception de neutralité de Patten et, ensuite, sa conception de la culture, la dernière étape de notre reconstruction théorique consiste à analyser sa théorie de la reconnaissance.

4.3. Une égale reconnaissance : la religion dans la théorie neutraliste

4.3.1. Une théorie de la reconnaissance égalitariste et procéduraliste

Toutes les théories culturalistes jusqu'ici examinées partagent cette idée selon laquelle un libéralisme aveugle à la différence ne rend pas justice aux individus culturellement et religieusement désavantagés. Elles rejettent donc l'idée selon laquelle l'ensemble des principes libéraux de base sont suffisants, du fait que certaines formes d'assistance et d'accommodement religieux sont nécessaires. Dans la théorie développée par Patten, cette position prend la forme de ce qu'il appelle le « procéduralisme complet » (full proceduralism), qu'il oppose au procéduralisme « de base » (basic proceduralism). Là où, selon Patten (2014b, 152-54), ce dernier demeure indifférent à la reconnaissance des minorités culturelles et religieuses, estimant que respecter les droits démocratiques est une condition suffisante pour rendre justice, le

[144] Voir l'introduction de ce chapitre.

procéduralisme complet demande pour sa part à l'État d'attacher de l'importance au traitement neutre des conceptions du bien de ces citoyens [145]. L'ensemble des normes libérales traditionnelles ne suffit pas pour conférer justice à ces résultats, déclare Patten (2017a, 129), une autre condition étant nécessaire : les institutions publiques doivent veiller à ce que les différents engagements et attachements des citoyens se voient accorder un traitement neutre.

L'État libéral doit ainsi adopter une forme de procédure qui soit *adéquate*, c'est-à-dire qu'il doit s'engager à la reconnaissance égale de ces conceptions du bien. Selon les propos de Patten (2014b, 156), « The strong, if not indefeasible, reasons that the state has to extend neutral treatment to conceptions of the good are also strong, if not indefeasible, reasons for extending equal recognition to the different cultures with which citizens are affiliated ». Il existe donc un lien d'implication entre la neutralité de traitement en tant que politique d'État et l'égale reconnaissance que ce dernier étend aux conceptions du bien.

Il convient, sur ce point, de préciser la conception de la reconnaissance qui se trouve ici en jeu. Reconnaître les diverses conceptions particulières du bien équivaut, dans cette théorie, à les accommoder. On est face à un État reconnaissant lorsque ce dernier établit une règle qui peut avoir un impact positif sur le succès d'une conception particulière du bien[146]. Pourtant si Patten se contentait de définir ainsi la reconnaissance, il s'exposerait à de sérieuses objections. Il serait, par exemple, difficile de savoir si l'État est en train de reconnaître certaines conceptions du bien lorsqu'il fournit un service sur la base d'une règle dont les conséquences les favorisent.

C'est pourquoi, dans la théorie neutraliste, il faut également qu'un accommodement soit adapté afin qu'il corresponde aux caractéristiques spécifiques de la conception du bien en question. Le cas des calendriers religieux qui rythment officiellement la vie publique constitue en ce sens une forme d'accommodement : lorsque les institutions publiques ferment leurs bureaux les jours ayant une connotation religieuse particulière, on est en train d'accommoder les croyants qui

[145] Certains ont reproché à Patten de ne pas avoir suffisamment prêté attention aux conditions préalables nécessaires à une reconnaissance morale égale. Gianni (2017), par exemple, soutient que le traitement équitable des immigrants ou des groupes minoritaires nécessiterait des ressources politiques symboliques, que Patten ne mentionne pas, afin d'améliorer leurs capacités de participation dans la détermination des valeurs communes et le fonctionnement de la société. Gianni a raison de signaler que Patten ne traite pas explicitement de ces questions dans sa théorie. Néanmoins, il est difficile de voir comment une théorie qui cherche à réaliser l'équité culturelle et religieuse pour les plus défavorisés ne serait pas en accord avec les remarques de Gianni. Comme le soutient Patten (2017a), les procédures de décision démocratiques doivent déjà être garanties par l'ensemble des valeurs traditionnelles, sa théorie se concentrant sur ce qui fait défaut à cet ensemble de principes pour que les résultats de leur application puissent être considérés comme justes.

[146] Patten défend une telle conception de la reconnaissance dans le chapitre 5 de son ouvrage. Voir en particulier (2014b, 156-71).

respectent ces jours, et cet accommodement constitue une forme de reconnaissance. Ainsi, « Two or more culture (or religions, etc.) are equally recognized when a comparable form of customized assistance is extended to each of them. The same kinds of rules, facilities, and resources that are offered to assist one are also offered to assist the other(s) » (Patten 2014b, 161). Par conséquent, permettre aux employés de s'absenter du travail les jours qui sont associés à leur religion minoritaire constitue, dans cette perspective, une manière égalitaire d'accorder une reconnaissance à leur religion, ce qui n'est pas le cas lorsqu'on leur permet de s'absenter durant les jours associés à la religion majoritaire. Ce qui importe, il convient de le signaler, c'est qu'ils puissent s'absenter du travail les jours ayant une signification religieuse particulière pour eux, tout comme le font les membres de la religion majoritaire.

Une autre condition permettant d'identifier les formes de reconnaissance des conceptions du bien a trait au caractère de cette dernière : elle ne peut pas être une simple préférence; elle doit être « identity-related », c'est-à-dire reliée à l'identité de la personne. Patten établit deux caractéristiques principales permettant de définir une préférence reliée à l'identité de la personne. Selon la première, la préférence en question doit être liée d'une manière particulière aux autres croyances et préférences qui font partie de la conception du bien de la personne. Autrement dit, elle ne doit pas être une simple préférence. Selon la seconde, la préférence doit se fonder non seulement sur le fait que l'individu qui la détient se sente identifié à un groupe culturel ou à sa communauté religieuse, mais aussi qu'il valorise cette identification.

Ces deux conditions étant remplies, on peut facilement imaginer les conséquences d'un traitement inégalitaire de la part de l'État, en particulier, comme le rappelle Patten, lorsqu'un tel traitement s'avère défavorable à des préférences qui sont au centre (leur caractère étant non négociable[147]) des finalités de l'individu défavorisé. Inversement, il est aisé de constater pourquoi il est important que l'État traite avec respect ce type de préférences. Ceci nous amène à considérer, de manière plus précise, pourquoi l'État a le devoir de s'engager à la

[147] L'exemple avancé par Patten afin d'illustrer ce point est la différence existant entre une personne qui n'aime pas le porc et celle qui refuse de manger du porc pour des raisons religieuses. Dans le premier cas, il s'agit d'une simple préférence, dans le second, d'une préférence identitaire. En tant que telle, la préférence identitaire se trouverait liée à, et informée par, l'identification de la personne avec la communauté religieuse. À ceci Patten ajoute que l'on peut considérer ce type de préférence comme une obligation non négociable et, par conséquent, le type de traitement offert par les institutions publiques comme un indicateur du respect que l'État accorde non seulement à la communauté religieuse à laquelle se trouve attaché l'individu qui refuse de manger du porc pour des raisons religieuses, mais aussi en tant qu'individu. Voilà également pourquoi les menus alternatifs proposés par l'État dans les cafétérias des écoles publiques en réponse aux demandes des étudiants ayant une préférence identitaire constituent une forme de reconnaissance de la conception particulière du bien dont font partie ces croyances.

reconnaissance égale de ces conceptions du bien au lieu d'adopter une stratégie marquée par l'indifférence. En fin de compte, une forme de neutralité plus pure consisterait à rester à l'écart des revendications culturelles et religieuses, étant donné le casse-tête que suppose le devoir d'assister les religions et les cultures qui demandent une reconnaissance, sans pouvoir répondre, comme on peut s'y attendre, d'une manière strictement égalitaire à ces conceptions.

Nous avions mentionné que c'est la valeur de l'autodétermination qui justifie l'engagement de l'État à une telle reconnaissance, mais l'État pourrait tout de même laisser à chaque culture et religion la responsabilité de maintenir ses conceptions du bien à l'écart de la sphère publique, sans leur opposer des obstacles. Les membres des différentes cultures et religions pourraient réaliser leurs objectifs, les institutions publiques pouvant appliquer le même « standard of harm to all and otherwise relegating the pursuit and enjoyment of religion to the private sphere of civil society » (Patten 2014b, 169). Patten ne rejetterait pas cette idée, tout du moins en principe, si les États pouvaient opérer dans un contexte neutre du point de vue culturel. Mais, comme nous l'avons vu tout au long des chapitres précédents, et Patten reprend cette observation, l'une des critiques des culturalistes formulées à l'égard des égalitaristes non-culturalistes comme Brian Barry, est que les institutions publiques adoptent nécessairement des langues, des jours de congé, des symboles, etc…, associés à la culture et souvent à la religion majoritaire. Il s'avère donc difficile de voir comment l'État peut ne pas opérer de choix culturellement biaisés. Et même si un État pouvait, dans la pratique, adopter des stratégies qui évitent le soutien à la culture majoritaire, il subsisterait, comme l'ont remarqué les nationalistes libéraux, le problème de l'exigence des membres de la majorité culturelle désireux de voir leur culture figurer dans les institutions publiques. L'observation de Patten est donc que l'État libéral doit choisir entre la reconnaissance de la culture majoritaire (c'est ce qu'il fait par défaut, lorsqu'il adopte une langue officielle, des jours de congés coïncidant avec la religion majoritaire, etc…) et l'égale reconnaissance, ainsi : « *if* a state engages in some form of recognition, and it is granted that neutrality is a pro tanto requirement of justice, then equal recognition should be regarded as a pro tanto requirement of justice » [148] (Patten 2014b, 171). En un mot, un État neutre qui reconnaît de facto la culture majoritaire, doit reconnaître les cultures et les religions minoritaires.

Si la reconnaissance consiste, comme l'affirme Patten, en une forme d'adaptation personnalisée qui tient compte de l'identité associée à des conceptions du bien particulières, c'est parce que

[148] Les italiques sont de Patten.

l'intérêt explicite de la théorie neutraliste est, à l'instar des autres théories examinées dans cette thèse, d'établir le type de rapports approprié entre l'État et les groupes culturels et religieux. Nous venons de voir que la seconde caractéristique permettant de définir une préférence liée à l'identité d'une personne possède comme éléments fondamentaux non seulement l'identification de l'individu à un groupe, mais également la valeur de cette identification pour l'individu. La reconnaissance a donc une composante collective. Mais Patten avance une autre raison pour justifier son insistance sur l'aspect collectif de la reconnaissance, à savoir que puisque les institutions publiques ont des caractéristiques culturelles particulières qui favorisent inégalement les différents citoyens en fonction de leurs croyances et de leurs préférences, l'intérêt individuel « isolé » d'un individu n'est tout simplement pas suffisant pour justifier la transformation des institutions publiques. Bref, sans la notion de groupe, donc d'un ensemble d'individus suffisamment nombreux afin de justifier les transformations institutionnelles requises pour conférer justice aux différentes conceptions du bien, il devient difficile de conclure que les institutions doivent être transformées.

Il s'avère à présent nécessaire de répondre de manière plus explicite à la question évoquée dans la section précédente, celle consistant à savoir si les groupes auxquels s'adresse la reconnaissance neutraliste sont nécessairement des minorités nationales. Les minorités religieuses, que ces dernières résultent de l'immigration relativement récente ou qu'elles habitent depuis longtemps sur le territoire de la communauté nationale, sans partager pour autant les affiliations culturelles de la majorité nationale, méritent-elles une reconnaissance égale à celle dont bénéficient la religion et la culture nationale majoritaire[149] ? Bien que, comme l'indique la section consacrée à la valeur normative de la culture, la théorie neutraliste accorde une place importante aux cultures sociétales, il devrait déjà être évident qu'elle ne limite pas la reconnaissance des membres de la culture nationale. En fait, Patten estime que reconnaître une culture nationale, mais non les minorités culturelles et religieuses qui se trouvent en son sein pourrait avoir des conséquences inattendues sur le processus de construction nationale :

> Denying recognition to minority cultures may backfire and lead to a less integrated national framework rather than rather than a more integrated one. In some cases, equal recognition may even outperform uniformity as a means of promoting national integration. The best way to promote a common identity may sometimes be to allow difference to

[149] Il vaut peut-être la peine de rappeler que, dans la conception de Kymlicka dont le langage reprend Patten, les cultures sociétales sont, en général, des cultures nationales.

> flourish and to let the recognition of difference be a feature of the political community that attracts popular allegiance (Patten 2014b, 175).

Il s'agit d'un argument semblable à celui avancé par Tamir[150], et, dans une perspective républicaine, par certains défenseurs du patriotisme et de l'approche délibérative. Le type d'allégeance aux principes politiques qui s'avère nécessaire à l'État démocratique devient plus sécurisé lorsque les institutions publiques prennent en compte les demandes liées aux différentes identités culturelles et religieuses des citoyens. Mais, cet argument ne suffit pas pour soutenir une conception forte des droits culturels fondée sur des raisons fondamentales de principe, car il ne mobilise pas directement les résultats bénéfiques des politiques de la reconnaissance pour les individus[151]. Patten ajoute donc un autre élément, concernant, cette fois-ci, la valeur en-soi de l'égale reconnaissance.

Concernant la religion, par exemple, il soutient cette idée selon laquelle « neutral treatment of religion is a great value in a liberal society, one that should be abandoned only for the most pressing reasons » (Patten 2014b, 176). Qui plus est, « neutrality toward culture is less essential from a liberal point of view than neutrality towards religion (…) » (Patten 2014b, 176). Étant donné comme nous avons vu que la neutralité de traitement implique une égale reconnaissance des conceptions du bien des citoyens, et que la religion et certaines expressions de la culture[152] sont des conceptions du bien, la réponse à la question consistant à savoir qui mérite la reconnaissance devient alors plus claire : ce sont les conceptions du bien, religieuses ou culturelles, et pas exclusivement les cultures sociétales qui méritent un traitement neutre, ce qui n'est possible que si des formes particulières de reconnaissance sont mises en œuvre par l'État libéral. Examinons de plus près le type de traitement que la théorie neutraliste réserve aux minorités religieuses.

---

[150] Voir, dans cette thèse, le chapitre consacré au nationalisme libéral et aux perspectives délibérative et patriotique.

[151] Il ne faut pas confondre ce type de résultats avec ceux concernant la réussite d'une culture ou d'une religion une fois que le cadre adéquat de reconnaissance a été établi. Il convient de rappeler que, dans la conception de Patten, ce sont les règles et les ressources mises à la disposition des différentes conceptions du bien qui déterminent la justice de la procédure et pas les résultats obtenus. À partir du moment où les membres des groupes culturels et religieux reçoivent une égale assistance, ils sont responsables des résultats. Cette conception de l'égalité serait, selon Patten, « ressourciste » plutôt que « welfariste ». Voir Patten (2012, 272, 2014b, 162).

[152] Il faut noter que Patten ne considère pas la culture en elle-même comme une conception du bien. Une raison évidente en est que, comme nous l'avons montré, dans cette approche, la culture n'est pas associée à des contenus particuliers, mais à l'influence d'un contexte formatif dans le processus de socialisation des individus. Ceci dit, Patten (2014b, 159) estime que la culture est associée à des conceptions du bien telles que la valorisation de la culture elle-même. Certaines conceptions du bien sont d'ailleurs liées à la culture, et la possibilité de les réaliser se trouve étroitement rattachée à la manière dont l'État gère la culture.

4.3.2. Une conception inclusive de la signification particulière de la religion

Du fait que, dans la perspective ici examinée, la neutralité est un élément important de la justice libérale, en particulier lorsqu'une telle neutralité est appliquée à des conceptions du bien présentant certaines caractéristiques, l'État libéral a l'obligation de répondre de manière égale aux intérêts de tous ses citoyens et pas seulement à ceux des membres de la majorité (Patten 2014b, 167). Une telle réponse implique, comme nous l'avons vu[153], de permettre aux citoyens de jouir d'une équitable opportunité pour la réalisation de leurs conceptions du bien. « Where the conception of the good (or element of such conception) has a *special*[154] importance for the person who holds it, then these pro tanto reasons, while still not absolute, should be regarded as particularly weighty » (Patten 2014b, 168). Les demandes de nature religieuse peuvent être situées parmi ces conceptions du bien ayant une importance *spéciale*.

Il ne s'agit pas de nier l'importance des attachements culturels (p. ex. à la langue ou à la communauté culturelle d'origine), mais d'insister sur l'importance *particulière* des conceptions religieuses. L'on ne peut aisément nier que trahir les engagements religieux équivaut très souvent à trahir quelque chose de non négociable, voire d'obligatoire (Patten 2014a, 371) de notre identité et ce d'une façon peu comparable au fait de devoir renoncer à parler la langue maternelle dans la société d'accueil. C'est peut-être la raison pour laquelle les jugements sur la religion semblent à Patten (2014a, 371) *particulièrement* au centre de l'autonomie des individus. Les conceptions religieuses du bien seraient, dans cette approche, « perhaps the strongest cases in which there is reason to think that the individual's interest in fulfilling his own beliefs is particularly weighty, and thus that neutrality is a particularly exiguous dimension of justice » (Patten 2014b, 168). On voit donc que, d'une part, la neutralité est une dimension *particulièrement* exigeante de la justice lorsque la religion entre en jeu et d'une autre, que la religion a une signification *spéciale*.

La question concernant le statut spécial de la religion a été très largement discutée dans la littérature académique (Gey 1990; Eisgruber et Sager 1994; Greene 1994; Ellis 2006; Koppelman 2006; Bloch 2008; Laborde 2015, 2017a). Selon certains, rien dans la religion ne justifie qu'on lui accorde un traitement spécial. Eisgruber et Sager (1994), par exemple, comparent la religion aux handicaps physiques : aussi bien les obligations religieuses que les

[153] Voir à ce sujet la section consacrée, dans ce chapitre, aux fondements de la neutralité de traitement.
[154] Nous soulignons.

incapacités physiques rendent souvent difficile le respect des lois. Les exigences religieuses sont spéciales, dans le même sens que les personnes handicapées le sont elles-mêmes aussi, le bien-être individuel se trouvant, dans les deux cas, compromis par des facteurs externes. Mais cette similitude ne rend pas, selon Eisgruber et Sager (1994, 1267), les croyances religieuses ou les handicaps intrinsèquement précieux. Bien au contraire, ils concluent que la religion ne devrait pas être privilégiée par rapport à d'autres préoccupations profondes et précieuses. Elle ne devrait être protégée que contre la discrimination. Ainsi, l'idée selon laquelle les pratiques religieuses devraient être privilégiées, étant donné leur caractère spécial, nécessiterait une lourde charge de justification dans le contexte d'une démocratie libérale. Une égale consideration nécessiterait tout simplement « that government treat the deep, religiously inspired concerns of minority religious believers with the same regard as that enjoyed by the deep concerns of citizens generally » (Eisgruber et Sager 1994, 1283). Et à cette fin, les politiques de non-discrimination seraient suffisantes.

D'autres positions par rapport à cette question se situent à l'encontre de la perspective d'Eisgruber et Sager. Tel est le cas de Garvey (1996), d'après lequel la religion mérite un traitement spécial : les préjudices auxquels font face les croyants sont plus graves (on risque de perdre la récompense spirituelle ultime de l'après-vie à laquelle on croit, par exemple) et plus durables (car les adeptes croient souvent que les maux auxquels ils seront confrontés s'ils ne remplissent pas leurs obligations seront éternels) que pour les autres engagements moraux ou difficultés physiques. Forcer une personne à violer les codes moraux que lui imposent ses devoirs religieux, s'avère inacceptable. Pour sa part, Koppelman (2006) reprend la notion d'« évaluations fortes », proposée par Charles Taylor[155], selon laquelle lorsque l'on discrimine ce qui est bon par rapport à ce qui est mauvais, on le fait souvent de manière indépendante de nos désirs. Ces évaluations représentant des buts ayant une valeur intrinsèque, offrent les normes par lesquelles nos désirs doivent être jugés. La religion serait l'un des objets d'évaluation forte. Cependant, la religion ne serait pas le seul type d'objet de telles évaluations. Citons en effet d'autres objets d'évaluation forte tels que le désir de protéger l'environnement, pour ne citer qu'un exemple méritant un traitement particulier ou, plus précisément, une protection particulière de la part du gouvernement.

Patten se situe, nous l'avons vu, du côté de ceux qui estiment que la religion est spéciale. Il établit cependant une distinction qui élargit le type de conceptions du bien qui entrent dans la

[155] Voir à ce sujet Taylor (1989). Voir également Anderson (1996) et Laininen (2008).

catégorie du spécial, ce qui lui permet de mieux donner un cadre aux justifications qu'il avance, nous allons le voir dans la section suivante, en faveur de certaines exemptions religieuses. Une première position en faveur du statut spécial de la religion la situe dans une catégorie unique. On peut identifier cette perspective dans la position de Garvey, que l'on vient d'exposer. Les engagements religieux appartiendraient à une classe particulière, qui ne peut être comparée à d'autres engagements moraux. Selon la seconde position, il existerait une catégorie plus générale à l'intérieur de laquelle se situent les engagements religieux. Cette dernière inclut les engagements spéciaux, qu'ils se situent par rapport à une autorité normative ou qu'ils occupent une place significative dans l'identité personnelle (Patten 2017b, 212). Il s'agit, nous venons de le voir, de la position de Koppelman. Étant donné que ces engagements revêtent une importance particulière, et qu'ils ne sont pas nécessairement religieux, cette position peut être considérée comme inclusive.

Noterons que considérer ou non que la religion est spéciale peut avoir des conséquences sur les justifications avancées en faveur ou à l'encontre des exemptions religieuses. Selon certains, soutenir que la religion est spéciale implique que l'État doit accorder des exemptions aux lois qui représentent une charge pour les engagements religieux, à moins qu'il existe une raison de poids pour contrebalancer la demande religieuse. Autrement dit, précisément parce que la religion est spéciale, il est illégitime d'imposer un fardeau aux croyants, du fait que les lois représentant un tel fardeau doivent être reconsidérées ou tout du moins que des exemptions à celles-ci doivent être accordées. D'après d'autres, puisque la religion n'a rien de spécial, le principe de non-discrimination suffirait pour protéger les engagements religieux : aucun traitement spécial ne doit être accordé à la religion. Il en résulte que les exemptions religieuses n'ont pas de place dans une conception libérale de la justice. C'est en ayant ces débats à l'esprit[156] que Patten mobilise l'un des principes qui se trouvent à la base de sa théorie, afin de répondre à la question de savoir si les exemptions religieuses se trouvent justifiées d'un point de vue libéral, en particulier neutraliste, ce qui revient à considérer les limites légitimes de la liberté religieuse.

[156] Voir en particulier Patten (2017b, 2017c).

4.3.3. Le principe d'opportunité équitable d'autodétermination et les exemptions religieuses

Dans la section consacrée aux fondements de la neutralité de traitement, nous avons développé les arguments selon lesquels l'une des valeurs libérales sur lesquelles elle se fonde est celle de l'autodétermination. Plusieurs types de justifications ont alors été avancés en faveur de la défense de cette valeur. D'une part figurent les raisons générales, qu'elles soient instrumentales (mettant l'accent sur la contribution de l'autodétermination au bien-être individuel), ou intrinsèques (insistant sur la valeur en soi de l'autodétermination). D'autre part, les considérations spéciales renvoient à l'importance de l'autodétermination lorsque certains engagements « spéciaux » se trouvent présents dans la conception du bien des individus. Nous venons de voir, dans la section précédente, qu'il existe différentes positions par rapport à la question consistant à savoir si la religion est spéciale et mérite, par conséquent, une protection tout aussi spéciale. Dans ce cadre, nous avons montré que Patten rejoint les auteurs qui accordent un statut spécial à la religion, son approche étant inclusive, en ce sens que la catégorie de religion n'est que l'un des engagements possibles de type spécial. La présente section s'intéresse à la manière dont le principe d'opportunité équitable pour l'autodétermination (POEA) encadre les demandes d'exemptions religieuses. À cette fin, il convient de commencer par expliciter ce principe.

Principe d'opportunité équitable d'autodétermination (Fair Opportunity for Self-Determination) : tout individu a une revendication légitime sur, et devrait disposer de, la plus vaste possibilité de poursuivre et remplir ses objectifs, de manière justifiable étant donné les revendications raisonnables des autres.[157]

Nous avons déjà examiné la première partie de cet argument. Elle se fonde sur les intérêts qu'ont les individus à poursuivre leurs propres finalités, ainsi que sur la prise en compte de ces intérêts par un État libéral. En effet, tout du moins dans la perspective égalitariste, un État libéral légitime est précisément celui qui prend en compte les intérêts de tous les individus et pas seulement de ceux d'une classe privilégiée. Mais qu'en est-il de la seconde partie, qui limite le droit à l'autodétermination, ce dernier se trouvant conditionné par les revendications

[157] Cette formulation prend en compte les deux versions de ce principe. Selon la première : « Each person *should be given* the most extensive opportunity to pursue *and fulfil* her ends that is justifiable given the reasonable claims of others» (Patten 2017b, 208). Selon la seconde: « Each individual *has a legitimate claim on* the most extensive opportunity to pursue *his or* her ends that is justifiable given the reasonable claims of others »(Patten 2017c, 145). Nous soulignons afin de faire remarquer les différences. Pour ce qui suit, voir Patten (2017b, 2017c).

raisonnables des autres ? Plus précisément, quels sont les types de revendications qui permettent de limiter l'autodétermination d'un individu ?

Premièrement, les revendications, même si elles mobilisent le principe d'autodétermination, ne peuvent pas être irraisonnables. Lorsque des considérations morales entrent en jeu, par exemple lorsqu'une demande implique la soumission d'autres individus ou la violation de droits, on peut établir que cette demande est irraisonnable. La possibilité de jouir de l'autodétermination doit être équitable. Personne ne peut limiter l'autodétermination d'une autre personne tout simplement au nom de sa propre autodétermination. Une telle catégorie recoupe l'exigence avancée par d'autres libéraux culturalistes qui rejettent le droit des communautés ou d'individus en position de pouvoir d'opprimer certaines catégories de personnes.

En second lieu, les demandes d'exemptions religieuses peuvent être refusées ou limitées lorsqu'il existe des normes d'équité indépendantes du conflit, comme c'est le cas quand les projets de deux conceptions rivales dépendent de l'utilisation de ressources rares. Dans un contexte marqué par la rareté matérielle, les conceptions rivales doivent respecter les critères et les normes de distribution : « The idea of a fair opportunity for self-determination thus incorporates the idea of a fair distribution of ressources. Resources, on this picture, are the means that people deploy for self-determination » (Patten 2017b, 209). Dans des contextes où il existe des règles équitables de distribution des ressources ou d'opportunités ainsi que des normes d'accès équitables à ces ressources et opportunités, personne ne peut fait valoir le poids spécifique de sa propre conception religieuse, pour dénoncer un acte injuste. Dans cette catégorie nous pouvons situer le cas hypothétique suivant : si un musulman et un juif se présentent à un concours pour un emploi, et que l'un des deux est choisi, au moyen d'une procédure équitable, l'autre ne peut avancer que son autodétermination a été violée. Il se peut, en effet, que ne pas obtenir l'emploi en question ait des conséquences sur son autodétermination (il aura moins de ressources afin de mener à terme les activités ayant de la valeur à ses yeux), mais dans ce cas, cette limitation de son autodétermination s'avère valide, car elle se fonde sur des procédures équitables.

Enfin, il est possible que la situation concrète nécessite la recherche d'un équilibre entre des revendications ou des exigences concurrentes, chaque demande pouvant être raisonnablement limitée pour laisser de la place à l'autre. Patten appelle cette catégorie de cas l'équilibrage pur (Pure balancing)[158]. Dans ce type de contexte, il est possible que les objectifs des deux parties

[158] Il va de soi que le POEA ne peut pas être mobilisé lorsque les deux conditions précédemment mentionnées se présentent, à savoir quand les demandes sont irraisonnables ou qu'il existe des normes d'équité indépendantes du

ne soient pas complètement atteints, mais la solution apportée doit passer par la recherche d'un équilibre équitable. Le point à retenir ici est que, dans la conception de Patten, il existe des cas où l'équilibrage est la meilleure manière d'examiner les demandes d'exemptions religieuses à la loi, en particulier lorsque cette dernière impose un poids aux préférences liées à des conceptions religieuses qui n'est pas comparable à celui que les conceptions ordinaires doivent supporter. Même s'il y existe des lois considérées comme justes, s'appliquant à tous les citoyens de manière similaire, elles peuvent avoir un impact négatif sur certaines catégories « spéciales » de conceptions, comme c'est le cas des conceptions religieuses. Selon les propos de Patten (2017b, 218) : « refusing all exemptions more or less guarantees that there will be a class of people for whom the law is unjustified that are subject to it nevertheless » .

L'idée n'est pas que le POEA est un principe général pouvant s'appliquer en toutes circonstances, mais que le poids de ce principe correspond à celui de l'importance que représente le fait de s'autodéterminer pour les individus. Le poids du POEA serait, pour ainsi dire, directement proportionnel à la valeur de l'autodétermination pour les individus, notamment lorsque les finalités de ces individus revêtent une importance particulière. Lorsqu'une loi a de lourdes conséquences sur certaines conceptions spéciales, pour les raisons examinées dans la section précédente et que les demandes d'exemption ne sont pas irraisonnables et ne sont pas faites lorsqu'il existe des normes d'équité indépendantes, il est possible et souhaitable d'équilibrer les revendications[159]. Ainsi, puisque le POEA devient l'outil théorique à l'aide duquel on peut juger les revendications religieuses, au moyen de l'équilibre entre revendications raisonnables, on est en présence d'un équilibrage de type *interne*.

Et si le POEA ne s'applique pas en toutes circonstances, c'est qu'il n'est pas absolu. À l'instar de la neutralité et de la reconnaissance, il n'est qu'une exigence *pro tanto* de la justice. Autrement dit, si le POEA est le critère à l'aune duquel juger la validité des restrictions religieuses, il n'est pas le seul principe en jeu lorsqu'il s'agit de prendre une décision de la sorte. Un équilibrage de type *externe*, c'est-à-dire lorsque le POEA doit être contrebalancé par des considérations externes à ce principe, s'avère souvent nécessaire. Il se peut, par exemple, qu'en raison du format des politiques publiques, les obligations et avantages distribués aient un impact différent sur les diverses conceptions religieuses et que de telles politiques bénéficient à certains citoyens et non à d'autres. Ceci n'est pas difficile à comprendre, car de telles politiques ont

conflit entre deux revendications rivales. Lorsque ces conditions s'appliquent, il n'y a simplement pas lieu d'accepter une exemption religieuse.

[159] Ces revendications peuvent émaner des individus et des groupes, mais aussi de l'État, comme c'est le cas lorsque l'État revendique la pertinence de certaines politiques affectant, par exemple, la sécurité publique.

nécessairement lieu dans des contextes culturels particuliers. Ainsi, là où une solution impartiale n'est pas disponible, et si le coût de la demande religieuse s'avère trop élevé, le gouvernement a le droit de refuser la demande, même si une telle position a un poids considérable sur l'autodétermination du demandeur[160]. En fait, dans certains cas il revient aux individus ayant des engagements religieux trop coûteux, soit de supporter le fardeau que représente la loi pour eux, soit d'ajuster leurs conceptions religieuses.[161]

Dans d'autres cas, des considérations pragmatiques peuvent l'emporter sur le principe d'autodétermination. Patten (2017b, 209-10) mentionne le cas hypothétique où une majorité religieuse refuserait de soutenir les institutions publiques si ces institutions ne reflétaient pas leur religion, alors il y aurait, selon Patten, une raison pragmatique de l'accommoder. La raison en est qu'il serait catastrophique que les institutions gouvernementales deviennent inefficaces, qu'elles perdent le soutien de la population majoritaire. L'État manifesterait, bien évidemment, une préférence qui viole le principe d'équité d'autodétermination, parce que certains citoyens (ceux qui ne sont pas membres de la religion majoritaire) seraient moins accommodés que d'autres.[162]

Néanmoins, et nous allons conclure le chapitre sur ce point, Patten n'approfondit pas cette question. Il ne nous dit pas quelles sont les limites des demandes permissibles pour des raisons pragmatiques. Que se passe-t-il, par exemple, si la majorité ne demande pas de voir sa religion reflétée dans les institutions publiques, mais que l'État refuse d'accommoder les conceptions religieuses minoritaires? On peut, dans cet exemple hypothétique, supposer que le prix à payer par l'État est similaire s'il refuse une telle exigence, tandis que les minorités religieuses

[160] Patten mobilise le cas de la langue : aussi élevé que puisse être le niveau d'attachement à la langue maternelle, et malgré les possibles efforts du gouvernement pour parvenir à un équilibre accommodant certains requérants, le prix de tels accommodements peut être excessif. Même si l'on reconnaît la valeur de l'autodétermination pour cet individu, et que l'on accepte que le fait de pouvoir parler dans la langue de son choix dans la sphère des services publics peut considérablement favoriser la réalisation de certaines finalités attachées à la conception du bien de cet individu, l'État a une exigence raisonnable pour limiter le principe d'autodétermination.

[161] Cela soulève la question de la responsabilité des individus face à leurs propres conceptions du bien. Patten n'accepte cependant pas qu'un principe de responsabilité doive être adopté de manière généralisée, ce qui serait contradictoire pour quelqu'un qui défend la modalité d'équilibrage visant à favoriser, dans la mesure du possible, une opportunité équitable d'autodétermination, au moyen d'exemptions religieuses. En fait, il estime que dans les cas d'équilibrage interne, revendiquer le principe de responsabilité n'est pas possible à défaut de l'existence de normes indépendantes permettant d'ancrer ce principe. Patten ne précise pas en quoi consisteraient ces normes indépendantes, toutefois nous pouvons penser au coût démesuré d'une demande, ce qui semble constituer un argument suffisamment fort pour faire valoir le principe de responsabilité. Pour une analyse du principe de responsabilité individuelle, voir Seglow (2017).

[162] Il convient de noter que ce type d'accommodement majoritaire ne se fonde pas sur une raison de principe, mais sur une raison pragmatique (celles qui sont mobilisées dans des contextes non idéaux). Par conséquent un tel accommodement ne peut pas être situé dans la catégorie des droits culturels forts.

verraient non pas tant le POEA notablement diminué, mais surtout leur autodétermination elle-même. Autrement dit, ce n'est pas le principe d'équité, mais celui d'autodétermination qui se trouverait gravement menacé. Face à cette objection, on pourrait avancer que les revendications de la majorité entrent dans la catégorie des demandes irraisonnables. Le problème est, encore une fois, que Patten ne propose aucun critère permettant de mesurer le poids du POEA lorsqu'il existe des raisons pragmatiques. Autrement dit, à la lumière des considérations précédentes, il est difficile de déterminer quelles sont les demandes qui s'avèrent inacceptables, ce même lorsque des considérations pragmatiques potentiellement désastreuses apparaissent comme une possibilité réelle.

Conclusion

Ce chapitre a examiné les arguments avancés par Patten en faveur d'une défense de la neutralité en tant que principe libéral permettant de justifier la thèse des droits culturels forts, que nous avons interprétée en tant que thèse des droits culturels *et* religieux forts. Afin de défendre cette thèse, Patten propose une interprétation du principe de neutralité qui diffère des conceptions de neutralité habituelles. Il rejette la neutralité d'intentions (catégorie dans laquelle il regroupe la neutralité des buts et celle de justification) en soulignant qu'une telle neutralité rend l'adoption de politiques non neutres possible, telles que l'établissement d'une religion, au moyen de raisons neutres telles que la paix civile ou le renforcement de la légitimité de l'État. Patten rejette également la neutralité des effets, comme le font d'ailleurs la plupart des libéraux, qui acceptent les implications des protections juridiques des libertés fondamentales et de la répartition équitable des ressources, qui ont toutes les deux des effets inégalitaires.

En réalité, la théorie neutraliste défendue par Patten se fonde sur des valeurs libérales qui peuvent être difficilement concevables en tant que neutres, ainsi qu'il le reconnaît lui-même : l'équité et l'autodétermination se trouvent au cœur même de cette approche. C'est la raison pour laquelle le *domaine* de la neutralité, compris comme l'ensemble des conceptions du bien par rapport auxquelles l'État a raison d'être neutre, se trouve restreint. L'État libéral n'a pas de raisons d'être neutre face aux groupes culturels ou religieux qui empêchent leurs membres de jouir d'une opportunité équitable d'autodétermination. Les raisons que l'État a d'être neutre sont alors *pro tanto,* elles ont un poids considérable, mais doivent être contrebalancées lorsque d'autres valeurs entrent en jeu.

En rejetant les conceptions courantes de la neutralité et en adoptant la position que l'on vient d'esquisser, Patten propose la neutralité de traitement comme étant la forme de neutralité que l'État libéral se doit d'adopter. L'État viole ce type de neutralité lorsque ses politiques se montrent plus accommodantes, ou moins accommodantes, à l'égard de certaines conceptions du bien que d'autres. Parmi les différentes stratégies possibles de la neutralité de traitement, à savoir celle de la privatisation, celle de l'intrication générique, et celle de l'impartialité, Patten défend la troisième, selon laquelle l'État doit activement s'impliquer dans la régulation des activités et des biens considérés comme importants par certaines conceptions du bien : si l'autodétermination et l'équité sont les valeurs qui se trouvent à la base de la neutralité de traitement, l'intervention de l'État joue un rôle de toute première importance afin de garantir que toutes les conceptions culturelles et religieuses jouissent d'une forme de soutien équivalente. Cependant, cela ne veut pas dire que l'État doive chercher à garantir la réussite de chacune de ces conceptions. Il doit plutôt créer des *conditions* pour qu'elles disposent d'une opportunité équitable d'autodétermination.

Nous espérons avoir montré que le poids que l'autodétermination se voit accorder dans la théorie examinée dans ce chapitre s'articule avec une défense du culturalisme libéral. Si, d'une part, la dimension égalitariste de cette théorie exige que l'État cherche à accorder un même niveau d'assistance aux conceptions du bien, d'une autre, sa dimension culturaliste repose sur une défense de la valeur normative de la culture et, par conséquent, de sa prise en compte par l'État libéral dans l'élaboration des politiques publiques. Une importante particularité de la conception culturaliste de Patten consiste dans son rejet des approches essentialistes de la culture. Loin de définir la culture en tant qu'ensemble de valeurs, croyances, significations, Patten l'interprète en tant que produit d'un processus particulier de socialisation : une culture est ce que les gens partagent lorsqu'ils partagent un contexte formatif commun.

En proposant une telle interprétation sociale de la culture, Patten entend surmonter non seulement l'objection formulée au multiculturalisme, selon laquelle le concept de culture sous-tendant la normativité multiculturelle serait essentialiste, mais il espère montrer également la compatibilité d'une telle interprétation avec les défenses courantes de la valeur de la culture, qu'elles soient de nature instrumentale (la culture offre des options significatives, certes, mais *si et seulement si*, elle fournit un ensemble de compétences et de capacités permettant aux individus de profiter de ces options) ou intrinsèque (l'attachement des individus à leur culture résulte justement des pratiques de socialisation communes). En faisant écho aux arguments avancés dans les chapitres précédents, l'interprétation sociale de la culture soutient ainsi que le

traitement irrespectueux de la culture équivaut au traitement irrespectueux des membres de cette culture. Néanmoins, l'État ne doit s'appuyer sur la valeur normative de la culture pour guider son action politique que lorsque les individus voient leur culture menacée dans un contexte de traitement injuste. C'est, nous espérons l'avoir montré, le traitement équitable des cultures et des religions qui se trouve au centre de la défense neutraliste du multiculturalisme normatif.

Nous avons insisté sur cette idée selon laquelle traiter équitablement les cultures et les religions n'équivaut pas uniquement à leur accorder une égale considération, mais surtout une égale reconnaissance. Une telle égalité de reconnaissance a lieu lorsqu'une forme comparable d'assistance est offerte à chacune d'entre elles, c'est-à-dire, lorsque les mêmes ressources leur sont offertes. Cette égale reconnaissance se réalise grâce à un type de procéduralisme (le procéduralisme « complet ») qui demande à l'État d'attacher de l'importance au traitement neutre des conceptions du bien de ses citoyens. Si, comme nous l'avons vu, les raisons fortes selon lesquelles l'État doit étendre un traitement neutre aux conceptions du bien sont aussi des raisons fortes d'accorder une reconnaissance égale aux différentes cultures auxquelles les citoyens sont affiliés, c'est qu'il existe un lien d'implication entre la neutralité de traitement en tant que politique d'État et l'égale reconnaissance que ce dernier étend aux conceptions du bien. En un mot, traiter de manière neutre les différentes cultures et religions équivaut à les reconnaître : puisqu'aucun contexte ne peut prétendre être neutre et qu'il existe toujours des formes implicites de reconnaissance des cultures et religions majoritaires, ce qui, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, constitue l'une des prémisses des culturalistes libéraux, il existe une raison *pro tanto* d'étendre une égale reconnaissance aux cultures et religions minoritaires. Autrement dit, la neutralité étant un élément important de la justice libérale il existe, selon Patten, une obligation de répondre de manière égale aux intérêts de tous ses citoyens et pas seulement à ceux des membres de la majorité.

Il est important de signaler que la théorie neutraliste établit une différence entre les attachements culturels et religieux, en accordant une importance normative plus significative à la religion. En fait, comme ce chapitre l'a montré, Patten se situe parmi les auteurs libéraux qui accordent un statut spécial aux engagements religieux. Lorsqu'une conception du bien revêt une importance particulière pour celui qui la détient, il existe en effet des raisons *pro tanto* pour que l'État libéral la considère comme *particulièrement* importante. Nous avons vu que, en plus des raisons générales avancées en faveur de l'autodétermination, il existe des raisons spéciales se référant précisément à l'importance de l'autodétermination lorsque certains engagements « spéciaux » se trouvent présents dans la conception du bien des individus. Ainsi, c'est

justement parce que, d'une part, les engagements spéciaux requièrent un traitement spécial et, d'autre part, la neutralité de traitement repose sur la valeur de l'autodétermination et de l'équité, qu'un principe libéral visant le traitement spécial des religions a été conçu par Patten, à savoir le principe d'opportunité équitable d'autodétermination (POEA).

En nous attardant sur ce sujet, nous avons montré, d'abord, que le POEA est l'outil à l'aune duquel la neutralité de traitement doit encadrer les demandes d'exemptions religieuses. Étant donné que, selon Patten, les conceptions religieuses appartiennent à un type spécial de catégorie normativement distincte des conceptions ordinaires, et que refuser les exemptions religieuses au motif qu'elles brisent la stricte égalité de la loi peut avoir des conséquences négatives sur la réalisation du principe libéral d'une opportunité équitable d'autodétermination, il existe des raisons fondamentales de principe pour accorder certaines exemptions religieuses. Ensuite, nous avons distingué les conditions selon lesquelles certaines demandes d'exemption peuvent être limitées : elles ne peuvent être ni irraisonnables ni formulées dans un contexte caractérisé par l'existence de normes d'équité indépendantes du conflit. Enfin, nous nous sommes attardé sur l'équilibrage en tant que modalité d'évaluation des demandes d'exemptions religieuses à la loi. Étant donné que le POEA est une exigence *pro tanto* de la justice, n'étant donc pas absolu, il doit être contrebalancé par des considérations externes, parmi lesquelles se trouvent celles de type pragmatique et celles concernant le format des politiques publiques. Nous avons signalé, à cet effet, que malgré les efforts de précision de Patten, il ne parvient pas à énoncer de critère permettant d'établir les limites des raisons pragmatiques, en particulier lorsque ces dernières sont susceptibles de mettre en danger non seulement le principe d'opportunité *équitable* d'autodétermination, mais également la réalisation même du principe d'autodétermination.

PARTIE II- LE RÉPUBLICANISME DE TRADITION NÉO-ROMAINE

CHAPITRE V. LA THÉORIE NÉO-ROMAINE DE LA LIBERTÉ ET DU GOUVERNEMENT

Introduction

Le républicanisme a fait l'objet d'un intérêt renouvelé au tournant du XXe siècle, notamment au sein de la théorie politique contemporaine (Audier 2011, 7; Lacroix 2003, 15; Mesure et Renaut 1999, 148). C'est, dans une large mesure, grâce au courant néo-républicain que cette tradition, éclipsée par le libéralisme et par le socialisme tout au long du XXe siècle, a émergé avec force dans le panorama philosophique pour apparaître explicitement comme une alternative au libéralisme politique. Trouvant ses racines dans la pensée aristotélicienne, elle a surtout été élaborée dans l'Antiquité romaine par des historiens tels que le Polybe, Tite-Live, Plutarque, Tacite et Salluste, ainsi que par des philosophes tels que Cicéron. Durant la période moderne, le républicanisme renaît grâce notamment aux travaux de Machiavel. Il a ensuite eu une influence considérable en Europe, particulièrement en Pologne, en Hollande et en Angleterre au cours des XVIe et XVIIe siècles[163], ainsi qu'aux États-Unis au XVIIIe à travers les figures d'Hamilton, de Madison et de Jay[164]. En France, l'influence des écrits de Rousseau s'avère décisive durant la Révolution française, et le républicanisme connaît un destin particulier, au point d'être considéré comme une composante majeure de sa culture politique [165] (Canto-Sperber et Tenzer 2006, 162).

Dans chacun de ces contextes, le républicanisme revêt des formes différentes et, influencé par de multiples variables, il fait l'objet d'interprétations diverses. Or, « plus on approche de la période contemporaine, et plus il devient difficile de classer certaines théories » dans le paradigme républicain (Heidenreich et Schaal 2012, 37), tout comme, par ailleurs, dans le libéral. Personne ne conteste, par exemple, le fait que Ciceron, Tite-Live ou Machiavel soient des figures représentatives du républicanisme. Mais qu'en est-il de Montesquieu, situé comme

[163]Dans ses études sur la théorie politique anglo-saxonne, l'historien Quentin Skinner préfère désigner comme « new Roman theorists » les auteurs du XVII siècle, au lieu de républicains, parce qu'ils n'étaient pas tous en faveur de l'abolition de la monarchie. (Pinzani 2005, 79; Skinner 2000).

[164]L'ouvrage de référence est ici *The Federalist*, collection de 85 articles ayant pour but la promotion de la nouvelle Constitution des États-Unis. Ayant été rédigé dans un contexte marqué par le libéralisme d'inspiration lockéen, *Le Fédéraliste* apporte à la tradition libérale « une sorte de correctif ou d'infléchissement à travers une référence à l'option républicaine telle qu'elle avait été progressivement élaborée depuis Aristote (…) » (Renaut 2005, 129).

[165] Rappelons que lors de sa conférence, prononcée le 19 décembre 1889 à la Faculté des lettres de Toulouse et publiée en 1912 dans la Revue *de Métaphysique et de Morale*, Jean Jaurès affirmait que « cette liberté républicaine, que Rousseau ne croyait possible que pour de petits États, est devenue le patrimoine du grand pays de France » (Jaurès 1912, 12).

il l'est, par certains, dans la tradition républicaine (Pettit 2004c, 28), et par d'autres, dans la tradition libérale ? (Renaut 2005, 64). Qu'en est-il de Tocqueville ? Est-il « *peut-être* » un républicain (Pettit 2004c, 28) ? Un républicain classique (Rawls 1995, 250) ? Un libéral « problématique » (Audard 2009b, 120)? Ou plutôt un libéral conservateur, pouvant également être qualifié de conservateur libéral (Mahoney 2010)? Même les travaux de Rousseau et de Locke, considérés comme fermement enracinés, respectivement, dans la tradition républicaine (Spitz 2007) et dans la libérale (Jaume 2010) n'échappent pas aux interprétations. Le premier serait, selon certains, un penseur républicain au même titre que le second, à condition que les travaux de Rousseau ne soient pas interprétés sous une optique populiste (Pettit 2004c). Selon d'autres, la solution de Rousseau au problème de l'individualisme libéral est susceptible d'être comprise comme étant caractéristique d'un libéralisme républicain moral (Mesure et Renaut 1999, 163-64). Il en va de même pour Constant, tout autant considéré comme un penseur libéral (Rosenblatt 2008) que comme celui qui a synthétisé les deux traditions, celle républicaine et la libérale (Todorov 2007). Plus récemment, la conception politique de Habermas, qui est couramment considérée comme étant républicaine (Velasco 2006, 1930), du fait qu'Habermas (1998b) a explicitement défendu un républicanisme kantien[166], a été qualifiée soit tout simplement de libérale (Tully 1999a, 124, 2001, 42), soit comme un type de libéralisme républicain politique (Mesure et Renaut 1999, 162-67).

Cela ne signifie pas que l'on ne dispose pas de critères spécifiques permettant de privilégier une interprétation plutôt qu'une autre. La première section de ce chapitre (5.1) est précisément consacrée à l'établissement de ce que l'on pourrait considérer comme les contours de la tradition républicaine. Une telle tâche s'avère indispensable pour trois raisons fondamentales. Elle permet, premièrement, de mieux comprendre l'ensemble des éléments caractéristiques du républicanisme et, par conséquent, elle nous met en condition de saisir la particularité républicaine dans les débats contemporains sur la diversité. Elle rend ensuite possible, de repérer les principes républicains qui sont mobilisés lors de prises de position normatives ainsi que la manière dont ces principes sont interprétés dans chaque courant examiné. Elle établit, enfin, dès le départ, une distinction entre deux types principaux de républicanisme et délimite ainsi la voie privilégiée par cette étude, à savoir la tradition néo-romaine.

Une fois examinés les contours de la tradition républicaine, ce chapitre examine la version la plus influente du républicanisme néo-romain, à savoir la théorie du gouvernement de Philip

[166] Kant étant lui-même considéré par d'autres auteurs comme un libéral (Kymlicka 2001a, 224).

Pettit (5.2). Cette théorie, considérée comme celle qui marque le renouvellement philosophique du républicanisme contemporain (Bourdeau 2007b; Merrill 2010; Sellers 2001), a fortement inspiré les positions qui seront analysées par la suite dans le cadre de cette étude. Afin de mieux la comprendre, il s'avère pertinent d'analyser la conception de liberté que cette théorie sous-tend. On le fait à la lumière du modèle idéal typique établi par I. Berlin qui, à la suite de Constant, distingue la liberté positive, typique des Anciens, de la liberté négative, caractéristique des Modernes (5.2.1). Puis, l'on examine sous quelles conditions la tradition néo-romaine légitime l'interférence de la loi, quels types d'interférences elle rejette (5.2.2) et dans quelle mesure les procédures de contestation citoyenne l'emportent sur celles de consentement (5.2.3), donnant ainsi lieu à une démocratie de la contestation. Finalement, à la lumière de l'analyse réalisée, on sera en mesure de comprendre la réponse générale que la théorie républicaine de tradition néo-romaine apporte aux défis soulevés par la diversité culturelle et religieuse (5.3) et, surtout, la voie qu'elle laisse ouverte à d'autres théories plus systématiques dans leur traitement de la diversité au sein de cette tradition.

5.1. La tradition républicaine. Brève caractérisation préliminaire

Malgré l'hétérogénéité des postures et des interprétations repérables dans la tradition républicaine, il est possible d'identifier certains de ses éléments théoriques constitutifs. Parmi les prémisses républicaines certains situent, d'une part, l'idée que la réalisation de l'être humain n'est possible qu'au titre de citoyen au sein d'une république libre et autonome (Smith 2001, 72), en entendant par république « une communauté politique de citoyens souverains fondée sur le droit et le bien commun » (Viroli 2011a, 7). D'autre part, les lois et l'État doivent invariablement servir ce bien commun, le gouvernement devant être sécurisé au moyen de contrepoids politiques et judiciaires (Sellers 2001).

En général, la conception républicaine contemporaine de l'individu présuppose que ce dernier agit en tant que citoyen au sein d'une communauté à deux dimensions. Dans sa dimension sociale, la communauté est comprise comme nécessaire au développement de certains aspects de la personnalité, notamment grâce au processus de socialisation qui structure les rôles sociaux des individus. Elle serait la seconde instance de socialisation après la famille, et jouerait ainsi un rôle central dans la transmission des normes et des valeurs. Dans sa dimension politique, la communauté est le lieu où le citoyen est censé participer à la vie politique (Heidenreich et

Schaal 2012, 51-55). C'est grâce à cette participation que le bien commun peut demeurer protégé : sans l'*imperium populi* ou principe de souveraineté populaire il s'avère impossible de trouver et de maintenir ce bien commun.[167]

Selon certaines interprétations républicaines, la participation politique possède un caractère normatif. Elle implique une conception de l'être humain entendu, à la suite d'Aristote, comme « zoôn politikon ». L'être humain serait un animal politique devant réaliser son essence dans la participation politique [168] . Cette interprétation, fréquemment désignée comme néo-aristotelicienne ou humaniste civique[169], n'est pas partagée par tous les républicains. Pour nombre d'entre eux, notamment de tradition néo-romaine, la participation politique n'est qu'une condition pour la sauvegarde de la liberté; elle est comprise comme un instrument garantissant la liberté des citoyens et non comme une finalité réalisant son essence.

On se trouve ainsi devant deux types de républicanismes se distinguant par leurs conceptions respectives de la liberté[170], le néo-aristotelicien et le néo-romain. De tradition aristotélicienne, l'humanisme civique renferme une conception substantielle de la vie bonne selon laquelle les finalités des individus particuliers tendent à se confondre avec celles de la cité. Étant donné que la nature de l'être humain est essentiellement politique, il est appelé à réaliser cette essence, grâce à sa participation politique active au sein de la communauté. Selon certains, la conception néo-aristotélicienne permettrait de disqualifier les fins personnelles qui « ne correspondent pas au critère de hiérarchisation des fins défini par la forme de vie jugée bonne par la communauté

[167] Comme le rappelle Sellers (2001), l'objectif de la souveraineté populaire n'est pas nécessairement le gouvernement direct du peuple, mais que celui-ci puisse choisir ses gouvernants.

[168] « Il est manifeste (…), nous dit Aristote dans *Les Politiques*, que la cité fait partie des choses naturelles et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard <des circonstances>, est soit un être dégradé soit un être surhumain (…) » (Aristote 1990, 90). Un peu plus loin, le Stagirite écrit : « Un citoyen au sens plein ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature. » (Aristote 1990, 207).

[169] La notion d'humanisme civique fut inventée en 1928 par Hans Baron, sous le terme allemand Bürgerhumanismus, apparemment pour remplacer le concept de Renaissance établi par Jacob Buckhardt. Elle est souvent associée aux écrits d'auteurs tels que Machiavel. Or, si d'après certains, Machiavel peut être considéré comme un humaniste civique dans le sens ici défini (Le Goff 2005, 171) d'autres non seulement nient avec force cette affirmation, mais soutiennent de plus que « Machiavel rejette avec une telle hargne la combinaison du civique et de l'humanisme qu'il les nie même séparés » (Mansfield 2001, 121). Rawls situe quant à lui ce penseur florentin dans le républicanisme classique (qui, rappelons-le, ne fait pas de la participation politique la réalisation d'une essence, mais une condition de la liberté), tout en reconnaissant qu'il n'existe pas d'opposition entre cette dernière position et son libéralisme politique ; ce qui n'est pas le cas pour l'humanisme civique, car ce dernier présupposerait ce que Rawls appelle une théorie compréhensive. Voir (Rawls 1995, 250-51).

[170] Bien entendu, il est possible de distinguer d'autres types de républicanismes, selon le critère de classification choisi. En tout cas, les deux traditions ici mentionnées semblent être les deux courants contemporains les plus significatifs. Trouvant leurs racines dans l'antiquité, ils ont été actualisés afin de répondre aux défis contemporains. Associés à la tradition aristotélicienne l'on trouve les travaux de H. Arendt, J.G.A. Pocock et ceux qui ont été produits au sein du courant communautarien ; parmi les défenseurs de la tradition néo-romaine, mentionnons Skinner, Pettit, Maynor et Laborde. Pour le paragraphe qui suit, voir Bourdeau (2007b). Voir également Peterson (2013).

politique » (Bourdeau 2007b, 24). Elle tendrait vers le communautarisme, non seulement parce qu'elle souligne l'importance des buts éthiques et culturels communautaires, mais aussi parce que sa conception de la vie bonne définit la forme de vie qui est censée être adoptée par la communauté et fournit le critère permettant d'évaluer les préférences individuelles. Le républicanisme de tradition néo-romaine, également appelé républicanisme politique est, pour sa part, dans sa reformulation récente, davantage influencé par le libéralisme. Il n'a pas la prétention de définir ce que doit être la vie bonne, les valeurs républicaines n'étant considérées que comme des instruments garantissant la non-domination[171]. Tel est le républicanisme auquel cette étude s'intéresse.

Le républicanisme de tradition néo-romaine soutient que la liberté n'est possible qu'à travers les lois que les individus s'attribuent, d'où l'importance du respect rigoureux de la loi[172]. Cette dernière garantit la non-dépendance des individus de la volonté arbitraire d'autrui. C'est elle qui empêche qu'un individu impose son propre intérêt contre l'intérêt commun et, de cette manière, elle garantit la liberté[173]. On trouve ici l'une des raisons pour lesquelles les républicains s'opposent à la monarchie absolue (Viroli 2011a)[174] : un roi, bien qu'étant juste, peut devenir injuste. La liberté des citoyens dépendrait ainsi de la volonté arbitraire d'un homme.

Toutefois, la liberté républicaine ne peut exister vraiment sans l'autre élément constitutif des théories républicaines qu'est la vertu civique des citoyens[175]. Ni les lois ni les constitutions ne

[171] Même des traditions aussi différentes que celles que Pettit, suivant un autre critère de classification, qualifie respectivement de franco-allemande (pour faire référence aux écrits de Rousseau et Kant) et italo-atlantique (dont les figures représentatives sont Polybe, Cicéron, Machiavel, mais aussi Harrington, Milton et Sidney) ont en commun le principe de la non-domination. Elles se distinguent notamment par leurs positions respectives quant à la constitution mixte et la contestation citoyenne : la tradition franco-allemande abandonne ces deux exigences républicaines en substituant la première par un principe de souveraineté populaire qui donne un accent communautarien-universaliste à l'idéal de citoyens qui légifèrent directement ou indirectement ; ils considèrent la contestation comme une forme de résistance. Voir Pettit (2014, 29-66).

[172] C'est le gouvernement des lois et non celui des hommes qui caractérise la conception républicaine. Dans le Livre II de son *Du contrat social*, Rousseau écrit : « J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. » (Rousseau 1992, 63). Il ne faut pas, cependant, oublier que le respect des lois est également une valeur défendue par les libéraux.

[173]La conception de la liberté républicaine est couramment considérée comme « positive ». Selon cette conception, l'individu doit non seulement être son propre maître, mais il doit également contrôler collectivement la vie commune à travers les lois qu'il se donne (autogouvernement). Cette notion, selon le terme établi par I. Berlin pour l'opposer à la liberté négative, qui serait propre au libéralisme, a été centrale dans les débats contemporains. Une telle distinction est traitée plus en profondeur dans la section suivante.

[174] Si le républicanisme admet, en principe, un gouvernement monarchique, c'est dans le cadre d'une constitution mixte, le pouvoir du roi devant être contrebalancé par celui populaire et aristocratique. Voir à ce sujet Blythe (2005) et Gaille-Nikodimov (2005).

[175] Sur le rôle de la vertu dans la tradition républicaine, voir Dobuzinskis (2008), Schofield (2009) et Clarke (2013). Il faut cependant signaler que la vertu occupe une place également importante dans la tradition libérale (Beiner 1992; Galston 1988; Macedo 1990, 1992; Rawls 1995, 197; Raz 1986), tout comme dans la tradition socialiste.

sont suffisantes pour protéger la république de la tyrannie ou de la corruption, à moins que les citoyens ne soient vertueux, à moins qu'ils ne soient convaincus que leurs intérêts individuels coïncident avec le bien commun (Viroli 2011a, 8-9). Or, de la même manière que, on l'a vu, il existe différentes interprétations du républicanisme, l'on trouve également des différences quant au type de vertu républicaine mis en valeur. Cela n'empêche pourtant pas que certaines vertus soient récurrentes parmi les textes républicains. Tel est le cas, par exemple, de cette vertu qui est la disposition des citoyens à sacrifier leurs intérêts particuliers au nom du bien commun. D'autres vertus fréquemment mobilisées seraient le patriotisme[176], le courage, l'altruisme, la discipline, la solidarité, le respect des lois, le respect de différents styles de vie, la tolérance religieuse et la disponibilité pour le dialogue (Pinzani 2005, 83). Il va sans dire que tous les républicains n'accordent pas une place similaire aux vertus civiques dans leurs théories. Dans certains cas, la vertu vient occuper une place centrale, tandis que dans d'autres cas, comme en témoigne la conception développée par Pettit, qui sera exposée dans ce chapitre, elle est tout simplement considérée comme une valeur républicaine nécessaire, certes, mais n'ayant pas une importance normative comparable à d'autres valeurs républicaines.

Les républicains contemporains, qu'ils soient de tradition néo-romaine ou néo-aristotélicienne, s'accordent pour affirmer que la vertu n'est pas innée, mais qu'elle doit être atteinte grâce à l'éducation[177]. Dans cette perspective, la vertu est le résultat d'un processus par le biais duquel la sphère morale est travaillée et l'esprit humain transformé. L'importance accordée à la sphère morale montre très bien que la philosophie républicaine pense les rapports sociaux au-delà des simples liens juridiques protégeant les droits individuels. Le respect désengagé de ces liens ne suffit pas aux yeux des républicains. Ils ont pour ambition la construction sociale du citoyen.

Étroitement lié à la conception politique du citoyen, le principe de laïcité est réclamé, dans *certains contextes*[178], comme étant fondateur d'une conception particulière du républicanisme. Il occupe ainsi une place de tout premier ordre dans la philosophie républicaine française, où il est considéré comme un principe « constitutif de l'histoire collective » de l'Hexagone (Stasi 2003, 10). La laïcité se décline couramment sous la forme de deux principes : celui de la

Voir Luxemburg (1971), qui fait de la solidarité, l'autonomie, la valeur militaire et du collectivisme, des vertus socialistes.

[176] Pour une discussion à ce sujet, voir le chapitre consacré au patriotisme.

[177] Aristote, tout comme Machiavel, accordaient en effet une grande importance à l'éducation, car cette dernière aide à constituer le sens de l'unité nécessaire pour la constitution d'un État. Sur le rôle de l'éducation dans le républicanisme, voir Peterson (2009, 2011) et Desaldeleer (2012).

[178] Le principe de la laïcité n'est pas considéré, en dehors de la France, comme un principe constitutif du républicanisme. À notre connaissance, il n'est revendiqué comme étant proprement républicain que par les républicains français.

séparation entre le religieux et le politique et celui de la neutralité de l'État face aux diverses convictions religieuses ou philosophiques. Ces deux principes ne constituent pas des finalités en elles-mêmes. Si le principe de la séparation implique, entre autres, qu'aucune conviction religieuse ou philosophique n'a le droit de parler au nom de l'État et si le principe de neutralité suppose quant à lui que l'État ne doit favoriser aucune de ces convictions, c'est justement pour garantir l'égalité des citoyens et leur liberté de conscience.

Les raisons souvent avancées par les républicains sont les suivantes : d'une part, si l'État ne se montre pas neutre, l'égalité entre citoyens est en danger puisque « la puissance publique est alors en droit de traiter les individus différemment en fonction de leurs convictions religieuses, même lorsqu'une certaine liberté prévaut » (Jacquemain 2014, 116). D'autre part, lorsqu'il n'existe pas de séparation entre le religieux et le pouvoir politique, la liberté de conscience se voit menacée, car l'exercice de la citoyenneté passe par l'adhésion de l'individu à la religion publique[179]. La laïcité dépend donc de cet autre principe républicain qui est l'égalité de tous les citoyens d'une république.

Historiquement, « la laïcité républicaine fait fond tout d'abord sur le principe d'autonomie du politique, qu'introduit dans le droit la Révolution de 1789 » (Baudouin et Portier 1999, 16). Si avant le moment révolutionnaire, l'être humain était considéré comme dépendant vis-à-vis de Dieu, après 1789, on attendra de lui qu'il fasse preuve de sa capacité à mener une vie autonome, sans que la transcendance soit une référence nécessaire pour la détermination de sa propre existence. Ce sera surtout durant la Troisième République (1870-1940) que l'exigence de laïcité en tant que principe républicain d'organisation sociale sera mise en place en France (Hayat 2013, 32; Portier 2002, 4)[180]. Un aspect qu'il est important de considérer dans toute analyse sur

[179] Une définition de la laïcité résumant cette description est celle que nous offre Micheline Milot, qui énonce que : « la laïcité correspond à un aménagement du politique où la liberté de conscience se trouve, conformément à une volonté d'égale justice pour tous, garantie juridiquement par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société » (Milot 2009, 62). On notera au passage que la laïcité ainsi comprise n'est pas exclusive du républicanisme, mais que, comme l'ont montré Maclure et Taylor (2010), il s'agit d'une composante de toute démocratie libérale. Ce qui semble être typique de la laïcité française c'est l'appropriation que les républicains ont faite du principe libéral de séparation, déjà formulé en 1686 par J. Locke dans *A Letter Concerning Toleration* (1990), et la conjoncture historique de cette appropriation. Certains auteurs considèrent même que la Loi de séparation des Églises et de l'État (1905) est d'inspiration lockéenne (Agier-Cabanes 2007; Baubérot 2009, 16). « La laïcité "à la française" apparaît, dès lors, comme la fille d'un philosophe anglais connu pour être l'un des fondateurs du libéralisme politique, plutôt que comme celle des Lumières » (Agier-Cabanes 2007, 137).

[180] Toujours en 1911, dans la deuxième édition du *Nouveau dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, F. Buisson écrivait ceci concernant la laïcité: « Ce mot est nouveau, et, quoique correctement formé, il n'est pas encore d'un usage général. Cependant le néologisme est nécessaire, aucun autre terme ne permettant d'exprimer sans périphrase la même idée dans son ampleur ». Et un peu plus loin : « (…) la grande idée, la notion fondamentale de l'État laïque, c'est-à-dire la délimitation profonde entre le temporel et le spirituel, est entrée dans nos mœurs de manière à n'en plus sortir. Les inconséquences dans la pratique, les concessions de détail, les hypocrisies masquées

ce sujet est que, à ses débuts, la laïcité républicaine française a dû se construire en opposition au catholicisme, dont la conception transcendante de l'origine du pouvoir contrastait avec la conception immanentiste des républicains. Progressivement, la religion se verra reléguée à la sphère privée et, de plus en plus, l'État se trouvera « en situation de suréminence par rapport à la société civile » (Baudouin et Portier 1999, 21). Ce qui semble être la marque de la laïcité française dans son état primitif, c'est justement l'insistance sur le principe d'autonomie compris comme un détachement de la religion (cette dernière étant censée disparaître graduellement); c'est sur la base de ce socle originel que la laïcité française (tout à la fois principe philosophique républicain, modèle d'organisation politique, et principe juridique et constitutionnel) évoluera tout au long du XXe siècle, se transformant selon des exigences sociales et des circonstances politiques.[181]

L'on notera que cette brève caractérisation ne permet de comprendre la théorie républicaine que d'une manière très générale. Nous n'avons, en fait, qu'esquissé les contours d'une tradition extraordinairement riche. Dans ce qui suit, il sera question d'examiner les principaux éléments du républicanisme néo-romain, tels qu'ils ont été développés par Pettit, ainsi que la position de ce dernier face aux enjeux posés par la diversité.

5.2. La théorie néo-républicaine de la liberté comme non-domination

Dans la section précédente, nous avons distingué deux traditions républicaines se différenciant quant à leur conception de la participation politique. Il s'agit de la tradition néo-athénienne, ou aristotélicienne, qui comprend la participation politique comme exprimant une essence qui est propre à la nature humaine, et la tradition néo-romaine qui substitue, hormis de rares exceptions, au lien intrinsèque entre républicanisme et participation politique une perspective instrumentale de cette participation. La théorie du gouvernement de Pettit est représentative de cette seconde conception dans laquelle la participation politique cesse d'être une valeur suprême du

sous le nom de respect des traditions, rien n'a pu empêcher la société française de devenir, à tout prendre, la plus séculière, la plus laïque de l'Europe » (Buisson 1911).

[181] Pour une analyse de l'évolution de la laïcité en France depuis la Troisième république montrant « l'obsolescence progressive » du modèle primitif de laïcité, voir Baudouin et Portier (1999) et Portier (2002). Pour une analyse des divergences existant entre la compréhension sociale de la laïcité dans le débat social contemporain français et la manière réelle dont le pluralisme religieux est juridiquement régulé en France, voir Baubérot (2009). Pour une présentation des multiples interprétations de la laïcité en France, voir Baubérot (2015). Pour une étude examinant les trois principaux modèles de relation entre les Églises et les religions en France, voir Portier (2016).

républicanisme[182]. La démocratie est désormais censée être comprise comme un cadre dans lequel la contestation se substitue au consentement. Autrement dit, « la république n'est pas la démocratie participative » (Spitz 2010, 51). La participation démocratique s'avère essentielle, mais seulement dans la mesure où elle promeut la liberté comme non-domination, et non pas en vertu de sa valeur intrinsèque (Pettit 2004c, 25). Dans une perspective analytique, Pettit non seulement dissout le lien intrinsèque entre participation politique et républicanisme, mais aussi réinterprète la théorie républicaine, en la fondant sur un principe traditionnellement associé au libéralisme, celui de la liberté. Il estime d'ailleurs que sa formulation de la théorie républicaine du gouvernement est susceptible de séduire les libéraux, notamment de gauche.

La pertinence de la théorie défendue par Pettit pour cette étude ne consiste pas uniquement dans la reformulation contemporaine du républicanisme qu'elle réalise. Malgré le fait que Pettit ne développe pas extensivement les implications de sa théorie pour la prise en compte de la diversité, mais se limite à esquisser sa compatibilité avec les théories multiculturalistes, sa théorie s'avère particulièrement intéressante en raison de l'importante influence qu'elle exerce sur la manière dont le républicanisme contemporain répond à la diversité culturelle et religieuse. Une analyse de ces réponses nécessite donc une présentation préalable de la structure théorique du républicanisme néo-romain. Afin de mieux comprendre la théorie de la liberté en tant que non-domination, il convient de commencer par examiner la distinction entre liberté négative et liberté positive établie par le philosophe Isaiah Berlin, car c'est à partir d'une critique de cette distinction que le néo-républicanisme développe sa propre théorie de la liberté.

5.2.1. Trois types de libertés

Dans son ouvrage déjà classique *Four essays on liberty* Berlin distingue deux conceptions de la liberté, répondant chacune à deux questions différentes. Les défenseurs de la liberté positive, se souciant de l'origine du pouvoir, se demandent « qui est le maître : nous-mêmes ou autrui ? ». Selon les propos de Berlin: « What, or who, is the source of control or interference that can

[182] Ce qui plus est, Pettit appelle « populiste » la tradition aristotélicienne: « Quand des penseurs tels que Skinner, Sunstein et Braithwaite se disent eux-mêmes républicains, et quand, de fait, je me présente moi-même en tant que tel, il me faut préciser que nous ne nous identifions pas au type de tradition – ultimement, la tradition populiste – qui voit en la participation démocratique du peuple l'une des formes les plus élevées du bien et qui souvent, dans une veine toute communautarienne, n'a de cesse de louer les mérites de la société fermée, homogène, que présuppose souvent la participation populaire. La tradition républicaine, telle que je la définis dans ce livre, n'est pas intrinsèquement populiste (…). » (Pettit 2004c, 25).

determine someone to do, or be, this rather than that? » (Berlin 1969, 122). Lorsque les citoyens d'un État se gouvernent eux-mêmes, selon cette conception positive de la liberté qui promeut la valeur de l'autonomie, ils sont libres. L'individu est libre s'il détermine ses choix, s'il est l'auteur de sa propre existence, s'il est sujet à sa propre volonté et non à la volonté d'autrui. Les défenseurs de la liberté négative, se préoccupent quant à eux davantage de l'étendue de l'action que de ses origines. Elle ne répond pas à la question « qui est le maître ? », mais à cette autre « de quoi suis-je le maître ? »[183]. Pour reprendre les propos de Berlin : « What is the area within which the subject – a person or group of persons-is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons ? » (Berlin 1969, 121). Lorsque les citoyens peuvent agir selon une multiplicité de possibilités ouvertes à eux, et que ni l'État ni ses concitoyens n'empêchent délibérément cette action, ils sont libres selon une perspective négative de la liberté.[184]

La liberté négative peut donc être comprise comme l'absence d'entraves extérieures posées par autrui : un individu sera plus libre dans la mesure où personne ne l'empêchera de faire usage des choix qui s'offrent à lui. Notons que si la liberté est qualifiée de « positive », c'est parce qu'elle implique la *présence* de quelque chose, par exemple de contrôle ou d'autodétermination, tandis que la liberté est pour sa part « négative » dans la mesure où elle implique une *absence*, par exemple d'obstacles ou d'interférences[185]. Cette distinction permet ainsi de penser en termes de différence entre facteurs externes et internes : les défenseurs de la liberté négative sont donc plus intéressés par l'interférence externe, tandis que les théoriciens de la liberté positive prêtent plus d'intérêt aux facteurs internes qui affectent l'autonomie des individus ou des groupes; les premiers sont souvent associés à la tradition libérale, les seconds, bien que non exclusivement, à la tradition républicaine. En effet, comme l'exprime clairement le cas de Rousseau, les républicains considèrent traditionnellement la liberté comme nécessairement reliée aux objectifs que se fixe une collectivité, la liberté individuelle devant se réaliser grâce au processus de participation politique. Une société démocratique est alors libre

[183] Pour une analyse critique des conceptions positive et négative de la liberté voir Spitz (1995), notamment p.83-121. Pour une analyse des critiques néo-républicaines de la conception libérale de la liberté, telle que définie par I. Berlin, voir Drolet (2001).

[184] La distinction entre liberté négative et positive fait écho à cette autre établie par Benjamin Constant entre la liberté des anciens et celle des modernes. La première consistait à exercer collectivement et directement la souveraineté, à délibérer sur la place publique, etc... Cette liberté « se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif » (Constant 2010, 21) tandis que la liberté moderne, liberté individuelle, est la liberté libérale de « n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus » (Constant 2010, 10). Constant invite, non à renoncer à l'une de ces deux libertés, mais à « apprendre à les combiner l'une avec l'autre » (Constant 2010, 43).

[185] Dans ce paragraphe, je suis Carter (2016).

dans la mesure où elle est capable d'autodétermination. D'autres défenseurs de la liberté positive ont, dans une perspective plutôt individualiste, soutenu que l'État doit créer les conditions pour l'autonomie et l'autoréalisation des individus. La liberté négative est quant à elle couramment soutenue dans le cadre de la défense libérale des libertés constitutionnelles, telles que la liberté de religion, d'association, de mouvement, d'expression. Les défenseurs de cette conception se montrent en général réticents à l'intervention moraliste de l'État et au paternalisme.

Parmi les plus célèbres partisans de cette conception négative de la liberté figureraient, selon Skinner, T. Hobbes et J. Bentham. D'un point de vue matérialiste, le premier entendait la liberté comme l'absence d'entrave physique à l'action d'un agent [186], tandis que le second se préoccupait davantage des entraves légales à la liberté, allant jusqu'à affirmer que la loi est nécessairement une entrave à cette liberté. Il faut cependant signaler que, d'après certains, Bentham et Hobbes n'étaient des libéraux que par certains aspects de leur pensée, tandis que des auteurs libéraux comme J. S. Mill et I. Kant ont défendu une position qui s'appuie sur une conception positive de la liberté. Par ailleurs, d'une part, conscient que la simple liberté de choisir sans entraves ne garantit pas les conditions nécessaires à l'exercice de cette liberté, Berlin lui-même semble avoir attribué de la valeur à la liberté positive. Selon lui, ces deux libertés se complètent, même s'il accorde la priorité à la liberté négative (Donegani et Sadoun 2007, 59-60). D'autre part, certains libéraux qui reconnaissent que la liberté négative est au cœur d'un libéralisme soucieux de la liberté individuelle, comprennent la liberté positive comme un soubassement de la liberté négative. D'après eux, le fait de pouvoir adhérer à une foi religieuse sans entraves, par exemple, montrerait que la liberté négative est en réalité au service de l'autonomie individuelle. Elle aurait une valeur dérivée, tandis que la liberté positive aurait une valeur intrinsèque.

Quoi qu'il en soit, malgré son caractère polémique, c'est à partir de la distinction analytique entre liberté négative et liberté positive qu'il faut situer la théorie néo-républicaine de la non-domination. Elle apparaît comme une alternative tout autant à la liberté négative, qu'à la liberté positive. Là où certains libéraux, y compris Berlin (Carter 2016), estiment que l'on peut être libre, y compris dans un régime dictatorial, à condition que le dictateur n'interfère pas dans nos choix (on peut donc être libre dans n'importe quel régime politique dans la mesure où les conditions de la liberté négative sont remplies), Pettit soutient quant à lui qu'être non libre n'a

[186] « Un homme libre, écrivait Hobbes dans son *Léviathan*, est celui qui, pour ces choses qu'il est capable de faire par sa force et par son intelligence, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire » (Hobbes 2005, 41).

rien à voir avec le fait que nos actions soient ou non empêchées. Il estime que, durant les deux derniers siècles, le libéralisme s'est trouvé associé à la conception de la liberté comme absence d'interférence ainsi qu'à la conviction « qu'il n'y a rien d'intrinsèquement accablant dans le fait que les individus disposent d'un pouvoir de domination sur d'autres, pour autant que ceux-ci n'en fassent pas usage ou qu'ils soient peu susceptibles de le faire » (Pettit 2004c, 27). Le libéralisme serait ainsi tolérant envers des situations de domination, par exemple, dans le cadre du foyer ou au travail[187]. Et s'il est vrai que les libéraux, notamment de gauche, se sont montrés préoccupés par certains problèmes sociaux, comme c'est le cas de la pauvreté ou de l'ignorance, cet engagement est, selon Pettit, indépendant de leur conception de la liberté : lorsqu'ils font face à ces problèmes, ils mobilisent non le critère de la liberté, mais celui de l'égalité.[188]

Or, si la liberté en tant que non-domination se distingue de la liberté comme non-interférence, elle se différencie également de la conception positive de la liberté. Rappelons que la conception positive de la liberté se soucie de l'origine du pouvoir, qu'elle répond à la question « où se situe la source du pouvoir ? » Cette source ne peut être située chez les autres, mais en nous-mêmes en tant qu'individus ou en tant que collectivité politique. Il en découle que les idéaux républicains sont associés à l'autogouvernement et à la participation démocratique. Pettit critique cette conception, en soutenant que nous ne sommes pas nécessairement maîtres de nous-mêmes lorsque les autres ne sont pas nos maîtres (2004c, 41). Il est conscient des dangers associés à la démarche consistant à faire de la participation un idéal intrinsèquement républicain. C'est pourquoi la théorie qu'il défend « ne souscrit pas au règne majoritaire, interventionniste - d'un genre potentiellement tyrannique - que doivent admettre les populistes » (Pettit 2004c, 30). Pettit reste ainsi à l'abri d'une objection couramment formulée face aux défenseurs de la liberté positive, à savoir le danger de l'autoritarisme. Une minorité, par exemple, peut être dominée et opprimée de manière permanente, même si elle participe au processus démocratique d'une société régie par les règles de la majorité. Même si cette société est autodéterminée, même si la collectivité politique exerce la maîtrise de soi, on ne peut pas dire que la minorité opprimée est libre (Carter 2016; Pettit 2004c, 89).

Curieusement, Pettit présente la théorie de la liberté en tant que non-domination comme étant susceptible d'attirer l'attention aussi bien des libéraux soutenant la liberté négative que des défenseurs de la liberté positive; des premiers, parce que sa théorie est proche de la conception

[187] Il convient de signaler que, dans ses analyses, Pettit ignore les positions libérales examinées dans la première partie de cette thèse.
[188] Pour une critique de ces idées, voir Larmore (2001).

de la liberté comme non-interférence dans les choix des individus; des seconds, du fait que, étant conformes à l'idéal de maîtrise de soi, les intérêts des individus ordinaires doivent être pris en compte par les gouvernements, si ces derniers veulent éviter de devenir eux-mêmes dominateurs. En réalité, la théorie de la non-domination combine des éléments propres aux conceptions négative et positive de la liberté. De même que la conception négative, elle vise une *absence*; comme la conception positive, elle met l'accent sur la maîtrise : la liberté comme non-domination est l'absence de maîtrise d'autrui sur soi et de soi sur autrui (Pettit 2004c, 30, 41).

5.2.2. La nature de l'interférence arbitraire et la légitimité de l'interférence de la loi

Sous le prisme du néo-républicanisme, notre liberté se voit entravée lorsque l'on subit une emprise arbitraire et non pas nécessairement lorsqu'il existe une interférence sur nos choix. Il y a domination du seul fait que *potentiellement*, un agent puisse intervenir arbitrairement dans nos choix. L'absence de domination a non seulement lieu dans le monde réel, mais « dans l'ensemble des mondes possibles » (Pettit 2004c, 45), car la liberté suppose tout autant le non-exercice que la non-existence du pouvoir arbitraire. Ce n'est donc pas la non-interférence qui nous rend libres, mais l'impossibilité d'un type particulier d'interférence, à savoir l'interférence arbitraire. Nous sommes dominés lorsque les autres exercent un pouvoir arbitraire sur nous. Un pouvoir est arbitraire lorsqu'il ne prend pas en compte l'intérêt des personnes concernées, quand ces dernières sont soumises, ne serait-ce que potentiellement, à la volonté capricieuse ou au jugement idiosyncrasique des autres (Pettit 2004c, 22) sans qu'elles puissent contester ce pouvoir.

Conformément à la tradition républicaine, c'est la loi qui garantit la non-domination, la non-intervention arbitraire d'autrui. Là où Berlin estime qu'« être esclave, c'est être empêché de faire quelque chose » et que « tant qu'il n'y a pas cette idée d'un empêchement lié à des personnes, la notion de liberté n'entre pas en jeu » (Berlin 2009, 101), Pettit considère pour sa part que la liberté négative s'avère insuffisante; on peut vivre sous la domination d'un autre sans qu'il interfère dans nos actes, comme ce serait le cas d'un esclave qui appartient à un maître bienveillant qui choisit de ne pas peser sur ses choix, « ou bien encore je peux exercer mon habileté ou mon sens de la flatterie pour toujours parvenir à mes fins. Je subis la domination de mon maître, mais je bénéficie d'une situation de non-interférence qu'il a sur moi » (Pettit 2004c,

42). Et si l'absence d'interférence ne garantit pas la liberté, sa présence n'implique pas pour autant la non-liberté. La loi serait ainsi une forme d'interférence légitime, car la nature de la loi n'est pas arbitraire : elle protège la liberté des citoyens.[189]

L'idée selon laquelle les lois sont souvent des interférences acceptées par les citoyens, qui voient ainsi leurs droits protégés, la liberté n'étant donc possible que grâce à la loi, a soulevé des critiques[190]. La liberté n'est-elle pas définie ici par l'assujettissement à la loi ? La réponse de Pettit à cette question est qu'obéir aux lois, mêmes si elles sont justes et non arbitraires, ne doit pas être considéré comme l'équivalent exact de la liberté, car de toute évidence la loi restreint la liberté de choix, comme c'est le cas des impôts qui nous privent d'une partie de l'argent que l'on a obtenu grâce à notre travail, ce qui nous empêche, par exemple, d'utiliser cet argent comme bon nous semble. La loi diminue donc la liberté de choix[191], mais comme le rappelle Spitz « le fait d'être assujetti à la loi d'un État non dominateur et non arbitraire ne suffit pas à me faire libre dans l'ensemble des sens pertinents, puisque la liberté de choix est une composante de la liberté au même titre que la non-domination » (Spitz 2010, 76). Ce qu'il faut retenir ici c'est que, même si la loi interfère dans notre liberté de choix, même si elle agit de manière coercitive, elle ne peut être considérée en tant qu'ennemie de la liberté que si l'intervention est arbitraire. L'antonyme de la liberté est la domination et non l'interférence. Le gouvernement qui prélève des impôts ou qui oblige à boucler la ceinture de sécurité lors de la conduite en voiture interfère dans la vie des citoyens, mais c'est lorsque l'État agit sans viser le bien commun, sans tenir compte des « intérêts communs et identifiables des individus » (Pettit 2004c, 381), qu'il peut être considéré comme un gouvernement dominateur.

5.2.3. Une démocratie de la contestation

Il semble ici pertinent de se demander comment on peut garantir que le gouvernement exerce une interférence légitime, c'est-à-dire non arbitraire, dans l'exercice du pouvoir. En fin de compte, un État peut agir au nom des intérêts des citoyens, tout en les dominant. Tel est le cas

[189] Il s'avère intéressant de constater que Pettit revendique la légitimité de la loi comme étant une caractéristique exclusivement républicaine. Il semble cependant négliger le fait que les fondateurs du libéralisme en philosophie ont vu dans l'idée même de loi la condition de possibilité de la liberté (Jaume 2003, 385, 2010, 357). Pour une discussion des cas de Locke et de Constant, voir Larmore (2001, 234-36).

[190] Voir Spitz (2010, 74-79).

[191] Curieusement, un républicain comme Viroli reproche aux libéraux de considérer que l'interférence de la loi réduit notre liberté, même s'ils admettent qu'elle s'avère nécessaire (Viroli 2011a, 4). Viroli agit comme si la loi était synonyme de liberté, là où Pettit est prêt à reconnaître qu'elle entraîne une réduction de nos choix.

de dictatures qui, au nom d'idéaux perfectionnistes, soumettent les individus à la domination, comme le montre très bien le cas des régimes communautariens non démocratiques d'inspiration marxiste. Ces systèmes ont montré une capacité extraordinaire de mobilisation populaire et c'est souvent grâce à la participation des masses à la légitimation des politiques discriminatoires que ces régimes ont réussi à opprimer les minorités dissidentes. De la même manière, sur la base d'arguments fondés sur l'intérêt public, les régimes totalitaires ont également légitimé la domination des populations, censées suivre les idéaux proclamés par le pouvoir politique.

Nous avons précédemment vu que la loi, en tant que protectrice des intérêts des individus et garante de leur liberté, doit être considérée, dans la perspective de Pettit, comme non dominatrice. Les individus acceptent l'interférence de la loi, dans la mesure où elle assure leur liberté, la liberté de ne pas être dominés. Il y a donc consentement même si c'est souvent de manière implicite, par exemple, lorsque l'on accepte que le gouvernement prélève des impôts au nom des intérêts communs. La question qui se pose maintenant est de nature différente. Qu'en est-il lorsque les individus ou les groupes affectés par la loi n'ont pas consenti ? Dans l'exemple évoqué à l'instant, un peuple qui se voit imposer des lois non consenties au nom de l'intérêt de tous est-il dominé ? Dans ce cas-là, le pouvoir exercé à travers la loi est-il arbitraire?

Sous le prisme de la théorie de la liberté en tant que non-domination, « le caractère non arbitraire requiert non pas tant le consentement que la contestabilité » (Pettit 2004c, 244). Il est clair que le fait que la légitimité de l'interférence de l'État soit déterminée par les intérêts que partagent les personnes affectées par cette interférence n'implique pas que les individus aient consenti aux dispositions en vertu desquelles agit cet État. Tout ce qui importe c'est que les individus disposent, peu importe leur position sociale, de la possibilité de contester tout autant l'action de l'État que les présupposés concernant le fait de partager ces intérêts[192]. Ils doivent pouvoir altérer le sens de l'action de l'État si la contestation est reçue : « si une telle contestation n'est pas assurée, l'État peut aisément constituer une force de domination pour les membres de certains groupes ethniques culturels ou sexuels marginalisés » (Pettit 2004c, 92). L'accent étant désormais mis sur la contestabilité, plus que sur le consentement, les membres des minorités culturelles et religieuses, dont le déficit de représentation politique dans les sociétés d'accueil

[192] L'on notera que le fait que les institutions démocratiques donnent aux citoyens la possibilité de contester les décisions de leurs représentants n'élimine pas le pouvoir discrétionnaire, ce dernier devant répondre à la compréhension publique : les citoyens devraient pouvoir comprendre les objectifs et les finalités auxquels les actions de ce pouvoir tendent. « In this way, discretionary power can be rendered non-arbitrary in the sense required for the secure enjoyment of republican liberty » (Lovett 2016).

est bien connu[193], semblent pouvoir trouver des ressources dans la conception républicaine de la non-domination. La section suivante est consacrée à la question consistant à savoir comment, dans la perspective de Pettit, la théorie de la liberté en tant que non-domination, répond aux enjeux que soulève la diversité culturelle et religieuse dans un contexte post-migratoire.

5.3. L'idéal de la non-domination et la diversité culturelle et religieuse

Jusqu'ici, nous avons présenté plusieurs éléments centraux dans la théorie républicaine de la liberté en tant que non-domination, telle qu'elle est développée par Philip Pettit. Il est maintenant question d'examiner l'application de cette théorie aux questions de la diversité culturelle et religieuse. Nous avions signalé que Pettit n'applique pas sa théorie de manière systématique à ces questions; il donne cependant quelques pistes concernant la manière dont les théories multiculturelles pourraient employer la théorie de la non-domination. En fin de compte, la non-domination est un idéal pour tous les individus d'une société; c'est un bien commun, peu importe d'où ces individus proviennent.

Et ce n'est pas seulement un bien commun. Conformément à l'esquisse présentée précédemment concernant les éléments propres à la tradition républicaine, la non-domination se veut également un bien communautaire, sans que le républicanisme néo-romain puisse pour autant être qualifié de communautariste. En fait, il se rallie au libéralisme neutraliste dans sa défense d'un État qui ne favorise aucune conception particulière du bien. Or, si à la différence des communautariens il accepte la neutralité de l'État, il partage avec eux l'attention portée aux biens communautaires. Un bien communautaire est tout à la fois social et commun, déclare Pettit : le bien communautaire, qui est la liberté comme non-domination, ne peut être réalisé que grâce à l'interaction commune des individus, à leur engagement dans cette interaction[194]. La non-domination ne peut donc pas être réalisée individuellement. En tant que bien communautaire, ce principe « ne peut être réalisé pour une personne que dans la mesure où il est réalisé pour tous les autres membres des classes de vulnérabilité à laquelle appartient cette personne » (Pettit 2004c, 368). Cela veut dire que si une femme, un homosexuel, un membre d'une minorité religieuse, sont dominés, ils le sont en tant que membres d'une communauté

[193] Voir, par exemple, Simon & Escafré-Dublet (2009). Voir également Martiniello & Hily (1998).
[194] Le républicanisme parviendrait ainsi, grâce à la réconciliation qu'il opère entre l'individu et la communauté, à dépasser l'opposition libéralisme-communautarisme (Miqueu 2006).

plus large de femmes, d'homosexuels ou de religieux. La liberté des femmes, des homosexuels ou des religieux en tant que groupes vulnérables s'avère, dans la perspective de Pettit, aussi importante que la liberté de l'individu.

Un individu est donc toujours dominé « en vertu du fait qu'il appartient à un certain genre ou à une certaine classe » (Pettit 2004c, 189). Il est vulnérable du fait de la couleur de sa peau, de son sexe, de son orientation sexuelle ou de son appartenance à une minorité religieuse. Par conséquent, lorsque l'on augmente la liberté en tant que non-domination d'un individu, on augmente « également la liberté comme non-domination de tous les membres de la classe – ou des classes – de vulnérabilité auxquelles cet individu appartient » (Pettit 2004c, 190). Et quand un individu s'engage dans une lutte contre la domination que les autres exercent sur lui, il devrait s'engager par là-même dans un combat contre la domination des autres membres de la classe de vulnérabilité à laquelle il appartient. C'est ainsi que le républicanisme de la non-domination apparaît comme étant suffisamment inclusif pour permettre aux défenseurs de causes aussi différentes que la féministe, la socialiste et l'écologiste, de reformuler leurs revendications respectives en faisant appel à cette valeur qu'est la non-domination[195]. Il est donc clair que les implications de la conscience de groupe mentionnées ci-dessus sont également valides pour les causes des minorités culturelles et religieuses : les membres des cultures minoritaires doivent se préoccuper des besoins du groupe auxquels ils appartiennent, au lieu de se contenter de défendre une cause strictement individuelle.

Il en va de même en ce qui concerne la prise en compte institutionnelle de la diversité culturelle et religieuse. N'est-ce pas là la critique multiculturaliste adressée à l'encontre de l'asymétrie résultant du fait que l'État moderne favorise une culture – et souvent, ne serait-ce qu'indirectement, une religion – majoritaire au détriment des cultures – et des religions-minoritaires ? La théorie de la liberté comme non-domination se veut apte à satisfaire les aspirations multiculturalistes. Elle ne se contente pas d'attirer l'attention sur le sort des membres des cultures minoritaires : elle demande également de prendre en compte « ce qui les unit » (Pettit 2004c, 190). En fait, le républicanisme néo-romain se présente comme un cadre justificatif mettant l'État moderne en mesure de satisfaire les intérêts des cultures minoritaires, tout comme il sert les intérêts des cultures majoritaires. Il avance l'idée qu'un État orienté vers la promotion de la liberté comme non-domination a non seulement une capacité à satisfaire les revendications des individus appartenant aux cultures minoritaires, mais également « une

[195] Voir Pettit (2004c, 181-87).

raison » de le faire. Tout État soucieux de la non-domination qui, par conséquent, prête attention, par exemple, aux différences entre hommes et femmes, doit également s'assurer que les membres d'une culture minoritaire jouissent de la liberté de ne pas être dominés. Il importe donc que les personnes appartenant aux minorités culturelles disposent des ressources adaptées à leur situation (Pettit 2004c, 189-90). Les membres de ces cultures doivent pouvoir jouir de ce bien commun de la citoyenneté qui est la non-domination, leur situation « exige qu'on leur accorde une attention et une aide particulières » (Pettit 2004c, 191).

Malheureusement, Pettit ne traite pas les questions de diversité en profondeur. Tout d'abord, affirmer, comme il le fait, que les minorités culturelles ont besoin d'une attention spéciale ne nous révèle que peu de choses, par exemple, à propos du type d'aide spécifique que le républicanisme est susceptible d'accorder. Il est difficile de savoir, par exemple, ce que Pettit considère comme une « aide » et en quoi consisterait, de manière plus précise, l'attention que les minorités culturelles doivent se voir accorder. Cette attention implique-t-elle une reconnaissance publique de la valeur de la culture ou de la religion pour les individus ? Jusqu'où l'État républicain serait-il disposé à aller dans la reconnaissance des besoins des minorités ? Ensuite, Pettit ne dit rien à propos des possibles rapports entre la religion et l'État, et se limite à endosser une position neutre qui admet par ailleurs l'existence de plusieurs modalités possibles de relations. Un État peut être neutre, par exemple, dans la mesure où il ne justifie pas ses actions sur la base d'une conception particulière du bien. Il peut ainsi accorder une reconnaissance officielle à plusieurs religions au nom du bien commun, ou de la valeur de la religion pour les individus. Enfin, comme certains commentateurs l'ont remarqué (Landes 2008, 295), il est difficile de savoir à quelles minorités Pettit fait référence. Il mentionne le cas des autochtones au Canada, dont les terres ont été spoliées par la force, et se prononce en faveur d'une compensation, réparation, voire d'une sécession, faute de quoi ils doivent, selon lui, être traités en tant qu'« objecteurs de conscience vis-à-vis des pratiques culturelles de la majorité, et (il faut) leur reconnaître certaines formes d'exemptions par rapport à des obligations par ailleurs applicables à tous » (Pettit 2004c, 191). Il propose d'accorder dans certains cas « aux membres de la culture minoritaire une certaine autonomie politique sur leur propre territoire, ainsi qu'un droit d'organiser collectivement leurs propres affaires » (ibid.). Mais, il semble se circonscrire à ces minorités, qui sont plutôt des minorités nationales, sans se prononcer sur les communautés culturelles et religieuses qui se trouvent à l'intérieur des sociétés contemporaines et qui ne sont pas intéressées par les droits d'autonomie politique, mais plutôt par certaines formes de reconnaissance et d'accommodement.

Conclusion

Tel qu'il est reformulé par Pettit, le républicanisme de tradition néo-romaine apparaît comme un courant capable de répondre à la diversité culturelle et religieuse de manière appropriée. Le principe de non-domination vient établir les limites de l'action sur les minorités culturelles et religieuses, non pas tout simplement sur la base du critère de non-interférence, mais, comme on l'a vu, sur celle de la non-interférence *arbitraire*. Élaborées sur la base du principe de non-domination, les lois sont ainsi censées représenter les intérêts des classes vulnérables. Elles doivent prendre en compte les intérêts minoritaires et ainsi, demeurer ouvertes à la contestation.

Il est important de noter que le souci de Pettit de contrecarrer l'intervention arbitraire dans les intérêts privés de ceux qui y sont soumis « surpasses the old republican standard, which measured arbitrary power by its violation of an objective public, common, or collective good » (Sellers 2001); en se ralliant à l'engagement libéral envers le pluralisme moral et la diversité culturelle. Cependant, la réponse que Pettit propose aux enjeux posés par la diversité demeure extrêmement ambiguë. Certes, elle se veut apte à satisfaire les demandes multiculturalistes et endosse l'idée selon laquelle les groupes culturellement et religieusement vulnérables nécessitent une attention particulière. Elle se veut normativement compatible avec le souci multiculturaliste de justice sociale au moyen de la prise en compte des différences ethniques, et fait des revendications minoritaires culturelles un idéal compatible avec le caractère communautaire du républicanisme. Mais, elle ne va pas au-delà de cette formulation générale, et évite de se prononcer sur des questions cruciales comme celle de la reconnaissance de la valeur des identités culturelles ou sur la place des accommodements religieux au sein de la théorie républicaine de la justice. Qui plus est, en s'appuyant explicitement sur les travaux de Kymlicka afin d'établir la compatibilité entre le républicanisme et le multiculturalisme, Pettit néglige une importante distinction : celle qui sépare les intérêts des minorités nationales de ceux des minorités culturelles et religieuses issues de l'immigration.

Cela dit, la reformulation et l'actualisation réalisées par Pettit de la théorie de la liberté en tant que non-domination laisse ouverte une importante voie de réflexion permettant de repenser la diversité en contexte démocratique. De fait, puisqu'il s'agit d'un idéal dynamique susceptible d'acquérir « une substance et une pertinence nouvelles » (Pettit 2004c, 193), selon le contexte où il prend sens, le républicanisme de tradition néo-romaine fait couramment l'objet de

développements divers au sein de la théorie politique contemporaine. Si, dans ce chapitre, nous avons reconstruit les principaux éléments de la conception républicaine de Pettit, ainsi que sa réponse, quoique limitée, aux enjeux soulevés par l'intégration de la diversité en contexte démocratique, les chapitres qui suivent examinent pour leur part la forme spécifique que revêtent ces développements.

CHAPITRE VI-LA THÉORIE NÉO-RÉPUBLICAINE DE LA DÉLIBÉRATION : UNE CANALISATION DÉMOCRATIQUE DE LA DIVERSITÉ

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la théorie de la liberté en tant que non-domination formulée par Pettit, brise le lien entre la participation politique et le républicanisme. Bien que cette participation soit nécessaire dans un contexte démocratique, elle ne l'est pas en vertu de sa valeur intrinsèque, mais plutôt de sa nature instrumentale : elle contribue à la réalisation du principe suprême de l'école néo-républicaine, celui de la non-domination. La théorie dont il est question dans ce chapitre, largement débattue par la littérature specialisée (Ogrodnick 2004; Lock 2005; Langlois 2007; Guérard de Latour 2009b; Le Goff 2012; Lovett et Whitfield 2015) et developpée dans un ouvrage considéré comme l'un des textes clés du républicanisme contemporain (Peterson 2009), réintègre la participation politique en tant qu'élément constitutif du républicanisme et fait de la délibération l'une des clés de voûte de sa réponse à la diversité.

Là où, par ailleurs, Pettit développe une approche dont l'accent s'avère fortement institutionnaliste en ce sens que la non-domination repose, dans une large mesure, sur des garanties constitutionnelles et insiste sur la mise en place de mécanismes de contestation afin, entre autres, de corriger l'aspect discrétionnaire des processus politiques, la théorie délibérative mise pour sa part sur la capacité des citoyens à contribuer activement à vivre libres de toute interférence arbitraire grâce au pouvoir interactif (reciprocal power) qui opère dans la sphère informelle : la non-domination s'exprime dans la sphère institutionnelle, mais doit également opérer dans la sphère plus intime des relations interpersonnelles.

Nous sommes face à une interprétation du républicanisme qui va plus loin que celle de Pettit en ce qui concerne l'effort réalisé pour se distinguer du libéralisme (Maynor 2000, 2002a, 2002b, 2003, 2008a), mais qui s'en éloigne également quant à la position défendue face à des questions telles que la neutralité de l'État en contexte pluraliste, l'adoption d'idéaux perfectionnistes ou la nature compréhensive de l'idéal de non-domination. Conditionnée par ces éléments, la réponse que la théorie délibérative donne à la diversité montre[196] non seulement l'utilité de l'application du concept de non-domination aux politiques contemporaines mais doit également

[196] Voir par exemple Honohan (2005), Guérard de Latour (2009a) et Grégoire (2010, 125).

être considérée comme un effort sérieux de contribution à la philosophie politique de la diversité.

Dans ce qui suit, il s'agira de reconstruire la réponse spécifique qu'apporte le républicanisme délibératif à la diversité (6.1). Pour ce faire, une exposition des principaux éléments constituant cette théorie s'avère nécessaire. Elle permettra de comprendre tout autant la manière dont les principes républicains mobilisés sont articulés, que la particularité que cette position représente dans les débats philosophiques actuels sur des questions telles que la nature de l'intervention de l'État dans la vie des citoyens et la valeur intrinsèque des institutions publiques (6.1.1), le rôle de l'éducation, de la vertu et de la délibération dans la construction du citoyen (6.1.2), la neutralité étatique face aux diverses conceptions du bien (6.1.3) et la place des arguments compréhensifs dans la délibération publique (6.1.4). À la lumière de ces aspects, ce chapitre analyse la position de la théorie délibérative face à la diversité culturelle et religieuse (6.2). Non seulement il montre que le républicanisme délibératif trouve une importante source d'inspiration dans la théorie républicaine de Machiavel (6.2.1); mais il examine aussi la manière précise dont les principes et valeurs républicains que Maynor défend s'articulent en fonction de la réponse apportée aux défis soulevés par la diversité (6.2.2), ainsi que de la place accordée par la théorie républicaine de la délibération à la reconnaissance des identités compréhensives (6.2.3) et, pour finir, le chapitre se penche sur les limites qui se dressent face à la liberté religieuse dans le cadre d'un républicanisme qui se veut normativement accommodant.

6.1. Une reconstruction de la théorie néo-républicaine de la déliberation

6.1.1. Une intervention non coercitive de l'État républicain : la valeur intrinsèque des composantes républicaines

Afin de comprendre la théorie délibérative de John Maynor, il convient de commencer par établir l'importance que la nature intrinsèque des valeurs républicaines s'y voit accorder. Il s'agit en fait de mettre en évidence une conception particulière de la valeur des institutions publiques ainsi que des principes qui sous-tendent et accompagnent ces dernières. Le républicanisme délibératif trace, en effet, une ligne divisoire avec la conception libérale, mais aussi d'une certaine manière avec les interprétations instrumentalistes du républicanisme, lorsqu'il accorde une valeur intrinsèque aux idéaux et aux institutions qui garantissent la non-domination républicaine. Il ne vise pourtant pas à rejeter le rôle instrumental que jouent des

composantes républicaines telles que la vertu civique, la citoyenneté ou les institutions publiques, car de toute évidence elles contribuent à la réalisation du principe néo-romain de non-domination[197]. L'idée est plutôt que ces composants possèdent également une valeur constitutive. Il résulte donc que ce serait une erreur « to asume that something that is of instrumental value cannot also have intrinsec value » (Maynor 2003, 57). En un mot, la tâche que se donne Maynor consiste à offrir des arguments tout autant en faveur d'une interprétation intrinsèque des institutions et valeurs républicaines que de la pertinence qu'il y a à distinguer cette interprétation de celles de nature instrumentale.

Une telle distinction peut paraître subtile; elle est pourtant de toute première importance : si les institutions publiques et les valeurs républicaines sont interprétées comme étant de nature intrinsèque, si c'est une relation constitutive qui relie la non-domination, la citoyenneté, les institutions publiques, les lois et les valeurs de l'État (Maynor 2010, 76), un lien très étroit entre l'individu et les composantes républicaines garantissant sa liberté conditionne l'expérience même de vivre au sein d'une société non soumise à la domination. Elle semble par ailleurs contribuer à établir une distinction assez claire, et pas toujours mise en évidence, entre le principe de citoyenneté républicaine et celui que défendent nombre de libéraux : là où, selon Maynor, le libéralisme promeut une version instrumentale de la citoyenneté, c'est-à-dire dans la finalité que les citoyens soient capables d'accomplir leurs obligations; là où cette version n'offrirait un système complet de libertés que grâce à l'intervention coercitive d'un État, dont le but est de faire des individus de bons citoyens, l'interférence typiquement républicaine serait quant à elle, en mesure de garantir les intérêts de ces citoyens; loin de pouvoir être perçue comme coercitive, elle se révèle être une partie constitutive de la liberté elle-même.

L'intervention étatique républicaine devient donc inséparable de la liberté des citoyens; elle n'en est pas détachable. Un citoyen habitant sous un régime de non-domination doit pouvoir se sentir en sécurité, dès qu'il est conscient que l'intervention que l'État réalise ne possède pas un caractère arbitraire. Il sait que cette interférence dépend de ses intérêts. Bref, selon Maynor (2003, 146), l'intervention de l'État républicain se trouve dépourvue du sens coercitif caractéristique des conceptions libérales, son activité étant ainsi mieux placée pour faire face

[197] Maynor semble chercher à trouver un point intermédiaire entre cette conception instrumentale et cette autre, de nature substantive, défendue notamment dans l'interprétation des humanistes civiques. Il en fera autant, on le verra, quant à la conception perfectionniste : là où, d'une part, les néo-républicains prennent garde de ne pas avancer une conception politique perfectionniste et d'une autre, les humanistes civiques font de la perfection humaine une raison valable pour l'intervention de l'État, Maynor adopte pour sa part une posture presque perfectionniste, qui fait du principe de non-domination une conception du bien que l'État doit soutenir (Maynor 2003, 2008a).

aux problèmes de notre époque, et ce sans restreindre la liberté des citoyens. Qui plus est, les versions instrumentales de la vertu civique, de la citoyenneté, ainsi que des idéaux et institutions les accompagnant appauvrissent l'État libéral (Maynor 2002b, 86), en le privant d'importants éléments qui sont constitutifs de la liberté, tandis que le fait de favoriser la valeur intrinsèque des idéaux propres à l'État républicain rend plus facile pour les individus la maîtrise de soi, tout en améliorant et protégeant leurs choix.

Ainsi présentée[198], cette conception semble autoriser à penser qu'il suffit qu'un individu partage l'idée selon laquelle l'État intervient dans sa vie pour lui garantir de vivre à l'abri de toute domination, et que les valeurs qu'il promeut possèdent une valeur intrinsèque, pour que cet individu ait l'expérience de vivre au sein d'une société libre d'interférence arbitraire. Or, rien n'empêche au citoyen partageant une telle vision de se sentir en sécurité dans un régime libéral puisqu'il aura tendance à interpréter toute intervention favorisant la citoyenneté commune comme légitime et contribuant à sa propre liberté. Nous pouvons très bien accepter la nature coercitive de l'intervention étatique, précisément parce qu'elle nous accorde la protection nécessaire pour mener à terme nos projets de vie, en étant exempts de toute intervention arbitraire. Il apparaît, par conséquent, que le fait de concevoir l'intervention de l'État comme coercitive ne réduit pas notre liberté dans la mesure où cette intervention n'est pas arbitraire, caractéristique que, rappelons-le, endosse la philosophie républicaine contemporaine de tradition néo-romaine (Pettit 2009b), dont l'interprétation du républicanisme classique est bel et bien de nature instrumentale (Lovett 2016).

Maynor n'offre aucune preuve en faveur de l'idée selon laquelle un État qui agit de manière coercitive (comme le font d'ailleurs tous les États) ne sert pas les intérêts des citoyens. Une loi, pour reprendre l'exemple mentionné précédemment, qui oblige tous les individus à boucler leur

[198] Hormis, peut-être, en ce qui concerne les bénéfices de cette conception substantive sur la maîtrise de soi. Notons en effet que la maîtrise de soi est plutôt défendue dans le cadre des défenseurs de la liberté positive. À notre avis, elle ne représente qu'une valeur agrégée dans la théorie délibérative et non une valeur intrinsèque. Rares sont les lignes consacrées à la maîtrise de soi dans la théorie de Maynor. Quant à l'autonomie personnelle, couramment identifiée à la maîtrise de soi (Callan 1988; Christman 2005) et, par conséquent, à la liberté positive (Christman 2008), elle n'a qu'une valeur secondaire dans la théorie délibérative. En tout cas, Maynor ne développe en profondeur ni la nature de la relation de proportionnalité entre la maîtrise de soi et la valeur intrinsèque accordée aux valeurs, vertus et institutions républicaines, ni la relation entre maîtrise de soi et autonomie. Un tel développement s'avère pourtant nécessaire étant donné la confusion qui entoure ces concepts. Le concept d'autonomie, par exemple, est tellement utilisé de différentes manières par divers auteurs que, comme le faisait remarquer il y a plus de 30 ans G. Dworkin (1981, 203), il n'est pas clair que l'on se réfère au même concept. Comme nous venons de le signaler, il a souvent été jugé équivalent à la liberté positive, mais il a été également utilisé pour faire référence à l'individualité, à l'indépendance ou à l'auto-connaissance. Cela dit, nous avons vu que le culturalisme libéral a fait un effort remarquable pour rendre plus clair le concept d'autonomie, Raz étant l'auteur ayant consacré le plus d'énergie à ce projet.

ceinture quand ils sont en voiture, agit tout à la fois de manière coercitive et en fonction de l'intérêt des individus. Et lorsque l'État libéral exerce son pouvoir coercitif afin de punir le harcèlement sexuel, n'agit-il pas également en fonction des intérêts des victimes ? Ne garantit-il pas la liberté comme non-domination des citoyens ? Du point de vue de l'expérience de l'individu, la victime de harcèlements, ne ressent-elle pas que c'est précisément grâce à ce pouvoir coercitif de l'État qu'elle peut se sentir en sécurité ? Il en va de même en ce qui concerne la perception de certaines minorités religieuses quant au rôle coercitif de l'État. N'est-ce pas justement grâce, par exemple, au caractère coercitif des lois antidiscriminatoires et à la conscience de cette nature coercitive que les membres de ces minorités peuvent jouir de la liberté de ne pas être (tout du moins directement) discriminés ? On ne voit pas clairement en quoi consistent les effets pratiques de la distinction entre la nature intrinsèque et celle instrumentale de la vertu, la citoyenneté ou des institutions publiques puisque, comme on l'a vu, d'une part, l'État ne peut qu'exercer de la coercition afin de garantir la liberté et que, d'autre part, une interprétation intrinsèque du rôle de l'État peut contribuer tout autant qu'une interprétation instrumentale à nous faire sentir en sécurité et à jouir de notre liberté, à condition que cette coercition soit réalisée sans intervention arbitraire.

Nous allons revenir sur ce sujet vers la fin de la section suivante, car afin de comprendre en profondeur l'effort réalisé par Maynor pour défendre la nature intrinsèque des valeurs, vertus et institutions républicaines, il convient d'analyser d'autres éléments qui sont au cœur de sa théorie. Nous allons voir que si tout au long de son argumentation Maynor insiste sur la valeur intrinsèque des valeurs, vertus et institutions républicaines (quoique sans rejeter complètement leur interprétation instrumentale) c'est du fait que l'intervention de l'État n'est pas, selon lui, une intervention extérieure. Les valeurs, vertus et institutions républicaines sont constitutives de la liberté, puisque cette dernière n'est possible que grâce à la participation active de tous les citoyens. La section suivante est consacrée à l'examen approfondi de la forme précise que prend cette participation ainsi que les valeurs et vertus qui sont censées l'accompagner.

6.1.2. Délibération, vertu, éducation : la construction du citoyen délibérateur

Nous avons vu dans la section précédente que Maynor insiste pour démarquer la conception coercitive de l'intervention de l'État, qu'il considère propre au libéralisme, de celle, plus substantive, selon laquelle les institutions publiques n'ont pas qu'une valeur instrumentale,

mais également une valeur qui leur est propre, car elles incarnent les valeurs de la non-domination. Il s'agira maintenant de montrer que si la position ici examinée défend une théorie de l'État selon laquelle l'intervention de ce dernier dans nos choix n'est ni arbitraire ni coercitive, cela est dû, dans une large mesure, au rôle de la délibération dans la constitution des bonnes lois et institutions, cette délibération s'articulant organiquement avec certaines valeurs et vertus républicaines.

Maynor insiste, de manière vigoureuse, sur l'aspect délibératif du républicanisme, sur l'importance de la mise en place de forums publics inclusifs garantissant la participation civique : « With the goal of ending domination, a modern republican state must have distinct inclusive and open public forums that allow demands from any particular comprehensive moral doctrine » (Maynor 2003, 136)[199]. L'individu, quelles que soient sa religion ou sa philosophie de vie, doit pouvoir communiquer publiquement ses opinions et ses préférences : il a un rôle important à jouer afin de pouvoir se libérer de toute domination.

Or, la délibération n'est pas possible sans la présence de certaines vertus républicaines[200]. En fait, la minimisation de l'intervention arbitraire dépend tout autant des lois et des institutions publiques que du niveau de vertu et de citoyenneté de la population. La sauvegarde de la liberté en tant que non-domination se trouve ainsi directement liée au niveau d'éducation et de vertu atteint. À défaut d'un niveau suffisant d'éducation et de vertu, les lois et les institutions se voient affectées, la corruption risque d'augmenter et une perte de liberté en résulter.

Parmi les vertus essentielles à la délibération, celles de nature communicative s'avèrent de toute première importance : elles doivent contribuer à rendre les individus capables de formuler leurs préférences dans le langage commun de la citoyenneté républicaine. Tel est le cas de la capacité à comprendre autrui et à élaborer nos demandes et nos réponses, ainsi que de la volonté et le courage d'accepter les décisions qui s'opposent à nos points de vue. Ces vertus favorisent des échanges d'informations qui jouent un rôle central dans le pouvoir interactif de la non-domination (Maynor 2010, 79), c'est-à-dire dans le pouvoir réciproque de ne pas être dominés

[199] Certaines technologies peuvent être utilisées par les institutions afin de garantir la participation des individus. Ces dernières doivent accepter les manières, les méthodes utilisées par les citoyens, selon leur propre conception du bien (Maynor 2003, 158). Parmi les moyens de communication possibles figurent Internet, les vidéo conférences, ainsi que les réunions requérant la présence physique. Un effort doit être réalisé pour faciliter la présence d'individus ou de groupes traditionnellement sous-représentés.

[200] La vertu civique se voit accorder une place beaucoup plus importante dans la conception républicaine de Maynor que dans celle de Pettit. Plusieurs auteurs, y compris Maynor, ont critiqué le manque d'attention de Pettit à l'égard de cette composante républicaine. Voir par exemple Costa (2009).

et de ne pas chercher à dominer les autres, ce qui par ailleurs contribue à égaliser les relations de pouvoir entre des individus et des groupes (Maynor 2008a, 114).

En plus d'exprimer leurs intérêts, les individus doivent en effet également se préoccuper des intérêts des autres; ils doivent « consider how their actions will affect others and vice versa by treating others with the necessary civility and mutual respect than the reciprocal power of non domination requires » (Maynor 2003, 53). Une telle préoccupation réciproque a pour conséquence de nous protéger aussi bien de la domination que de la tentation de l'exercer. En fait, la vertu civique est entendue comme la capacité des individus « to cast their ends in a manner that does not interfere arbitrarily with others and an appreciation of how their actions impact the whole of society. In short, it is the ability to treat others with civility» (Maynor 2003, 182)[201]. C'est grâce à notre connaissance des intérêts des autres que nous éviterons de devenir des agents dominateurs. Et lorsque nous ne cherchons pas à dominer les autres et que les autres ne cherchent pas non plus à nous dominer, cela contribue à l'égalité républicaine (Maynor 2010, 79).

Une importante idée à retenir ici est que le pouvoir réciproque de la non-domination n'est pas inné : il doit être enseigné et promu par l'État à travers des versions robustes de vertu civique et de citoyenneté. Cette promotion est caractéristique du républicanisme et s'articule avec le rôle de l'éducation dans la construction du citoyen, que nous avons mentionné dans une section antérieure. Il ne s'agit pas simplement de favoriser le développement individuel et social mais, comme le rappelle Maynor en suivant Shelley Burtt (1990), il s'agit surtout d'« educate their desires ». Là où les libéraux défendent la liberté individuelle de poursuivre ses propres finalités, de mener à terme ses projets de vie et de soumettre à examen les fins et les objectifs que l'on se donne, Maynor invite, pour sa part, l'État à conditionner et à mouler les finalités des individus afin que ces dernières n'impliquent pas la domination des autres. L'État a donc un rôle à jouer dans l'éducation civique des individus : il ne se limite pas à garantir la justice dans un ordre social ayant émergé spontanément. Il doit cultiver activement certaines vertus substantives, notamment celle consistant à réfléchir de manière critique sur nos actions et les conséquences de ces actions sur la liberté des autres de ne pas être dominés. Ainsi, « [b]y promoting substantive forms of civic virtue and access to a common language of citizenship, the republican

[201] En général, chez les républicains la vertu civique est comprise comme la volonté de contribuer au bien public, tandis que la corruption, son opposé, est entendue comme « the avancement of personal or sectional interest at the expense of the public good » (Lovett 2016). L'on notera que la définition de la vertu civique avancée par Maynor tient la non-domination pour un bien public auquel on contribue grâce au pouvoir réciproque de la non-domination. Une perte de ce pouvoir implique une augmentation de la corruption, puisque les intérêts privés agissant au détriment du principe de non-domination font nécessairement diminuer notre liberté.

state prepares citizens to play the necessary active role in their own nondomination »(Maynor 2002b, 80).

Les vertus civiques contribuent donc de manière significative à la non-domination. Du point de vue de la communication, elles garantissent que les citoyens soient en mesure de formuler leurs intérêts dans le langage commun de la citoyenneté, ainsi que d'entendre et de respecter ce que les autres ont à dire quant à leurs propres intérêts. Elles facilitent la communication dans la délibération publique. La vertu civique contribue à enrichir la citoyenneté et la réciprocité tout comme les vertus communicatives, notamment celles permettant de faire part aux autres de nos points de vue, contribuent à la liberté individuelle. La participation citoyenne n'est donc pas qu'une affaire d'autogouvernement, elle vise à garantir la liberté de n'être dominés ni par les autres ni par l'État.

Or, l'argumentation jusqu'ici développée, ne semble-t-elle pas fortement teintée d'instrumentalisme ? Si la délibération facilite la communication appropriée de nos intérêts; si les vertus républicaines permettent de délibérer sur un pied d'égalité avec les autres; si l'éducation sert, entre autres, à cultiver ces vertus; si, enfin, la vertu civique s'avère nécessaire puisqu'elle contribue à la liberté au niveau interpersonnel, tandis que les institutions publiques ont quant à elles l'important rôle de garantir le principe de la non-domination, une interprétation instrumentale semble tout à fait plausible. Le choix de défendre une interprétation substantive des valeurs, vertus et institutions républicaines découle, semble-t-il, de la recherche d'une forme plus robuste de liberté que celle que les libéraux sont prêts à défendre (Maynor 2008a, 114). Tel que nous l'avions avancé précédemment, si l'on examine en profondeur la théorie de la délibération, on constate que l'État républicain et ses institutions publiques ne sont pas ici des agents se limitant à garantir l'exercice d'une liberté s'épanouissant grâce à l'auto-organisation sociale; ils interviennent substantivement dans la vie des individus en exigeant d'eux qu'ils adoptent une perspective particulière : celle de mener une vie non soumise à la domination. Cela ne paraît pas possible à Maynor si l'on se conforme à une interprétation strictement instrumentale des composantes républicaines, car notre auteur cherche une liberté activement et perpétuellement défendue, et d'après lui cela n'est possible que si une certaine psychologie sociale est instaurée.

La ligne de raisonnement semble être la suivante : dès que notre esprit, nos finalités, nos comportements sont conditionnés par un type d'éducation particulière, la nature de notre relation avec les valeurs, vertus et institutions ne peut pas être considérée comme strictement instrumentale. Ces dernières deviennent une partie constitutive de notre liberté, puisqu'un lien

plus fort que le simple intérêt de voir nos demandes réalisées est établi. C'est en cela, nous semble-t-il, que consiste la clé de l'interprétation substantive des valeurs, vertus et institutions républicaines que Maynor présente. Il n'en demeure pas moins que ceci est un choix théorique et que, comme nous l'avions suggéré précédemment, il est difficile d'établir avec certitude la raison pour laquelle il est préférable à la version instrumentale, en ce qui concerne ses effets pratiques sur la liberté : il faudrait évaluer les deux alternatives concurrentes afin de déterminer si l'une favorise vraiment plus la liberté que l'autre. Pour l'instant, bien que Maynor argumente de façon cohérente en faveur de la version intrinsèque, il ne montre pas de manière convaincante que la version instrumentale n'est pas aussi bien placée que l'intrinsèque pour sécuriser la liberté en tant que non-domination. Si l'on reprend donc les objections formulées dans la section précédente à la lumière des nouveaux éléments ici développés, on ne voit toujours pas pourquoi la conception de la valeur intrinsèque des institutions républicaines serait plus outillée que l'instrumentale pour sécuriser notre liberté : les citoyens peuvent certainement délibérer grâce aux vertus et valeurs garantissant la qualité de la délibération, tout en accordant une valeur instrumentale à ces valeurs et à ces vertus.

Un aspect important reste à déterminer car l'insistance du républicanisme délibératif sur la nature substantive des valeurs républicaines, en particulier de la participation civique, semble correspondre aux exigences de l'humanisme civique. Or, malgré le poids du principe de participation citoyenne dans la théorie de la délibération républicaine, Maynor insiste pour la démarquer de l'humanisme civique de tradition néo-athénienne. Bien que, à l'instar des néo-athéniens, la théorie délibérative accorde une très large importance au rôle des vertus civiques et à l'intervention de l'État dans le processus de construction de citoyens libérés de la domination, elle ne se prononce pas sur la légitimité des finalités poursuivies par les citoyens, ni ne fait, par là-même de la participation politique une finalité nécessaire à l'épanouissement humain[202]. La théorie délibérative renonce à définir le bien en d'autres termes que ceux de la non-domination; et laisse aux individus la liberté de réaliser leurs projets, peu importe leur nature, à condition que toute domination soit évitée. La participation citoyenne à l'autogouvernement n'est pas, comme ce serait le cas d'après les humanistes civiques, une façon de réaliser la nature humaine ou d'atteindre une finalité propre à toute vie humaine pouvant être qualifiée de bonne.

[202] Voir Maynor (2003, 142-143,151,156).

La ligne de raisonnement est simple : si les individus ne sont pas capables de communiquer leurs intérêts, d'en débattre publiquement sans craindre d'être traités en tant que citoyens de seconde catégorie, les finalités qu'ils poursuivent en seront affectées et leur choix s'en verra restreint. Cependant Maynor ne s'en tient pas là et soutient que la valeur de la participation est une partie constitutive de la liberté, non pas (tout du moins pas seulement) parce que la participation sert instrumentalement à la liberté, mais parce qu'elle a une valeur intrinsèque, tout comme les autres valeurs et vertus républicaines. Autrement, postule-t-il, les citoyens seraient susceptibles d'être dominés puisque l'anxiété, l'incertitude et la peur de l'intervention arbitraire dans leurs vies rendraient plus difficile la poursuite de leurs projets et finalités. Nous avons déjà contesté cette position, en montrant que l'argument de Maynor n'est pas convaincant. Il reste encore à savoir si, dans cette théorie, l'État a le devoir moral de demeurer neutre à l'égard de toute conception de la vie bonne afin de garantir la liberté de poursuivre nos plans de vie selon nos conceptions particulières du bien.

6.1.3. Une joyeuse violation du principe de neutralité libérale

Nous venons de voir que Maynor ne se prononce pas quant à la valeur des finalités poursuivies par les individus et que la seule condition que doit remplir toute finalité est qu'elle n'entraîne pas la domination des autres. La question qui se pose est alors celle consistant à savoir si, dans cette conception républicaine, l'État a lui aussi le droit de défendre une conception spécifique du bien. Les débats libéraux à ce sujet sont bien connus. Nombreux sont ceux qui soutiennent que l'État ne doit défendre aucune conception du bien, et se limiter à garantir la liberté des individus de poursuivre leurs propres objectifs[203]. Autrement, il violerait le principe libéral de neutralité. Dans ce qui suit, nous allons montrer que le républicanisme délibératif viole le principe de neutralité tout en évitant de défendre une conception robuste du bien, et en même temps, en cohérence avec les arguments exposés dans les sections antérieures, cette intervention fait preuve d'une vigoureuse défense des valeurs constitutives du principe de liberté en tant que non-domination, en la rendant plus substantive que l'approche des libéraux neutralistes.

En effet, malgré le fait que le libéralisme neutraliste et le républicanisme délibératif aient en commun l'engagement à garantir que les individus puissent réaliser librement leurs projets et

[203] Voir à ce sujet Arneson (1990), R. Dworkin (1978, 1997), Merrill (2007a) et Rüegger (2009).

finalités, le second conteste le fait que la neutralité soit la manière la plus adéquate de garantir la liberté de choix. Là où les libéraux considèrent que certaines vertus et valeurs sont nécessaires[204] en tant que conditions préalables d'un contexte de justice sociale, Maynor estime, pour sa part, que « it is only by viewing the ideals and institutions that accompany liberty as non domination as constitutive goods that it is possible to ensure the individuals are in a meaningful position to question and revise their life choice » (Maynor 2003, 65). Encore une fois, l'interprétation substantive des valeurs républicaines émerge : si les individus perdent leur relation intime avec les éléments constitutifs de leur liberté, s'ils ne considèrent ces éléments que comme des instruments, ils pourraient créer des conditions susceptibles de saper leur liberté, ce qui compromettrait leur capacité à réviser rationnellement leurs finalités. Ainsi présenté, l'engagement libéral en faveur de la protection de la capacité individuelle à choisir et réviser les finalités que l'on se donne semble pouvoir être favorisé si la neutralité est abandonnée et une conception plus substantive, puisque reconnaissant la valeur constitutive des institutions et des principes robustes de citoyenneté et de vertu, est adoptée. Or, une différence significative avec l'approche libérale neutraliste qu'il convient de retenir ici concerne non seulement la valeur constitutive que se voient accorder les composantes de la liberté comme non-domination, mais aussi le fait que l'interaction avec ces composantes, comprises comme étant des biens républicains, affecte « in a substantive manner » les choix des individus.

Là où un libéral comme Kymlicka n'est prêt à accepter que des versions instrumentales de la vertu et des valeurs afin de respecter la neutralité de l'État face à la pluralité des conceptions du bien, le républicanisme pris en charge par Maynor viole joyeusement la neutralité libérale en estimant que les biens substantifs associés aux pouvoirs réciproques et constitutionnels de la non-domination sont une partie constitutive de la liberté républicaine[205]. En un mot, là où, selon Maynor, le libéralisme neutraliste[206] interdit à l'État d'appuyer, d'endosser, ou de promouvoir toute conception particulière du bien, le républicanisme doit faire de l'idéal de non-domination

[204] Par exemple, Kymlicka accepte que l'État promeuve des valeurs telles que la citoyenneté libérale et les vertus libérales, car elles contribuent à ce que les individus accomplissent leurs obligations de justice. Ce qui importe, déclare Kymlicka, ce sont les raisons qu'avance l'État pour promouvoir ces valeurs. En fait, selon Kymlicka, « Liberal states have always promoted certain virtues of responsible citizenship and certain national identities – indeed, the promotion of these virtues and identities was perhaps the key justification liberal theorist gave for mandatory education » (Kymlicka 1998, 138). Voir aussi Maynor (2003, 67).

[205] Rappelons que la non-domination se manifeste dans ces deux types de pouvoirs. Le pouvoir constitutionnel opère au niveau formel en minimisant l'interférence arbitraire dans les processus institutionnels et de gouvernance. Le pouvoir réciproque de la non-domination opère au niveau informel, plus personnel, au moyen des vertus et valeurs associées à la réciprocité (Maynor 2003, 2008a, 114).

[206] Étant donné que la théorie de Maynor a été développée avant l'emergence de la théorie neutraliste que nous avons examinée dans le chapitre 4, nous ne discuterons pas ici la pertinence de ses propos à la lumière de la variante culturaliste de la neutralité libérale.

une conception du bien que l'État doit promouvoir et favoriser. Il s'ensuit que les valeurs qui rendent possible la non-domination doivent être activement soutenues par le gouvernement.

La liberté des citoyens est ici loin d'être comprise comme la simple possibilité de choisir des projets significatifs sans l'intervention de l'État. Ce dernier cesse d'être un garant de la justice considérée comme impartiale : il prend activement part dans la poursuite de l'idéal de non-domination, ce qui implique, comme nous l'avons vu, le devoir d'inculquer certaines vertus, de réguler les finalités des individus en s'attaquant à celles qui impliquent la domination, ainsi que de réaliser des arrangements institutionnels garantissant la sécurité du fait d'agir librement sans l'interférence arbitraire d'agents potentiellement dominateurs. Il va de soi que, tout du moins du point de vue analytique, cette intervention de l'État dans la vie des citoyens n'est pas elle-même arbitraire puisque son but est précisément de libérer les individus de la domination, en les mettant en position de poursuivre, de réviser et d'abandonner leurs projets de vie. Elle est cependant « quasi perfectionniste »[207] (Maynor 2003, 2008a), dans la mesure où l'État promeut des valeurs substantives qui interviennent directement dans la vie des individus. En un mot, si nous avons signalé que dans cette conception le rôle de l'État ne se limite pas à garantir une capacité, celle de réviser et, éventuellement, d'abandonner ses propres conceptions du bien et qu'il endosse l'important rôle de cultiver les vertus en rendant possible la liberté républicaine de la non-domination, le point qu'il convient de retenir maintenant est que, ce faisant, *l'État régule les finalités des citoyens*. Et bien qu'il accepte une vaste gamme de finalités, il en rejette d'autres qui sont jugées dominatrices.

Or, si l'État républicain a le droit de promouvoir des valeurs substantives, il ne peut le faire autrement qu'en adoptant ce que Rawls appelle une conception compréhensive. Si une théorie compréhensive met en évidence les valeurs auxquelles il faut accorder un poids particulier et indique comment les pondérer quand elles sont en conflit (Rawls 1995, 89), la valeur substantive que se voient accorder les idéaux républicains défendus par l'État donne à l'un de ces idéaux, celui de la non-domination, un caractère compréhensif que Maynor non seulement accepte, mais qu'il revendique fièrement.

[207] La théorie républicaine de Maynor se veut quasi perfectionniste parce que « while republicans have a firm idea of what types of ends are acceptable - those that do not involve the domination of others- they also believe that the character traits associated with modern republican quasi-perfectionism secure a wide range of final ends state or others » (Maynor 2003, 103). En cela, elle se distingue clairement de la conception de Pettit, qui rejette la promotion par l'État des valeurs perfectionnistes.

6.1.4. Une revendication du principe de non-domination comme idéal compréhensif

Une doctrine compréhensive raisonnable possède, selon Rawls, trois caractéristiques : a) elle est un exercice de raison théorique (elle porte, plus ou moins logiquement, sur des aspects moraux, religieux ou philosophiques de la vie humaine); b) elle est également un exercice de la raison pratique (elle détermine quelles sont les valeurs les plus importantes et indique comment parvenir à un équilibre lorsque ces valeurs sont en compétition) et c) elle s'inspire de (ou appartient à) une tradition de pensée ou de doctrine. Selon Rawls, les individus sont bien évidemment libres d'adhérer à des doctrines compréhensives. Néanmoins, dans la sphère publique, les individus doivent pouvoir avancer seulement les raisons que les autres, ne partageant pas leurs croyances ou doctrines morales, religieuses ou philosophiques, sont capables d'accepter. En acceptant que le pluralisme raisonnable soit un fait, ils doivent donc renoncer à avancer des raisons fondées sur des doctrines compréhensives qui sont plutôt propres à la sphère privée.

Le républicanisme de Maynor se montre hostile à cette idée, car elle suggère que les individus possèdent une identité politique (non-compréhensive) et une autre non politique : « where liberals distinguish between an individual qua citizen and qua individual, modern republicans make no similar distinction» (Maynor 2003, 75). Même si, comme l'admet Rawls, des raisons publiques peuvent être motivées par des raisons compréhensives, la seule idée de devoir écarter les doctrines compréhensives va à l'encontre de l'idéal de non-domination. Rappelons que cet idéal est possible précisément parce que les individus sont capables, grâce aux vertus civiques nécessaires à la délibération qu'ils ont acquises, de communiquer librement leurs intérêts, peu importe si ces intérêts sont de nature compréhensive ou non[208]. Le problème n'est donc pas de savoir si les raisons avancées sont raisonnables, mais si elles ne sont pas dominatrices.

Or, le seul fait de permettre l'introduction d'arguments compréhensifs dans la délibération publique ne fait pas de l'idéal de non-domination un idéal proprement compréhensif. Il faut donc se tourner vers un autre aspect de l'argumentation rawlsienne : celui selon lequel ce ne

[208] Cela ne veut pas dire que toutes les finalités soient permises dans les forums de discussion publique. Si Rawls exclut les raisons compréhensives du débat public, Maynor exclut pour sa part les arguments qui cherchent à l'emporter sur les autres : « the permissible ends allowed in modern republican forums must be consistent with republican liberty as nondomination » (Maynor 2003, 108).

sont pas seulement les individus qui doivent s'abstenir d'avancer des raisons de nature compréhensive dans la délibération publique, mais aussi l'État lui-même. Conformément à la neutralité libérale, chez Rawls l'État doit s'abstenir d'endosser toute conception compréhensive qu'elle soit religieuse, morale ou philosophique. Lorsque l'État endosse une doctrine compréhensive il a, selon Rawls, recours au pouvoir coercitif, avec toutes les conséquences néfastes que cela implique[209]. Bref, un État qui se veut neutre face aux diverses conceptions morales, religieuses, ou philosophiques ne doit pas lui-même agir au nom d'une doctrine compréhensive. Il ne peut prendre en charge la régulation ni des finalités de ces individus ni des modalités de poursuite de ces finalités. Les vertus nécessaires à la délibération publique ne sont, chez Rawls, qu'instrumentales, et l'État doit se garder de vouloir affecter l'identité non-politique des individus.

Dans la version du républicanisme défendue par Maynor, la neutralité rawlsienne affecte négativement l'idéal de non-domination. Contrairement au libéralisme politique, la tâche de l'État républicain consiste précisément à promouvoir des valeurs substantives. Ainsi, lorsque l'État républicain se donne pour but de construire le citoyen en lui inculquant certaines vertus, en valorisant certaines actions et en décourageant, voire en en pénalisant d'autres, il ne vise pas uniquement la régulation de l'action publique ou du comportement dans la sphère sociale. Il est conscient que les valeurs substantives qu'il promeut régulent les finalités que les individus se donnent dans la sphère privée, voire domestique, et que les vertus qu'il promeut « necessarily must affect individuals in the whole of theirs lives » (Maynor 2003, 116), et pas seulement leurs agissements dans la sphère politique. Ce n'est pas la structure de base de la société (notamment les institutions juridiques, politiques et economiques), mais la société tout entière, qui constitue le champ d'action de l'État républicain.

La théorie normative défendue par Maynor a donc d'importantes implications dans la sphère de la conscience morale des individus. L'idéal de la non-domination ne détermine pas, il est vrai, le contenu des projets de vie ou des conceptions particulières du bien, cependant il le régule à la manière républicaine. Loin d'être exclusivement politique, sa nature affecte les croyances non politiques et brise le mur face auquel se tient souvent le philosophe libéral, à savoir celui qui sépare le public du privé[210]. L'individu est éduqué pour reconnaître les actions qui comportent un risque de domination, et si les croyances de nature religieuse ou culturelle

[209] Certains auteurs ont noté avec raison que Rawls n'offre aucun exemple, réel ou hypothétique, montrant le pouvoir oppressif d'un État qui adopte des doctrines compréhensives comme celle de Kant ou de Mill. Voir Ten (2008, 119).

[210] Voir à ce sujet, dans cette thèse, la section 3.2.4.

impliquent la soumission à l'interférence arbitraire, elles doivent alors être pénalisées par l'État. Cela veut dire que toute conception compréhensive mettant en danger le principe de non-domination, toute doctrine qui place les individus dans une situation où ces derniers risquent de subir une interférence arbitraire, en appelle à l'intervention de l'État, qui doit agir afin de garantir les conditions de la liberté et la sécurité dont doit jouir le citoyen sous un régime républicain. L'État républicain endosse et promeut alors nécessairement des valeurs compréhensives : il encourage ou réprime certains styles de vie en adoptant comme mesure le principe de la non-domination, promeut des vertus civiques en leur accordant une valeur substantive, non instrumentale, et régule les finalités que visent les individus afin qu'elles ne deviennent ni dominatrices ni dominées.

6.2. Délibération et diversité

Nous avons vu que l'idéal de la non-domination, tel qu'il est développé dans le cadre de la théorie républicaine défendue par Maynor, apparaît explicitement comme étant de nature compréhensive. Ayant des qualités quasi perfectionnistes, il promeut des vertus civiques et des valeurs substantives cherchant à intervenir activement dans la construction du citoyen. Il n'opère pas de distinction entre le domaine privé et public, lorsqu'il s'agit d'appliquer le principe de la non-domination, ni entre l'individu et le citoyen, quand il est question de prendre en compte leurs identités compréhensives. Dans ce qui suit, il s'agira d'examiner la manière dont les éléments républicains jusqu'ici examinés s'appliquent au cas particulier de la gestion de la diversité culturelle et religieuse.

6.2.1. L'héritage machiavélien : canaliser l'énergie de la diversité

Maynor trouve chez Machiavel la source théorique pouvant servir d'inspiration, selon lui, aux républicains contemporains dans leurs réponses normatives à la diversité (Maynor 2000, 2003). De même que le philosophe florentin, il considère que les lois et les institutions jouent un rôle important dans la canalisation des différents intérêts propres à une société pluraliste : la qualité des lois et des institutions propres à une république est en étroite relation avec le niveau d'éducation, de citoyenneté et de vertu qui est susceptible d'être atteint par les individus. Du fait par exemple que la loi est une expression de la volonté des citoyens, elle assure la liberté

républicaine. Elle reflétera cette volonté dans la mesure où la qualité de la délibération le lui permettra. Plus la qualité de la délibération est élevée, meilleure est alors la loi qui en résulte. En tirant certaines leçons de Machiavel, Maynor (2003, 133-37) estime alors que de nos jours le républicanisme doit non seulement accepter le caractère inévitable du pluralisme, mais devrait également utiliser la dynamique qui est propre à la diversité afin d'améliorer la liberté de tous. Même les doctrines non libérales peuvent être acceptées par l'État républicain, à condition qu'elles ne soient pas dominatrices. Et lorsqu'elles sont jugées dominatrices, l'État républicain doit se confronter à cette domination, non sans donner le droit de parole aux tenants de ces conceptions, qui sont invités à délibérer. Voici l'une des raisons qui font des vertus républicaines une nécessité : même les tenants de doctrines compréhensives potentiellement dominatrices peuvent, grâce à l'intégration et l'acceptation des méthodes républicaines de délibération, expliquer pourquoi ces finalités sont non-dominatrices et méritent, par conséquent, d'être prises en compte par l'État républicain. Dans le cas où ces individus ne pourraient pas réorienter ces finalités afin qu'elles n'aient pas pour conséquence une intervention arbitraire dans la vie d'autrui, l'État a le droit d'appliquer des sanctions.

À l'instar de Machiavel, le modèle qu'il convient de privilégier est donc celui des accommodements de finalités non dominatrices. Ce modèle permet d'éviter les conflits résultant de la lutte de « factions » exclusivement préoccupées par la satisfaction d'intérêts égoïstes qui, comme ce fut le cas de Florence à la Renaissance, menacent la liberté républicaine.

6.2.2. Les valeurs constitutives de la non-domination : une articulation en fonction de la diversité

Les intérêts des groupes culturellement défavorisés trouvent, dans l'articulation de valeurs substantives propres à la théorie de la liberté en tant que non-domination, une voie légitime les rendant aptes à devenir publics. Ne devant pas être écartées ni reformulées dans le langage de la raison publique, les doctrines compréhensives trouvent une place dans la délibération. Ainsi,

> by understanding and incorporating the intimate and interdependent connection between education, civic virtue, good laws and institutions, and liberty, a modern polity characterized by liberty as nondomination must seek to allow its diverse groups and individual both the opportunity and access to publicize their interest so that the arbitrary interference can be minimized (Maynor 2003, 134).

Cette possibilité de rendre ses propres intérêts légitimement publics, n'ayant pour critère d'évaluation étatique que l'idéal de non-domination, constitue l'une des clés les plus importantes de la réponse apportée par le républicanisme délibératif aux défis posés par la diversité culturelle et religieuse de notre époque. Ainsi, c'est grâce à la légitimité de l'intervention étatique dans la promotion de valeurs et vertus constitutives de la liberté républicaine que les individus et les groupes issus de la diversité culturelle et religieuse sont en mesure de communiquer leurs intérêts. Les vertus communicatives promues par l'État rendent possible la délibération et ont un impact sur les finalités que les groupes et les individus se donnent. Elles permettent de façonner ces finalités, d'exprimer de manière adéquate les intérêts, et de faire valoir la pertinence des demandes d'accommodement, lorsque cela s'avère nécessaire.

Ainsi présentés, il semble que ces deux éléments que sont la délibération et les vertus républicaines se renforcent mutuellement dans la version du républicanisme défendue par Maynor. D'une part, tout autant les vertus permettant de façonner ces finalités dans le moule de la non-domination que celle consistant à exprimer d'une manière adéquate leurs intérêts, permettent aux individus appartenant à des minorités religieuses ou culturelles de faire valoir la pertinence des demandes d'accommodement, lorsque cela s'avère nécessaire. En ayant recours aux vertus de la communication, ils peuvent montrer dans quelle mesure les accommodements demandés sont légitimes, et n'entraînent pas de domination. D'autre part, cette délibération renforce l'importance des vertus dans la mesure où elle montre les avantages qu'il y a à pouvoir s'exprimer de manière adéquate et à le faire sans peur, en étant protégé par les pouvoirs constitutionnels de la non-domination. La valeur de ces vertus n'est pas uniquement instrumentale, elle ne dépend pas seulement de la délibération, mais elle est également substantive dans la mesure où ces vertus sont perçues par les membres des minorités comme étant constitutives de leur propre liberté.

Or, pour que cela soit possible, afin que les individus et les groupes culturels et religieux puissent considérer ces vertus et ces valeurs comme constitutives de leur liberté, l'État doit les éduquer dans le respect des finalités et des intérêts autres que les leurs, en devenant aptes à comprendre les conceptions du bien de leurs concitoyens. Grâce à cet idéal selon lequel leurs propres finalités ne doivent impliquer ni la domination ni la soumission à la domination des autres, et que toute finalité est légitime tant qu'elle n'intervient pas de manière arbitraire dans la finalité d'autrui, autrement dit, grâce au pouvoir réciproque de la non-domination, les membres de groupes culturels et religieux d'une république sont en mesure d'exprimer sans

peur leurs intérêts, de formuler leurs demandes et de restructurer leurs finalités afin qu'elles ne deviennent pas dominatrices.

Le pouvoir réciproque de la non-domination repose, bien entendu, sur la volonté et la possibilité d'entendre les intérêts des autres. Le républicanisme adopte ainsi une approche conversationnelle. Cette conversation ne garantit pas que les objectifs des parties soient automatiquement acceptés. « To track someone's interest , rather, means that their demands must be evaluates and responded to in an appropriate manner that considers just what their interest are in light of the greater republican commitment to nondomination » (Maynor 2003, 136). Cela n'est cependant possible que si des lois et des institutions justes et, par conséquent, inclusives, sont mises en place.

Il est important de remarquer que les lois et les institutions ne sont pas, dans cette perspective, que de simples instruments ayant pour rôle de protéger les minorités culturelles et religieuses au même titre que tout individu ou groupe : les lois et les institutions bénéficient de l'existence de la diversité culturelle et religieuse dans la mesure où cette diversité contribue à renforcer la liberté de tous en tant que non-domination. Et pour que ces lois et ces institutions soient appropriées, un système de forums publics et de ressources gouvernementales doit être disponible afin de rendre les individus capables de faire entendre leurs voix tout comme d'entendre celles des autres. De bonnes lois et des institutions sont importantes, car c'est d'elles que dépend l'habileté de l'État à minimiser l'interférence arbitraire dans la vie des individus. Les doctrines morales et religieuses trouvent dans ces forums la manière de formuler leurs demandes; que l'on doit cependant distinguer des demandes illégitimes, à savoir de celles qui ont des implications contraires au bien commun de la non-domination.

Or, bien que Maynor semble accorder à la démarche délibérative tout à la fois une dimension procédurale (elle détermine les règles et procédures permettant aux membres de minorités religieuses d'accéder aux forums de discussion publique, dans le but de se faire entendre) et une autre substantive (puisque ces minorités sont censées accorder une valeur intrinsèque aux principes, vertus et institutions républicaines qui rendent possible la délibération), nous n'avons pas encore abordé la question de la reconnaissance de ces identités culturelles et religieuses. Il reste donc à savoir si les identités compréhensives, dont les voix sont exprimées et respectées publiquement au nom du principe républicain de la non-domination, méritent d'être, non seulement entendues, mais aussi reconnues.

6.2.3. Le républicanisme délibératif et la reconnaissance des identités culturelles et religieuses

Le républicanisme délibératif est-il prêt à reconnaître les identités religieuses en tant que telles ? Le traitement des demandes religieuses, par exemple, doit-il être réalisé exclusivement au nom de principes républicains tels que celui de la liberté en tant que non-domination, la liberté de conscience ou l'égalité citoyenne ? L'attention portée à ces demandes, prend-elle en compte la valeur de l'appartenance religieuse pour les individus ?

La conception de la liberté comme non-domination implique, on l'a vu, que l'État a l'obligation d'éviter de devenir lui-même dominateur : il doit se préoccuper de la prise en compte des intérêts de tous les citoyens. Cela ne veut pas dire que toute demande doit être acceptée, mais qu'elle doit être considérée et évaluée d'une manière appropriée, c'est-à-dire en se demandant quelles en sont les conséquences à la lumière du principe de la non-domination. Il n'en demeure pas moins que cette modalité admet plusieurs interprétations. L'État républicain peut garantir la non-domination des membres des minorités religieuses, en respectant exclusivement leurs opinions et leurs intérêts, sans se prononcer sur l'importance que les conceptions morales profondes motivant les demandes en question ont pour ces minorités. Le républicanisme délibératif pourrait ainsi se limiter à vérifier si le principe de non-domination est respecté, en s'abstenant de se prononcer quant aux conséquences psychologiques que le non-respect des identités implique pour les membres des groupes minoritaires. Une autre possibilité serait celle d'un État républicain qui examine les demandes religieuses à la lumière de la non-domination, mais tout en étant conscient que la non-reconnaissance des identités religieuses peut entraîner, comme le signale Charles Taylor (1994), un sentiment d'oppression ou causer préjudice à la personne (Honneth 1999, 2004). Cette seconde possibilité tient donc compte de certains intérêts comme étant profondément ancrés dans des convictions religieuses; elle valorise l'importance psychologique de l'appartenance culturelle ou religieuse, le rôle que la reconnaissance ou son rejet joue dans l'identité des individus.

Le républicanisme délibératif adopte cette seconde perspective. En fait, lorsque l'on participe aux forums de discussion publique, quand on formule des demandes d'accommodement religieux, le républicanisme délibératif estime que l'on agit en tant que citoyens égaux non seulement du point de vue de la citoyenneté républicaine, de celui de la stricte égalité civique,

mais également parce que notre identité compréhensive est reconnue par l'État. Selon les propos de Maynor, « within modern republicanism participant stand before the forum as equals while their comprehensive or encumbered identity receives proper recognition by the state as a legitimate nondomination value system » (Maynor 2003, 144). Voici comment se positionne le républicanisme délibératif dans les débats actuels portant sur les politiques de la reconnaissance. Ce n'est donc tout simplement pas le principe d'égalité aveugle aux différences qui est ici revendiqué; ce n'est pas non plus, comme le soutiennent d'autres approches républicaines, une prise en compte de la différence dont le but exclusif est de réaliser le principe d'égalité : « in accounting for the politics of recognition, nondomination as a public philosophy countenances the importance of agents being accepted *for they are* and *how they choose to present themselves* »[211] (Maynor 2003, 144). Les intérêts de type religieux sont donc pris en compte dans le cadre d'une approche qui plaide pour la reconnaissance culturelle et religieuse, qui se préoccupe des conséquences engendrées par le fait de ne pas voir son identité religieuse reconnue. Prendre en compte les intérêts de quelqu'un signifie, dans le langage de Maynor, « to engage them and find out just what their interest are (…) it means recognizing who they are and accounting for them before acting » (Idem). Il n'en demeure pas moins que, dans certains cas, la position accommodatrice de l'État républicain et sa disposition à reconnaître l'importance des choix fondés sur les identités religieuses trouve des limites, comme le montre le cas des parents demandant à l'État d'exempter leurs enfants de certains cours donnés régulièrement à l'école publique, qui enseignent précisément les valeurs civiques sur lesquelles le républicanisme se fonde. Il est donc utile de se pencher sur une étude de cas.

6.2.4. Mozert v. Hawkins County Board of Education : le républicanisme accommodateur et les limites de la liberté religieuse

La version du républicanisme défendue par Maynor prône que « the key word for a modern republican state must be accommodation » (Maynor 2003, 144). Tout accommodement, de même que toute reconnaissance, doivent avoir pour condition que ni la finalité ni les conséquences des demandes formulées par les membres de communautés culturelles et religieuses n'impliquent une intervention arbitraire. Il existe cependant des cas difficiles, comme celui de Mozert v. Hawkins County Board on Education. Largement débattu par la

[211] Nous soulignons.

littérature spécialisée[212], ce cas concerne la plainte d'un parent chrétien « fondamentaliste » (Burtonwood 2006, 22) selon lequel les cours de lecture que recevait son enfant à l'école publique contredisaient ses propres croyances religieuses. Le tribunal a considéré que ces cours faisaient partie de l'instruction civique requise pour tout étudiant, et a rejeté, par conséquent, la plainte de Bob Mozert. À la suite de Shelley Burtt (1994), Maynor fait remarquer que certains libéraux ont soutenu la décision du tribunal, arguant qu'un minimum d'éducation civique était nécessaire à la formation à la citoyenneté. L'éducation à l'autonomie devrait, selon eux, faire partie de tout enseignement scolaire. Malgré l'effet que ces cours peuvent avoir sur les croyances des étudiants, les cours de lecture devaient ainsi continuer. Or, si les libéraux défendent le droit de l'État de maintenir ces cours puisque, selon eux, ils contribuent à former les vertus nécessaires à la formation de la citoyenneté, en quoi cette position du républicanisme délibératif est-t-elle différente? Ces deux courants ne défendent-ils pas les mêmes valeurs ?

Selon la perspective républicaine examinée dans ce chapitre, la solution n'est pourtant pas identique à celle soutenue par les libéraux. La différence ne réside pas dans la défense des valeurs propres à la formation de la citoyenneté, ce qui est une préoccupation commune aux libéraux et aux républicains, au-delà de la nature instrumentale ou intrinsèque des valeurs défendues par ces deux approches[213]. Elle réside, selon Maynor, dans l'essence même de la théorie républicaine de la non-domination, dont l'un des axes structurants est la capacité du gouvernement à suivre les intérêts de tous les citoyens d'une république. Comme on a pu l'apprécier tout au long de ce chapitre, il ne s'agit pas, dans cette perspective, de trancher *a priori* sur ce qui convient le mieux aux citoyens, mais de se mettre à l'écoute de leurs intérêts. Si le principe de non-domination dépend de cette capacité de prise en compte des intérêts des individus, le républicanisme délibératif doit adopter une stratégie de recherche de compromis : la recherche d'accommodements prime donc sur toute conception aprioristique. Autrement dit, la meilleure manière de minimiser l'intervention arbitraire de l'État consisterait à se mettre à

[212] Voir, par exemple, Michael (1987), Harkins (1987), Mykkeltvedt (1988), Stolzenberg (1993), Shelley Burtt (1994), Gutmann (1995), Macedo (1995), Reich (2002) et Vojak (2003).

[213] On ne peut cependant en dire autant de l'autonomie. Dans un effort pour se démarquer des libéraux perfectionnistes, qui font de l'autonomie un principe fondamental, Maynor refuse de voir dans l'autonomie un bien intrinsèque et une composante nécessaire de l'épanouissement humain, arguant que « There is no such singular focus on personal autonomy in modern republicanism » (Maynor 2008a, 115). Bien que la vertu, les valeurs et les institutions républicaines contribuent à enrichir la vie des citoyens, « the virtues and values that support republican liberty as non-domination are not necessarily tied to a version of political morality that prioritises the value of personal autonomy which, for many perfectionist liberals, is in turn connected to acts of selfgovernment » (Maynor 2008a, 115-16). Bref, «Living one's life in a non-dominating manner may well help agents achieve personal autonomy, but it, in and of itself, is not autonomy» (Maynor 2008a, 116). Il semble cependant que Maynor néglige la place du principe d'autonomie dans le républicanisme français, en particulier parmi les défenseurs de l'idéal de non-domination. Voir à ce sujet le chapitre sept de cette thèse.

l'écoute des parents, ne serait-ce que parce qu'ils sentent leurs doctrines religieuses menacées. Dans cette approche, la recherche d'un compromis serait plus utile aux idéaux démocratiques que l'imposition d'un contenu curriculaire susceptible de blesser les croyances religieuses. Il serait possible, par exemple (Burtt 1994; Maynor 2003, 189), de permettre que les enfants en question ne soient pas exposés aux éléments substantifs dénoncés par leurs parents, tout en continuant à recevoir le contenu concernant les valeurs et vertus nécessaires à la formation du citoyen. De cette manière, l'intervention arbitraire de l'État se trouve minimisée en même temps que l'éducation à la citoyenneté demeure garantie.

Il est cependant difficile de voir pourquoi cette position ne serait pas endossée par les culturalistes libéraux. Nous avons constaté que, bien que l'autonomie soit une valeur chère à ces derniers, ils ne vont pas jusqu'à l'imposer aux communautés illibérales. Les culturalistes libéraux ont, chacun à leur manière, souligné que, hormis en cas d'oppression ou de violation de droits individuels, l'État doit accepter les modes de vie dans lesquels l'autonomie ne se voit accorder aucune valeur. Certes, le perfectionnisme libéral fait de l'autonomie le principe à l'aune duquel l'État doit juger la pertinence de son soutien aux communautés religieuses, mais il n'irait pas jusqu'à refuser de se mettre à l'écoute des intérêts des communautés culturelles et religieuses qui rejettent l'autonomie, ni ne refuserait d'accommoder leurs modes de vie. À cela il faut ajouter que les libéraux estiment, en général, que l'État libéral est celui justement qui prend en compte les intérêts de tous les citoyens. Maynor n'offre pas d'explication qui permettrait de comprendre pourquoi l'État républicain serait le seul capable de suivre les intérêts des citoyens.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe de retenir pour les fins de notre reconstruction théorique est que le seul critère qui met des limites claires aux demandes formulées par les identités culturelles et religieuses est le respect du principe de la non-domination. Il en résulte que lorsqu'une demande religieuse de cette nature est formulée, la question à laquelle il faut répondre devrait être celle consistant à savoir comment accommoder sans que le principe de la non-domination ne soit affecté. Dans le cas spécifique qui nous occupe, priver les élèves d'un cours les enrichissant en matière de civisme sous prétexte du contenu substantiel, enfreignant leur liberté de conscience et de religion, affecterait le principe de non-domination. À l'inverse, les exposer au contenu civique contribue favorablement à la formation d'un citoyen vertueux et libéré de toute domination. La liberté religieuse trouve donc des limites quand elle est obtenue au détriment du principe de non-domination, que ce soit directement ou indirectement.

Il est clair que cette réponse ne va pas sans poser de problèmes. Tout d'abord, Maynor ne nous dit pas comment retirer l'enfant lorsque des croyances peuvent être attaquées et s'assurer qu'il sera présent à d'autres moments lorsque des valeurs nécessaires seront enseignées. Ensuite, il assume trop vite l'idée que le compromis suggéré sera accepté par les parents. Il faut rappeler que l'une des critiques formulées par les parents était que les lectures offertes aux enfants enseignaient, entre autres, certaines idées laïques et humanistes. La question consiste à savoir pourquoi une école publique devrait accommoder de telles demandes, étant donné que le contenu basique qu'elle fournit est précisément, dans plusieurs contextes, laïque et souvent humaniste. Même si l'on accepte de se mettre à l'écoute des parents, et de fournir un autre type de lectures à leurs enfants, il s'agirait alors de savoir où situer les limites, car les accommodements possibles (comme celui de modifier tous les contenus susceptibles de préoccuper les parents) risquent d'être déraisonnables.

En tout cas, du fait que sa confiance est placée dans la résilience républicaine visant à faire face à la complexité de chaque situation, le républicanisme délibératif offre les critères pour évaluer des demandes similaires. Comme le soutient Maynor, d'autres cas sont également susceptibles d'être traités similairement, comme celui évoqué par Taylor (1994) des parents chrétiens demandant que des prières soient permises à l'école publique. La solution prônée par le républicanisme délibératif demeure toujours celle consistant à assurer, tout autant aux parents qu'à ceux qui s'opposent aux demandes, la possibilité d'exprimer leurs raisons respectives. Minimiser la domination veut ici dire minimiser l'arbitraire, suivant le principe d'accommodement des doctrines compréhensives (Maynor 2003, 141-45). En résumé, dans tous les cas, le républicanisme délibératif cherche un compromis, en essayant d'accommoder la diversité autant que possible au nom, non seulement de l'égalité civique et du principe de la non-domination, mais également de la valeur que la religion ou la doctrine compréhensive en question représente pour le citoyen.

Conclusion

À la question de savoir en quoi consiste la réponse spécifique qu'apporte le républicanisme délibératif à la diversité, on peut donc répondre que celui-ci défend un ensemble de valeurs interconnectées, héritées du républicanisme classique, qui sont adaptées aux problématiques de

notre époque[214]. L'étroite interconnexion que le républicanisme délibératif prône entre la liberté en tant que non-domination, l'instauration de bonnes lois et institutions, l'éducation, la vertu civique et l'exercice de la citoyenneté permet, selon cette approche, de faire face aux défis posés par la diversité culturelle et religieuse. La normativité républicaine compte ici sur la possibilité de profiter de l'énergie générée par la diversité par le biais non seulement de la tolérance, mais aussi de l'institutionnalisation du pluralisme, dans le but d'assurer la liberté comme non-domination. La diversité et la différence, bien que comprises par Machiavel et par Maynor comme un possible danger pour la liberté, peuvent aussi jouer un rôle important dans la réduction de la domination, lorsqu'elles sont institutionnalisées, et qu'elles font partie intégrante des institutions publiques.

La liberté religieuse, comme toute autre liberté, n'est possible que si les pouvoirs réciproques et constitutionnels de la non-domination sont exercés et garantis. C'est pourquoi, on l'a vu, des versions fortes de vertu et de citoyenneté s'avèrent nécessaires. Le but du républicanisme délibératif est que toute communauté ou individu soit libre de la non-domination et puisse ainsi poursuivre ses propres finalités, même si ces dernières sont non-libérales. De même que le culturalisme libéral, le républicanisme délibératif invite chaque individu ou groupe à participer à la sphère politique sans s'écarter de leurs conceptions morales profondes. À la différence du libéralisme neutraliste, il apparaît comme une doctrine compréhensive. La solution pour que les minorités culturelles et religieuses soient prises en compte, afin qu'elles soient accommodées et puissent profiter de la liberté comme non-domination, s'avère être la délibération publique inclusive, car de cette délibération dépend la qualité des lois et des institutions qui garantissent leur non-domination.

En suivant Pettit (2004c) dans sa préoccupation pour les risques d'un État pouvant devenir dominateur (*imperium*), notamment dans un contexte pluraliste, Maynor ne se contente pas de mettre en avant l'exigence de la participation et la vérification citoyenne de l'exercice du pouvoir de l'État. Les membres des minorités culturelles et religieuses sont, certes, invités à participer à la sphère publique en mettant en avant leurs identités compréhensives, leurs identités étant non seulement respectées, mais également reconnues. Ils sont également tenus de contester les décisions du gouvernement les concernant. Même lorsqu'une politique a été

[214] Certes, le républicanisme classique acceptait les hiérarchies sociales (Sunstein 1988, 1565) et certaines des valeurs qu'il défendait étaient liées à la vision typique de l'époque. Par exemple, Machiavel comprenait la vertu en termes de discipline militaire et de défense de la patrie. Aussi, à cette époque-là, les femmes n'étaient pas incluses dans la vision du citoyen (Maynor 2003, 138). La tâche que se donne le républicanisme délibératif consiste à élargir le contenu des valeurs républicaines, afin de les rendre inclusives. Pour une position similaire voir Pettit (2004c).

soumise à la contestation démocratique, la nouvelle politique demeure ouverte pour révision. C'est de cette manière que les minorités religieuses jouent un rôle dans leur propre liberté comme non-domination, en contribuant en même temps à la non-domination de tous. Ayant été éduquées formellement, mais aussi informellement, dans les vertus nécessaires pour communiquer leurs points de vue[215], elles deviennent les acteurs de leur propre liberté. Grâce à la valeur intrinsèque qu'ils accordent aux valeurs et institutions républicaines, ils sont capables de regarder les autres « les yeux dans les yeux », ces valeurs et ces institutions étant constitutives de leur propre liberté. L'approche délibérative fait de l'éducation civique, des normes sociales et des institutions démocratiques contestataires non seulement les trois piliers centraux de la non-domination républicaine, mais également la garantie de voir tous les citoyens, même ceux qui ont une identité religieuse, participer à la transformation des politiques publiques les affectant, sur un pied d'égalité avec toute autre conception de la vie bonne.

Il nous reste cependant à nous enquérir de savoir si les minorités culturelles et religieuses ont vraiment besoin, comme le suggère Maynor, d'accorder une valeur intrinsèque aux principes, vertus et institutions républicaines; si cette valeur est en réalité la condition préalable à leur liberté. Nous avons essayé de montrer que Maynor conclut trop vite que sans cet attachement, la liberté se trouverait affaiblie. Bref, si Maynor argumente de manière cohérente en faveur d'une défense intrinsèque de ces valeurs, il n'en fait pas autant concernant la thèse contraire : il ne parvient pas à montrer que la perspective instrumentaliste est incapable de susciter chez les citoyens le sentiment de sécurité que l'on éprouve lorsque l'on vit libéré de l'anxiété que génère l'intervention arbitraire. Il n'apporte enfin aucune preuve, de cette idée selon laquelle en concevant les institutions, les valeurs et vertus comme étant au service de leur liberté, les membres des minorités culturelles et religieuses ne seront pas prêts à défendre cette dernière. En fin de compte, que resterait-il de la liberté, des vertus et des autres valeurs républicaines, si on les privait de leur dimension instrumentale ?

[215] De la sorte, l'articulation que le républicanisme délibératif opère entre le bien commun, les vertus civiques et les intérêts personnels surmonte la préoccupation tocquevillienne de voir la vertu remplacée par l'intérêt individuel dans le monde moderne. Voir Tocqueville (1836).

CHAPITRE VII. RÉPUBLICANISME CRITIQUE, MULTICULTURALISME ET RELIGION

Introduction

Le républicanisme critique est la théorie au moyen de laquelle Cécile Laborde entend interpréter le républicanisme français, à la lumière de l'articulation qu'elle réalise entre la théorie de la non-domination, exposée ci- dessus, et la critique sociale. Il s'agit, comme Laborde l'affirme elle-même, d'un plaidoyer pour un républicanisme plus critique en tant que théorie politique, dans la mesure où il prend en compte l'articulation, souvent négligée, entre faits sociaux et normes prescriptives, en même temps qu'une critique des positions républicaines françaises qui justifient l'interdiction du port du foulard à l'école publique (Laborde 2008, 1). Son ambition explicite est de refonder l'idéal de citoyenneté républicaine, en reconsidérant des questions telles que la relation entre l'État et la religion, l'intégration des immigrés, le statut des femmes et le rôle de l'éducation républicaine. Cette position, qui s'inscrit dans un dialogue entre la pensée politique française et la philosophie politique anglo-saxonne, se présente comme une alternative, non seulement aux théories libérales, à l'image de ce qu'avait proposé Pettit lors de sa formulation déjà classique de la théorie de la liberté comme non-domination, dont s'inspire Laborde, mais aussi aux théories multiculturalistes (Laborde 2010, 8-9).

Cette position s'avère particulièrement intéressante, pas uniquement parce qu'elle apparaît comme une alternative normative aux positions désignées dans le débat républicain français sur la laïcité, au sein duquel la question du voile a joué un rôle moteur, et par conséquent, où la diversité culturelle et religieuse occupe une place centrale, mais également parce que l'un de ses buts est de reformuler le républicanisme français, en ayant recours à la philosophie analytique. Laborde considère, en effet, que les techniques d'argumentation et les outils conceptuels propres à l'approche analytique font défaut au républicanisme français, et que l'efficacité du discours de ces derniers s'avère limitée lorsqu'il est confronté à des philosophies plus rigoureuses. Le recours à la tradition analytique permettrait ainsi de « formuler les apports philosophiques du républicanisme français en des termes susceptibles de convaincre un plus large public » (Laborde 2010, 17).

À cela il faut ajouter que le républicanisme critique compte, à notre avis, parmi les théories néo-républicaines les plus systématiques quant à la prise en compte de la diversité, qui porte en

même temps une attention particulière à la question religieuse dans les contextes pluralistes propres aux sociétés démocratiques. En effet, à la différence de Pettit, qui se penche peu sur les questions de philosophie politique appliquée, notamment en ce qui concerne les formes contemporaines de la domination (Laborde 2010, 14-18), le républicanisme critique se veut être un élargissement de la théorie du gouvernement formulée par Pettit, dans le but de « faire de la non-domination une théorie de la citoyenneté républicaine » [216] (Laborde 2013c, 241).

Dans ce qui suit, il s'agira, tout d'abord, d'exposer les grandes lignes du débat républicain français portant sur la diversité (7.1), débat qui a lieu en dehors de la philosophie analytique, mais qui permet de mieux comprendre la manière dont Laborde développe la théorie républicaine de la non-domination dans le cadre du républicanisme critique et, par conséquent, de mieux saisir la particularité que ce dernier représente tout autant dans le débat philosophique analytique contemporain sur le traitement institutionnel de la diversité, que dans celui, de nature plus contextuel, qui a eu lieu en France à partir des années 1990 (7.2). Ensuite, on analyse les points communs et les divergences du républicanisme critique avec la version la plus influente du multiculturalisme libéral, celle de W. Kymlicka (7.3), tout en essayant de faire ressortir les aspects qui nous semblent problematiques de la position de Laborde. Pour finir, on examine le modèle de séparation de l'État et de la religion qui, sous la forme d'une laïcité critique, est propre au républicanisme critique (7.4).

7.1. Une reconstruction du débat républicain français sur la diversité culturelle et religieuse

En 1989, année du bicentenaire de la Révolution française, eut lieu ce que l'on appelle couramment « l'affaire du foulard », lorsque trois jeunes filles furent exclues d'un collège de Creil car elles avaient refusé d'ôter leur voile. Cet évènement et d'autres postérieurs, ont eu une incidence considérable non seulement sur l'accroissement des tensions identitaires en France, mais aussi sur la réflexion philosophique républicaine, dont l'on constatera de plus en plus le renouveau sur la scène médiatique et intellectuelle française (Bourdeau 2007a, 14). Certains

[216] Il est intéressant de noter que, lors d'une entrevue donnée en 2009, Laborde considérait que le « réel apport » de l'approche de Pettit résidait précisément dans sa défense d'une théorie compréhensive de la citoyenneté en tant que non-domination. Voir Le Goff et Anctil (2009, 119). Ce que propose Laborde semble donc plutôt être un développement de cet aspect de la théorie de Pettit qu'un élargissement de cette dernière. Rappelons que la théorie de la non-domination est, en réalité, une théorie de la citoyenneté républicaine. En fait, la non-domination est présentée par Pettit non seulement comme un bien commun, mais plus précisément comme « le bien commun de la citoyenneté » (Pettit 2004c, 191).

défis posés par la diversité culturelle et religieuse occupent dès lors le devant de la scène philosophique, et il est possible de distinguer une pluralité de perspectives, chacune se positionnant différemment pour répondre à ces défis.

Nous utiliserons à cet effet la classification établie par le politologue anglais Jeremy Jennings dans son étude sur le républicanisme français des années 90 (Jennings 2000), à savoir celle qui fait la distinction entre un républicanisme traditionnel, un républicanisme modernisé et un républicanisme multiculturel[217]. Or, en reprenant cette typologie, nous lui attribuons un contenu plus large en y ajoutant des éléments plus récents du débat républicain sur la diversité. Il s'agira de la développer à notre compte tout en l'adaptant aux propos qui sont les nôtres[218].

7.1.1. Le républicanisme traditionnel

Une première position, repérable dans le panorama philosophique sur la diversité, est celle du républicanisme traditionnel qui se caractérise par des points de vue critiques vis-à-vis de certaines expressions de la diversité souvent associées à la revendication de particularismes culturels et religieux, ainsi que par un rejet du multiculturalisme. Le républicanisme traditionnel soutient non seulement que le multiculturalisme appartient au monde anglo-saxon (Jelen 1997; Landfried 2007, 16), mais aussi qu'il promeut l'inégalité juridique, qu'il favorise le repli des communautés et qu'il place les cultures au-dessus de la politique et les groupes au-dessus des individus (Jennings 2000, 589). Dans certains cas, on ira même jusqu'à considérer que reconnaître des droits spécifiques aux minorités culturelles et religieuses, revient à vouloir que la France s'engage sur « la voie américaine de l'effervescence minoritaire », et que promouvoir des mesures de discrimination positive visant la réduction des inégalités culturelles, sociales et économiques, c'est s'attaquer aux principes républicains (Jelen 1997), « masquer le retour à une idéologie foncièrement réactionnaire » (Landfried 2007, 95). Les multiculturalistes seraient « réactionnaires dans le sens littéral du terme » (Jelen 1997, 138) et leur « idéologie » serait un puissant facteur de développement de l'extrême droite française (Jelen 1997, 143). Certains

[217] D'autres reconstructions de ce débat sont également possibles. Voir, par exemple, Gaspard et Khosrokhavar (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 11-33) et Laborde (2008, 2010). Pour une analyse du rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (Stasi 2003) à la lumière de ce débat, voir Leyva (2015).

[218] Je laisse ici de côté la position de J-F. Spitz (2014) qui suit dans leurs grandes lignes les travaux de Laborde (Spitz 2014, 83), notamment dans sa critique du républicanisme assimilationniste, même s'il réalise une relecture du républicanisme du XIXe siècle français afin de montrer que l'assimilationnisme n'est pas conforme à la tradition républicaine française.

auteurs craignent que sous une politique multiculturelle, la France se scinde progressivement en communautés ethniques, raciales ou religieuses « rivales, hostiles, séparées, réclamant, obtenant même leurs propres règles et leurs propres lois » (ibid.)[219]. Selon les républicains traditionnels, le droit à la différence est une « illusion multiculturaliste » (Todd 1994)[220]. Certains auteurs soutiennent ainsi que le multiculturalisme se fonde sur un « respect inconditionnel » du droit à la différence et préfèrent se référer à la société multiculturelle en tant que « société multicommunautaire » (Landfried 2007, 14; Taguieff 2003). La diversité en soi ne poserait « aucun problème insoluble à la tradition républicaine dans sa variante française, marquée par l'idéal régulateur d'assimilation » et par le principe de laïcité :

> [c]'est le multiculturalisme institutionnel ou le multicommunautarisme normatif, en tant qu'horizon ou projet politique, qui constitue une menace ou un défi pour la tradition républicaine à la française, notamment en ce qu'il s'attaque directement au principe de laïcité et à la norme juridico-politique d'égalité de tous les citoyens devant la loi (Taguieff 2003).

L'argument du repli communautaire et celui de l'inégalité, qui découleraient de politiques multiculturelles, reposent souvent sur une perspective qui fait de l'attachement à l'histoire et à la culture nationale française une condition *sine qua non* de la cohésion sociale. Le philosophe Guy Coq, par exemple, soutient que le « sentiment généreux » dont est issue la « volonté d'accueil des individus par un éloge de la société multiculturelle » ignore que « la cohésion sociale, l'intégration par la société, de tous ses membres, sont des phénomènes culturels, ont des conditions culturelles ». C'est pourquoi un minimum de cohérence culturelle s'avère nécessaire si l'on ne veut pas que la société éclate « en mondes humains repliés, parfois ennemis, ambitionnant de se constituer en véritables sous-sociétés concurrentes dans l'appropriation de l'espace commun » (Coq 1995, 133). La cohésion sociale française, extrêmement fragile dès lors que la religion ne garantit plus le lien social (Coq 2005, 11), n'a

[219] Cette idée est assez répandue dans le républicanisme traditionnel, mais n'est jamais étayée à l'aide de données empiriques. Certains auteurs au Canada (Bissoondath 1995; Gwyn 1997) et aux États-Unis (Schlesinger 1992) ont avancé des thèses similaires. Kymlicka a pourtant colligé des statistiques pour le cas du Canada et a montré qu'« il n'existe aucune donnée étayant les affirmations selon lesquelles le multiculturalisme a fait chuter le taux d'intégration des immigrants ou a accentué le fossé ou l'hostilité réciproque entre les groupes ethniques » (Kymlicka 2003b, 36).

[220] « L'illusion multiculturaliste » est justement le titre du chapitre 5 d'un ouvrage d'Emmanuel Todd (1994, 95-107). Un peu plus loin, dans le chapitre 13, Todd écrit : « L'idéologie du droit à la différence n'a permis la préservation d'aucune culture émigrée, mais elle a largement contribué à la désorientation psychologique et sociale de la deuxième génération issue de l'immigration maghrébine. En retardant l'adhésion aux valeurs de la société française d'adolescents coupés de leurs valeurs d'origine, elle a été un facteur d'anomie » (Todd 1994, 382).

d'autre alternative que de reposer sur l'attachement à la culture et à l'histoire nationale françaises.

Cette perception des politiques multiculturelles, pas uniquement considérées comme une menace pour les principes républicains, mais également comme un danger pour l'avenir de la société française, trouve son corrélat dans cette autre idée selon laquelle les revendications religieuses constituent un péril permanent pour les valeurs de la République. La question du port du foulard dans les écoles publiques françaises en est l'exemple le plus significatif. Souvent, l'argumentation de ce républicanisme procède selon une logique qui présente la société comme un champ de bataille où s'affrontent sans cesse les différentes conceptions religieuses. Des groupes ou des individus opèrent systématiquement pour déstabiliser la République, dont les principes fondamentaux, tels que la laïcité et l'autonomie rationnelle, sont bafoués. Cela justifie une manière spécifique d'interpréter la laïcité comme étant une « laïcité de combat ». Les corolaires de cette logique sont l'opposition au port des signes religieux à l'école publique et le consensus sur une loi les interdisant (Badinter et al. 1989; Coq 1989, 1995; Finkielkraut 25 octobre 1989b; Landfried 2007).

Un cas idéal typique de la position du républicanisme traditionnel en ce qui concerne la question du foulard est mentionné dans plusieurs écrits de Coq. Cet auteur considère que, dans le contexte de la « montée des intégrismes », toutes les tentatives d'introduction du voile « jusque dans les salles de classe prennent un sens très précis : c'est la remise en question visible de la définition de l'école comme laïque » (Coq 1989). Porter des signes religieux à l'école, ou comme l'énonce Coq, « marquer l'espace scolaire de ses symboles », mettrait en péril le consensus conquis sur la laïcité. D'une part, ce serait céder aux exigences des musulmans traditionalistes[221] et, de l'autre, cela impliquerait qu'il faille accorder ce droit à tous les groupes intégristes des autres religions. Dans cette perspective, le seul port du foulard est identifié au repli communautariste (Coq 1995, 328) et à l'intégrisme[222] : le foulard serait tout à la fois une

[221] Selon Coq (1995, 277), l'affaire du voile aurait pris, entre 1989 et 1994, « la dimension d'une opération islamiste parfaitement menée ».

[222] On retrouve également l'identification du foulard à l'intégrisme, l'attribution d'une volonté déstabilisatrice à des groupes qui opèrent contre la République et le recours à une laïcité de combat dans le discours de certains politiciens. Jean-Pierre Chevènement, ministre de la Défense au moment des premières affaires relatives au voile, nous en fournit un bon exemple. Dans un article publié le 9 novembre 1989 dans *Le Monde*, il soutenait : « une poignée de jeunes filles, symbolisant le défi d'un islam intégriste, semblent faire vaciller l'école de la République sur ses bases ». Le voile, encore une fois identifié à l'intégrisme, menacerait les fondements de la République. Face à cette menace, la perspective adoptée est exactement la même que celle épousée par les républicains traditionnels : « A-t-on oublié que la République fut toujours un combat ? » se demande Chevènement. Selon lui, il faut « faire front » face à ces nouvelles « formes d'obscurantisme » ; c'est pourquoi « l'esprit de libre examen reste aussi nécessaire qu'hier à la République. Et par conséquent la laïcité » (Chevènement 1989). Il ne faut pourtant pas interpréter la position de Chevènement qui, selon Dominique Schnapper, est « le ministre républicain

marque d'appartenance religieuse renvoyant à une culture autre que la culture française, et un acte de revendication des groupes ou des individus qui manipulent les jeunes filles, en leur imposant de porter le voile. Le seul port du foulard constituerait aussi le « principal risque de prosélytisme » dans les écoles (Coq 1995, 282), car « le foulard en lui-même, du fait de sa seule présence, peut agir comme pression insidieuse sur les jeunes musulmanes traitées quotidiennement de "mauvaises" musulmanes par les jeunes voilées » (Coq 1995, 267). Cette conception contraste avec l'avis du Conseil d'État qui, lors de l'affaire du voile de 1989, a estimé que le seul port du foulard ne constituait pas, en lui-même, un acte de prosélytisme ou de pression sur les filles musulmanes.[223]

À l'instar d'autres républicains traditionnels (Badinter et al. 1989; Finkielkraut 25 octobre 1989b), Coq a critiqué la décision du ministre Jospin de s'appuyer sur cet avis pour choisir la voie de la négociation au lieu de celle de l'interdiction. Si, d'après certains (Badinter et al. 1989), Jospin a trahi « la mission de l'école », selon Coq, le ministre aurait commis une « faute politique » avec « des conséquences très fâcheuses » permettant que les minorités islamistes

> qui manipulent les porteuses de foulards découvrent à cette occasion que la laïcité est un ventre mou, qu'au fond on pourrait sans trop de mal agir dans l'école pour déstabiliser l'idée laïque, et provoquer une grave crise sur le plan des principes de cette société laïque tant honnie. De plus, cette décision est aussi l'occasion de tenter de déstabiliser l'immense majorité des jeunes musulmans, qui ont fait le pas de l'intégration, mais que ce conflit monté sciemment peut perturber (Coq 1995, 267).

Coq estime donc que porter sur soi « les signes ostentatoires de ses appartenances » n'est pas acceptable dans l'espace scolaire (Coq 1995, 200) et qu'il convient de s'opposer à ce geste, « quels qu'en soient les auteurs : élèves ou enseignants » (Coq 1989). L'adjectif « ostentatoire» mérite que l'on s'attarde sur sa définition. C'est précisément ce terme qui a été utilisé dans la circulaire du ministre François Bayrou proposant, en 1994, l'interdiction des « signes ostentatoires, qui constituent en eux-mêmes des éléments de prosélytisme ou de

par excellence », comme hostile à la diversité. Dans son discours du 15 février 1999 lors de la réunion des préfets, il a affirmé qu' « il convenait que la Police nationale soit à l'image de la population », en invitant les préfets à « permettre l'accueil, au sein des services de police, des jeunes issus de l'immigration » et à « diversifier les recrutements », et ce, « sans qu'il puisse être question de quotas » (Schnapper 2004, 180).

[223] En effet, selon l'avis du Conseil d'État (1989, 5) : « Un refus d'admission dans une école d'un élève nouvellement inscrit ou un refus d'inscription dans un collège ou un lycée ne serait justifié que par le risque d'une menace pour l'ordre dans l'établissement ou pour le fonctionnement normal du service de l'enseignement ».

discrimination»[224]. Pourtant, ce document ne définit pas le mot, mais se limite à l'opposer aux « signes discrets ». La commission Stasi, utilisera quant à elle, quelques années plus tard, le mot « ostensible » dans sa recommandation d'interdire les signes religieux au sein des écoles publiques.

Or, chez Coq, il ne semble pas exister de différence entre « ostensible » et « ostentatoire », puisqu'il appelle « affichage ostentatoire d'appartenance » celui que « le regard porté vers la personne ne peut éviter ». Cet affichage ne serait pas souhaitable, car « il invite à regarder avant tout le membre d'une communauté particulière là où la laïcité impose de voir une personne unique, et un membre identique à tout autre de l'institution scolaire et de la société globale dont l'école a pour mission de symboliser l'unité et la cohésion toujours à refaire » (Coq 1995, 200). Coq a « l'intime conviction que le voile dans la classe représente un frein à l'intégration de beaucoup » (Coq 1995, 328). Il faudrait donc l'interdire, et les membres des religions qui ne représentent pas une menace pour la stabilité de la République devraient aussi se conformer à cette loi[225]. « Que cette règle de discrétion doive, dans la classe, s'imposer aux autres religions, je l'admets. Et je ne serais pas choqué que les kippas et les croix ostentatoires soient également interdites par une circulaire ou une loi » (ibid.).

Terminons cette section en signalant que le républicanisme traditionnel s'attaque souvent aux justifications qui font des droits de l'homme un fondement pour autoriser le port des signes religieux au sein des écoles. Dans certains cas, étant donné que les filles voilées sont perçues comme des objets de manipulation systématique et que le foulard est interprété comme un symbole de la soumission féminine, l'argument de la liberté de conscience s'effondre, tout simplement parce que « tolérer le foulard islamique, ce n'est pas accueillir un être libre »

[224] Coq a qualifié cette circulaire de « très modérée », de « bien argumentée » et son ton de « juste ». Quant à l'idée selon laquelle le « principal risque de prosélytisme » dans les écoles tient au foulard islamique, Coq considère que « cet avis est fort sage » (1995, 282).

[225] On serait alors tenté de penser que l'on se trouve face à un cas dans lequel des communautés religieuses doivent accepter les effets inégaux de la neutralité étatique. En réalité, loin d'épouser la conviction selon laquelle l'État doit être neutre (que ce soit du point de vue de la justification, des conséquences, ou des buts qu'il se donne pour agir), la neutralité est, dans cette perspective, une notion qui affaiblit la République (Coq 1995, 327). Ici et ailleurs, cet auteur insiste sur le fait que si la laïcité implique la neutralité religieuse de l'État, cela « laisse la possibilité qu'il ne soit pas neutre sur d'autres sujets » (Coq 2012, 2). En se référant, par exemple, au domaine pédagogique, il affirme que « si l'éducateur est neutre, c'est un être insipide, sans profondeur, une humanité mutilée et, alors, il ne saurait être un bon éducateur » (1995, 156). L'auteur rappelle que Jules Ferry ne considérait pas la République comme neutre. Or, en réalité, les propos de Ferry n'étaient pas uniquement descriptifs, mais surtout normatifs. De fait, dans son Discours au Sénat du 31 mai 1883, Ferry a tenu ces propos : « Nous avons promis la neutralité religieuse, nous n'avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique » (J. Ferry 1896, 261). Plus qu'une perspective descriptive, Ferry adopte donc un point de vue volontariste, qui nous semble correspondre à la perspective de Coq. De fait, si selon ce dernier il existe « un lien nécessaire » entre laïcité et république, c'est parce que ce lien suppose justement une « éducation forte » (Coq 2005, 11).

(Badinter et al. 1989)[226]. Le respect de la différence n'est pas considéré comme un argument recevable, soit parce que le foulard, perçu comme contraire au principe d'autonomie rationnelle et aux droits de l'homme, n'est pas respectable (ibid.), soit parce que « la différence revendiquée brise l'équilibre instable qui constitue l'espace laïque de la classe » (Coq 1989, 2). De plus, « l'absolutisation » des droits individuels ébranlerait les principes qui fondent le droit d'éduquer : « toute démagogie politicienne sur les droits nouveaux est quasi destructrice de l'espace laïque » (Coq 1995, 200). Enfin, certains auteurs, tels que Finkielkraut, soutiennent que ce « retournement des droits de l'homme contre l'école laïque » ne serait pas seulement philosophiquement grotesque et moralement condamnable, mais serait aussi un « crime politique » qui pourrait être payé très cher par la suite. Au nom de la tolérance, de la liberté individuelle et de la démocratie, les appartenances communautariennes s'exhiberaient « violemment là où il était loisible jadis de les suspendre ». D'après cet auteur, « nous ne savons plus faire la différence entre les droits de l'homme et les droits des tribus » (Finkielkraut 13 juillet 1989a).

7.1.2. Le républicanisme modernisé

Examinons une deuxième position couramment qualifiée de républicanisme modernisé, et représentée par Dominique Schnapper. Cette sociologue partage la préoccupation des républicains traditionnels quant au danger de repli identitaire associé au multiculturalisme. Elle considère pourtant que la prise en compte des particularités, même si elle ne favorise pas la conscience commune, « ne conduit pas immédiatement et nécessairement » au communautarisme, compris comme l'enfermement des personnes dans un groupe particulier, « aux dépens de leur conscience commune et de leurs relations, au-delà de leur groupe, avec les membres de la société plus large » (2004, 180). Il revient aux institutions communes d'encourager l'ouverture des groupes. De la même manière qu'il intervient dans l'enseignement, les activités sportives et la culture pour assurer l'égalité réelle de tous les citoyens, l'État doit intervenir dans l'ordre ethnique, afin d'assurer des droits culturels là où ces derniers s'avèrent indispensables dans le but de garantir aux individus leur pleine authenticité.

[226] Ce rejet du principe de la liberté de conscience en tant que justification pour le port du voile se situe, de toute évidence, à l'encontre de la perspective libérale. Au sujet du débat sur le voile en France, Kymlicka estime que « Insofar as the Muslim scarf affair in France can be seen as a conflict between liberalism and illiberalism, it was the French officials who were illiberal » (Kymlicka 2001b, 62).

Si l'on considère que l'identité personnelle n'est pas séparable d'une culture collective, l'État doit reconnaître les cultures particulières et lutter contre les discriminations dont certains ont été ou continuent d'être les victimes à cause de leur participation à cette culture. Le bien-être de l'individu ne comporte pas de limites, et l'État de la démocratie providentielle doit répondre à toutes les demandes qui visent à l'améliorer (Schnapper 2004, 181).

Or, selon Schnapper, cette intervention étatique comporterait plusieurs risques. Tout d'abord, on risquerait d'enfermer les individus dans leur particularisme en les assignant à un groupe, ce qui serait contradictoire avec la liberté personnelle, car l'appartenance juridique à un groupe par la naissance irait à l'encontre de la liberté démocratique. Ensuite, la reconnaissance publique des groupes favoriserait le repli des individus sur leur communauté d'origine là où il serait nécessaire de donner les moyens de dépasser cette appartenance « et d'entrer en relation avec les autres »[227]. La reconnaissance des droits culturels fixerait alors, de manière permanente, les individus à leurs groupes, sans voir que ces groupes sont des constructions historiques susceptibles d'évoluer. Il s'agit du risque de fragmentation sociale que craignent les républicains traditionnels[228], c'est-à-dire du danger de voir les communautés culturelles se juxtaposer les unes aux autres, fermées à l'échange. Finalement, on retrouve la question de l'égalité entre groupes et entre citoyens. Comment des groupes qui participent à des formes de citoyenneté différenciées peuvent-ils être égaux entre eux ? Comment inscrire politiquement l'égalité de tous les citoyens et la reconnaissance des droits culturels ? « Peut-on échapper à la contradiction entre la différence et l'égalité ? » (Schnapper 1998, 482). Schnapper mobilise les réponses que certains auteurs, qu'elle considère comme étant des « communautaristes modérés » ou des « multiculturalistes modérés », ont données à ces problèmes, à savoir

a) le droit de sortie : aucun individu ne devrait être assigné autoritairement à un groupe; il doit rester libre d'y entrer et d'en sortir;

b)les seules cultures susceptibles d'être reconnues sont celles qui ne comportent pas de traits incompatibles avec les droits de l'homme[229]; et

c)il est nécessaire de garantir l'égalité entre les groupes.

[227] Schnapper semble suggérer ici que le fait d'être attaché à une appartenance implique que l'on n'est pas lié à ceux qui ne partagent pas cet attachement.
[228] Le risque de fragmentation est également admis par un multiculturaliste comme celui prôné par Will Kymlicka, qui conditionne, d'un point de vue libéral, la reconnaissance des droits culturels (Schnapper 1998b, 484).
[229] La question, à notre avis, devrait se poser non pas en termes de cultures, mais de pratiques culturelles. On peut, par exemple, rejeter des pratiques culturelles ou religieuses propres à certaines interprétations de l'islam sans pour autant rejeter en bloc la culture musulmane.

Schnapper se montre philosophiquement en accord avec ces réponses :

> On ne peut que souscrire aux aspirations des penseurs multiculturalistes modérés, directement inspirées par les valeurs de l'individualisme démocratique. Comment nier que l'ordre démocratique se donne pour légitimité d'offrir à chacun les moyens de développer toutes ses capacités, de se révéler à lui-même et aux autres dans sa pure authenticité ? Comment nier que la société démocratique doive conjuguer l'égalité politique du citoyen avec les aspirations de l'individu enraciné dans une histoire et une culture particulières ? (Schnapper 2004, 185).

Or, si Schnapper s'arrêtait à ce stade, il n'y aurait pas de différences entre sa position et celle des multiculturalistes. Elle croit, il est vrai, que si l'on respecte les conditions énoncées par les « multiculturalistes modérés », l'on parviendrait à un « républicanisme tolérant » (2004, 186)[230]. La citoyenneté, tout comme les différences culturelles, est en constante modification, et ce serait donc une erreur de cristalliser l'une et les autres. Elle pense également que la citoyenneté peut être vécue sans aucun problème dans le dédoublement de la personne, tant que l'on cherche à modifier les règles de fonctionnement politique : les individus doivent accepter l'existence d'un domaine politique indépendant de leurs intérêts particuliers et suivre les règles de gouvernement propres à ce domaine. Le multiculturalisme est un fait puisque toute nation est constituée de diverses populations du point de vue religieux, culturel et social (Schnapper 1994, 99). Rien n'empêche les individus qui conservent le noyau dur de leur culture d'origine de participer à la vie professionnelle et collective, à la vie politique, si leurs normes ne contredisent pas les valeurs de la communauté de citoyens. Ainsi, les sikhs portent leur turban dans l'armée du Canada, sans que cette coutume ne remette en question leur humanité, à la différence d'autres pratiques telles que l'excision des fillettes ou l'esclavage (Schnapper 2010, 36). Le multiculturalisme est également un droit, puisque l'ordre démocratique se fonde sur la séparation entre domaine public et domaine privé.

> Si les spécificités culturelles des groupes particuliers sont compatibles avec les exigences de la vie commune les citoyens et les étrangers régulièrement installés sur le sol national ont le droit de cultiver leurs particularités dans leur vie personnelle comme dans la vie sociale, à condition de respecter les règles de l'ordre public (Schnapper 1994, 100).

[230] Schnapper ne distingue pas le républicanisme tolérant du libéralisme modéré : « Il s'agit, dans tous les cas, d'adopter ce qu'on pourrait appeler une forme de "libéralisme modéré" dans le vocabulaire anglophone — ou, en termes français, de "républicanisme tolérant" —, sensible aux conditions culturelles et sociales de la vie politique, mieux adaptée à la démocratie moderne que le libéralisme ou le républicanisme traditionnel, proposant des modes d'intégration plus souples et plus attentifs aux besoins des populations particulières » (Schnapper 2004, 187).

Néanmoins, Schnapper (2004, 187) considère que les politiques multiculturalistes varient selon les contextes socio-historiques de chaque pays, et qu'il s'avère nécessaire de prendre en compte « l'histoire de la formation de la nation et de la légitimité de l'ordre politique pour adopter des politiques de reconnaissance des droits culturels ». Si le républicanisme défendu par Schnapper n'est pas multiculturaliste, c'est parce que, selon elle, le premier rôle de l'État consiste à « organiser l'unité de l'espace politique commun, qui permet d'intégrer par l'*abstraction* et *l'égalité formelle* de la citoyenneté tous les individus, quelles que soient leurs origines sociales, religieuses, régionales ou nationales »[231] (ibid). Et si, du point de vue démocratique, il est légitime que cet État réponde aux demandes de certaines populations particulières, au lieu de les refuser systématiquement, Schnapper estime, contrairement aux multiculturalistes, que « ce n'est pas son rôle que d'organiser et de subventionner les particularismes. Son abstention doit s'appliquer à l'égard des cultures particulières comme à l'égard des religions » (Schnapper 2004, 187-88)[232]. En somme, si chacun doit disposer de moyens pour participer à la vie commune, le « communautarisme » doit être laissé à la liberté et à l'initiative des individus, « encouragé par une application souple de la citoyenneté républicaine. Cela est conforme à la fois à la tradition de l'intégration française et à la légitimité des sociétés modernes, qui reposent sur l'universalité des droits du citoyen et de la protection de l'État-providence » (Schnapper 2004, 188).

La liberté et l'initiative des individus, dans l'organisation de leurs « communautarismes », ont pourtant des limites : les spécificités culturelles ou religieuses ne doivent pas être en mesure de fonder une identité politique particulière reconnue à l'intérieur de l'espace public, car cela contribuerait en effet à la dissolution de l'identité nationale « au profit des seules appartenances communautaires » (Schnapper 1994, 100). Cela irait également à l'encontre de ce qui constitue, d'après cette auteure, l'essence du projet national, puisque la nation se définit justement « par son ambition de transcender par la citoyenneté des appartenances particulières », qu'elles soient religieuses, culturelles, économiques, sociales ou biologiques, au sein de laquelle le citoyen est défini comme un individu abstrait « sans qualifications particulières, en-deçà et au-delà des déterminations concrètes » (Schnapper 1994, 50). Le projet national serait ainsi universel, parce

[231] Nous soulignons.

[232] Ce passage a été repris par Schnapper dans un texte postérieur où elle substitue le mot « abstention » par celui de « neutralité » (Schnapper 2007, 97). Si, à l'instar des multiculturalistes et des communautariens, Schnapper considère que l'État n'est jamais neutre, elle prend ses distances par rapport àeux quant à la solution apportée : « Il vrai que l'État n'est jamais véritablement neutre et que la culture commune, élaborée et garantie par les institutions publiques s'impose aux cultures particulières, mais n'est-ce pas le prix à payer pour que tous les citoyens participent pleinement à la société nationale ? » (Schnapper 1998b, 487). Pour une critique de cette position, voir Guérard de Latour (2009a, 107-9).

que, d'une part, il est destiné à tous ceux qui vivent au sein d'une même nation, et de l'autre, le dépassement des particularismes par le politique est susceptible d'être adopté dans toute société. « L'universalité est l'horizon de l'idéologie de la liberté et de l'égalité postulée des individus, fondatrice de l'idée de nation » (Schnapper 1994, 49-50). L'universalité n'est donc pas un contenu, mais une idée régulatrice. Elle ne s'incarne pas dans une culture particulière. Elle réside plutôt dans la capacité à prendre ses distances avec la donnée immédiate, à opérer une évaluation critique à l'égard de sa propre société (Schnapper 2010, 37) et transcender le privé pour se retrouver dans le public.

Bien que compatible dans une certaine mesure avec le multiculturalisme, le républicanisme modernisé demeure attaché à une image idéalisée du citoyen abstrait (Heine 2009). De même que les républicains traditionnels, Schnapper considère que toute communauté politique démocratique, devant se fonder sur des valeurs communes, trouve dans la nation, et dans ses ancrages historiques et culturels, le principe universaliste d'intégration par excellence. S'éloignant des républicains traditionnels lorsqu'elle admet des accommodements raisonnables en tant que modalités necessaires de relation entre l'État et la religion[233] ainsi que des droits culturels afin que les individus accèdent à l'égalité citoyenne, Schnapper ne va pas aussi loin que la troisième position identifiée : le républicanisme multiculturel.

7.1.3. Le républicanisme multiculturel

Le républicanisme multiculturel cherche à répondre à la diversité culturelle et religieuse par l'inclusion sociale des individus et des groupes appartenant à des cultures distinctes de la culture dominante, en se montrant favorable aux droits culturels et à la reconnaissance publique de la différence[234]. Ses tenants acceptent la légitimité des revendications culturelles et religieuses comme faisant partie de l'exercice actif de la citoyenneté et autorisent la mise en place d'accommodements afin de traiter également les individus. Ils prônent donc le multiculturalisme en guise de modèle d'intégration envisageable pour la France contemporaine,

[233] Selon les propos de Schnaper (2012, 2), « il existe nécessairement des compromis, des négociations et des "accommodements raisonnables", pour reprendre l'expression québécoise, entre l'État moderne, dont la neutralité religieuse est affirmée ou simplement appliquée de fait, et les forces sociales que sont les groupes religieux et l'Église ou les Églises ».

[234] Pour retracer le débat contemporain sur les théories de la reconnaissance, voir Gutmann (1994); Taylor (1994); Habermas(1998a); Fraser(2000); Morag (2000); Galeotti (2002); Ricœur (2004); Tully (2004); Triki-Yamani et Mc Andrew (2009) et Honneth (2013).

se situant aux antipodes du républicanisme traditionnel, auquel ils se réfèrent souvent tout simplement en employant l'expression « républicanisme français ». Le philosophe Joël Roman et les sociologues Michel Wieviorka et Farhad Khosrokhavar peuvent être situés dans ce courant.[235]

Roman, par exemple, comprend les revendications culturelles en France, notamment celles de l'Islam, dans un cadre caractérisé par la « perpétuation de l'humiliation coloniale » où le racisme et les ségrégations sociales sont à l'œuvre. Il croit possible de « corriger quelque peu les tendances centripètes de la société française en lui injectant quelques doses de multiculturalisme [...] » (Roman 1995, 150-51). Afin de « déconstruire » le républicanisme français, cet auteur analyse les trois postures en présence dans le débat sur le multiculturalisme. Tout d'abord, la posture libérale, attachée aux droits individuels, face auxquels l'État trouve des limites, est caractérisée par une conception selon laquelle la société est constituée de liens juridiques. Ensuite, la posture « communautaire » dénonce cette conception individualiste libérale en prônant la recherche du bien commun, susceptible d'être trouvé dans les traditions propres à chaque communauté politico-culturelle. Enfin, la posture multiculturaliste met en avant le besoin de l'individu de se référer à une sous-culture l'instituant dans sa différence, que cette sous-culture se rapporte au genre, à l'orientation sexuelle, à la culture d'origine ou à l'ethnie. Le multiculturalisme s'allierait avec le libéralisme pour faire front contre la vision de l'identité commune ou du bien commun, caractéristique d'un communautarisme qui ne tient pas assez compte des différences individuelles. Il se rattacherait au communautarisme dans la dénonciation de l'abstraction libérale et de sa vision du lien social en termes juridiques. Selon Roman, le fait que le républicanisme français soit hostile au multiculturalisme s'explique dès lors qu'on le comprend comme une conjonction de libéralisme et de communautarisme [236] :

> Libéral, le républicanisme français l'est dans la mesure où il valorise plus que tout l'autonomie de l'individu, en tant que celui-ci est censé obéir à la seule raison. Mais il n'en

[235]Il convient cependant de signaler que F. Khosrokhavar et M. Wieviorka, qui, selon Jennings (2000), défendent un républicanisme multiculturel, ont été considérés ailleurs parmi les critiques externes du républicanisme, prônant une position multiculturaliste soit de gauche radicale, soit de la Nouvelle gauche (Laborde 2001, 721). Dans une étude postérieure, Jennings se réfère au multiculturalisme républicain français comme étant un républicanisme élargi, tout en admettant que « What such a *republicanisme élargi* would look like is not as yet easy to discern but there is an acknowledgement that it might entail a substantial recasting of some hallowed republican principles. There is in particular an awareness that a tension exists between the republican values of liberty and equality and the multicultural values of difference and equality » (Jennings 2011, 525).

[236] Cette manière de comprendre le républicanisme rejoint celle de Sophie Heine (2009) et contraste avec celle défendue par Justine Lacroix, selon laquelle on peut être libéral et républicain, de même que l'on peut être communautarien et républicain, mais on ne peut pas être tout à la fois libéral et communautarien (Lacroix 2003, 15).

est pas moins communautaire, puisqu'il fait de l'inscription de cet individu dans une singularité historique (l'exception française) et de sa prise en charge par l'État la condition de son émancipation. Quand on parle désormais d'introduire le multiculturalisme dans la tradition française, c'est d'abord à une mise en perspective de cette synthèse opérée par le républicanisme que l'on songe (Roman 1995, 153, 1998, 212).

Roman propose ainsi un multiculturalisme à la française (Roman 1995, 1998), capable de reconnaître, en plus de la diversité de la société et des groupes qui la composent, la nécessité pour les individus de construire leurs identités sur la base des appartenances multiples[237]. Ce multiculturalisme se veut également apte à favoriser la visibilité de la différence dans l'espace public (y compris l'espace médiatique), à organiser la confrontation entre groupes pour interdire le repli sur soi des différences, à impulser une dynamique nouvelle aux relations entre l'État et la société qui emprunte la voie de la discrimination positive, là où il s'avère nécessaire de corriger les inégalités de fait, discrimination qui « ne cible pas les groupes », mais qui favorise une action différenciée de la part de l'État. Il s'agit de trouver une voie moyenne, un « multiculturalisme tempéré », qui refuse aussi bien les enfermements communautaires que l'individualisme libéral (Roman 1996, 20).

Ces points de vue (notamment, la critique du « républicanisme français », le respect du droit à la différence, la reconnaissance publique des particularismes, la concession de droits culturels aux individus et la défense d'un multiculturalisme tempéré), figurent également dans les écrits de Michel Wieviorka. Ce dernier considère, en effet, que le débat sur la diversité en France a été largement dominé par un républicanisme qui va de l'assimilationnisme à la tolérance et qui, par naïveté ou par ignorance, accuse ceux qui favorisent un multiculturalisme tempéré de faire le jeu du communautarisme (1998, 251). Le discours du républicanisme français fonctionnerait tout à la fois en tant que mythe et comme idéologie, développant une image artificielle du passé et du présent, afin de concilier ce qui ne peut pas l'être dans la réalité, et ce, de manière incantatoire, irréelle et abstraite :

Tourné vers le passé, le « républicanisme » avance vers l'avenir à reculons, et en paralysant d'autant plus la réflexion sur les changements culturels et la place qu'ils réclament que les communautés qu'il invoque sont en bonne partie de l'ordre du fantasme, ou traitées de

[237] Déjà en 1990, Roman écrivait qu'il ne fallait pas exclure *a priori* la reconnaissance de communautés particulières au sein de la nation. Bien que songeant ici notamment aux cadres infranationaux (régionaux, municipaux), voire supranationaux (européens), il remettait en question l'idée selon laquelle la nation est le seul cadre légitime d'appartenance : « Simplement, la nation ne me paraît plus en mesure de symboliser à elle seule l'appartenance politique, comme la tradition républicaine l'avait consacré » (Roman 1990, 79).

> manière fallacieuse, alors que les plus actives ne sont qu'exceptionnellement ou accessoirement invoquées (Wieviorka 1998, 251).

Le républicanisme français manquerait donc de fondements sociologiques. Il s'attaque par exemple à l'islam, en le mettant en relation avec la délinquance et en le qualifiant de communautariste. Or, d'un côté, la violence des « quartiers de relégation » n'est pas commise par des musulmans, mais par des jeunes sans aucun attachement religieux. De l'autre, la « hantise du communautarisme » ne vise pas les communautés de Portugais ou d'Asiatiques, dont le style de vie est beaucoup plus communautaire que celui d'autres immigrés communément ciblés par les républicains. Lorsque la critique du multiculturalisme émane de la droite ou de l'extrême-droite, elle vise en réalité une « nébuleuse sémantique » (Wieviorka 2011) qui regroupe l'immigration, le terrorisme, la délinquance, l'insécurité et, surtout, l'islam. La critique du multiculturalisme opérée par la droite française s'avère ainsi trompeuse. Or, soucieux de concilier le droit, la raison et le respect des différences, le multiculturalisme constitue une occasion à saisir pour la gauche.

Il en va de même pour l'usage couramment fait en France de la laïcité, cette dernière devenant souvent un combat défensif, et étant « fréquemment soupçonnée d'être mise en avant pour mieux humilier l'islam, résister à sa présence ou s'y opposer » (Wieviorka 2013). De cette manière, la réalisation de cette « belle idée » qu'est la République est de moins en moins efficace. Cette dernière tend à apparaître comme « un universalisme abstrait, une promesse superbe, mais qui n'est plus tenue, et en tous cas pa[s] pour tous » : la devise républicaine « Liberté, égalité, fraternité », visible dans les écoles, ne semble pas être faite pour les jeunes issus de l'immigration maghrébine, qui habitent dans des ghettos urbains régulièrement confrontés au racisme et aux interpellations policières (ibid.).

Cette dénonciation de l'universalisme républicain rejoint les critiques exposées par Farhad Khosrokhavar, selon lequel le refus de reconnaître les particularités culturelles et religieuses à certaines populations a contribué à ce que des franges importantes de jeunes ne se retrouvent pas dans le modèle républicain. Selon cet auteur, l'idéologie républicaine est devenue répressive au lieu de devenir libératrice, du fait qu'elle a rejeté le droit à la différence; elle a manqué à sa promesse d'égalité, elle a dénié la capacité effective de participation de ces populations à l'universalité. En proclamant l'intégration de tous, au nom de l'universel, elle les a exclus dans les faits, puisqu'elle leur a retiré la possibilité de recourir à des mécanismes particularistes et communautaires. Crispé sur lui-même, l'universel déshumanise les exclus et donne une image déviante de l'autre pour peu que celui-ci « s'écarte des impératifs républicains, eux-mêmes

rigidifiés » (Khosrokhavar 1997, 150). Le républicanisme devient ainsi, et de plus en plus, intransigeant, monolithique, « à mesure que sa capacité d'entraîner l'adhésion des uns et des autres s'amenuise » (ibid.).

Cette idéologie de l'universel abstrait rend difficile la gestion concrète de la diversité, car elle ne tient pas compte du contenu des différences; elle incite les groupes dominés à intérioriser l'indignité dont ils sont victimes. Ainsi, au nom de l'insertion de chacun dans la nation, l'universel abstrait devient un alibi pour le refus de la reconnaissance de l'autre. Il fait violence aux minorités défavorisées lorsqu'on les démunit, quand on les atomise, en leur faisant précisément intérioriser des traits inversés des valeurs universalistes promues par la République, tels que l'indignité, l'impossibilité de s'appuyer sur les autres ou la méfiance profonde vis-à-vis des proches. Dans une société où les expressions des particularismes dans l'espace public enfreignent les interdits culturels majoritaires, le minoritaire devient illégitime, il dérange la majorité. Le poids que certaines minorités doivent alors supporter peut même contribuer à les pousser vers la radicalisation, faute de toute reconnaissance. En effet, le refus de reconnaître toute identité communautaire contribue à la création de néo-communautés délinquantes, comme le refus de reconnaître l'islam des jeunes, de même que le lien social que cette religion est destinée à créer chez des groupes fragiles et déstructurés, risque de contribuer à la radicalisation.

L'idéologie républicaine de l'universel abstrait repose sur deux présupposés concernant la place de la diversité dans la sphère publique. Selon le premier, les particularismes religieux et culturels étant censés s'exprimer dans la sphère privée, l'espace public doit être homogène. Quant au second, il concerne le rôle-clé accordé au politique dans la structuration de l'identité publique des membres de l'État-nation :

> Tant que la croyance en ce modèle opère pour l'écrasante majorité, ce modèle *normatif*[238] agit comme un *fait* allant de soi. Que survienne la crise qui remet en cause cette évidence primordiale de la conscience nationale et, dès lors, l'équilibre entre le politique et le social se rompt. Plus le particularisme est banni du champ public et plus, par un effet de compensation tout phénomène public, se « surpolitise ». Ainsi une affaire comme celle des foulards se trouve-t-elle dotée d'un sens « politique » là où, compte tenu de ses dimensions et de son contenu, elle aurait dû faire l'objet de mesures et de négociations *ad hoc* et locales, à l'abri de toute politisation intempestive (Khosrokhavar 1997, 129).

[238] Tous les mots soulignés dans les citations le sont par Khosrokhavar.

La politisation de l'affaire du foulard n'est donc pas purement accidentelle; elle traduit précisément des modes de gestion de la diversité dans l'espace public. Faire ôter le foulard de la tête des filles musulmanes ou les exclure de l'école est, en réalité, un exorcisme dont la fonction est de rassurer « une conscience nationale angoissée par la perspective de sa propre crise » (Khosrokhavar 1997, 126). Ce qui est en jeu dans cette affaire, ce n'est pas le foulard en soi, mais la signification que l'on en donne, qui est celle de l'islamisme politique ou du militantisme religieux. Ainsi, les républicains qui dénoncent le port du foulard ne tiennent pas compte de la situation concrète des filles musulmanes qui, selon eux, n'existent que comme des êtres manipulés par des islamistes ou des sujets diaboliques incarnant l'antidémocratie. Ces républicains opèrent donc à partir de « principes intangibles ». Les filles n'ont jamais été entendues.

Or, c'est justement parce que, dans le débat sur le port du voile, les voix des filles musulmanes n'ont pas été prises en compte, que Gaspard et Khosrokhavar (1995) ont tenté de comprendre ce phénomène, non à partir de principes abstraits ou de suppositions, mais sur la base de données empiriques obtenues par le truchement d'une étude de terrain menée dans les banlieues, notamment dans les quartiers dits « chauds ». Cette étude leur a permis de tirer des conclusions opposées à celles soutenues par des républicains traditionnels.

Tout d'abord, là où les républicains traditionnels affirment que les filles portent le foulard parce qu'elles sont manipulées, et soumises à la pression de leurs parents ou des islamistes, les sociologues montrent que la réalité est beaucoup plus complexe. S'il est vrai que, dans certains cas, le voile serait en effet imposé par les parents; dans d'autres cas, le port du voile est à l'inverse assumé ou revendiqué par de jeunes post-adolescentes et dans d'autres encore, il est interprété par les jeunes musulmanes comme étant l'expression d'une expérience authentiquement religieuse, sans être réduit au respect des commandements islamiques. Le voile n'aurait donc pas un sens identique chez toutes les jeunes filles. Ainsi, nombre d'entre elles se sentent en position d'infériorité à cause de leur origine sociale et ethnique; assumer le voile leur permet de se sentir dignes non seulement dans leurs propres quartiers, où souvent elles ne sont pas traitées à égalité avec les hommes, mais également au sein d'une société qui les dévalorise en les traitant de « beurettes » (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 205). La recherche montre alors que les filles qui portent le voile ne sont pas nécessairement manipulées; leur port du voile résulte souvent d'un choix. Tel fut le cas, par exemple, de celles qui ont décidé de manifester à Grenoble, en janvier 1994, pour soutenir Shérezade, lorsque cette dernière avait été exclue d'un lycée du fait qu'elle portait le foulard, car la grande majorité des parents et des

frères de ces filles n'étaient pas islamistes. Ce fut également le cas des filles exclues de collèges et de lycées en 1994, suite à la circulaire du ministre Bayrou, car celles-ci n'étaient pas associées aux islamistes (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 211). Dans cette optique, il s'agit non pas de nier l'existence des associations islamistes ou la pression que ces dernières exercent sur certaines jeunes filles, mais de montrer que le phénomène, s'expliquant en partie par la virulence du rejet des musulmans par la société française, était, au moment de la recherche, conjoncturel et marginal (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 204).

Ensuite, alors que certains républicains traditionnels, tels Coq, affirment que le foulard constitue forcément un frein à l'intégration, la recherche menée par Gaspard et Khosroskhavar montre que, paradoxalement, le voile se traduit bien au contraire par une volonté d'intégration des jeunes musulmanes, à qui le port du voile permet de négocier et d'apprivoiser la distance qu'elles éprouvent entre la communauté de leurs parents et la société française : « le voile des post-adolescentes qui se réclament d'une "identité voilée" ne peut être interprété comme un rejet de la citoyenneté française, mais comme une volonté d'intégration sans assimilation, une aspiration *à* être Françaises *et* musulmanes » (ibid.). De fait, la recherche sociologique montrerait que les filles voilées ne comprennent pas l'opposition postulée entre elles et la République.

Finalement, là où les républicains traditionnels se montrent favorables à l'interdiction du port du voile dans les écoles publiques, Gaspard et Khosroskhavar considèrent quant à eux qu'exclure les filles de ces écoles aurait l'effet inverse de celui que l'on recherche : ce serait mettre ces filles, déjà largement désavantagées, à la merci des communautaristes; cela reviendrait à les pénaliser au lieu de les émanciper par l'éducation; ce serait également opposer les arguments de la cohésion républicaine à ceux de la tolérance démocratique, sans voir que les notions de République et de démocratie sont complémentaires. Dans le contexte de la France[239], une telle interdiction reviendrait à

> désigner une fois de plus une partie de la population, celle qui est issue de l'immigration venue des pays musulmans, comme cible de toutes les peurs de la société. Si le voile est, en soi, si dangereux, alors pourquoi ne pas aller jusqu'au bout de la logique en interdisant tous

[239] Ces auteurs considèrent d'ailleurs que l'idée de l'État-nation est l'un des multiples enjeux non mentionnés dans le débat sur le voile. D'après eux, l'État-nation serait « confronté à la question de l'immigration en même temps qu'à sa dissolution dans l'Union européenne » (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 12), ce qui ne va pas sans rappeler le constat fait par la commission Bouchard-Taylor par rapport aux tensions qu'expérimente la nation québécoise, minoritaire culturellement et linguistiquement en Amérique, majoritaire par rapport à son immigration. Voir Bouchard et Taylor (2008).

> les voiles, celui des religieuses comme celui des musulmanes ? Et partout ! Dans la rue, au bureau, dans les transports en commun, à l'université... Mais que resterait-il de la République dont la laïcité, c'est-à-dire la neutralité, est l'un des piliers ? (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 210).

Tout conflit, concluent ces auteurs, a besoin d'un adversaire réel, ce qui n'est pas le cas dans le combat mené contre le foulard, où les filles voilées ont servi d'« ersatz d'adversaire ». D'une part, la recherche sociologique montre que la majorité de ces filles ne sont pas ce que l'on dit d'elles. D'autre part, leur exclusion de l'école, loin de faire reculer l'islamisme ou le terrorisme, peut être exploitée par les intégristes afin de susciter des solidarités. Enfin, étant donné que, dans le combat contre le voile, on n'a jamais donné la parole aux filles voilées, on ignore souvent que ces dernières « sont presque toutes des citoyennes de la République française, et qui, pour la plupart, s'assument comme telles » (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 33).

Khosrokhavar (1997, 150-51) propose alors de trouver de nouvelles formes de compromis historique, de nouveaux modes de gestion de l'espace public. Entre le multiculturalisme radical « imputé aux États-Unis » et le monoculturalisme français, intransigeant et ossifié, il existe une large place pour penser l'articulation entre le particulier et l'universel. Le problème en France n'est pas celui de l'excès « d'un éventuel multiculturalisme », il réside « dans la nature monolithique et de plus en plus rigide et intransigeante d'une conception de soi et de l'autre qui entend exorciser l'angoisse par le refus de la diversité et, surtout, par le rejet de la pluralité ». Au lieu d'adopter la voie de la répression de l'islam néo-communautaire dans le but de désamorcer le radicalisme, il importerait d'accorder une reconnaissance limitée aux particularités culturelles et religieuses dans la sphère publique. Il faudrait également se montrer ouvert à l'égard des filles musulmanes, dont le port du voile faciliterait l'intégration, afin qu'elles puissent manifester leur religiosité au sein de la société. Les formes radicales de républicanisme doivent être remises en cause. Une nouvelle synthèse, « républicaine » et « démocratique »[240], s'avère nécessaire.

[240] Cette articulation ne va pas sans rappeler la tribune « Êtes-vous démocrate ou républicain ? », parue sous la plume de Régis Debray dans le *Nouvel observateur* du 30 novembre 1989, suite à la première affaire du voile. Debray propose un « jeu de société » consistant à savoir « qui est quoi ». Selon ce philosophe, Jean-Pierre Chevènement, partisan de l'interdiction du foulard, est républicain, car il « a rendu son honneur à l'école, mais Joxe admet volontiers le "foulard" dans l'école publique » (Debray 30 novembre 1989b).

7.2. Républicanisme critique : position normative dans le débat sur la diversité en France

7.2.1. Une articulation des faits aux normes

Dans sa propre reconstruction du débat français opposant, d'une part, les défenseurs d'une laïcité de combat et, de l'autre, les tenants d'une laïcité ouverte défendant le droit de porter des signes religieux à l'école, typologie qui correspond, tout du moins dans ses grandes lignes, au débat développé ci-dessus, Laborde emprunte des arguments et des critiques tout autant au républicanisme traditionnel qu'au républicanisme multiculturel[241]. Les uns comme les autres, déclare–t-elle, ont raison de signaler la pression que subissent les filles musulmanes, que ce soit de type communautariste (comme le soutiennent les républicains traditionnels) ou type paternaliste (ainsi que le laissent entendre les multiculturalistes). Il s'agit, en fait, de deux formes de domination distinctes.

Au républicanisme traditionnel, Laborde adresse l'un des reproches qui, nous l'avons vu, a été formulé par les multiculturalistes français, à savoir le manque de fondements sociologiques lors de la justification avancée en faveur de l'interdiction du voile. Une théorie sociale capable de rendre compte de l'écart existant entre la république idéale, qu'ils prônent, et la république réelle, lui ferait défaut. À l'endroit des républicains multiculturalistes, elle se montre critique, notamment en raison de leur déficit normatif. Ils souffriraient en effet d'un excès de pragmatisme qui n'articule pas, tout du moins suffisamment, la critique sociale aux principes normatifs chers aux républicains traditionnels. En un mot, aussi bien les premiers que les seconds ont en commun une même lacune, de manière symétriquement inverse : celle de ne pas articuler les faits aux normes. Les premiers, parce qu'ils se concentrent presque exclusivement sur les normes, les seconds du fait que, puisque la préoccupation normative leur fait défaut, ils se concentrent presque exclusivement sur les faits.

Voilà le problème auquel entend remédier le républicanisme critique en s'intéressant précisément à l'articulation entre faits et normes. Il veut tout autant prendre en compte la réalité sociologique que les principes fondateurs du républicanisme français, dont les idéaux d'égalité, liberté et fraternité doivent être poursuivis en contexte pluraliste, sans accepter les propositions de ceux qui, on l'a vu, prônent un multiculturalisme à la française. L'idée est alors de contextualiser les principes républicains dans les conditions du pluralisme contemporain. Laborde partage ainsi le souci du républicanisme modernisé visant la compréhension des idéaux

[241] Les deux ouvrages de référence pour cette section sont fondamentalement ceux de Laborde (2008, 2010).

normatifs démocratiques dans le cadre des conditions sociales françaises. Et si cet idéal est commun également au républicanisme multiculturel, ce sont les principes républicains et non ceux qui sont propres au multiculturalisme, qui constituent la référence ultime pour évaluer la réalité sociale. Consciente, tout comme les républicains traditionnels, des difficultés de réaliser les idéaux d'autonomie rationnelle dans un contexte pluraliste, Laborde conteste cependant l'idée que l'idéal d'émancipation soit le plus pertinent pour mettre en œuvre la théorie républicaine et choisit la non-domination en guise de critère ultime d'évaluation normative.

Dès lors, le républicanisme critique s'attaque à l'identification, typique chez certains républicains traditionnels, des idéaux normatifs républicains aux institutions françaises existantes. Les principes de neutralité, de citoyenneté, d'égalité continuent à être des normes légitimes au sein du RC, mais ce dernier signale l'erreur que constitue le fait de ne pas voir la distance qui sépare la réalité sociale française de ces idéaux, notamment lorsqu'il s'agit de la gestion de la diversité culturelle et religieuse : souvent les membres des minorités culturelles et religieuses seraient appelés à se conformer aux idéaux républicains, comme si les institutions françaises les appliquaient pour leur part de manière parfaite. En mettant « à nu » les imperfections républicaines réelles, par rapport à la république considérée de manière idéale, le républicanisme critique se pose la question de l'articulation entre les idéaux philosophiques et les réalités sociales (Laborde 2009, 31).

Le traitement que le républicanisme critique réserve aux demandes d'accommodements raisonnables dans le cadre de la théorie républicaine, constitue un bon exemple de cette articulation. Aussi bien les accommodements des différences culturelles que le port du foulard au sein des établissements scolaires se trouvent légitimés dans cette perspective, bien que le cadre justificatif diverge de celui du multiculturalisme libéral. Admettre le voile à l'école, accorder des accommodements ne constitue, pour le républicanisme critique, qu'une manière d'articuler les faits sociaux aux normes républicaines, ces dernières devant trouver un cadre d'application justifié par l'imbrication de certains principes républicains, tels que l'autonomie, la non-domination et l'égalité.

7.2.2. Une conception instrumentale de l'autonomie

De la même manière que la théorie de la liberté en tant que non-domination apparaît, chez Pettit, comme une voie alternative tout autant à la théorie de la liberté négative qu'à celle de la liberté positive, Laborde énonce la théorie de la citoyenneté en tant que non-domination comme

alternative tout autant au pragmatisme multiculturel français qu'au normativisme des républicains traditionnels, sans renoncer à certaines des idées formulées à l'intérieur de ces deux courants. De même que les multiculturalistes français, le républicanisme critique s'attaque au paternalisme étatique défendu par ceux qui, ayant interprété les signes religieux exclusivement en tant que symboles d'oppression, ont demandé leur interdiction. En fait, Laborde reprend les mêmes arguments sociologiques que ceux avancés par Gaspard et Khosrokhavar (1995) concernant le rôle du foulard dans la socialisation et l'intégration des filles musulmanes dans la société française, afin de remettre en question l'argument des républicains traditionnels qui accorde une signification intrinsèque et immuable au foulard (Laborde 2010, 44). Or, si elle se prononce contre l'interdiction des signes religieux, que cette interdiction soit justifiée au nom du principe d'autonomie rationnelle ou de la liberté des filles, elle se préoccupe également de la « propension conservatrice d'un sociologisme antipaternaliste » (Laborde 2010, 42) qui pourrait invisibiliser les formes de domination sociale, ces dernières étant incompatibles avec l'agentivité des femmes, avec leur capacité à faire entendre leur voix. Le républicanisme critique reprend donc la thématique de l'autonomie, qui a tant occupé les républicains traditionnels, en s'intéressant en particulier à la réflexion concernant les conditions de l'autonomie des femmes.

Il n'en demeure pas moins que réfléchir aux conditions de l'exercice de l'autonomie rationnelle n'équivaut pas à trancher en faveur de cet exercice. En fait, le républicanisme critique n'accorde pas de valeur intrinsèque à l'exercice de l'autonomie, mais une valeur instrumentale. Peu importe que l'on soit ou non autonome dans la vie privée, tant que nos choix privés sont le résultat de l'exercice de l'autonomie. Peu importe que l'on demeure attaché à notre communauté, à notre religion, ou à notre tradition, puisque nos capacités de détachement et de distancement critique par rapport à cette communauté, religion ou tradition ne sont que des conditions de possibilité, ou selon les propos de Laborde, ne sont que des outils indispensables à la vie bonne : « une vie de piété, de dévouement aux autres, d'obéissance à une tradition n'est pas moins respectable ni moins humaine, si elle est librement acceptée, qu'une vie de désengagement existentiel » (Laborde 2010, 45-46). Le républicanisme critique revendique ainsi le principe libéral de libre choix et subordonne l'exercice de l'autonomie aux conditions de ce libre choix, ce qui a des implications importantes puisque Laborde défend la légitimité de la subordination, de l'obéissance, et de la soumission tant que la valeur suprême du RC, à savoir la non-domination, est respectée. Elle arrive à une position similaire de celle défendue par certains libertariens (Kukathas 1992a, 1992b), hormis que le principe mobilisé est celui de la

non-domination et non celui de la tolérance. Ce n'est pas tant le droit de sortie qui doit garantir la légitimité de la soumission, que celui de pouvoir choisir de manière autonome.

La question que l'on doit se poser immédiatement est celle de savoir si la libre soumission ne pourrait pas être considérée, dans certains cas, comme un choix en faveur de la domination. Il semble que, dans ce cas, le libre exercice de l'autonomie rationnelle opère au détriment du principe de la non-domination. Forcer les individus à se libérer de la domination, constitue-t-il un choix légitime pour le républicanisme critique ?

Laborde ne se prononce pas lorsqu'il s'agit de cas difficiles. Son intérêt porte surtout sur les conditions sociales du libre exercice de l'autonomie. Ainsi, de même que les théoriciens marxistes, elle est consciente que la domination opère souvent de manière invisible, sans que les personnes dominées s'en rendent compte grâce, par exemple, à l'internalisation des normes[242]. C'est justement la raison pour laquelle elle considère que la préoccupation typiquement républicaine pour les conditions sociales qui facilitent l'accès à l'autonomie est mieux placée que l'idéal libéral d'un ordre politique constitué sur la base des préférences. Une telle préoccupation tient compte du rôle des normes et des mœurs dans la domination. Sur le plan social, lorsque ces normes ou mœurs opèrent en faveur de la domination, elles ne sont pas capables de susciter la solidarité et la vertu requises par la république. Sur le plan individuel, la domination viole ce que Laborde appelle l'autonomie minimale, qui prive les individus de la capacité à former leurs valeurs et leurs perspectives, par exemple lorsqu'ils sont endoctrinés ou manipulés, ou à les exprimer, dans les cas où ils sont menacés ou humiliés.

La lutte contre la domination est alors aussi une lutte en faveur des conditions d'autonomie, ces dernières étant largement favorisées par une éducation républicaine à l'autonomie. Cette éducation s'attaque à l'internalisation des normes, rend les individus capables de choisir de manière critique le chemin à suivre, forme des individus libres et leur donne les outils pour résister à la domination. Dans cette perspective, l'interdiction du voile au sein des écoles publiques apparaît comme moins efficace que l'éducation à l'autonomie : « contrairement au paternalisme de la loi, le paternalisme éducatif influence sans contraindre » (Laborde 2010, 52). Sous ce prisme, les filles musulmanes qui sont éduquées à l'école républicaine doivent l'être dans l'objectif de devenir rationnellement autonomes. Cependant l'autonomie n'étant pas un bien en soi pour le RC, la décision de continuer à suivre leur tradition religieuse devient tout à fait légitime, tant qu'elle est prise de manière autonome. Ce qui importe, encore une fois, c'est

[242] L'on notera ici, en particulier, une convergence avec la théorie marxiste de la fausse conscience.

que ces filles soient capables de faire preuve d'autonomie et soient protégées des rapports communautaires de domination. Si les conditions permettant l'exercice de l'autonomie sont également celles favorisant la non-domination, est-il possible d'être dominés au nom de l'autonomie ?

7.2.3. Le principe de l'autonomie comme justification de la domination républicaine

Laborde, qui a repris la théorie de la liberté comme non-domination de Pettit et la distinction opérée par Berlin (voir chapitre 5) entre la liberté positive et la liberté négative, interprète le débat sur le port du voile dans les termes de la distinction suivante : ceux qui défendaient l'interdiction soutenaient une conception positive de la liberté, en amalgamant autonomie et émancipation de la religion, tandis que les opposants à l'interdiction en appelaient à la liberté en tant que non-interférence dans les vies des filles musulmanes. Le républicanisme critique n'est redevable ni à l'une ni à l'autre : les femmes musulmanes ne sont libres que lorsqu'elles ne sont pas dominées, lorsqu'elles sont immunisées contre le pouvoir arbitraire d'autrui.

La notion d'arbitraire étant employée en tant qu'instrument d'interprétation de l'affaire du voile, elle est développée sous deux angles différents, quoiqu'étroitement liés. L'angle procédural, d'abord, exige que la manière dont les règles et les normes sont élaborées tienne compte de l'opinion des personnes concernées. L'angle substantif, ensuite, nécessite que le contenu de ces règles et normes n'implique pas de contraintes sur ces personnes. Lorsque les personnes affectées par le contenu des règles ou des normes n'ont pas pris part au processus de délibération, quand, de plus, elles n'ont pas la possibilité de contester la contrainte qui pèse sur elles, on est en présence d'une domination. On est dominé lorsque l'on est réduit au silence, privé de la possibilité d'être entendu. « Une situation où les femmes sont réduites au silence et ne peuvent remettre en cause les normes qui régissent leur comportement est une situation de domination » (Laborde 2010, 51). Dans cette perspective, l'interdiction du voile par la loi francaise du 15 mars 2004 constitue, en effet, l'aboutissement d'un débat dans lequel les filles musulmanes ont été dominées[243] :

> Privées d'auditions par la commission Stasi, assimilées à des pauvres êtres manipulés et incapables de parler en leur nom propre, et en proie à des croyances obscurantistes et

[243] Rappelons à ce sujet que la loi se fonde sur une recommandation de la Commission Stasi, dont le rapport a été remis à Jacques Chirac le 11 décembre 2003.

> rétrogrades, elles ont vu leur statut discursif nié. On a beaucoup parlé d'elles, mais elles-mêmes n'ont pas parlé[244]. En ce sens, elles ont été dominées (Laborde 2010, 54).

Les jeunes musulmanes ont alors été dominées aussi bien du point de vue procédural (elles n'ont pas participé aux délibérations) que substantif (le contenu de la loi a exercé une contrainte sur elles). Qui plus est, aucun droit de contestation ne leur a été accordé. L'État républicain aurait non seulement dominé les filles; mais aurait également violé leur autonomie. Loin donc de protéger l'autonomie de filles musulmanes, la recommandation de la commission Stasi demande d'exercer un pouvoir dominateur.

On voit déjà se dessiner la ligne d'argumentation adoptée par le républicanisme critique afin de traiter les questions de diversité culturelle et religieuse. Si elle s'oppose à l'interdiction des signes religieux dans les écoles, elle ne le fait pas au nom de l'importance de la culture et de la religion pour les filles musulmanes. Comme la section suivante permet de l'illustrer, l'une des particularités du républicanisme critique réside dans son insistance pour déplacer le débat d'une conception culturaliste de la gestion de la diversité vers une conception strictement politique. S'attaquant, non pas au manque de reconnaissance, mais au pouvoir illégitime, la préoccupation du républicanisme critique est de nature éminemment politique, en ce sens que les principes d'organisation du social caractéristiques du républicanisme français sont revendiqués de manière à faire valoir non l'importance qu'a pour les individus leur attachement culturel, mais le respect de l'égalité républicaine. Afin de comprendre le rapport du républicanisme critique au multiculturalisme, il s'avère pertinent d'examiner les similitudes et différences existant entre le modèle de gestion de la diversité proposé par le républicanisme critique et celui défendu par Will Kymlicka. Ce choix est justifié, car les critiques que Laborde formule à l'encontre du multiculturalisme se fondent sur sa compréhension de la version libérale formulée par Kymlicka et soulève la question de savoir si la position adoptée par Laborde par rapport à cette version est valide pour toute forme de multiculturalisme libéral.

7.3. Républicanisme critique et multiculturalisme libéral

7.3.1. Égalité, reconnaissance culturelle et accommodements raisonnables

[244] En réalité, plusieurs ont été entendues, mais elles ont été sélectionnées.

Le républicanisme critique retient du multiculturalisme libéral son rejet de l'idée selon laquelle la sphère publique d'une démocratie libérale serait culturellement neutre et soutient, par conséquent, que les revendications minoritaires ne doivent pas être considérées comme une atteinte à cette présumée neutralité[245]. Il estime que la prise en compte de ces revendications facilite l'intégration des immigrés dans les sociétés d'accueil, ce qui fait du multiculturalisme libéral de Kymlicka un outil permettant de « repenser les termes de l'intégration républicaine, égalitaire et individualiste » (Laborde 2013c, 229). Le républicanisme critique se réjouit du traitement réservé par le multiculturalisme libéral aux immigrants qui, à la différence des minorités nationales, ne mériteraient pas l'octroi de certains droits collectifs garantissant leur perpétuation. Leur vocation étant l'intégration, il suffirait de travailler dans le but de rendre possible la fusion culturelle ainsi que leur apprentissage des codes propres à la société majoritaire.

Se préoccupant, comme le fait le multiculturalisme libéral, de l'application concrète de principes abstraits, pour l'articulation des faits aux normes, le républicanisme critique propose de procéder par le biais de l'identification d'idéaux politiques généraux tels que l'égalité, la liberté de conscience et la citoyenneté laïque commune, pour interroger ensuite les lois et les règles qui réalisent le mieux ces idéaux. De la sorte, si un membre d'une minorité religieuse a besoin d'un accommodement raisonnable pour exercer un droit qui le place à égalité avec les autres citoyens, cet accommodement s'avère légitime du point de vue républicain : « la laïcité tolère, et même requiert, certains accommodements raisonnables aux pratiques individuelles de certains membres de minorités culturelles et religieuses » (Laborde 2009, 22).

Or, il convient de noter que si Laborde considère que ces accommodements sont cohérents avec le républicanisme, voire qu'ils l'approfondissent, c'est « seulement dans la mesure » où ils rétablissent l'égalité. Les accommodements raisonnables deviennent, explicitement dans cette perspective, un instrument légitime entre les mains d'un républicanisme fondé sur le droit commun et les institutions publiques, et non sur l'idéal d'assimilation. Laborde va jusqu'à considérer que « le multiculturalisme libéral de Kymlicka est républicain, dans ce sens précis qu'il n'érige pas en idéal la diversité culturelle en tant que telle, mais bien plutôt l'intégration

[245] Pour une position similaire au sein du républicanisme français, voir Spitz (2014).

citoyenne dans des institutions communes, parce que pluralisées[246] » (Laborde 2013c, 231)[247]. La vocation du républicanisme critique n'est en effet pas de prôner la diversité culturelle et religieuse. La reconnaissance de cette diversité n'est nécessaire qu'en tant que moyen visant à atténuer les effets de la domination que subissent les membres des minorités ethniques et religiesuses qui, discriminés, ne jouissent pas du statut de citoyens. Autrement dit, si Laborde approuve l'octroi de droits culturels, à la manière de Kymlicka, c'est parce qu'elle entend que ces droits sont « parfois » nécessaires pour rétablir l'égalité citoyenne; la prise en compte de la différence religieuse ou culturelle n'est qu'un instrument pour mieux intégrer. Du fait qu'elle est modelée à l'image de la culture majoritaire, la sphère publique est loin d'être neutre, les immigrants devraient pouvoir bénéficier d'accommodements raisonnables pour exercer des pratiques religieuses au même titre que les membres des majorités. Cela explique pourquoi le républicanisme critique accepte les accommodements raisonnables, tout en se montrant sceptique quant à la reconnaissance culturelle.

À la question de savoir si les accommodements raisonnables ne sont pas, en eux-mêmes, une forme de reconnaissance, le républicanisme critique répondrait alors, probablement, que son but n'est pas de reconnaître la valeur de l'appartenance culturelle pour les individus, mais de corriger les inégalités d'accès à la citoyenneté. Il cible le statut égalitaire des individus et non la valeur de la culture pour les identités : « c'est non pas l'identité particulière, mais le statut civique égal que l'État se doit de respecter en chaque citoyen » (Laborde 2010, 117). La reconnaissance culturelle qui est prête à être défendue par le républicanisme critique se veut, explicitement, bien plus limitée que celle du multiculturalisme libéral de Kymlicka[248]. En fait, si le républicanisme critique se rallie à la théorie de Kymlicka dans sa défense de l'idéal

[246] Laborde semble accepter ici l'idée de la pluralisation de la sphère publique prônée par le multiculturalisme libéral en tant qu'aspect compatible avec le républicanisme critique. Cependant, comme nous allons le montrer dans la section 7.3.2, son projet républicain vise plutôt la neutralisation de la sphère publique. Nous n'avons pas la place pour examiner ici cette question qui, par ailleurs, nous éloignerait trop de nos objectifs.

[247] Pour une discussion de cette affirmation, voir la section consacrée à la valeur de la diversité culturelle dans le chapitre portant sur la théorie du droit des minorités. Nous y montrons que Laborde sous-estime la valeur accordée à la diversité par la tradition libérale et, en particulier, par la théorie de Kymlicka.

[248] Cette position est assez contestable; d'une part, parce que, rappelons-le, certains multiculturalistes libéraux comprennent toute forme d'accommodement qui tient compte des identités culturelles et religieuses comme une forme de reconnaissance. Dans cette optique, la position (explicite) de Laborde en faveur des accommodements peut être interprétée comme une position (implicite) en faveur de la reconnaissance. D'autre part, Laborde semble présupposer que si le but d'une politique publique est d'atteindre un plus haut niveau d'égalité, cette politique est républicaine et non culturaliste libérale, car c'est plutôt cette dernière qui se donne pour but la reconnaissance culturelle. En réalité, comme nous l'avons montré, toutes les théories culturalistes libérales ici examinées défendent des politiques publiques qui ciblent une égalité du statut civique de chaque citoyen, tout comme d'autres valeurs libérales, telles que l'autonomie et l'autodétermination. Et si le culturalisme libéral est compatible avec des perspectives qui accordent une valeur intrinsèque à la culture, il demeure largement instrumental dans sa défense de la reconnaissance publique des identités culturelles et religieuses.

d'égalité, dont la réalisation n'est possible que si l'on fait appel aux accommodements des pratiques culturelles et religieuses des immigrants, il considère que la vision de la citoyenneté de Kymlicka s'avère trop restreinte, et ne peut donc s'appliquer ni à la question religieuse[249] ni à des situations sociales spécifiques.

Laborde s'attaque ainsi à deux hypothèses dont elle considère qu'elles se trouvent à la base de la recherche de solutions multiculturalistes à des problèmes relevant de la reconnaissance culturelle : d'une part, à l'idée selon laquelle les immigrés et leurs enfants ont besoin de reconnaissance pour s'intégrer; et, de l'autre, au postulat voulant que, étant donné le manque de neutralité culturelle des sociétés démocratiques, l'intégration des immigrants a besoin d'une pluralisation de la sphère publique.

Elle conteste l'idée que la reconnaissance culturelle soit nécessaire, par exemple, dans le cas des jeunes issus de l'immigration en France qui subissent une assignation identitaire les renvoyant à leurs racines. C'est leur traitement en tant qu'Arabes, Africains ou musulmans qui les empêche de « s'intégrer à la culture nationale » (Laborde 2013c, 234). Ces enfants ne souffriraient pas tant d'un manque de reconnaissance identitaire que d'un « trop plein » de reconnaissance négative. Par ailleurs, ils ne demanderaient pas de reconnaissance, mais relégués, comme ils le sont, territorialement et politiquement, de pouvoir accéder aux mêmes opportunités d'éducation, de mobilité sociale, de participation politique et économique (Laborde 2010, 118-19).

Ces considérations méritent que nous nous y arrêtons. Tout d'abord, l'expression « être traité en tant qu'arabe » semble trompeuse. Elle considère que lorsque X traite Y en tant qu'arabe, X discrimine Y. Or il semble que le mot « arabe » soit ici chargé de sens de manière injustifiée. Dans l'expression « X traite Y en tant qu'esclave » le mot « esclave » a une signification précise. Mais lorsque l'on affirme que X traite Y en tant qu'arabe, que dit-on ? Le mot arabe ne porte pas *en lui-même*, une signification négative, comme le mot esclave. Que veut dire, par exemple, être traité « en tant que français », ou « en tant que québécois » ? Bien évidemment, renvoyer les jeunes d'origine étrangère à leurs différences dans le but de les stigmatiser, est un acte de discrimination qui doit être combattu. Mais du fait que certains membres de la culture majoritaire discriminent les Arabes, que ces derniers souffrent une assignation identitaire discriminatoire, il n'est pas légitime de tirer la conclusion selon laquelle on ne doit pas reconnaître l'importance de la culture pour les individus. Ce n'est donc pas le traitement en tant

[249] À la lumière des arguments avancés dans la section 1.3, cette affirmation devient contestable.

qu'Arabes, mais le traitement *discriminatoire* de ces Arabes qui pose de problème. Ensuite, Laborde estime, nous venons de le voir, que les victimes de la discrimination négative ne souffrent pas tant d'un manque de reconnaissance positive que d'une reconnaissance négative. Mais il y a un problème ici. De la proposition « le prisonnier X ne souffre pas tant d'un manque de liberté que d'une alimentation insuffisante » il ne s'ensuit pas que X n'a pas besoin de liberté. Dans le cas qui nous occupe, les jeunes issus de l'immigration peuvent très bien avoir besoin *à la fois* de s'intégrer économiquement et de reconnaissance identitaire. On peut très bien imaginer une société au sein de laquelle toutes les identités qui composent l'espace social sont reconnues et valorisées, et qu'elles sont en même temps pleinement intégrées économiquement et socialement. Finalement, Laborde soutient que les jeunes issus de l'immigration ne demandent pas de reconnaissance, mais des opportunités d'éducation, de participation politique, etc... Mais, d'une part, aucune donnée empirique n'est apportée afin de soutenir cette affirmation et, d'autre part, Laborde ne démontre pas que la reconnaissance identitaire n'est pas envisageable en guise d'outil d'intégration sociale. Elle soutient que les émeutes de 2005 en France n'étaient pas motivées par des raisons culturelles. Cependant, il est difficile de comprendre les motivations profondes de ces évènements, sans prendre en compte le contexte plus vaste du mépris culturel. Laborde ne démontre pas, par exemple, que le mépris des identités culturelles minoritaires, voire le manque de reconnaissance, n'ont pas joué un rôle dans la création de l'état d'esprit qui a présidé les évènements.

Quant à l'idée selon laquelle la vision de la citoyenneté de Kymlicka est trop restreinte, elle s'avère problématique. Si Laborde ne parvient pas à démontrer qu'une telle vision ne s'applique pas à la question religieuse ni à des questions sociales spécifiques, c'est parce qu'elle ne discute pas la théorie de la citoyenneté de Kymlicka. En réalité la théorie de la citoyenneté de Kymlicka déborde le cadre culturaliste, au sein duquel Laborde croit entrevoir la position du philosophe canadien. Une telle théorie rejoint les engagements libéraux en faveur de l'éducation à la citoyenneté et aux vertus civiques (Galston 1988, 1991). Dans la perspective de Kymlicka il convient de cultiver des vertus comme la dévotion au bien public (qui implique la volonté de s'engager dans les discussions publiques), le sens de la justice, la capacité à discerner et respecter les droits des autres, tout en étant capables de modérer nos prétentions individuelles, la civilité, la tolérance et le sentiment partagé de solidarité ou de loyauté. Pour déterminer l'utilité de ces vertus citoyennes concernant ces questions il faudrait, bien évidemment, réaliser une étude ciblée au lieu de se contenter de dire que la théorie de Kymlicka est trop restreinte. En tout cas, ces vertus ne constituent pas à elle seules une théorie de la citoyenneté. Elles ne

sont que des conditions favorisant une citoyenneté responsable. Ce qu'il importe de signaler ici est non seulement que Laborde ne traite pas de la « vision » de la citoyenneté de Kymlicka, mais que ce qu'elle semble comprendre d'une telle théorie ne rend pas justice à la position kymlickienne.

Son reproche de la tendance du multiculturalisme libéral à culturaliser les problèmes politiques et sociaux, par exemple, demeure problématique. Laborde affirme que le républicanisme critique veut reprendre

> à son compte l'intuition républicaine selon laquelle la citoyenneté, sans être culturellement désincarnée se vit comme une activité de participation civique, sociale et économique. Et alors que Kymlicka présente les identités culturelles comme des contextes essentiels pour l'exercice de l'autonomie individuelle, les républicains critiques se méfient des effets pervers de la reconnaissance culturelle, et notamment des dangers, pour l'autonomie individuelle, du carcan d'identités stigmatisées et dénigrées -telles celles d'immigré, d'Arabe ou de musulman (Laborde 2013c, 237-38).

Mais il y a là un problème. Sans tenir compte du fait que, chez Kymlicka, ce sont les *cultures sociétales* et non (comme le soutient Laborde) les identités culturelles qui fournissent le contexte pour l'exercice de l'autonomie, Laborde va trop vite et réduit la théorie de la citoyenneté de Kymlicka à son engagement en faveur de la reconnaissance de la culture en tant que source d'autonomie, tout en créant une fausse opposition : elle présente, d'une part, un républicanisme critique défendant la participation civique, sociale et économique et, d'une autre, un multiculturalisme libéral exclusivement préoccupé par la reconnaissance culturelle et comportant un danger de stigmatisation, voire de discrimination : dans la mesure où Kymlicka défend l'importance de la culture pour les individus, il risquerait de confiner les immigrants dans cette culture, sans voir les conséquences négatives de cette essentialisation.

Le problème de cette position est qu'elle est tout simplement fausse. Tout d'abord, elle néglige la nature transformative du multiculturalisme libéral : loin de fixer les individus dans leurs cultures, la théorie du droit des minorités est pleinement engagée dans la voie des transformations identitaires, de l'hybridité culturelle, puisque son but est d'intégrer les immigrants à la culture sociétale majoritaire, ce qui n'est possible que si majorités et minorités sont prêtes à s'engager dans des rapports interculturels. En fait, nous l'avons vu, Kymlicka rejette les critères d'authenticité et de pureté culturelle comme étant susceptibles de légitimer

les politiques multiculturelles[250]. Ensuite, elle semble ignorer que l'un de buts que se fixe la théorie de Kymlicka est de réduire les discriminations et les stigmatisations. Au cœur de la théorie de la citoyenneté kymlickienne figure la civilité, en tant que vertu que tout individu doit posséder : elle se réfère aux rapports interpersonnels quotidiens partagés par tous les individus et partout où ces rapports ont lieu. Conscient que l'antiracisme, la xénophobie, et, en général, les positions antidiscriminatoires des institutions libérales ne sont pas suffisantes, Kymlicka estime que

> whether individuals have genuinely equal opportuniy depends not only on government actions, but also on the actions of institutions whitin society- corroborations schools, stores, landlores etc. If prejudiced shop-owners or real estate agents discriminate against people, they will be denied equal citizenship, even if the state itself does not discriminate (Kymlicka 2001b, 298).

Enfin, on voit déjà que cette nature antidiscriminatoire dépend du principe d'égale citoyenneté : elle est liée à la possibilité pour les citoyens de pouvoir participer pleinement à la vie économique, politique et sociale. Ainsi, selon Kymlicka, la justice exige que tout le monde ait « the opportunity to become active citizens, if they choose, which means eliminating any economic or social barriers to the participation od disadvantaged groups, such as women, the poor, racial and ethnic minorities, etc» (Kymlicka 2001b, 297). Et si Kymlicka ne fait pas de la participation politique une obligation permanente (cela dépend du sens de la justice des individus et de la qualité des institutions publiques), elle devient une obligation sous certaines conditions, à savoir, lorsque le bon fonctionnement des institutions politiques est en danger. Ainsi,

> if our political institutions are no longer functioning, perhaps due to excessive level of apathy, or to abuse of power, then citizen have an obligation to protect these institutions from being undermined. To sit passively by while injustices are committed, or democratic institutions collapse, in the hope that others will step, is to be a free rider. Everyone should do their fair share to create and uphold just institutions (ibid.).

Nous pouvons donc voir que l'interprétation avancée par Laborde de la « vision » de la citoyenneté de Kymlicka comporte des limites. Il n'existe pas d'opposition fondamentale entre

[250] En fait, selon Kymlicka, « If we accepted the idea that the state should view cultural practices as sacred, then liberalism would never have arisen. In every society where liberalism has emerged, it has emerged precisely by defeating the claims of cultural conservatives that existing practices and traditions are sacrosanct » (Kymlicka 2001b, 62) . Voir à ce sujet le chapitre consacré dans cette étude à la théorie du droit des minorités.

le républicanisme critique et le multiculturalisme libéral en ce qui concerne des sujets tels que la discrimination, l'essentialisation des identités ou la participation sociale, politique et économique des individus issus de l'immigration. Il n'est donc pas question de nier le terrain commun que républicanisme critique partage avec le multiculturalisme libéral. En fin de compte, le républicanisme critique ne néglige pas, comme le fait le républicanisme traditionnel, la prise en compte des différences culturelles et religieuses et, à l'instar du multiculturalisme libéral, il se prononce en faveur de l'intégration égalitaire.

Son problème est qu'il ne parvient pas à montrer pourquoi la reconnaissance culturelle a des effets pervers sur l'autonomie individuelle. La seule raison avancée semble être celle concernant les dangers que représente le fait de fixer des identités culturelles, de les empêcher de sortir de l'étiquette qui leur a été imposée. Mais, il existe une différence assez grande entre l'action consistant à stigmatiser (négativement) et celle de reconnaître (positivement). Laborde a raison de se méfier, puisque, dans certains cas, les individus n'ont pas intérêt à être identifiés en tant que membres d'une culture minoritaire. En fait, d'une part, Laborde s'attaque à la domination, entre autres, parce qu'elle affecte les intérêts de la personne mettant en péril l'autonomie minimale, sa capacité à former et à exprimer ses propres perspectives, voire à se distancer de sa propre culture, religion ou tradition. D'autre part, les normes de domination affectent l'indépendance des citoyens, indépendance qui dans la tradition républicaine « s'ancre dans des modes de reconnaissance intersubjective » (Laborde 2010, 49).

Or, le problème ne réside pas dans la méfiance envers les dangers de la reconnaissance de l'autonomie minimale, de la capacité à décider à quoi s'identifier. Il se situe dans le fait que même si l'on *décide* de mettre en avant notre propre identité culturelle ou religieuse et ce grâce, précisément, à la capacité à former nos perspectives de manière autonome, le républicanisme critique n'est pas disposé à reconnaître comme un bien l'expression publique non temporaire de nos différences. Qu'en est-il, par exemple, des citoyens, dont l'intérêt de voir reconnaître leur culture dans sa positivité dépend du fait de pouvoir regarder l'autre « les yeux dans les yeux », comme le veut la théorie républicaine de la non-domination ? Paradoxalement, cet intérêt n'est pas important selon le républicanisme critique. Et si les normes de domination doivent être combattues puisqu'elles affectent la modalité intersubjective de la reconnaissance républicaine, on ne voit pas comment cette dernière peut être possible si l'on ne cherche pas à

intégrer la reconnaissance identitaire comme un mode légitime de reconnaissance dans le contexte non neutre de la catho-laïcité française.[251]

La théorie de la citoyenneté comme non-domination, dans la mesure où elle s'attaque au manque de participation des victimes de la domination dans le processus d'établissement de normes, ne devrait-elle pas elle-même prendre en compte l'intérêt des personnes envisagées par la normativité du républicanisme critique ? Il est vrai que Laborde est disposée à accepter, ne serait-ce que de manière limitée, la reconnaissance publique de la différence, mais à condition que cette reconnaissance soit justifiée du point de vue de l'égalité républicaine et non pas au nom des intérêts culturels des individus, là où ces intérêts doivent être pris en compte afin de réaliser justement le principe d'égalité. Bref, si Laborde admet la reconnaissance des identités, il semble que ce n'est que « as a temporary and instrumental device to mainstream minority identities, as a way to recreate the conditions of a colorblind equality » (Guérard de Latour 2013b, 16). La question est celle de savoir sous quelles conditions cette égalité aveugle aux différences pourrait être rétablie. Si la justification des accommodements est précisément que le contexte dans lequel ces derniers sont formulés se trouve culturellement biaisé en faveur des majorités, le républicanisme critique doit offrir une solution permettant d'éliminer un tel biais. Examinons à présent les conditions que Laborde juge nécessaires pour parvenir à l'égalité culturelle dans un contexte culturellement diversifié.

7.3.2. La désethnicisation républicaine : neutraliser la sphère publique

Nous venons d'examiner les arguments de Laborde concernant la reconnaissance culturelle, mais qu'en est-il de la deuxième objection qu'elle formule quant à la demande multiculturelle de pluraliser la sphère publique ? La réponse à cette question n'est pas sans rapport avec l'approbation républicaine des accommodements raisonnables. En effet, le républicanisme critique admet que certaines mesures d'égalisation « par le haut », c'est-à-dire fondées sur la reconnaissance des identités minoritaires, s'avèrent nécessaires pour contrecarrer le poids culturel majoritaire. Néanmoins, il conteste que celle-ci soit la seule forme d'égalisation, lui préférant l'égalisation « par le bas » : il ne s'agirait pas de pluraliser la sphère publique, mais

[251] Sur la notion de « catho-laïcité », voir Pranchère (2011); Willaime (2004, 2008). Voir également les débats autour de l'ouvrage « Qui est Charlie ? Sociologie d'une crise religieuse », dans lequel Emmanuel Todd met en avant la thèse selon laquelle les manifestations républicaines du 11 janvier 2015 étaient fondamentalement composées de blancs catholiques issus des classes moyennes (Todd 2015). Voir aussi Le Bras et Todd (2013).

de la neutraliser davantage. Au lieu d'accorder une égale reconnaissance aux religions minoritaires, il serait ainsi préférable de réduire la visibilité publique de la religion majoritaire, en éliminant, par exemple, des jours fériés catholiques et en les remplaçant par des jours civiques[252]. Le républicanisme critique prône ainsi une stratégie de désethnicisation de la sphère publique permettant d'éliminer ce qui fait obstacle à la participation civique des minorités culturelles. Son but est, d'une part, de désinstitutionnaliser la culture majoritaire, de la neutraliser afin de réduire, pour ainsi dire, son poids culturel et, d'autre part, de banaliser les cultures minoritaires. Une telle banalisation implique, par exemple, d'accroître la visibilité publique des minorités religieuses, non en vertu de la valeur de la religion pour les personnes, mais au nom du principe de la citoyenneté républicaine. C'est ainsi que le républicanisme critique prétend transcender l'opposition couramment établie entre les politiques d'intégration aveugles aux différences et les politiques de reconnaissance de la diversité. Il considère que les premières tendent à renforcer l'ethnicisation implicite dans les relations sociales, sans se donner les moyens de combattre la discrimination ethnique, tandis que les secondes accordent trop d'importance aux différences ethnoculturelles. Sa focalisation sur l'élaboration de stratégies de désethnicisation viendrait à constituer l'apport spécifique du républicanisme critique (Laborde 2010, 116-17) : il maintient l'idéal normatif du républicanisme traditionnel d'une citoyenneté aveugle à la différence, mais prend en compte les différences ethno-religieuses afin d'éviter la domination, afin que les membres des groupes minoritaires ne trouvent pas d'obstacles sur leur chemin d'accès à cette citoyenneté, précisément en raison de leurs différences. De même que toute reconnaissance possible de la différence doit avoir pour condition et pour objectif la réduction des effets de la domination, toute modalité d'adaptation des politiques publiques à la diversité doit se faire en fonction de l'intégration.

On est en présence d'une perspective républicaine de prise en compte de la diversité dont le caractère instrumental est constaté non seulement dans sa vision de la citoyenneté, mais également dans la promotion ouverte qu'elle réalise tout autant de l'identité nationale (Laborde 2010, 120) que de la culture nationale (Laborde 2013c, 234). La modalité d'argumentation du républicanisme critique en faveur de la prise en compte institutionnelle de la diversité se fonde

[252]Dans un texte antérieur, Laborde discute la question du calendrier officiel des jours fériés sans proposer cette égalisation par le bas. Il s'agissait plutôt de comprendre que le calendrier favorisait la religion majoritaire, sans pour autant remettre en question leur pertinence. L'idée était plutôt d'accorder aux autres religions la possibilité de prendre des congés religieux à condition d'éviter des contraintes excessives. Voir Laborde (2010, 100). Elle avait soutenu ailleurs que lors de la délibération publique sur les pratiques ethniques certaines étaient susceptibles d'être maintenues pour plusieurs raisons, par exemple « because they are deemed innocuous (e.g., most street names), convenient (e.g., Christian calendar), or open to re-interpretation and deconstruction (e.g., aspects of national history) » (Laborde 2002, 610).

sur les conséquences que la négligence de la différence ethnoreligieuse peut avoir sur le respect du principe républicain de citoyenneté en tant que non-domination. Même si certaines mesures d'action positive sont requises pour atténuer, par exemple, la discrimination, elles ne doivent remettre en question ni le principe d'égalité des chances ni l'universalisme aveugle aux différences (Laborde 2010, 121). Cela ne veut cependant pas dire que le républicanisme critique accepte le nationalisme civique aveugle aux différences : l'identité nationale doit pouvoir intégrer les minorités. Comprise comme étant historiquement fluctuante, l'identité nationale doit, selon Laborde, être enrichie par les minorités issues de l'immigration. La défense de l'identité nationale repose sur une perspective inclusive : il ne s'agit pas d'opposer majorités et minorités; ni même de faire reconnaître les minorités par les majorités, ce qui pourrait donner lieu à un sentiment de malaise chez les membres de la culture majoritaire : l'idée est plutôt d'intégrer ces minorités dans la culture nationale, une culture pluralisée par le biais de l'intégration et non de la reconnaissance culturelle, les membres des minorités devant pouvoir s'identifier à la communauté nationale pour contribuer à l'élaboration d'une identité collective plurielle. Ils doivent ainsi pouvoir jeter les bases d'un patriotisme civique (Laborde 2010, 125-27). Étant donné que Laborde avait endossé le patriotisme civique avant de développer sa théorie du républicanisme critique, nous examinons la perspective purement patriotique dans le chapitre suivant. Auparavant, il faut encore examiner le rôle de la religion dans le républicanisme critique.

7.4. Républicanisme critique et religion

7.4.1. Une laïcité stricte, mais tolérante

Laborde pose ce qu'elle appelle un principe laïque général, qui est celui de la citoyenneté laïque et est basé sur le rejet de la possibilité de fonder la citoyenneté sur des bases confessionnelles. Aucune croyance ou identité ne peut servir de base au principe universel de la citoyenneté. : « on en tire l'idée que la sphère publique[253] doit être religieusement neutre (agnostique) afin de

[253] La notion de sphère publique semble souffrir, chez Laborde, d'une certaine ambiguïté. Dans certains passages elle paraît se référer aux institutions administratives de l'État, tandis que dans d'autres, elle semble faire référence à l'espace public. Par exemple, lorsqu'elle admet que « la sphère publique n'est pas culturellement et religieusement neutre » (Laborde 2009, 28) elle semble décrire l'espace public (la rue, les parcs, la vie sociale, etc). Néanmoins, lorsqu'elle propose de neutraliser davantage la sphère publique (stratégie d'égalisation par le bas) elle paraît se référer à la sphère institutionnelle. Bref, on ne voit souvent pas clairement si Laborde fait référence à la sphère publique formelle ou à la sphère publique informelle, selon les termes de Habermas (2008).

traiter croyants et non-croyants sur une base égalitaire ». Seul un « agnosticisme éthique » de l'État, déclare Laborde, en s'inspirant de J. Rawls, pourrait constituer la base du « consensus par recoupement » dont les sociétés pluralistes ont besoin (Laborde 2010, 88). Laborde défend une doctrine de séparation stricte selon laquelle l'État ne doit reconnaître aucune religion. Elle propose cependant de la jumeler à une doctrine de la conscience tolérante, afin d'éviter les risques que suppose cette conception stricte de la laïcité, pouvant mener à l'exclusion du religieux de la vie sociale.

Deux « clauses secondaires » sont alors proposées : la clause du droit fondamental et celle de la parité contextuelle. Elles envisagent que l'État puisse soutenir une religion que ce soit, pour le premier cas, lorsque les effets de la laïcité stricte, notamment l'absence de soutien aux religions, constitue un poids déraisonnable pour l'exercice des libertés religieuses de base, ou que ce soit, pour le second cas, parce que cette absence de soutien met en condition désavantageuse les groupes religieux minoritaires. La clause du droit fondamental s'inspire du droit français de la laïcité, qui permet par exemple le financement des aumôneries et des lieux de prière dans les prisons (Laborde 2010, 90). Il s'agit donc d'une exception au principe de séparation stricte qui vise à éviter la domination qui pourrait en découler et affecter, par exemple, les musulmans en prison n'ayant pas les moyens de réaliser leurs pratiques religieuses sans l'intervention de l'État. Cette clause fait également écho aux demandes du rapport Stasi (2003) qui, constatant que « certaines mesures favorisent des religions spécifiques qui ne disposent pas des mêmes moyens que les autres » (Stasi 2003, 64), a proposé au gouvernement français de nommer un aumônier général musulman « dans les mêmes conditions que les aumôniers généraux des autres religions » et que l'on recrute des aumôniers dans les prisons et dans l'armée (Stasi 2003, 67).

Si la clause du droit fondamental fait appel à l'intervention de l'État lorsque le droit à exercer sa propre religion se voit limité, la clause de la parité contextuelle se focalise pour sa part sur les inégalités découlant du contexte historico-culturel. Dans le cas de la France, la question consisterait à savoir jusqu'à quel point la forme catho-laïque historiquement adoptée par la laïcité française engendre une situation de domination sur les groupes religieux minoritaires, tels que les musulmans. Il faut ici comprendre la domination non comme similaire à celle du maître sur l'esclave, le premier pouvant exercer arbitrairement son pouvoir sur le second, mais en identifiant les deux dimensions de la notion d'arbitraire précitées : la dimension procédurale et celle substantive. Le principe de la non-domination stipule que les règles doivent être élaborées avec la prise en compte des personnes concernées, non pas pour ce qui relève des

droits fondamentaux (qui sont intouchables même si certains groupes non consultés ne sont pas d'accord), mais lorsque des principes dérivés, susceptibles de varier contextuellement (p.ex. les accommodements des pratiques religieuses, les règles de financement public ou la visibilité publique de la religion) sont mis en œuvre institutionnellement. Cette dimension procédurale a souvent des implications de nature substantive, notamment lorsqu'elle conditionne le contenu des règles et des normes sociales. Le cas avancé est celui des accords entre l'Église catholique et l'État, la première ayant historiquement contribué à l'élaboration de la laïcité française et s'étant vu accorder des accommodements raisonnables, tandis que les musulmans non seulement n'ont pas participé à l'élaboration des règles laïques, mais, comme ce serait le cas d'autres groupes religieux minoritaires, ils peuvent être victimes des effets de la catho-laïcité française. C'est de cette manière que la laïcité critique se propose « d'assurer l'égalité des chances de pratique de toutes les religions (et non l'égalité des résultats suggérée par la laïcité ouverte) dans un contexte de non-domination » (Laborde 2010, 93).

Cette égalité des chances ne peut avoir de place dans le cadre d'un système multiconfessionnel au sein duquel l'État accorderait une égale reconnaissance aux cultes des religions minoritaires, puisqu'une telle position risquerait d'aliéner les non-croyants. Ni un État chrétien ni un État multiconfessionnel ne sont donc souhaitables dans cette perspective, la sphère publique (formelle) devant être aussi neutre que possible. Et si une certaine reconnaissance des organisations religieuses s'avère nécessaire, ce n'est pas à titre de reconnaissance officielle des religions dans la sphère commune de la citoyenneté, mais dans la mesure où le dialogue avec des représentants religieux s'avère essentiel pour réguler la dimension publique des cultes.

Une perspective similaire est adoptée concernant le financement public des écoles religieuses. Le républicanisme critique considère que si l'Église et la famille sont les lieux par excellence de la transmission des croyances religieuses, il en va autrement pour l'école dont le rôle est de faire socialiser les enfants et de les éduquer en tant que futurs citoyens. Les idéaux de la république, tels que la mixité sociale, l'égalité des chances, la tolérance, la cohésion et l'apprentissage de la citoyenneté se trouvent donc minés de l'intérieur lorsque l'État tolère des écoles privées à caractère religieux. Cependant, Laborde ne va pas jusqu'à demander la suppression des écoles confessionnelles, ce qui serait contraire à la nature libérale de l'État républicain. Elle ne fait que se prononcer contre le financement des écoles privées. L'idéal du républicanisme critique serait ainsi non pas de financer les écoles musulmanes, au même titre que les catholiques, mais de remettre en question le statu quo qui accorde des privilèges aux écoles catholiques.

On voit donc que, lorsqu'il s'agit de la sphère publique en tant que sphère de citoyenneté commune, c'est l'égalisation par le bas qui fonde la normativité de cette posture. Les pouvoirs publics doivent neutraliser et désethniciser autant que possible la sphère publique formelle. Comme nous l'avons vu dans une section précédente, le républicanisme critique n'accorde de valeur aux particularismes identitaires et religieux. Or, lorsqu'il s'agit de savoir si l'État doit légitimement financer les lieux cultes, le républicanisme critique ne fait pas valoir l'égalisation par le bas. Il n'est pas question de supprimer les privilèges des catholiques, dont les lieux de cultes construits avant la loi de 1905 se voient accorder des aides financières pour leur maintien. Dans ce cas, on propose plutôt l'égalisation par le haut en accordant, par exemple, de l'aide publique pour la construction des mosquées.

Afin de justifier une telle disparité normative, le républicanisme critique fait appel à la clause du droit fondamental (la liberté religieuse ne peut être réalisée sans des lieux communs de prière) ainsi qu'à celle de la parité contextuelle (les musulmans n'ont pas les bénéfices de l'Église catholique)[254]. Cela paraît légitime à Laborde, qui offre une justification fondée non pas sur l'idéal de correction des inégalités ayant eu lieu par le passé, mais qui trouve sa légitimité dans l'objectif de corriger les inégalités découlant de la position avantageuse de l'Église catholique quant à l'usage de fonds publics. En résumé, Laborde préfère mobiliser les deux clauses secondaires afin de justifier l'octroi de fonds publics pour contribuer à la construction de lieux des cultes, sans considérer la possibilité d'égaliser par le bas, en supprimant les privilèges catholiques, ce qui mettrait en danger l'exercice d'un droit fondamental : celui de la liberté religieuse.

Dans le cas où l'État décide d'établir une norme ou une règle remettant en cause un droit religieux fondamental ou légitimant un statu quo inégalitaire, conformément à la théorie de citoyenneté comme non-domination, les membres de minorités religieuses doivent disposer d'un droit de contestation, le droit normatif « à la française » devant céder la place à une démocratie délibérative. Afin de mieux comprendre les modalités de participation des membres des communautés religieuses dans la délibération publique, il convient d'exposer la théorie déflationniste de la laïcité défendue par Laborde.

[254] Il resterait à savoir si, dans cette perspective, toute religion ou secte devrait avoir accès aux fonds publics, étant donné le grand nombre de religions existantes.

7.4.2. Une laïcité justificative : le rôle de la raison religieuse dans la justification publique

Le républicanisme critique rejoint le libéralisme politique dans sa conception justificative de la laïcité. Dans le sillage de John Rawls, mais aussi de Jürgen Habermas, Laborde adopte l'idée selon laquelle ni l'État ni les représentants politiques ne doivent avancer des raisons de nature religieuse dans la justification des lois ou des politiques publiques (Laborde 2013a). Un État est défini en tant que laïque non pas en raison de politiques publiques spécifiques, ni de la nature substantielle de ses engagements, mais du type de justification qu'il avance pour fonder ses politiques publiques. Il doit donc adopter une position métathéorique en ce qui concerne les modalités de justification, et non une position à caractère substantif ou normatif quant aux fins particulières devant guider le comportement des citoyens. La plus importante modalité de séparation entre l'Église et l'État serait donc, d'après Laborde, justificative.

Quatre raisons sont avancées pour soutenir l'idée selon laquelle l'État ne doit pas s'appuyer sur des raisons religieuses dans ses actions. Tout d'abord, parce qu'il est tout simplement incompétent quant à la religion. Ensuite, parce que la religion a été à l'origine de profonds désaccords et de conflits politiques, notamment depuis les guerres de religion du XVIIème siècle. Puis, parce que les désaccords religieux touchent des questions ultimes qui divisent les individus, comme c'est le cas du sens de la vie ou des conceptions de la vie bonne. Pour finir, du fait que les catégories religieuses agissent en tant que marqueurs de « insider/outsider status » dans la vie sociale. Prises ensemble, ces quatre caractéristiques justifient la norme de la non-imposition selon laquelle l'État ne doit ni établir, ni faire appel ni endosser aucune religion.

L'on notera que cette approche mobilise un argument développé dans le rapport Bouchard-Taylor (2008) et repris par Maclure et Taylor (2010). Elle s'attaque à l'interdiction du voile au sein des écoles publiques non pas sur la base de la non-domination des filles musulmanes, mais suivant l'idée selon laquelle la norme de non-imposition de la religion s'applique aux représentants de l'État et non aux citoyens. En fait, « the reason why the state should not impose any religious view is precisely to allow citizens freely to exercise their democratic rights, including rights of free speech and of conscience » (Laborde 2013a, 6). Toute extension de l'exigence de neutralité aux citoyens s'avère donc illégitime, car dans ce cas l'État traite les citoyens comme s'ils étaient des fonctionnaires publics, violant ainsi leurs droits. Bref, à l'argumentation contre l'interdiction du voile dans les écoles publiques fondée sur le principe

de la citoyenneté comme non-domination, Laborde ajoute une autre idée, de nature plutôt libérale, selon laquelle l'État doit renoncer à imposer une conception du bien aux citoyens.[255]

Or, si d'une part, les citoyens n'ont pas de devoir de réserve religieuse, et peuvent avancer leurs croyances en tant que fondements de leurs opinions publiques, et d' autre part, les représentants de l'État sont contraints de ne pas faire allusion à des raisons religieuses dans l'exercice de leur fonction, il reste une sphère où les citoyens n'agissent ni en tant que simples citoyens ni en tant que fonctionnaires, mais comme, par exemple, candidats à un poste de fonctionnaires publics ou comme chefs de partis. Dans les débats publics concernant la justification des lois ou de politiques publiques, ces « citoyens-candidats » doivent, selon Laborde, pouvoir transformer leurs points de vue religieux en arguments laïques. À la différence des fonctionnaires et représentants, cependant, ils pourront avancer des arguments religieux lorsqu'il leur sera impossible de trouver des raisons laïques qui expriment de manière adéquate leurs idées religieuses. Dans la conception délibérative de Laborde la sphère publique doit donc être ouverte à des raisons religieuses, lorsque cela s'avère inévitable.

Les principes de la justice politique doivent justement être identifiés grâce à la multiplicité des points de vue compréhensifs, y compris ceux qui ne font pas partie de la raison publique. Cela aurait le double avantage de permettre aux citoyens de connaître lesquels de leurs points de vue religieux sont traduisibles ou compatibles avec les points de vue séculiers, et de justifier pour quelle raison une valeur séculière a plus de poids qu'une autre par rapport à des lois ou à des politiques spécifiques; ce qui sera possible lorsqu'ils seront capables d'expliquer comment les valeurs séculières importantes sont soutenues par leurs doctrines compréhensives.

> So, by contrast to Rawls's theory of public reason, justificatory secularism does not assume that citizens share a fixed, coherently ordered conception of justice. Rather, there will be large reasonable disagreement between them about the ordering, content and implications of the general principles that they will converge upon during their deliberations. And reasonable disagreement about political justice is ultimately related to reasonable disagreement about broader conceptions of the good. Full and inclusive democratic debate

[255] Il vaut peut-être la peine de rappeler que le plus récent ouvrage de Laborde (2017a) se veut une défense de l'égalitarisme libéral. Comme le note Laborde dans les remerciements de cet ouvrage, elle a commencé à réfléchir sur les positions qu'elle y défend lors de son séjour à l'institut d'études avancées de l'Université de Princeton, durant l'année universitaire 2010-2011. Il est donc fort probable que les articles que nous citons dans cette section se trouvent influencés par ce déplacement vers le libéralisme.

> is required to find out the particular shape and content of the public conception of justice (Laborde 2013a, 8).

À l'instar de la théorie délibérative de Maynor, Laborde estime que les raisons « profondes » non seulement peuvent, mais aussi doivent être débattues dans la sphère publique. Les limites imposées au débat démocratique légitime seraient moins strictes que celles exigées par la théorie de la raison publique rawlsienne : les citoyens peuvent avancer des idées religieuses dans le débat public, seuls les représentants de l'État sont soumis à la norme de la non-imposition, tandis que les « citoyens-candidats » doivent, dans la mesure du possible, transformer leurs raisons religieuses en raisons publiques. Comment les « citoyens-candidats » peuvent-ils transformer des raisons religieuses en raisons publiques ? Au lieu, par exemple, d'invoquer l'importance du mariage en tant que sacrement catholique, il peut être défendu publiquement en tant que bien social. Au lieu de justifier théologiquement la lutte contre l'avortement, une valeur séculière telle que l'importance de la dignité humaine serait susceptible d'être avancée.

Qui plus est, dans la perspective « fine » de la théorie de la laïcité justificative, le fait que ni l'État ni ses représentants ne doivent fonder des lois, des actions ou des politiques publiques sur des raisons religieuses ne nous dit rien, ou tout du moins rien de significatif, concernant sa relation spécifique avec les groupes religieux. Laborde l'admet (2013a, 18), tout en défendant la protection des religions par l'État laïque; protection justifiée non pas au nom des finalités poursuivies par les religions, mais au nom de principes séculiers, tels que la liberté ou l'égalité des citoyens (Laborde 2013a, 17). On sait, comme nous l'avons vu, que le républicanisme critique envisage les valeurs égalitaires en tant que justification des accommodements religieux ou du financement de personnel religieux dans les établissements pénitenciers. Or, si la théorie minimaliste, déflationniste, qu'est la laïcité justificative, rejette l'idéal d'émancipation de la religion soutenu par la laïcité compréhensive qui est propre au républicanisme traditionnel, et n'exige que la séparation entre le pouvoir terrestre et l'autorité théologique ou spirituelle, ainsi que l'engagement étatique à ne pas fonder leurs actions sur des raisons religieuses on peut espérer que, tout du moins en principe, la laïcité justificative soit compatible avec la reconnaissance publique des religions.

Cette compatibilité serait justifiée non seulement au nom de la nature métathéorique de la laïcité justificative, mais aussi au nom de la raison publique elle-même. Il n'est en effet pas nécessaire de faire appel à des raisons religieuses pour reconnaître, par exemple, l'importance que la religion a pour les individus (une psychologie laïque pourrait bien accepter ce point de vue),

voire l'utilité publique de la religion (ce qu'une sociologie non moins laïque pourrait montrer). Un État strictement laïque ne pourrait-il donc pas reconnaître publiquement la religion à condition que cette reconnaissance soit fondée sur une base non compréhensive ? Qui plus est, comme le soutient Patten[256], une religion d'État pourrait être établie en faisant appel non à la valeur intrinsèque de la religion, mais à ses conséquences sociales souhaitables (la paix civile, le renforcement de la légitimité de l'État aux yeux de la majorité des citoyens, etc…).

Si, en principe, la raison publique telle qu'elle est défendue par Laborde, autorise la reconnaissance d'une religion, Laborde n'est pas prête à accepter ses conséquences. Elle admet que le libéralisme politique, dont par ailleurs elle semble s'inspirer, est suffisamment ouvert pour permettre tout autant une séparation modeste entre l'État et les religions - cas dans lequel la liberté religieuse se trouverait protégée, mais ne recevrait pas de financement public - qu'un régime d'établissement modeste (Modest Establishment) - où le financement des religions, et leur reconnaissance symbolique seraient légitimes (Laborde 2013b). Autrement dit, un État multiconfessionnel serait compatible avec le libéralisme politique, au sens où les raisons publiques avancées à l'appui peuvent très bien être non-compréhensives, tout comme le serait un État de séparation qui accommode la diversité religieuse, au nom des principes de justice tels que la liberté de conscience ou l'égalité. La nature indéterminée, non concluante du libéralisme politique, quant à la place de la religion rendrait possible ces deux modalités de rapport État-religions. Bien que certains types de relations demeurent clairement exclus (comme le sont l'État athée et l'État religieux), en raison de leurs positions compréhensives (le premier marginalise les croyants, le second les non-croyants), le libéralisme politique demeure assez inclusif, et permet un degré assez large de contextualisation, selon le type de société et de débat public qui a lieu au sein de cette société. Laborde admet donc que dans le cadre du libéralisme politique un État « can support religions without ipso facto affirming their truth; and a state can maintain a "wall of separation" with religions without ipso facto endorsing secularist values » (Laborde 2013b, 77). Néanmoins, conformément à son orientation philosophique, elle préfère ce qu'elle appelle l'interprétation républicaine du libéralisme politique de Rawls : ni le financement public des religions ni leur reconnaissance institutionnelle ne sont envisageables dans cette interprétation.

Comment Laborde parvient-elle à contourner l'aspect déflationniste (la minceur) de la laïcité justificative ? Une interprétation républicaine du libéralisme politique irait, selon Laborde, plus

[256] Voir la section 4.1.3 de cette thèse.

loin qu'une interprétation rawlsienne orthodoxe. Là où cette dernière ne soumet à la raison publique que les principes de justice et les « essentials contitutionals », l'interprétation républicaine se veut pour sa part plus concluante et déterminée : elle inclut non seulement la distribution des biens primaires sociaux tels que les libertés, les droits fondamentaux, le revenu, les opportunités, la richesse, les positions, les bases sociales du respect de soi, mais aussi des questions telles que le statut civique, la reconnaissance et la citoyenneté, ce qui permet déjà de répondre de manière plus précise à la question de savoir si l'État doit être un État de séparation accommodante ou de soutien aux religions. Par exemple l'État doit-il soutenir ou non la religion? Doit-il ou non reconnaître les symboles religieux? C'est à la raison publique qu'il incombe de régler de telles questions, car elles posent le problème de l'inclusion de tous les citoyens. Ainsi, même si l'établissement symbolique (symbolic establishment) d'une religion ne porte pas atteinte aux autres pratiques religieuses et n'empêche pas ceux qui le souhaitent de vivre en accord avec des principes laïques, il « sends a message that some are not full members of the political community, that they cannot enter the public square on equal terms with others, and this will make it difficult for them fully to identify with their political institutions » (Laborde 2013b, 4). Selon Laborde, cet argument serait pleinement légitime du point de vue de la raison publique : il n'implique pas une conception compréhensive, qu'elle soit religieuse ou non, mais fait appel à des valeurs politiques qui, par ailleurs, mobilisent une conception inclusive de la citoyenneté selon laquelle aucun citoyen ne doit sentir que ses croyances profondes sont mises au second plan par les institutions politiques, ces dernières devant avoir pour objectif actuel la non-aliénation. De plus, elle met en avant le lien existant entre le principe de citoyenneté comme non-domination et celui d'égalité : lorsque l'État favorise une ou plusieurs religion(s), ceux qui ne s'identifient pas à ces religions peuvent sentir qu'ils sont des citoyens de seconde classe, ce qui peut créer une situation de subordination.[257]

L'on notera que si, dans cette argumentation, Laborde adopte le principe libéral de la raison publique, elle a l'intention de le faire dans une perspective républicaine qui se veut plus précise que le libéralisme politique en ce qui concerne les rapports entre l'État et la religion. Non seulement il est difficile de trouver une grande différence entre le libéralisme politique et le républicanisme à ce sujet, mais nous nous trouvons, en réalité, face à une lecture républicaine du libéralisme politique. Rappelons que Rawls avait lui-même reconnu que le libéralisme politique demeurait compatible avec le républicanisme classique, en le distinguant de la

[257] Voir Laborde (2013b). Cet argument est également examiné dans Laborde (2012b), dans le cadre d'une analyse concernant la place de la religion dans certaines théories égalitaristes libérales. Voir aussi Laborde (2012a).

doctrine compréhensive propre à l'humanisme civique. Il assumait, en particulier, l'idée que la capacité de participation civique encouragée par ce républicanisme s'avérait bénéfique pour la bonne santé des institutions publiques : « Rien dans le républicanisme classique, soutient Rawls, tel qu'il a été défini, n'est incompatible avec le libéralisme politique (…) » (Rawls 1995, 251). À la suite de Nussbaum (2010) sur ce point, Laborde récupère la dimension républicaine du libéralisme rawlsien, pour ensuite corriger ce qu'elle considère être l'ambigüité rawlsienne quant aux modalités du rapport État-Église. Dans cette conception (qui exclut les citoyens qui ne s'identifient pas aux symboles promus), le seul fait que la promotion étatique des symboles religieux puisse avoir des conséquences sur le sens de la citoyenneté, en affectant également la capacité citoyenne à soutenir leurs institutions politiques[258], rend cette promotion susceptible d'être soumise à la raison publique.

> The state's symbolic entanglement with religion is wrong insofar as it undermines the equal civic status of citizens. If a state attaches itself too closely to the symbols of one or more religion(s), this is equivalent (in the eyes of dissidents) to the state 'endorsing' religion in ways that deny civic recognition to non-adherents to the faith (Laborde 2013b, 86).

Or, Laborde ne fait pas que défendre l'idée selon laquelle l'interprétation républicaine du libéralisme politique est plus précise quant à la place de la religion dans l'État libéral. Nous avons vu que là où le libéralisme politique se montre inclusif et laisse une marge de possibilités soit à la séparation, soit à l'État multiconfessionnel, l'interprétation républicaine fait pour sa part intervenir le principe de citoyenneté et soumet ces deux modalités de relation État-religions à la raison publique. Elles ne sont pas *a posteriori* admissibles, mais il convient d'en discuter selon la normativité de la raison publique. Néanmoins, en même temps, dans l'interprétation de Nussbaum que Laborde semble endosser, le principe d'égalité interdit, *a priori,* la reconnaissance étatique des religions. Et là où le libéralisme politique laissait une marge d'ouverture pour la mise en place de deux modèles admissibles par les principes de justice libéraux, Laborde tout à la fois se prononce en faveur de la soumission de ces modèles à la raison publique, et décide, avant toute discussion, avant toute délibération publique, du type de modèle qui serait légitime.

[258] Ceci reste d'ailleurs à démontrer.

Conclusion

À l'image de toute théorie républicaine de tradition néo-romaine, le républicanisme critique fait de la non-domination le critère à l'aune duquel l'État républicain doit évaluer la légitimité de ses actions envers les minorités culturelles et religieuses. Il faut cependant noter que, à la différence des conceptions précédemment examinées, le républicanisme critique a été constitué *spécifiquement* pour répondre aux défis que pose l'intégration de la diversité culturelle et religieuse, notamment dans le cadre de la France contemporaine. Il est alors républicain non seulement en raison de l'héritage du républicanisme moderne qu'il revendique, mais également de son héritage proprement français. Sa marque distinctive est, en fait, celle d'une contextualisation des principes républicains de tradition néo-romaine, ces derniers étant articulés avec les principes traditionnellement situés au cœur du républicanisme français. Ainsi, là où Maynor, comme nous l'avons vu, comprend l'idéal de l'autonomie comme étant dérivé du principe de non-domination, Laborde, conformément à la tradition française, le replace quant à lui au cœur même du républicanisme. Il en va de même pour le principe de laïcité qui, faisant défaut au sein des théories néo-républicaines jusqu'ici examinées dans cette thèse, prend une place centrale aussi bien dans les débats concernant la gestion de la diversité dans l'Hexagone que dans la théorie politique développée par Laborde.

En articulant la démarche analytique et la critique sociale, le républicanisme critique rejette aussi bien l'interprétation compréhensive de la laïcité, typique des républicains traditionnels, que leur interprétation de l'autonomie en tant qu'émancipation de la religion. D'une part, il endosse la laïcité justificative du libéralisme politique en avançant une interprétation républicaine; d'une autre, il rejette l'interprétation de l'autonomie en termes d'émancipation, en insistant sur l'importance de l'éducation à l'autonomie plutôt que sur son exercice.

Étant donné que le républicanisme critique rejette l'identification des idéaux républicains à la réalité sociale et s'interroge sur la meilleure manière d'appliquer ces idéaux dans un contexte non neutre culturellement, il offre un cadre républicain de justification et de légitimation pour les accommodements raisonnables et les droits culturels (non collectifs). Malgré le fait que le multiculturalisme libéral de Kymlicka soit, d'une certaine manière, considéré comme étant républicain (Laborde 2013c, 231), Laborde ne reconnaît pas, tout du moins explicitement,

l'intérêt que les individus confèrent à leurs cultures. Se méfiant de l'essentialisation culturelle, elle propose à la place de la pluralisation de la sphère publique, sa désethnicisation.

Nous croyons avoir montré que les raisons avancées par Laborde pour rejeter la reconnaissance identitaire font fausse route. L'idée selon laquelle les enfants issus de l'émigration ne souffrent pas tant d'un manque de reconnaissance identitaire que d'un trop plein de reconnaissance négative; qu'ils ne demandent pas de reconnaissance, mais de pouvoir accéder aux mêmes opportunités sociales, politiques et économiques que le reste des citoyens, semble être trompeuse, à moins que l'on puisse démontrer que la reconnaissance identitaire n'est pas envisageable en tant qu'outil d'intégration sociale. En effet, nous avons soutenu que les jeunes issus de cultures autres que la française peuvent très bien avoir besoin tout à la fois de s'intégrer économiquement *et* d'être reconnus du point de vue identitaire. Rien ne nous empêche d'imaginer une France où les identités qui composent l'espace social seraient reconnues et valorisées, tout en étant pleinement intégrées économiquement, politiquement et socialement. En tout cas, la position de Laborde pâtit du type de paternalisme qu'elle critique dans le rapport Stasi. Si ce dernier est critiquable du fait qu'il n'a pas donné la parole aux jeunes filles voilées avant de proposer l'interdiction des signes religieux à l'école publique, la position de Laborde s'expose pour sa part à une objection semblable : elle parle au nom de jeunes musulmans sans jamais les avoir interrogés. Sans les avoir entendus, elle postule tout simplement que ces jeunes n'ont pas besoin de reconnaissance culturelle. En outre, Laborde soutient que les émeutes de 2005 en France n'étaient pas motivées par des raisons culturelles, mais elle ne nous offre aucune preuve en faveur de l'idée selon laquelle le mépris des identités culturelles minoritaires, voire le manque de reconnaissance culturelle et religieuse, n'ont pas joué un rôle dans la création de l'état d'esprit qui a présidé les évènements.

Le projet de désethnicisation de la sphère publique pose, quant à lui, certains problèmes. Tout d'abord, on ne voit pas clairement en quoi enlever des référents culturels et religieux symboliques de la culture majoritaire favoriserait la réduction des tensions interculturelles. Bien au contraire, ce projet risque d'exacerber les malaises identitaires des majorités culturelles. Pourquoi ceux qui se sentent attachés à des référents culturellement significatifs accepteraient-ils de voir une sphère publique plus neutre ? Ne seraient-ils pas plutôt susceptibles d'interpréter une telle désethnicisation comme une conséquence indésirable de la présence de groupes culturels notamment ceux issus de l'immigration ? Ensuite, reconnaître l'importance des marqueurs culturels et religieux pour les citoyens ne signifie pas nécessairement endosser ces marqueurs, ce qui pose la question de savoir pourquoi la reconnaissance mettrait en danger le

principe de neutralité. Certes, la sphère publique française est loin d'être religieusement neutre [259] , mais l'on voit mal comment l'élimination des jours religieux significatifs contribuerait à éliminer les inégalités de traitement envers les minorités religieusement défavorisées ni pourquoi l'égalisation « par le bas » serait préférable à l'égalisation « par le haut ». En un mot, il est difficile de comprendre pourquoi, du point de vue de l'égalité citoyenne, neutraliser la sphère publique serait plus souhaitable que la pluraliser. Finalement, le républicanisme critique semble négliger, d'une part, le fait que l'individu républicain n'est pas qu'un être politique; mais également un être culturel. La reconnaissance de l'importance de la culture et de la religion pour les individus, est-elle incompatible avec une citoyenneté responsable ? Ne peut-elle s'avérer une manière de favoriser les intérêts des citoyens, de les intégrer à la délibération publique, si chère aux théories républicaines ?

En outre, une éducation républicaine adaptée au temps présent devrait, certes, avoir pour objectif de créer les conditions pour le développement de l'autonomie rationnelle; mais il faudrait également qu'elle ait à cœur de cultiver des vertus telles que la tolérance, l'hospitalité, et le vivre ensemble. Et comment contribuer au développement de ces vertus si l'on n'est pas disposé à reconnaître la valeur de la diversité ?

Dans une société tout autant marquée par le traitement inégalitaire des religions minoritaires (l'islam est le cas le plus évident), le fait d'agir en faveur d'une neutralisation de la sphère publique, et non en faveur de la reconnaissance publique de la différence, peut très bien être interprété comme une prise de position en faveur de la culture majoritaire. Le républicanisme critique propose d'éviter la reconnaissance symbolique des religions afin de ne pas envoyer un message aux dissidents, mais la question semble se situer ailleurs : elle n'est pas dans le message, mais dans son interprétation. La question à laquelle le républicanisme doit trouver une solution n'est donc pas celle concernant les *possibles* interprétations de la reconnaissance publique du religieux, mais plutôt celle de la formation d'une volonté et d'une opinion citoyennes capables d'accepter cette reconnaissance. Les problèmes auquels le républicanisme contemporain se voit confronté, et cette fois-ci la France n'est pas une « exception », est justement celui consistant à favoriser une éducation fondée sur la reconnaissance de la différence. Un tel projet semble davantage cohérent tout à la fois avec les idéaux contemporains propres à toute démocratie libérale et avec les principes revendiqués au sein du néo-

[259] Ce que reconnaît Laborde tout en affirmant que la « catho-laïcité » française « peine à traiter les musulmans de manière impartiale » (Laborde 2010, 8).

républicanisme contemporain, que ne l'est celui de priver les citoyens d'une sphère publique pluralisée.

CHAPITRE VIII. LE PATRIOTISME RÉPUBLICAIN

Introduction

Les débats philosophiques contemporains sur le patriotisme ont connu une notable relance dans le contexte des critiques que certains communautariens ont adressées aux libéraux. Depuis lors, et souvent associé à la résurgence du nationalisme (Kodelja 2011; Primoratz 2017; Primoratz et Pavković 2016), le patriotisme s'est positionné comme un concept central dans l'étude du politique (Parker 2010, 97), sa portée s'étant complexifiée grâce à la pluralité des questions politiques et morales qu'il soulève (Arneson 2013).

Afin de mieux situer le patriotisme dont il sera question ici, ainsi que la nature des problèmes auxquels il répond, la première section de ce chapitre (8.1) est consacrée à la justification du choix théorique retenu. Une fois ce choix justifié, il s'agira, d'abord, d'examiner les bases conceptuelles du patriotisme républicain classique (8.2), ce qui permettra de dégager les présupposés théoriques propres à tout patriotisme républicain de tradition néo-romaine, à commencer par le rejet tout à la fois du nationalisme et du patriotisme communautarien, ainsi que d'esquisser, ne serait-ce que de manière très générale, la réponse que l'assomption même du patriotisme implique quant à la prise en compte de la diversité en contexte post-migratoire.

Le chapitre analyse ensuite le patriotisme constitutionnel (8.3). Nous allons montrer selon quels critères le patriotisme constitutionnel est républicain *et* constitutionnel. Les implications de ce patriotisme pour la diversité seront également examinées. Enfin, et à la lumière de l'analyse menée, il examine la réponse du patriotisme civique à la diversité (8.4). Nous montrons que l'on a affaire à une variante du patriotisme qui partage les fondements théoriques républicains, mais qui, sans trop s'éloigner de la formulation habermassienne originale, développe une posture théorique particulière. Si, pour chaque position examinée, le chapitre élucide les réponses apportées à la diversité, en guise de conclusion, il s'agira de dégager ce que l'on peut considérer comme la réponse commune du patriotisme républicain aux enjeux posés par la diversité culturelle et religieuse.

8.1. Une conception politique du patriotisme

L'entrée consacrée par Primoratz (2017) au patriotisme dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, distingue cinq types de patriotismes : a) le patriotisme *extrême*, qui fait des intérêts du pays une priorité, au point que toute considération morale doit être subordonnée à ces intérêts. C'est le type de patriotisme qui, selon Primoratz, se trouve dans *Le prince*, de Machiavel, selon lequel, lorsque la sécurité du pays dépend d'une décision politique, « no attention should be paid either to justice or injustice, to kindness or cruelty, or to its being praiseworthy or ignominious » (Machiavelli 1998, 515; cité par Primoraz 2015); b) Le patriotisme *robuste*, selon lequel *la* moralité en tant que telle n'existe pas, car toute moralité est celle d'une communauté particulière. Il s'oppose ainsi aux valeurs universalistes prônées notamment par les libéraux. C'est le point de vue d'Alasdair MacIntyre, que nous préférons appeler « patriotisme communautariste », et qui est examiné dans la section 8.2.2; c) Le patriotisme modéré, qui rejette ces deux positions tout en se situant dans une perspective intermédiaire entre le particularisme du patriotisme robuste et l'universalisme du cosmopolitisme[260]. Il se veut apte à concilier l'universel et le particulier, en se souciant de la justice aussi bien globale que locale. Le patriotisme modéré, représenté par les travaux de Marcia Baron (1989) et de Stephen Nathanson (1989)[261] se veut pour sa part compatible avec un patriotisme à caractère libéral; d) Le patriotisme *dégonflé* (deflated patriotism), fonderait quant à lui notre obligation morale envers notre pays sur la gratitude. Dans cette perspective, nous sommes redevables à notre pays, car nous lui devons notre éducation, notre langue et dans des cas heureux, notre liberté. Ainsi, «if we want to be moral persons, we must return what we have received, at least in part, by serving the common good » (Viroli 1997, 9). Une telle position fonde l'obligation politique sur nos devoirs de citoyen, et mélange souvent deux notions distinctes : la citoyenneté et le patriotisme. Enfin, e) le patriotisme *éthique* ne cherche pas à promouvoir des aspects tels que la stabilité politique, la richesse nationale ou l'effervescence culturelle, mais se concentre sur la dimension morale du pays (Primoratz 2004). La patrie doit

[260] Il est intéressant de constater que cette conciliation apparaît dans la perspective d'un penseur libéral comme Kymlicka, selon lequel « we are citizen of a nation, but also citizens of the world, and sometimes the interest of others can -indeed should- take precedence over our national interest » (Kymlicka 2001b, 173).

[261] Pour une critique vigoureuse du patriotisme modéré de Nathanson (1989), voir Gomberg (1990) d'après lequel le patriotisme n'est pas meilleur que le racisme.

incarner certaines valeurs morales, ce aussi bien au niveau national qu'international. Le travail visant à rendre notre société plus juste doit être jumelé à notre solidarité au-delà de nos frontières. S'il s'intéresse à l'histoire de son pays, ce n'est pas pour chercher à fonder un projet national comme le veut le patriotisme communautarien, mais dans le but de faire ressortir les aspects sombres de cette histoire, de reconnaître les erreurs commises par le passé et, dans la mesure du possible, de les corriger ou, tout du moins, de susciter une conscience afin d'éviter que ces erreurs ne se répètent. Le patriotisme éthique, soutient Primoratz (2006, 2017), peut, dans certaines circonstances, être conçu comme un devoir moral.

Si l'on examine cette typologie, l'on remarquera que les qualificatifs utilisés afin de distinguer les différentes positions patriotiques ont été proposés sur la base d'un critère essentiellement moral. Comme le soutient Primoratz lui-même (2017), les débats des philosophes moraux portent sur les difficultés de concilier les loyautés particulières avec les considérations morales universelles, tandis que les philosophes politiques sont plutôt intéressés par le patriotisme en tant qu'éthique d'organisation politique et, souvent, comme antidote au nationalisme. Cette typologie, sans doute pertinente du point de vue moral, s'avère donc peu utile pour notre propos[262]. Etant donné que les positions brièvement esquissées n'ont pas été choisies par rapport au fond républicain commun qu'ils partageraient, on se retrouve face à trois problèmes.

Le premier, le plus évident, est que des positions ancrées dans la tradition républicaine sont absentes (comme c'est le cas du patriotisme civique ou du patriotisme constitutionnel). Le second est que les positions mentionnées ont été abordées sous un aspect qui, éventuellement, permettrait de situer deux positions distinctes du point de vue républicain, dans un même courant du point de vue moral. Tel est le cas, pour ne mentionner qu'un exemple, de Viroli (1997, 9) et de MacIntyre (1984, 4-5), tous deux partageant une vision qui fonde le devoir moral sur la gratitude à la patrie, tout en étant fortement éloignés quant à la valeur accordée au caractère prépolitique du lien social. Le troisième, découlant des deux autres, est que la question de l'intégration politique des minorités ethnoculturelles est tout simplement ignorée.[263]

[262] Cela ne veut pas dire que la conception politique du patriotisme ne contient pas une dimension morale. L'idée est plutôt que le critère de sélection et de classification de théories qu'il convient de retenir ici est d'abord politique.
[263] Il en va de même pour la classification proposée par Andrew Vincent (2009). Vincent distingue deux types de patriotismes. Le premier serait un patriotisme *fort*. Associée aux noms de Alasdair MacIntyre (1984) et Carl Schmitt (1996), cette version tient la loyauté patriotique pour la seule source des revendications morales significatives. Le second patriotisme est de nature *modérée*. Ici quatre positions sont identifiées : a) le patriotisme (néo-)classique (Viroli 1997), b) le patriotisme communautariste modéré (Taylor 1997) que Vincent situe dans la tradition de l'humanisme civique ; c) un patriotisme libéral (Nathanson 1989) et le patriotisme constitutionnel (Habermas 2001). Encore une fois, ni le républicanisme en tant que perspective philosophique, ni la diversité en guise d'objet du patriotisme, ne sont des critères pour établir cette classification, le but de Vincent étant d'interroger les rapports possibles entre le patriotisme et les droits de la personne. Une autre classification également non

Il nous faut donc un autre type de classification tout à la fois axée sur la nature républicaine du patriotisme et sur la pertinence de ce dernier concernant la réponse qu'il est susceptible d'offrir aux enjeux soulevés par la diversité. À cet effet, les trois positions ici retenues sont les suivantes :le patriotisme *classique*[264], que l'on trouve, par exemple, chez Maurizio Viroli[265] (1997, 2006), le patriotisme *constitutionnel*, notamment dans la version développée par Jürgen Habermas (2001, 2008, 2013) et le patriotisme *civique*, dont Cécile Laborde (2002, 2008, 2010) offre la défense la plus axée sur la diversité.

8.2. Le patriotisme républicain classique : renforcer la citoyenneté, non pas l'unité culturelle ou religieuse

8.2.1. Le patriotisme républicain comme antidote au nationalisme

Le patriotisme républicain classique partage un terrain commun avec le nationalisme : celui de l'affection. Mais tandis que le nationalisme a pour objet la nation, souvent comprise du point de vue de son histoire et sa culture[266], le patriotisme républicain classique nous exhorte plutôt à aimer la république et la liberté qu'elle nous garantit[267]. Il comprend que les institutions républicaines sont enracinées dans une culture, qu'elles ont une histoire, mais il rejette l'idée

pertinente pour notre propos est celle proposée par Nicolet (1982), qui distingue un patriotisme géographique, un patriotisme culturel et un patriotisme juridique.

[264] Bien que Viroli présente sa version du patriotisme comme étant civique ou classique (Viroli 2006), nous allons retenir le second qualificatif afin de la différencier d'autres positions étiquetées « civiques », comme c'est le cas du patriotisme de Laborde (2002). Notre choix s'explique par le fait qu'à l'instar de Maynor, qui recourt à l'histoire du républicanisme moderne pour ensuite actualiser ses principes dans le contexte des sociétés multiculturelles, Viroli s'inspire de la tradition classique avant de distinguer analytiquement les différences essentielles entre nationalisme et patriotisme de tradition néo-romaine. Parmi les sources sur lesquelles il construit sa position, l'on trouve Machiavel (1469-1527), Paolo Paruta (1540-1598), Paolo Mattia Doria (1667-1746) et Giuseppe Mazzini (1805- 1872).

[265] Certes, à la différence d'autres auteurs Viroli n'offre pas une analyse patriotique des problèmes concrets soulevés par la diversité. Cependant, dans sa définition même du patriotisme républicain, il établit le type d'attitude que cette position autorise, voire exige, lorsqu'il s'agit d'intégrer des minorités issues de l'émigration, dont les traditions culturelles et religieuses sont sensiblement différentes de celles de la culture majoritaire. Cela explique pourquoi d'autres auteurs ayant proposé des réponses plus développées à la diversité se sont inspirés des travaux de Viroli. Voir, par exemple, Houle (2001).

[266] Dans ce qui suit, nous reconstruisons le discours de Viroli, tout en étant conscient que sa conception du nationalisme est plutôt limitée.

[267] Notons cependant que certains auteurs interprètent le patriotisme, contrairement au patriotisme républicain classique, comme « a strong emotion taking the nation as its object » (Nussbaum 2011b, 217). D'autres distinguent le patriotisme en tant que « sentiment d'allégeance à l'État » de l'identité nationale, comprise en tant que « sentiment d'appartenir à un groupe national ». Le cas de la Suisse en serait une illustration, car ses citoyens à la fois affirment leur loyauté à l'État central et définissent la Suisse comme une fédération de peuples distincts. Voir Kymlicka (2001b, 27-28). Pour une étude psychologique des formes variées que le sentiment patriotique peut revêtir, voir Schatz, Staub et Lavine (1999).

selon laquelle les sociétés contemporaines doivent fonder leur cohésion sur la base d'éléments culturels ou historiques.

Tandis que les ennemis du patriotisme républicain sont la tyrannie, l'oppression, la corruption et le despotisme, déclare Viroli (1997, 1-2), les ennemis du nationalisme seraient l'impureté raciale, l'hétérogénéité, la contamination culturelle et la désunion sociale, intellectuelle et politique. Dans la conception de Viroli, la distinction la plus importante entre le patriotisme et le nationalisme résiderait dans la priorité accordée par chaque position à certaines valeurs: «for the patriots, the primary value is the republic and the free way of life that the republic permits; for the nationalist, the primary values are the spiritual and cultural unity of the people» (Viroli 1997, 2). Confondre le nationalisme et le patriotisme aurait donc des effets pratiques indésirables; d'où l'importance, pour les républicains, d'établir une distinction conceptuelle présentant l'attitude patriotique non seulement comme différente[268] de celle qui est propre au nationalisme, mais aussi comme un antidote à ce dernier.[269]

C'est parce que, tout comme le langage du nationalisme, celui du patriotisme n'est pas purement rationnel, puisque le patriotisme cherche à susciter la force et à diriger les passions d'un peuple particulier possédant une identité culturelle et historique particulière, qu'il se veut apte à renforcer nos obligations, en nous poussant à aimer et à défendre la liberté commune de notre peuple[270]. Bref, là où les nationalistes chercheraient à renforcer les traits culturels d'un peuple en tant qu'éléments de cohésion, le patriote tendrait pour sa part à renforcer la citoyenneté et le devoir qu'elle suscite envers la liberté. Ainsi, tandis que le nationaliste français, par exemple, appelle à l'unité au nom de la culture et de l'histoire françaises, le patriote français incite à devenir de bons citoyens engagés dans la défense de la liberté de chaque citoyen de la république. Et si le patriotisme républicain possède une dimension culturelle, il est « primarily a political passion based on the experience of citizenship, not on common prepolitical elements derived from being born in the same territory, belonging to the same race, speaking the same

[268] Voir Ross (2007) et le chapitre 8, de Trigg (2004).

[269] Pour une remise en cause de cette idée, voir Yack (1998), selon lequel, dans la pratique, le patriotisme a été aussi hostile que le nationalisme envers les étrangers.

[270] Pour une critique forte de cette position, voir « Is Patriotism a Mistake? », où George Kateb considère le patriotisme comme « The most deadly form of group attachment » (Kateb 2000, 902); il serait « a readiness to die and to kill for what is largely a figment of the imagination. For this figment, one commits oneself to a militarized and continuously politicized conception of life, a conception that is entirely masculinist » (Kateb 2000, 907). Une position plus nuancée est celle de Stephen Macedo (2011), selon lequel le patriotisme, il est vrai, comporte des dangers potentiels, mais peut être justifié sous certaines conditions. Le sentiment d'attachement aux institutions politiques nationales peut motiver le souci de justice et de droit de la personne, ne serait-ce que parce que les citoyens s'inquiètent de la réputation de la communauté politique sur la scène internationale.

language, worshipping the same gods, having the same customs » (Viroli 1998, 190). La patrie ne doit en effet pas être exclusivement identifiée à l'endroit où nous sommes nés : il n'y a pas de patrie pour le citoyen qui vit sous un régime qui n'est pas capable de le protéger, qui le traite comme un étranger dans la société qu'il habite. Le patriotisme rejette donc l'idée nationaliste qui voudrait renforcer l'unité linguistique, religieuse, ethnique ou morale de la nation. Tout ce qu'il faut, explique le patriote républicain, c'est de la justice, un bon gouvernement, des leaders politiques exemplaires (Viroli 1998, 195) et encourager la participation politique.

La citoyenneté républicaine que défend le patriote ne se construit donc pas sur des obligations nationales : nous pouvons très bien imaginer un peuple culturellement et religieusement homogène qui soit en même temps dépourvu du niveau de citoyenneté et de vertu civique exigé par le patriote. Rien n'empêche ce peuple, surtout si son imaginaire collectif se fonde sur une vision unitaire de la race ou de la culture, de se montrer intolérant envers les membres des minorités religieuses et de menacer leur liberté. Le patriotisme républicain n'admet pas cette intolérance, il ne tolère pas que la liberté de ces minorités soit mise en danger puisque, nous l'avons vu, la patrie n'est que la liberté de tous; elle n'appartient pas exclusivement à un groupe particulier, peu importe que ce groupe représente la majorité, ou qu'il soit culturellement et ethniquement homogène.

Le patriotisme républicain classique accorde une grande valeur à l'ensemble des institutions politiques et au mode de vie qui repose sur ces institutions. C'est pourquoi l'amour de la patrie est, dans cette perspective, non pas un sentiment naturel issu de notre attachement à une culture, mais une passion artificielle qui doit être constamment nourrie et renouvelée par des moyens politiques : c'est de bonnes institutions ainsi que de la bonne participation des citoyens à la vie publique que dépend la capacité de ces derniers à entretenir l'amour de la patrie. Par conséquent là où les nationalistes considèrent que la nation est un produit naturel ou divin (Viroli 2011a, 89-90), les patriotes estiment pour leur part que la république est une institution politique. Les valeurs de la citoyenneté défendues par les théories patriotiques républicaines sont donc incompatibles avec l'ethnocentrisme, mais aussi, il est important de le noter, avec toute forme d'universalisme neutre du point de vue culturel et historique.

En effet, si le patriotisme républicain classique proclame la fidélité aux lois et non à une culture spécifique, c'est du fait que ces lois sont incarnées dans des républiques particulières. Autrement dit, sans l'aspect particulariste, le patriotisme pourrait être confondu avec le

cosmopolitisme[271]. Le point à retenir ici est que, selon Viroli, les républiques ne sont dénuées ni d'histoire ni de culture, les lois et les institutions publiques n'étant pas exemptes d'enracinement culturel. Malgré cet enracinement, l'amour de la patrie ne doit cependant pas se fonder sur les réussites, passées ou présentes, historiques ou culturelles, du pays dans lequel nous habitons. Ce que demande ce patriotisme, ce qu'il attend des citoyens d'une république, c'est leur attachement à la liberté de leur communauté qui est une communauté tout autant particulière qu'inclusive, car sa nature est essentiellement politique.

8.2.2. Au-delà du patriotisme communautarien

Le patriotisme républicain classique se distingue non seulement du nationalisme, mais aussi de certaines interprétations communautariennes du patriotisme, dans la mesure où elles partagent certains traits significatifs avec le nationalisme, voire se confondent avec lui. Il s'avère utile d'analyser ici le patriotisme communautarien, car, nous allons le voir, il existe un consensus commun chez les patriotes républicains pour rejeter cette position. Prenons comme cas idéal typique le patriotisme défendu par Alasdair MacIntyre dans sa conférence *Is patriotism a Virtue ?* (1984), qui a suscité de nombreuses réactions[272]. Selon MacIntyre le patriotisme « involve a peculiar regard not just for one's own nation, but for the particular characteristics and merits and achievements of one's own nation », ces mérites et réalisations donnant des raisons « supportive of the patriot's attitudes » (MacIntyre 1984, 4). L'interprétation communautarienne caractérise en effet le patriotisme en termes de type particulier de loyauté, c'est-à-dire « in terms of a kind of loyalty to a particular nation which only those possessing that particular nationality can exhibit » (ibid.). Ainsi, les questions « of where and from whom I learn my morality turn out to be crucial for both the content and the nature of moral commitment » (MacIntyre 1984, 8). MacIntyre lie alors étroitement la moralité à l'endroit où cette moralité a été acquise, à travers des formes de vie culturelle qui ne sont autres que celles caractérisant une communauté particulière, en l'occurrence la communauté nationale. Cette idée s'avère importante, car ce que MacIntyre nous dit, se situant à l'encontre de la défense libérale d'une morale universelle, c'est non seulement que les règles morales guidant nos

[271] Sur le cosmopolitisme, voir Archibugi et Held (1995); Archibugi, Kohler et Held (1998); Moellendorf (2001); Beck (2002); Appiah (2006); Eckersley (2007).
[272] Voir, par exemple, Baron (1989) ; Nathanson (1993) ; Callan (2006) ; Keller (2007) ; Primoratz (2008) ; Vincent (2009) et Kodelja (2011).

actions sont dépourvues de toute universalité, mais qu'il n'y a point de loyauté aux règles morales en dehors de la communauté particulière à laquelle on appartient : « It follows that I find my justification for allegiance to these rules of morality in my particular community; deprived of the life of that community, I would have no reason to be moral ». Le raisonnement est le suivant (MacIntyre 1984, 10-11):

a) Si les règles morales ne peuvent être apprises que dans une communauté spécifique;

b) si la justification de la moralité est donnée en termes de biens particuliers qui ne sont appréciés que dans des communautés particulières;

c) si l'individu ne peut subsister en tant qu'agent moral que grâce aux types particuliers de subsistance morale que la communauté garantit;

d) Il en résulte que,

d.1) privé de cette communauté, l'individu ne peut pas subsister en tant qu'agent moral;

d.2) détaché de sa communauté, l'individu risque de perdre ses normes authentiques de jugement;

d.3) la loyauté à cette communauté est une condition préalable à la morale ;

d.4) le patriotisme et les loyautés que ce patriotisme implique sont des vertus centrales.

MacIntyre établit donc une relation de dépendance liant l'identité morale à la communauté nationale, à son histoire, à ses traditions, à sa culture. Le patriotisme offre, selon lui, le cadre permettant de justifier les obligations et les loyautés particulières qui constituent la substance de la vie morale. Le patriotisme souligne combien il s'avère important d'un point de vue moral, que les membres de la communauté nationale reconnaissent leur histoire partagée. Nous comprenons nos vies « as an enacted narrative ». De fait, un argument central de la morale patriotique serait que « I will obliterate and lose a central dimension of the moral life if I do not understand the enacted narrative of my own individual life as embedded in the history of my country » (MacIntyre 1984, 16). Cela ne signifie pas pour autant que l'on doive nécessairement accepter le statu quo de la nation, notamment si l'on vit une situation politique d'injustice. La loyauté du patriote est due, dans cette perspective, à la nation comprise non seulement en tant qu'histoire, mais comme un projet qui est né par le passé, qui a fait de la communauté nationale une communauté moralement distincte et qui poursuit l'idéal d'autonomie politique dans ses différentes expressions institutionnalisées et organisées (MacIntyre 1984, 13-14).

Il n'en demeure pas moins que poursuivre l'idéal d'autonomie politique, c'est poursuivre un idéal collectif. Si le projet de la nation est celui de l'autonomie et non pas, comme celui du patriotisme républicain de tradition néo-romaine, celui de la liberté de tous, la position communautarienne s'expose à plusieurs objections. Certains auteurs ont ainsi critiqué la primauté morale de la communauté nationale sur l'individu qui se retrouve dans la position communautariste, arguant que MacIntyre n'offre aucune preuve en faveur de la thèse selon laquelle la nation est la source morale ou le principal objet de notre loyauté. Même si la conception communautaire de la morale était correcte, même si notre processus de développement moral assurait que la loyauté au groupe émerge en tant que vertu centrale, on ne pourrait pas établir l'importance du patriotisme. La nation n'est en effet pas nécessairement le groupe dont nous avons obtenu notre compréhension morale, la source de cette dernière pouvant être notre religion ou notre famille (Nathanson 1993; Primoratz 2017).

D'autres objections sont formulées à l'encontre de la nature irrationnelle de ce patriotisme dont la loyauté à la nation va jusqu'à admettre que, dans certains cas,

> patriotism might require me to support and work for the success of some enterprise of my nation as crucial to its overall project, crucial perhaps to its survival, *when the success of that enterprise would not be in the best interests of mankind*[273], evaluated from an impartial and an impersonal standpoint (MacIntyre 1984, 14).

Le patriotisme de MacIntyre impliquerait le rejet des notions morales fondamentales, telles que la justice universelle et la solidarité humaine (Primoratz 2017). Il se situerait d'ailleurs à l'encontre de l'excellence morale et culturelle prônée par ceux qui trouvent dans le patriotisme une voie pour critiquer les positions moralement douteuses du gouvernement, aussi bien du point du vue national qu'international (Baron 1989).

Mais, le patriotisme communautarien s'expose encore à d'autres objections. Si lorsque nous sommes séparés de notre communauté notre capacité de jugement moral s'en trouve affectée, comment comprendre l'expérience de l'émigration? Le citoyen en contexte post-migratoire est-il incapable de se séparer de la moralité qu'il a apprise dans son pays d'origine? Dans nombre de cas, ne serait-il pas plutôt susceptible d'aimer son nouveau pays justement parce que la moralité de la nouvelle culture publique sert mieux ses propres aspirations, sa propre liberté? Les individus possèdent-ils une identité morale fixe, sont-ils incapables de se transformer au contact de nouvelles expériences? S'il en était ainsi, comment expliquer alors les nombreux cas

[273] Nous soulignons.

d'assimilation volontaire à une culture autre que la sienne [274] ? Ensuite, en établissant que l'autonomie nationale constitue « le » projet de la nation, MacIntyre néglige l'importance d'autres types de projets, davantage liés à la liberté individuelle qu'à la liberté collective. Un pays, ne peut-il être souverain et en même temps opprimer les minorités ethniques, religieuses, voire les minorités politiques ? Ne pouvons-nous pas être libres collectivement (c'est-à-dire sans l'ingérence ou le contrôle étrangers) tout en étant esclaves des caprices du souverain ? [275]

Le patriotisme communautarien, comme nous l'avons vu, fait du sentiment d'appartenance à une histoire et à une culture communes le socle des loyautés, la source du soutien moral permettant aux membres d'une communauté d'accomplir ses obligations et ses responsabilités. Or, comment cette compréhension du patriotisme trouve-t-elle un cadre d'application moralement légitime, lorsqu'il s'agit d'intégrer socialement et politiquement les membres des groupes issus de l'immigration, dont les cultures, histoires et religions diffèrent largement de la culture, de l'histoire et, dans certains cas, de la religion nationale? Doit-on exiger de ces individus qu'ils aiment une histoire qui n'est pas la leur, une culture qui leur semble étrange, comme condition de leur intégration, de leur loyauté aux lois et aux institutions régissant la société d'accueil? Même les natifs d'un pays partageant une histoire et une culture commune[276] peuvent aimer leur pays, soutenir les institutions publiques qui garantissent les droits et libertés nécessaires pour mener à terme leurs projets de vie et en même temps ignorer complètement l'histoire nationale[277], ou tout simplement ne lui accorder aucune importance.

Le patriotisme républicain classique, compris en tant qu'amour de la liberté commune, semble éviter ces objections. Il prend ses distances par rapport aux thèses substantielles qui font de la culture nationale le socle de la stabilité politique et de la cohésion sociale. Il ne demande que l'adhésion à des principes républicains garantissant l'égalité démocratique et la liberté

[274] Voir les travaux en psychologie de l'émigration de John W. Berry (2001, 2005). Pour une étude des attitudes d'acculturation, voir Berry et al (1989).

[275] Pensons notamment aux régimes totalitaires qui font de l'histoire, de la culture et fréquemment du projet national d'autonomie politique, le socle de leur justification de la répression des minorités religieuses et des dissidents politiques.

[276] Laissons ici de côté la question de la définition de la culture : au sein d'une même « culture » de nombreux et contradictoires types de loyautés culturelles peuvent coexister, notamment lorsqu'il s'agit de ce que l'on appelle couramment les « sous-cultures ». En tout cas, MacIntyre propose une vision trop homogène de la culture nationale, qui ne tient pas compte du caractère souvent hybride, voire cosmopolite, des modes de vie culturels. Voir Scheffler (2007) et Waldron (1996).

[277] Voir l'argument *a contrario* de McConnell (1996) qui détache le patriotisme de la connaissance de la culture propre et de l'histoire propre, lorsqu'il affirme que le manque de patriotisme aux États-Unis n'est pas dû au fait que « Few young American know much, or care much, about the cultures, histories, religions, and aspiration even of their own nation ». D'après lui, le problème n'est donc pas le manque de préoccupation pour l'histoire nationale, mais « a loss of confidence in any vision of the good, and a lack of passion for anything beyond material gratification » (McConnell 1996, 78).

politique. Or, ne sommes-nous pas ici justement devant la thèse centrale du patriotisme constitutionnel, à savoir que nous devons notre loyauté aux principes et institutions politiques qui garantissent notre liberté et non pas à la culture ou à l'histoire nationale? La section suivante essaie de répondre à cette question à partir de l'aspect particulariste du patriotisme républicain classique.

8.2.3. La dimension particulariste du patriotisme républicain classique

Dans la section 8.2.1, nous avons insisté sur la manière dont le patriotisme républicain classique cherche à se distinguer du nationalisme sur la base de certains éléments auxquels ces deux positions accordent une priorité. Là où, selon Viroli, le nationalisme mobilise les notions de culture et d'histoire comme étant des éléments indispensables à la cohésion sociale et en tant que garantes de la motivation nécessaire pour défendre l'unité de la nation, le patriotisme républicain classique entend pour sa part que les lois et les institutions qui garantissent la liberté constituent le socle primaire de l'amour de la patrie. Nous avons également souligné que ces lois et institutions ne sont pas de nature abstraite, il s'agit des lois et institutions de *notre* pays. Ces lois sont le résultat d'une histoire et d'une culture particulières, et c'est précisément cette conjonction entre les valeurs que les institutions incarnent et leur contextualité qui, dans la conception qui est propre au patriotisme républicain classique, favorise la motivation des citoyens pour défendre leur patrie. Viroli estime que, dans la vie réelle, les citoyens ne se sentent pas attachés à des principes abstraits, mais à la forme concrète que ces principes revêtent. Ainsi, ce n'est pas la liberté en tant que telle qu'ils sont susceptibles d'aimer, mais la liberté de leur peuple. En un mot, selon Viroli, les personnes éprouvent de l'allégeance et de l'attachement à des endroits, personnes, histoires, héros et martyrs particuliers et non à des principes, concepts ou entités universels abstraits.[278]

Viroli mobilise donc des éléments nationaux, culturels et historiques pour arguer en faveur d'une contextualisation du patriotisme; patriotisme qui prend naissance dans des peuples concrets et qui prend la liberté de ces peuples pour objet. Cependant, notons que si ces éléments

[278] « Ma nella vita reale gli uomini e le donne provano lealtà e attaccamento seri (quando li provano) per un particolare popolo, per la libertà di quel particolare popolo, per particolari parole pronunciate in momenti particolari della vita, per questa o quella persona, questo o quel luogo, questa o quella narrazione, questo o quell' eroe, questo o quel martire, questo o quel simbolo, questa o quella cultura, non per princìpi o concetti, o entità universali o astratte » (Viroli 2006, 3).

sont contextuels, s'ils sont susceptibles de conditionner notre amour pour la patrie, c'est parce que l'attachement et l'allégeance sont avant tout des sentiments, et que les sentiments s'adressent au concret et non à l'universel. De cette manière, le patriotisme républicain classique s'attaque simultanément à deux éléments du patriotisme constitutionnel : à la disjonction radicale qu'il opèrerait entre le particulier et l'universel pour fonder sur ce dernier l'allégeance patriotique, et à l'idée, dérivée de cette disjonction, selon laquelle un patriotisme fondé sur l'allégeance aux principes abstraits d'une constitution européenne serait souhaitable. De fait, selon Viroli, ce n'est qu'à travers l'amour que l'Italien ou l'Allemand éprouvent pour la liberté de son peuple, qu'ils sont en mesure de se montrer solidaires envers d'autres peuples. Le point ici défendu demeure intact : même si l'on éprouve de la solidarité ou de la charité à l'égard d'autres peuples, ce sont toujours des peuples particuliers qui constituent l'objet de notre sentiment et non des principes abstraits qui sont à la base de ce sentiment.

Ainsi, Viroli situe aussitôt Habermas dans la tradition républicaine[279] (Viroli 1997), et rejette le type de patriotisme défendu par Habermas. L'on notera cependant que le patriotisme constitutionnel et le patriotisme républicain classique partagent un noyau commun (patriotique et républicain), et que, s'ils doivent être distingués c'est notamment en raison des différences quant à l'*accent* que ces deux positions mettent sur l'aspect contextuel, tout comme sur le degré d'affectivité accordé à l'attachement nécessaire des citoyens aux institutions : plus irrationnel et rhétorique dans le cas du patriotisme républicain classique; plus rationnel et universaliste dans celui du patriotisme constitutionnel. Ainsi, là où Viroli entend essentiellement le patriotisme comme une relation affective avec les institutions politiques qui garantissent la liberté, Habermas, nous allons le voir, semble pour sa part se méfier de cet aspect affectif et insiste sur la dimension rationnelle d'un patriotisme reposant fondamentalement sur des principes universels, quoiqu'incarnés dans les institutions de l'État de droit démocratique. Et bien que Viroli interprète avant tout l'allégeance et l'attachement en tant que sentiments, il concède un rôle important à la raison[280] dans la naissance, voire dans la vie de ces sentiments,

[279] «Haberma's *Verfassungpatriotismus* does not break at all with republican tradition; it is instead a new version of it. It not only restates the tenet of republican patriotism that love of country means about all love of the republic; it also recognises, though with some conceptual vacillation, that the republic that is or should be the objet of the citizens'love in their own particular republic; not just democratic institutions, but institutions that have been built in a particular historical context and are linked to a way of life - that is culture - of citizen of that particular republic » (Viroli 1997, 171-72).

[280] «Lealtà e attaccamento sono sentimenti non modi della ragione, *anche se la ragione svolge un ufficio importante nella loro nascita e nella loro vita*. Come tali hanno bisogno di immagini, di colori, di sapori, di musiche. Hanno insomma bisogno, per nascere, rimanere vivi e rinascere, di elementi che principi universali non hanno e non possono avere » (Viroli 2006, 3). Nous soulignons. Pour une critique à ce sujet, voir Bader (1999). Bader s'attaque à trois problèmes dans la conception patriotique de Viroli. Le premier est la manière insatisfaisante de combiner raison et histoire, l'universel et le particulier, le politique et l'ethnoculturel. Un problème similaire

tout comme le patriotisme défendu par Habermas est loin de rejeter la dimension affective du patriotisme. La section suivante permettra de mieux comprendre les différences et les points de rencontre entre ces deux positions.

8.3. Le patriotisme constitutionnel

L'expression « patriotisme constitutionnel » trouverait son origine dans le contexte de l'Allemagne post-nazie, lorsque le politologue Dolf Sternberg, lecteur de Hannah Arendt et d'Aristote (Spector 2007), prône « a new, second patriotisme formed imperceptibly, one founded upon the constitution » (Sternberger 1992, 13). Les valeurs qui fondent la démocratie, soutient Sternberg, sont à trouver non plus dans l'affinité ethnique, mais dans la Constitution de la République fédérale allemande, le régime constitutionnel étant, en lui-même, « a kind of fatherland » (ibid.). C'est encore dans le contexte allemand que ce terme émerge à nouveau, dans les années 80, cette fois-ci revendiqué par Jürgen Habermas lors de la querelle des historiens (Historikerstreit). Habermas s'attaque aux « tendances apologétiques » dans les écrits sur le nazisme de trois historiens allemands[281] et soutient que la seule forme de patriotisme légitime après Auschwitz est celle d'un patriotisme fondé sur des procédures et principes universalistes (Torpey 1988, 17-18).

Loin cependant de rester à l'intérieur des frontières allemandes, la portée du patriotisme constitutionnel s'est vue enrichie par les diverses applications que ce terme a reçues. Il a, en effet, été employé pour conceptualiser l'intégration politique au niveau européen[282]. On a également pris sa défense en arguant qu'il était une source possible de cohésion dans les sociétés émergeant de guerres civiles, ainsi le fondement de la solidarité et de l'espoir dans des pays en transition des régimes théocratiques à démocratiques (Müller et Scheppele 2008, 67). Pour finir, le patriotisme constitutionnel est couramment mobilisé dans la réflexion sur l'intégration des minorités issues de l'émigration au sein des sociétés multiculturelles, notamment en tant que principe politique garantissant le vivre ensemble et la cohésion sociale. C'est cette dernière

est celui des rapports, insuffisamment traités, entre passion et raison. Le troisième concerne la relation entre les obligations et loyautés locales et celles qui sont globales.

[281] Michael Sttirmer, Andreas Hillgruber et Ernst Nolt.

[282] L'extension du patriotisme constitutionnel à l'échelle européenne implique, selon Habermas, la nécessité de découpler le processus démocratique de l'État national (Habermas 2012). Voir à ce sujet Ferry (2001, 2004, 2005) ; Lacroix (2002) ; Fossum (2003) ; Calhoun (2005); Heine (2006) ; Rambour (2006); Kumm (2008).

application qui retiendra ici notre attention[283]. Commençons par examiner le double ancrage, républicain et constitutionnel, de ce courant.

8.3.1. L'ancrage républicain

Le patriotisme constitutionnel a pour fondement non seulement l'idée que la citoyenneté n'est pas conceptuellement liée à l'identité nationale, mais aussi le fait qu'elle doit être séparée de cette dernière. Bien que le patriotisme ait contribué à l'établissement de la citoyenneté démocratique grâce au sentiment d'appartenance qu'il a pu susciter, que la conviction républicaine et la conscience nationale soient souvent allées de pair dans la disposition à mourir pour la patrie, le lien établi entre *ethnos* et *demos* ne fut qu'un passage, la citoyenneté étant, de par sa nature même, indépendante de l'identité nationale. La citoyenneté fonde donc le lien social sur la pratique démocratique tout comme sur les principes qui fondent cette pratique, et non sur l'appartenance prépolitique à une culture nationale (Habermas 1998a, 2001; Heine 2007).[284]

L'idée, typiquement républicaine, est que les principes universalistes devant fonder l'appartenance politique ne sont pas immuables : ils ne sont ni déterminés ni fixés en dehors de la pratique délibérative; ils sont ainsi précisés et redéfinis par le processus démocratique (Heine 2007). Même si Habermas ne mobilise pas explicitement le langage de la non-domination, comme le font les républicains de tradition néo-romaine, il est important de constater que sa formulation, selon laquelle ne sont légitimes que les règles susceptibles d'être acceptées par les individus concernés « en tant que participants de discussions rationnelles » (Habermas 1998a,

[283] Nous laissons de côté l'aspect postnational européen du patriotisme constitutionnel parce que notre étude se focalise sur l'intégration de la diversité à l'échelle nationale. L'expérience des minorités culturelles, leurs demandes d'accommodements, ou de reconnaissance, pour ne mentionner que deux exemples, sont toujours adressées à un État (que ce dernier soit de nature nationale ou multinationale) et non à des institutions supranationales. La musulmane qui exige le droit de porter le burkini sur une plage française s'adresse au gouvernement français et non au Conseil de l'Europe.

[284] Le patriotisme constitutionnel et le nationalisme libéral reposent sur la dissociation de la démocratie et de la nation. Or, à la différence du patriotisme constitutionnel, le nationalisme libéral, il convient de le rappeler, demande que certaines caractéristiques, spécifiques à la nation, trouvent leur expression dans la sphère politique. Tamir rejette la conception « démocratique » de la nation, selon laquelle cette dernière serait un groupe d'individus habitant sous les mêmes règles et lois et s'intéresse à l'expression publique de l'identité nationale, là où Habermas cherche à briser la conception particulariste de l'appartenance nationaliste en plaidant pour l'adhésion à des principes démocratiques universels, censés fonder une identité postnationale. Et si le nationalisme libéral s'intéresse surtout à défendre la dimension culturaliste de l'autodétermination, Habermas plaide pour l'autodétermination démocratique, cette dernière ne pouvant se réaliser « que si le peuple politique se transforme en nation de citoyens qui assument eux-mêmes leur destin politique » (Habermas 2013, 52).

281), recoupe l'une des exigences que certains néo-républicains font valoir, à savoir celle selon laquelle toute intervention étatique qui ne tient pas compte de l'avis des affectés (tout autant du point de vue procédural que substantif) est de nature arbitraire (Laborde 2010) et, par là-même, non légitime[285]. Ainsi, les règles politiques qui se fondent sur l'exercice collectif du pouvoir sur les citoyens doivent être justifiées en tenant compte des intérêts de ceux qui sont soumis aux décisions collectives, « otherwise, some citizens will simply dominate others » (Müller 2008, 74). Et lorsque ces décisions affectent injustement les minorités, le patriotisme constitutionnel accorde le droit, exigé par le républicanisme de tradition néo-romaine, de *contester* la décision majoritaire. C'est ainsi, comme le rappelle Müller (2008) à la manière de Maynor (2003), que les citoyens seront attachés à un système de règles qui tient compte de leurs intérêts.

On voit donc plus clairement maintenant que le patriotisme constitutionnel peut être considéré comme ancré dans la tradition néo-romaine dans la mesure où il sépare l'identitaire du politique, et fait de la délibération le socle sur lequel se fonde la pratique démocratique. L'adhésion aux institutions politiques, garantes comme elles le sont de la liberté publique, est justifiée, à l'instar de la tradition néo-romaine, par le fait que ces institutions reflètent la souveraineté populaire et incarnent les principes de droit démocratique censés représenter les intérêts des individus concernés. De même que dans toutes les positions républicaines jusqu'ici abordées, dans la conception de Habermas, les citoyens se comprennent comme les auteurs des lois qui leur sont destinées (Habermas 2013, 111). Lorsque les citoyens obéissent aux lois, ils obéissent donc à leur propre volonté. Et lorsque ces lois, bien que découlant de prises de décisions collectives, ne tiennent pas compte des intérêts des minorités, ces dernières ont le droit de les constester.

Bien que, pris de manière isolée, plusieurs des éléments mentionnés ne fassent pas défaut chez certains libéraux, c'est lorsqu'ils s'articulent à l'idée selon laquelle la volonté et l'opinion publiques doivent être « formées », que l'on constate plus clairement l'ancrage républicain du patriotisme constitutionnel. Ainsi, bien que la définition des principes constitutionnels puisse

[285] Heine a raison de signaler que si la théorie de la discussion que présuppose le patriotisme constitutionnel rejoint le républicanisme concernant le rôle accordé au processus de formation de l'opinion et de la volonté politique, elle est proche de la conception libérale « par la place tout aussi centrale qu'elle accorde à l'État de droit et aux procédures institutionnalisées. Souveraineté populaire et État de droit se présupposent mutuellement dans ce modèle » (Heine 2007). Cependant, il ne faut pas oublier que les procédures institutionnalisées et l'État de droit sont également des éléments constitutifs du républicanisme contemporain. La centralité des droits fondamentaux est, certes, historiquement liée à la conception libérale, car c'est justement sur ces droits que le libéralisme a pris naissance. Mais le républicanisme contemporain ne trouverait point de légitimité s'il n'avait pas recours à ces droits, qui sont des acquis de la modernité politique et de la démocratie libérale. Quant aux procédures institutionnalisées, il suffit de rappeler l'importance qu'elles se voient accorder dans la tradition néo-romaine, notamment chez Pettit (2004c) et Maynor (2003).

être considérée comme une tentative pour dépasser l'opposition libéralisme-républicanisme, la « démocratie délibérative » habermassienne « penche plutôt vers le pôle républicain », en accordant une importance prédominante « toute républicaine », à la formation d'une volonté politique commune, possible et légitime grâce à la délibération (Heine 2011)[286]. La question qui se pose n'est donc plus celle consistant à savoir si le patriotisme défendu par Habermas est ancré dans la tradition républicaine[287], mais celle de l'identification de son ancrage constitutionnel.

8.3.2. L'ancrage constitutionnel

Une fois que l'on comprend l'importance qu'Habermas accorde à la délibération dans l'établissement de la normativité politique, on comprend mieux pourquoi les principes universels auxquels sont censés être attachés les citoyens ne sont autres que ceux qui sont contenus dans la constitution : le rôle de cette constitution est de mettre en vigueur les droits et les règles que les citoyens, libres et égaux, s'accordent les uns aux autres (Habermas 1998a). Or, d'une part, si les principes universalistes devant fonder l'appartenance politique ne se trouvent ni déterminés ni fixés en dehors de la pratique délibérative, mais qu'ils doivent être redéfinis par le processus démocratique et, de l'autre, si la constitution est le contenant par excellence de ces principes, on est en mesure d'établir l'un des aspects les plus importants permettant de comprendre les implications du patriotisme constitutionnel en tant que réponse aux problèmes de l'intégration des minorités culturelles et religieuses en contexte

[286] La principale différence entre l'approche délibérative de Maynor et celle de Habermas réside dans l'effort réalisé par le premier pour concevoir l'étroite relation entre citoyenneté, non-domination, vertus civiques et délibération publique comme étant indissociables. À la différence de Habermas, qui se contente de défendre une conception instrumentale de la délibération publique, Maynor soutient pour sa part que la relation des citoyens avec les éléments constitutifs de leur liberté doit être intime, sinon la liberté se trouverait sapée. En un mot, là ou Maynor défend la valeur intrinsèque des valeurs et des vertus républicaines, Habermas se concentre quant à lui sur l'importance de créer la solidarité nécessaire à la cohésion sociale, cette dernière devant être engendrée par la formation délibérative de l'opinion et de la volonté citoyenne. À cela il convient ajouter que Habermas cherche à éduquer l'opinion des citoyens, et non leurs désirs comme le propose Maynor.

[287] Telle est par ailleurs l'interprétation de Viroli (1997, 169-77) et Heine (2007, 2011), mais aussi de Müller (2000, 96-97), Laborde (2002) et Cronin (2003, 1). Laborde, par exemple, soutient que « Habermas's constitutional patriotism, therefore, must firmly be situated within the tradition of republican patriotism, for which love of country and love of justice are mutually supportive » (Laborde 2002, 595). L'on notera que si Habermas ne revendique pas explicitement, son inscription dans la tradition néo-romaine, il rejette, avec la même force que les néo-Romains, la conception aristotélicienne selon laquelle le citoyen ne peut développer son identité que dans le cadre des institutions politiques et traditions communes (Viroli 1997, 170-71). De plus, à l'instar du républicanisme néo-romain, il refuse d'identifier la participation politique à une conception spécifique de la vie bonne.

démocratique : le fait que la constitution doive elle-même être remise en question, chaque génération ayant le droit de réviser l'adéquation des principes que cette constitution incarne (Habermas 1998a, 206). En un mot, la constitution doit être constamment actualisée.

Les implications de cette position pour la gestion de la diversité sont maintenant plus évidentes : en tant que citoyens disposant des mêmes droits que le reste des individus, les membres des minorités culturelles et religieuses doivent pouvoir participer au processus délibératif conduisant à l'élaboration de nouvelles dispositions constitutionnelles garantissant leur inclusion en tant que destinataires des droits constitutionnels. Dans la perspective habermassienne, l'État constitutionnel s'avère ainsi mieux armé, tout du moins du point de vue normatif (Habermas 2013, 67), que d'autres régimes politiques pour traiter les problèmes de l'intégration de la diversité. Il s'avère utile de reprendre désormais les éléments propres au patriotisme constitutionnel jusqu'ici développés afin d'examiner la manière dont ils s'articulent en fonction de l'intégration des minorités culturelles et religieuses.

8.3.3. L'État constitutionnel et l'intégration de la diversité

Le patriotisme constitutionnel prend à son compte l'exigence multiculturelle de régénérer la solidarité citoyenne au niveau plus abstrait d'un universalisme sensible aux différences (Habermas 2013, 66), démarche qui lui semble possible grâce à son rejet de l'idée selon laquelle il faudrait considérer la culture nationale comme étant susceptible de garantir l'intégration sociale. Dans cette approche, on n'a pas besoin d'aimer la culture nationale pour s'intégrer socialement et politiquement ; ni cette dernière, ni l'histoire nationale ne sont guère utiles pour générer la solidarité dont ont besoin les sociétés contemporaines se caractérisant par une forte diversité morale, culturelle et religieuse.

Ce que le patriotisme constitutionnel exige est une *culture politique commune* capable d'intégrer le processus démocratique. Le sens de cette intégration n'est donc pas exclusif; il ne requiert pas l'appartenance à une culture unitaire ou à un système moral spécifique; il vise, selon Habermas, à instaurer une pratique d'autolégislation capable d'inclure tous les citoyens au même titre, peu importe leur origine ethnique. Loin d'enfermer l'autre dans une communauté nationale homogène, la communauté politique demeure donc ouverte à l'intégration de citoyens provenant d'autres sociétés. L'homogénéité culturelle n'est plus utile ni comme condition temporaire ni en tant que catalyseur de la démocratie, pour la simple raison qu'une entente

politique raisonnable s'avère possible grâce à la formation de l'opinion et de la volonté « publique et discursive », dynamique qui n'exclut pas les individus provenant de divers horizons culturels ou religieux. Selon Habermas, la nature procédurale du processus démocratique peut, lorsqu'il s'avère nécessaire, combler les « lacunes de l'intégration sociale et, compte tenu d'un changement de composition culturelle de la population, engendrer une culture politique commune » (Habermas 2013, 67). Les bases nationales de la solidarité entre citoyens se trouvant ébranlées par les politiques et réglementations requises par la citoyenneté multiculturelle, une politique de la reconnaissance devient nécessaire parce que

> l'identité de chaque citoyen est liée à des identités collectives et doit se stabiliser à l'intérieur d'un réseau de relations de reconnaissance réciproque. Que l'existence de l'individu dépende de traditions intersubjectivement partagées et de communautés qui forment son identité explique pourquoi, dans les sociétés culturellement différenciées, l'intégrité du sujet de droit ne peut être assurée sans l'existence de droits culturels[288] égaux(Habermas 2013, 68).

Ainsi, les nombreux cas de corrections des effets découlant de lois, que l'on retrouve dans les jurisprudences occidentales (des sikhs qui conduisent une moto sans casque pour conserver leur turban, ou qui portent leur dague rituelle dans l'espace public; des femmes qui portent le voile à l'école ou au travail, etc…) ne doivent pas être conçus comme des exceptions aux lois, mais comme des *conséquences de la liberté religieuse*[289]; il ne s'agit pas, déclare Habermas (2008, 244), d'une « inversion de l'universel dans le particulier », mais tout simplement de cas triviaux où un droit fondamental prime sur les lois établies.

Cette position a des implications importantes. Si la révision législative conduit à faire valoir un droit culturel qui n'était pas prévu auparavant, cela signifie peut-être que la loi en question a été constituée sans la participation de membres des minorités ethnoculturelles. Tout ce que le patriotisme requiert est alors la participation politique de ces membres à l'élaboration des lois les affectant. On n'attend donc pas des sikhs ou des musulmans qu'ils s'intègrent sur le plan religieux ou culturellement et encore moins qu'ils renoncent à leur culture, cette dernière les ayant pourvus « des facultés élémentaires de parole, d'action et de connaissance » (Habermas

[288] Bien que les droits culturels soient nécessaires pour assurer l'égalité des droits des individus et des groupes, il convient de noter que la perspective de Habermas n'est pas de nature instrumentale, car selon lui « l'égal accès aux ressources culturelles se justifie par une raison intrinsèque : celle de préserver sa propre identité » (Habermas 2013, 68). Habermas postule l'importance de l'identité comme un bien en soi, en prenant explicitement ses distances par rapport aux conceptions libérales qui entendent l'identité comme un réservoir de valeurs offrant « des préférences d'un ordre supérieur » (ibid.). Il ne développe pourtant pas cette position.

[289] Nous soulignons.

2008, 256). Tout ce que l'on attend d'eux est qu'ils s'intègrent à la culture politique générale qui leur offre des recours pour participer à la transformation délibérative des règles et des lois.

Voici la raison pour laquelle il faut séparer la culture majoritaire de la culture politique générale de cette dissociation dépend la possibilité pour tous les citoyens de s'identifier à la culture politique de leur pays. L'exigence de fonder la solidarité des citoyens sur la base « plus abstraite» du patriotisme constitutionnel serait d'autant plus importante que « si ce processus échoue, la communauté se décompose en subcultures qui s'isolent les unes des autres » (Habermas 2013, 69). La préoccupation, commune à tous les patriotes républicains, se trouve ainsi contextualisée. On voit donc que dissocier le nationalisme du républicanisme, séparer la culture de l'histoire nationale, incapables comme elles le sont de susciter la solidarité citoyenne, distinguer donc la nation ethnique des institutions garantissant les droits et la liberté de tous n'est pas qu'un choix théorique. Habermas est convaincu que « si l'on ne parvient pas à défaire la symbiose entre républicanisme et nationalisme, et à associer l'esprit républicain de la population à une forme de patriotisme constitutionnel » (Habermas 2013, 71), les ressources de la solidarité citoyenne seront ruinées. L'ancrage mental dans une communauté pré-politique n'est pas nécessaire pour penser la démocratie, du fait que la force de l'État constitutionnel démocratique se fonde sur sa propre capacité à faire de la participation citoyenne le moyen de résoudre les problèmes d'intégration sociale. À la seule condition que le processus démocratique soit intégré à une culture politique libérale, explique Habermas,

> [L]e processus démocratique lui-même peut jouer un rôle de garantie par défaut assurant la cohésion d'une société aux fonctions différenciées lorsque la multiplicité d'intérêts, de formes de vie culturelle ou des visions du monde excède les capacités du substrat naturel d'une communauté d'origine[290] (Habermas 2013, 72).

Comment le processus démocratique garantit-il la cohésion d'une société culturellement et religieusement diversifiée? Dans les pages précédentes, nous avons déjà évoqué la réponse à cette question, c'est-à-dire qu'il la garantit grâce à la solidarité qui se développe par le truchement de la formation délibérative de l'opinion et de la volonté citoyenne, ces dernières

[290] Nombreux sont les critiques de cette idée qui estiment que le patriotisme constitutionnel est trop « mince » et qu'il n'est pas capable de garantir les motivations nécessaires à la cohésion sociale. Voir, par exemple, Canovan (1996, 2000) ; Kostakopoulou (2006) et Eckersley (2007). Canovan (2000), par exemple, s'attaque à l'idée selon laquelle le patriotisme constitutionnel est capable de se substituer aux liens de sang et de naissance en tant qu'élément de cohésion sociale.On trouve chez Ikuenobe une défense de l'idée contraire, à savoir que « patriotism involves love, care, and concern for a country that one "identifies with" or accepts and lives or resides in or considers home. Such a country need not necessarily be one's own; one need not be a legal citizen». Voir Ikuenobe (2010, 308-9).

se fondant sur les droits de l'homme et le principe de la souveraineté populaire. L'idée défendue par Habermas est que, engendrée sous une forme juridique, la solidarité doit pouvoir se reproduire au moyen de la participation citoyenne. À condition que les critères de justice sociale soient satisfaits, rien n'entraîne la menace de désolidarisation ou de déstabilisation du processus démocratique. Pourquoi ? Parce que le statut de citoyens n'est pas imposé verticalement de l'extérieur mais modifié par la voie législative que les droits civiques et politiques autorisent. Ainsi, seul « un processus démocratique qui munit les citoyens de droits à la fois appropriés et équitablement répartis pourra être considéré comme légitime et engendrer la solidarité » (Habermas 2013, 72-73). La citoyenneté ne peut être source de solidarité que si elle se traduit en droits culturels, économiques et sociaux; elle conservera ainsi sa « valeur d'usage », pour reprendre les propres termes de Habermas.

Après avoir argué en faveur de la thèse selon laquelle le patriotisme constitutionnel peut être ancré dans la tradition républicaine et montré que sa particularité lui vient de son insistance sur son ancrage constitutionnel; après avoir exposé ses principes fondamentaux ainsi que la réponse spécifique qu'il apporte à la question de l'intégration des minorités culturelles et religieuses, il s'agit maintenant d'analyser la troisième position patriotique retenue, à savoir le patriotisme civique. Cette analyse contribuera à dégager ce que l'on pourrait considérer comme la réponse commune que le patriotisme républicain apporte à la question de l'intégration des minorités culturelles et religieuses.

8.4. Le patriotisme civique

8.4.1. Position dans le débat sur le patriotisme constitutionnel

La version du patriotisme civique défendue par Laborde (2002) se distingue de certaines interprétations du patriotisme constitutionnel de par l'importance qu'elle accorde aux médiations culturelles entre les citoyens et leurs institutions. Du fait qu'elle partage les principes démocratiques chers au patriotisme constitutionnel, elle estime que la meilleure façon de les réaliser ne réside pas dans l'attachement abstrait et anonyme à ces principes. Consciente que cette critique n'est pas attribuable à la version originale du patriotisme constitutionnel de Habermas, ce dernier ayant, en effet, soutenu (Habermas 1998a, 308) que la loyauté des patriotes constitutionnels doit s'adresser à la *culture politique commune* et non pas simplement à des principes abstraits, Laborde endosse donc une critique assez répandue de l'universalisme

abstrait qui est susceptible de découler de la position habermassienne[291] (Ingram 1996; Payero 2012; Viroli 2006). La critique de Laborde s'attaque alors à la négligence, chez certains interprètes du patriotisme constitutionnel, de « Habermas's central insight, namely, the role of particularistic political cultures in grounding universalistic principles » (Laborde 2002, 594). Résumons les deux courants critiqués par Laborde[292] afin de mieux saisir la particularité de sa propre position.

Le premier courant est de nature *critique*. Il s'intéresse au potentiel radical du patriotisme constitutionnel, à sa force subversive et à sa capacité à ébranler la nature hégémonique et homogénéisante des identités nationales. Sur la base de la défense habermassienne des identités postnationales et de sa théorie discursive de la démocratie, cette interprétation invite les citoyens tout à la fois à accueillir la différence et à combattre les tendances exclusivistes des identités nationales au moyen de la délibération. Elle mise sur la capacité transformatrice du patriotisme constitutionnel ayant pour cible non seulement les identités nationales et la force de ce sentiment identitaire, mais aussi les principes universels que ces identités revendiquent souvent d'incarner. Le problème de cette interprétation est, selon Laborde, qu'elle sous-estime la force des principes universalistes, notamment dans la résolution de conflits agonistiques. Comment, en effet, peut-on éviter que ces conflits aient pour conséquence des résultats contraires aux droits fondamentaux si l'on ne dispose pas de principes universels servant de référence? En outre, si l'on rejette les formes d'engagement et d'identification, comment garantir la motivation nécessaire à la délibération ? Le patriotisme civique n'est pas hostile à l'idéal subversif du patriotisme constitutionnel, mais considère que l'interprétation critique est en même temps insuffisamment patriotique et insuffisamment constitutionnelle. Le patriotisme suppose une certaine adéquation entre les principes universalistes et les institutions particulières et c'est précisément cette adéquation qui, selon Laborde, est remise en cause dans l'interprétation critique.

La seconde position que le patriotisme civique rejette est celle neutraliste. Bien que plus fidèles à la conception de Habermas, notamment en ce qui concerne l'articulation réconciliatrice de l'inclusion sociale et la légitimité politique, les auteurs soutenant cette position ont, contrairement à l'interprétation critique, négligé la dimension délibérative du patriotisme

[291] Assez curieusement, d'autres auteurs reprochent à Habermas de ne pas se montrer suffisamment universaliste, tout du moins dans l'application qu'il réalise du patriotisme constitutionnel à l'échelle européenne. Heine (2011), par exemple, propose de radicaliser la séparation réalisée par Habermas entre l'intégration éthique, dérivée d'une identité commune, et l'intégration politique.

[292] Voir, pour ce qui suit Laborde (2002, 593-97)

constitutionnel. Concevant trop littéralement la distinction entre culture et politique, les neutralistes en déduisent que le patriotisme constitutionnel est aveugle du point de vue culturel et rejoignent ainsi les libéraux neutralistes (non culturalistes) selon lesquels l'État ne doit pas intervenir sur la question de l'identité culturelle, la justice exigeant l'abstraction des loyautés particulières. Or, ceci ne tiendrait pas compte de l'importance du rôle de la culture politique dans le patriotisme constitutionnel. L'interprétation neutraliste perdrait alors de vue l'articulation entre principes universalistes et cultures particulières. Les neutralistes ont accordé la priorité au pôle universaliste au détriment du pôle particulariste et, bien que l'on trouve implicitement dans leurs textes l'idée selon laquelle les principes universalistes doivent être ancrés dans des contextes particuliers, ils ne discutent pas, selon Laborde, la forme d'attachement particulier qui devrait légitimement être encouragée, peut-être parce qu'ils ont peur de faire des concessions au nationalisme illibéral.

Comment se positionne le républicanisme civique par rapport à ces deux interprétations du patriotisme constitutionnel ? Il récupère l'articulation habermassienne des principes universels avec les cultures particulières, estimant que ces dernières ont un important rôle à jouer, car c'est à travers des institutions politiques spécifiques et colorées par ces cultures que les citoyens expérimentent la réalisation des idéaux démocratiques auxquels ils sont attachés. Conçu donc fondamentalement pour les États-nations qui comptent une majorité historique dominante et des communautés d'immigrants (Laborde 2002, 592), le patriotisme civique constitue, en réalité, une interprétation du patriotisme constitutionnel qui demeure relativement attachée à sa formulation originelle. À l'instar du patriotisme constitutionnel, il se propose d'ancrer « l'attachement à la nation démocratique dans une culture de la citoyenneté » inclusive (Laborde 2010, 127). À la manière du patriotisme constitutionnel, ainsi que du patriotisme républicain classique, il refuse de voir dans l'attachement à la culture et à l'histoire nationale une position acceptable menant à l'intégration politique des minorités ethnoculturelles. Le lien social ne se fonde donc pas sur des éléments pré-politiques. Bien qu'étant enraciné dans un contexte culturel dont les institutions et pratiques politiques ne peuvent pas être entièrement séparées, le lien social doit être conçu comme étant politiquement construit. Les expressions culturelles et particularistes demeurent ainsi subordonnées aux normes démocratiques libérales, sans que l'amour de la patrie puisse être disjoint des valeurs universelles : le prix de ces dernières ne doit pas être l'abandon des cultures politiques existantes (Laborde 2002, 599). En tout cas, les frontières entre les niveaux d'identité ethnique, culturelle et politique semblent à Laborde assez poreuses pour qu'une telle disjonction puisse être réalisée.

S'il est difficile d'établir une différence nette entre le patriotisme civique et les premières formulations du patriotisme constitutionnel, lorsque ce dernier n'avait pas encore abandonné le terrain national, la prise de distance devient plus claire dès lors que l'on entre sur le terrain postnational. De fait, le patriotisme civique s'attaque au postnationalisme européen en estimant qu'il néglige l'importance du contexte particulier où prennent sens les principes démocratiques : c'est dans des contextes concrets que les citoyens adhèrent à des valeurs et se mobilisent politiquement en leur nom, contribuant ainsi à l'amélioration, à la stabilisation et à la légitimation des institutions démocratiques libérales :

> Citizens can share a commitment to universal principles (civil liberties, equal rights, democratic self-government, etc.) *and* to the particular institutions and practices which actualize them – if and when they do. In other words, citizens strive to sustain their political culture and institutions because these represent their way of collectively realizing universalist ideals (ibid.). [293]

Il convient de signaler que l'idée selon laquelle les citoyens soutiennent leurs institutions politiques, ces dernières représentant la manière de réaliser les idéaux universalistes, ne doit pas être interprétée comme une défense du *statu quo* politique. Se trouve ici mis en valeur le rôle de l'identification citoyenne à la forme concrète à travers laquelle s'expriment les principes universels dans les institutions nationales. Cette identification n'est pas, bien évidemment, inconditionnelle : lorsque les institutions publiques ne sont pas capables d'incarner ces principes, la priorité que le patriote accorde à ces derniers suscite des sentiments qui incitent à la mobilisation citoyenne, d'où l'importance de l'éducation civique, de l'autogouvernement et de l'autonomie démocratique, dont l'amour de la liberté est une condition. Loin de la dimension postnationale du patriotisme constitutionnel, le patriotisme civique considère donc les structures de solidarité nationale comme étant les plus appropriées pour la préservation des pratiques sociales démocratiques.

Nous ne sommes pas ici en présence d'un rejet du cosmopolitisme ni de la solidarité au-delà des États nations, la solidarité nationale et la transnationale n'étant pas exclusives. De fait « a well-understood patriotism and a generous cosmopolitanism are mutually supportive » (Laborde 2002, 605). Ce qui préoccupe Laborde, ce sont plutôt les effets corrosifs de la globalisation économique sur les conditions de la démocratie sociale. En l'absence de preuves montrant que la globalisation peut être accompagnée par une internationalisation de la justice

[293] C'est Laborde qui souligne.

sociale, c'est le cadre national qui lui semble le plus propice pour susciter des vertus telles que l'engagement mutuel, la confiance et la capacité non seulement à faire des compromis, mais également des sacrifices. La question qui se pose immédiatement, dans l'optique qui est la nôtre, est celle consistant à savoir comment s'articulent la défense du patriotisme civique et la prise en compte de la diversité culturelle et religieuse dans le cadre de cette conception de la nation en tant que foyer de solidarité et d'engagement civique.

8.4.2. Patriotisme civique et diversité

Le patriotisme civique apparaît comme étant tout à la fois social-démocrate et inclusif. S'il est loin de se montrer hostile à l'identité nationale en tant que foyer de solidarité civique, c'est qu'il n'identifie pas l'identité nationale à la culture majoritaire : il reconnaît que l'identité nationale porte les marques de l'histoire et de la culture majoritaires, et que la sphère publique est loin d'être neutre dans les sociétés d'accueil; il est conscient que les pratiques majoritaires peuvent aliéner les minorités. Cependant, la valeur qu'il accorde à l'identité nationale est de nature inclusive dans la mesure où les institutions nationales, sont censées refléter les valeurs démocratiques auxquelles s'identifient tous les citoyens, y compris ceux qui appartiennent aux minorités ethniques et religieuses. Le patriotisme civique n'exige pas des individus issus de l'immigration qu'ils adhèrent à la culture dominante, mais qu'ils se familiarisent avec la culture *politique* majoritaire afin qu'ils puissent devenir des citoyens fonctionnels.

Voilà un trait important de cette position concernant l'intégration politique des groupes qui ne partagent pas ni la même histoire ni la même culture que la majorité dominante dans les sociétés démocratiques contemporaines : puisque la promotion active de la culture majoritaire, chère aux nationalistes, lui semble susceptible d'aliéner ces groupes au lieu de les intégrer, tandis que l'attachement aux principes démocratiques abstraits chers à une certaine interprétation du patriotisme constitutionnel ne serait pas un propos réaliste, la promotion d'une culture fondamentalement *politique* apparaît comme une solution politiquement réaliste et moralement acceptable. Le patriotisme civique cherche ainsi à promouvoir « a *mainly political identity* » puisque sa nature politique « makes it compatible with a variety of practices and beliefs, but whose thin particularistic content justifies citizens' commitment to specific institutions and practices» (Laborde 2002, 609). La notion de culture politique, dont la centralité pour la compréhension du modèle d'intégration des minorités ethnoculturelles proposée apparaît

maintenant évidente, est définie comme « the loose and malleable framework which sustains our political conversations over time », ce qui inclut « familiarity with collective institutions, political rituals and rhetoric, types of discourses, and accumulated habits and expectations stemming from previous conversations » (ibid.). La nature politique de cette approche exclut non seulement la promotion d'une conception du bien ou d'une culture, dans son sens large, mais insiste également sur l'aspect délibératif et conversationnel du patriotisme.[294]

Aucun accord substantiel n'est donc requis, car ce qui importe est la participation des groupes culturels au même titre que des majorités nationales dans la définition du chemin à suivre par une démocratie portant déjà les marques des revendications passées, telles que celles des ouvriers ou des femmes. La promotion d'une identité nationale inclusive acquiert toute sa légitimité dès lors que tous les citoyens participent à la délibération publique, que tous sont entendus en tant qu'égaux ; dès lors que le débat public est compris comme susceptible d'être influencé par tous, y compris par les minorités culturelles et religieuses. Il s'agit donc de demander à ces minorités non pas de s'adapter à la culture dominante, mais de s'engager dans la conversation, de comprendre que cette dernière les concerne légitimement, et d'acquérir les habiletés nécessaires à la participation à cette conversation. Cela doit leur permettre, tout comme aux autres citoyens, de soumettre la culture politique à la délibération démocratique et de parvenir à une *transformation commune*[295] des structures politiques. Rien ne doit donc *a priori* échapper à la discussion. Par exemple, les pratiques ethniques et civiques doivent pouvoir faire l'objet de discussions qui permettront de déterminer celles qui sont acceptables, en suivant en guise de critère de sélection leur acceptation raisonnée par toute personne étant affectée par ces pratiques. Ce que préconise le patriotisme civique, c'est une ouverture de la sphère publique qui, tout à la fois donne accès à tous les citoyens, facilite la contestation de toute pratique jugée injuste et fait comprendre aux membres de minorités culturelles et religieuses qu'ils sont chez eux et que, par conséquent, ils sont invités à prendre part à la délibération publique.

À l'instar du patriotisme constitutionnel, le patriotisme civique repose donc, pour sa part, sur une base délibérative. Dans les deux cas, les membres de minorités sont invités à participer politiquement, la délibération étant censée garantir la prise en compte de leurs intérêts. Dans ces deux cas, la préoccupation pour l'attachement des minorités à la culture politique commune, ainsi que pour leur participation à la transformation des lois et des règles qui ne prennent pas

[294] On notera que dans certaines approches l'aspect conversationnel du patriotisme occupe une place centrale, au point de constituer l'élément à partir duquel l'on défend la supériorité du patriotisme par rapport à d'autres perspectives en philosophie politique. Voir, par exemple, Blattberg (2001).
[295] Nous soulignons.

en compte leurs intérêts, et l'identification citoyenne aux principes du droit démocratique (de manière peut-être plus contextualisée dans le cas de Laborde que de Habermas) constituent le cœur de leurs positions normatives.

Il est utile de faire remarquer que cet ensemble d'éléments est également présent dans d'autres conceptions républicaines comme celle défendue par François Houle. S'inspirant notamment de la pensée néo-républicaine de Quentin Skinner et de Maurizio Viroli, Houle considère que la participation citoyenne requiert le partage d'une culture publique commune. L'usage que fait Houle de la notion de culture publique commune correspond, dans une large mesure, à celui que fait Laborde de la notion de culture politique. Elle est comprise comme « les aspects de la culture qui concernent les institutions politiques démocratiques, les lois et principes juridiques concourant à la définition des droits et libertés égaux et des normes sociales » (Houle 2001, 116). En réalité, ce que Houle appelle patriotisme républicain correspond au patriotisme civique défendu par Laborde, le traitement réservé aux minorités culturelles et religieuses par les deux auteurs étant à peu près le même. De même que Laborde, Habermas et Viroli, Houle s'attaque à l'idée de faire adhérer les groupes minoritaires à une culture majoritaire : il conviendrait plutôt de favoriser leur participation à la *transformation* de la culture publique commune, dans le but de rendre l'espace public accessible à tous les citoyens et de faire que les libertés soient les mêmes pour tous. Bien que les revendications identitaires remettent en cause l'appartenance à la nation, elles peuvent également contribuer à l'élargissement de cette culture publique commune, dont la liberté et les droits communs sont des éléments centraux qui doivent être défendus par tous les citoyens.

Dans cette perspective, ni le pluralisme culturel ni les revendications identitaires ne conduisent nécessairement, comme le pensent nombre de républicains traditionnels, à la fragmentation de la société. Ils peuvent, à l'inverse, contribuer au développement du patriotisme républicain. C'est grâce à la participation des membres des groupes ethnoculturels minoritaires, à leur remise en cause de la culture publique commune, que la notion de souveraineté populaire s'élargit, qu'une égale liberté pour tous se renforce, et que les diverses formes d'injustice sociale peuvent être éliminées. La citoyenneté dont il est question dans cette perspective n'est pas celle de l'appartenance à une identité nationale ou à une communauté culturelle qui s'autogouverne, mais celle grâce à laquelle on peut exercer des droits civils et politiques en tant que membres d'une république, ce qui « donne un sens politique à l'identité ethnoculturelle et un sens culturel à l'identité politique » (Houle 2001, 115).

À l'instar des patriotismes jusqu'ici examinés, Houle défend l'idée selon laquelle aucun citoyen ne doit considérer sa différence culturelle comme une entrave à son égalité morale et légale, chacun pouvant bénéficier de l'égalité des chances. Partager une identité politique commune favorise la transformation des différences en appartenance citoyenne. Il n'y a donc pas de doute que ce qui lie les diverses voix prônant le patriotisme républicain, dans certains cas de manière beaucoup plus explicite que dans d'autres, est l'estimation que la délibération est le moyen par excellence de la participation citoyenne à la transformation de la culture publique commune, afin de la rendre de plus en plus inclusive. Autrement dit, le patriotisme civique défend un modèle d'intégration dans lequel les membres des minorités culturelles et religieuses sont considérés comme des citoyens à part entière façonnant en commun le destin de la nation.

Néanmoins, le patriotisme républicain nous dit peu de choses sur les inégalités susceptibles de découler de l'asymétrie de pouvoir entre les majorités nationales et les minorités culturelles. Autrement dit, bien que l'égalité que le patriotisme civique poursuit se fonde *de jure* sur la possibilité de délibérer, il n'insiste pas suffisamment sur les conditions permettant aux membres des minorités défavorisées culturellement d'accéder *de facto* à la transformation des lois et des règles en égalité symétrique de pouvoir. Le patriotisme républicain semble trop miser, comme le font par ailleurs certaines théories délibératives (Maynor 2003) sur la bonne volonté d'un gouvernement engagé sur la voie républicaine, mais il ne semble pas accorder l'attention nécessaire au fait que les gouvernements sont essentiellement composés par des membres de la culture majoritaire. Bref, même si des procédures démocratiques de délibération sont mises en place, les décisions politiques sont prises, en général, par des membres de la culture majoritaire. Ce qui, en un mot, semble faire défaut au patriotisme républicain, est une théorie de la représentativité politique.

Ainsi, du fait que dans la démocratie délibérative, chère au patriotisme civique, « non-political identities are not a priori excluded from the public sphere » (Laborde 2002, 611), du fait que ce qui garantirait par ailleurs que la culture publique fasse elle-même l'objet de la délibération démocratique entre les groupes majoritaires et minoritaires, il ne s'ensuit pas que leur accès à cette sphère ait lieu dans des conditions symétriques de pouvoir. Si le patriotisme civique critique les conceptions essentialistes de l'identité nationale en affirmant sa malléabilité, s'il affirme prendre au sérieux « the importance of invented traditions, imagined histories and founding myths, as flexible cultural artefacts constituting common (or at least overlapping) worlds of meaning » (ibid.), il ne développe pas pour autant les critères de sélection/inclusion des demandes compréhensives dans la constitution des lois et des règles sociales : du fait que

ces demandes ne sont pas *a priori* exclues de la délibération, il ne s'ensuit pas qu'elles n'en seront pas exclues *a posteriori*. Certes, dans ses écrits postérieurs, Laborde articule le patriotisme à sa défense d'un républicanisme critique (Laborde 2010), ce qui permet d'espérer que la non-domination sera le critère ultime pour l'acceptation de ces demandes. Mais, tant que les membres des minorités ne seront pas représentés politiquement dans des conditions symétriques de pouvoir, on ne sera pas en mesure de garantir que les arguments des identités compréhensives émanant des membres des groupes culturels et religieux défavorisés auront les mêmes droits de cité et la même force que ceux provenant des membres de la culture majoritaire.

Conclusion

Malgré les différences existantes entre le patriotisme républicain classique, le patriotisme constitutionnel et le patriotisme civique, existerait-il quelque chose comme une réponse commune du patriotisme républicain aux enjeux posés par la diversité culturelle et religieuse ? Afin de répondre à cette question, reprenons brièvement les aspects communs à ces trois positions. Tout d'abord, elles prônent un patriotisme *politique* qui se distingue tout autant du nationalisme que des interprétations communautaristes du patriotisme (a). Le patriotisme républicain s'oppose ainsi à toute fondation de la solidarité sociale sur des bases prépolitiques, qu'elles soient ethniques, culturelles ou historiques. Ensuite, les trois positions examinées considèrent qu'un type particulier d'attachement à des principes démocratiques est requis de la part des citoyens, bien que les degrés d'attachement soient plus ou moins particularistes d'une position à l'autre, et que l'accent soit mis soit sur un principe particulier, comme celui de la liberté chez Viroli, soit sur un ensemble de principes constitutionnels, comme c'est le cas chez Habermas et Laborde (b). Finalement, les trois positions font de la participation politique, en particulier de la délibération citoyenne, l'instrument au moyen duquel les principes démocratiques doivent être entretenus et actualisés. Les lois et les règles sociales sont ainsi censées refléter les intérêts des citoyens; dans le cas contraire, elles devront être modifiées (c).

Par conséquent, sur la base de ces points communs, une même réponse générale se dégage, à savoir que les individus et les groupes culturellement ou religieusement défavorisés doivent pouvoir prendre place dans le processus délibératif et transformer, lorsque cela s'avère nécessaire, les règles et les lois les affectant (c). Cette participation garantit l'attachement de ces individus ou groupes à des principes universels, ainsi qu'à la forme concrète dans laquelle ces derniers s'incarnent dans les institutions publiques (b). Une forme de solidarité citoyenne

est susceptible de se développer dès que les individus et groupes issus de la diversité culturelle et religieuse comprennent que leur statut de citoyens se fonde sur une conception politique, et non ethnique, du lien social (a).

Il faut cependant noter, qu'au-delà de cette réponse générale commune, des différences significatives existent entre les trois approches analysées. Premièrement, le patriotisme républicain classique se penche beaucoup moins sur l'analyse de la diversité, et se contente d'établir, comme nous l'avions signalé précédemment, quelle attitude le patriotisme autorise quant à l'intégration des minorités culturelles et religieuses. Ainsi, il ne dit rien à propos de la reconnaissance de la valeur des doctrines compréhensives au sein des sociétés multiculturelles; il ne se penche que rarement, à la différence des autres positions examinées, sur les procédures devant faciliter la participation des minorités dans le processus délibératif[296]; il se concentre trop, enfin, sur la nature émotive du patriotisme, sans s'interroger à propos des différences existant entre le patriotisme républicain en tant que sentiment et la citoyenneté, comme sens du devoir. De même, le patriotisme classique offre une vision monolithique du nationalisme. Il semble assumer l'idée que le seul type de nationalisme est de nature exclusive, auquel il s'attaque, et il n'aborde pas le rapport entre le patriotisme républicain et le nationalisme inclusif.[297]

Le patriotisme constitutionnel et le patriotisme civique, se distinguent pour leur part quant à la valeur accordée à la reconnaissance des identités compréhensives. Là où Habermas considère que les droits culturels sont une source de solidarité, que ce sont des traductions possibles de la citoyenneté, et accorde aux identités une valeur intrinsèque, Laborde ne va pour sa part pas au-delà de l'appel à une culture politique commune qui, bien que compatible avec une gamme diverse de pratiques et de croyances, semble mésestimer la force motivationnelle de la reconnaissance des identités culturelles.

Du fait que, de manière générale, le patriotisme républicain, comme d'ailleurs toute sorte de patriotisme, s'intéresse à la dimension affective des citoyens, une question cruciale qu'il convient de se poser est alors celle consistant à savoir si le sentiment patriotique doit être favorisé par le biais de l'intervention étatique et, dans le cas d'une réponse affirmative, si cette

[296] C'est peut-être en raison de cette déficience que, malgré l'effort réalisé par Viroli pour montrer la pertinence du patriotisme républicain dans le contexte des sociétés multiculturelles, Bader n'a pu trouver « any sign that such a cultural pluralism would be accommodated by institutional pluralism » (Bader 1999, 385).

[297] Certains auteurs qualifient le premier d'ethnique et le second de civique. Voir Pfaff (1994) et Ignatieff (2010). Comme nous l'avons montré dans le chapitre 3 de cette thèse, il est cependant possible de défendre un nationalisme inclusif sans que cette distinction soit nécessairement mobilisée.

intervention ne risque pas de devenir trop intrusive. Il est clair que le républicanisme, disposé comme il est à éduquer la volonté et l'opinion citoyenne, n'émet pas de réserves quant à la légitimité de l'intervention dans la sphère morale des individus. Mais, une chose est d'éduquer les citoyens à l'exercice de la vertu civique et une autre, très distincte, d'encourager publiquement un type de sentiment particulier susceptible de devenir un marqueur identitaire. On pourrait donc se demander si les patriotes républicains ne devraient pas miser davantage sur un patriotisme de conséquences : un patriotisme prenant naissance « imperceptiblement », comme le suggérait l'intuition originale de Dolf Sternberg. Il n'est pas invraisemblable d'espérer que les membres des minorités culturelles et religieuses issus de l'émigration seraient plus inclinés à développer un authentique sentiment patriotique de manière spontanée en tant que conséquence du respect et de la reconnaissance publique de leurs identités. Comme condition préalable, le fait que les intérêts des membres des minorités ethnoculturelles soient entendus apparaît insuffisant; ils doivent aussi être représentés.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette thèse a essayé de clarifier ce que le culturalisme libéral et le républicanisme néo-romain proposent à l'État démocratique, dans un contexte caractérisé par la présence croissante d'individus et de groupes ayant des engagements culturels et, surtout religieux, différents de ceux de la culture et la religion majoritaires. À cette fin, nous avons reconstruit les réponses normatives que huit théories politiques contemporaines se distinguant par leur importance et leur réception ont élaborées par rapport à la question spécifique de la diversité.

La première partie de notre étude, consacrée au culturalisme libéral, montre que même si les théories examinées ont en commun cette idée selon laquelle les droits culturels sont des exigences de la justice libérale et que, par là-même, l'ensemble des droits civils et politiques protégés par les démocraties libérales doivent être complétés par des droits visant la reconnaissance et l'accommodement des besoins des groupes ethnoculturels, ces théories n'offrent pas de réponse identique à la question qui a guidé notre recherche. Une telle observation, d'apparence subtile, a des implications significatives : une analyse des différents courants internes au culturalisme libéral ne permet pas uniquement de faire ressortir la complexité de cette mouvance, en mettant en évidence sa richesse et sa diversité théorique, mais confronte aussi les approches réductrices qui négligent cette complexité.

L'idéal pluraliste qui constitue la base axiologique des théories examinées, se manifeste de différentes manières tout en prenant la forme d'un débat philosophique raisonné. Construites sur la base d'arguments et de justifications morales visant l'inclusion de membres des groupes culturels et religieux défavorisés au sein des sociétés culturellement et religieusement diversifiées, le culturalisme libéral défie la logique de ceux qui le jugent trop rapidement comme une approche conservatrice tendant à favoriser la fragmentation sociale. Notre analyse a montré, nous l'espérons, que les culturalistes libéraux ont repensé les principes libéraux afin de les adapter à la réalité contemporaine, et que, loin de mettre en danger les principes démocratiques, ils font de ces principes le socle à partir duquel on peut juger les pratiques culturelles et religieuses. Les théories qu'ils avancent soulèvent cependant de nombreuses questions, ainsi, nous avons tout à la fois essayé de reconstruire les réponses de ces théories à la diversité et de mettre en évidence certains aspects qui mériteraient d'être repensés.

La théorie du droit des minorités, comme nous l'avons vu, se concentre sur la manière dont l'État libéral doit traiter les minorités, que ces dernières soient nationales ou qu'elles résultent

de l'immigration. Si l'État libéral a le devoir d'accommoder la diversité, c'est en raison du fait que l'héritage culturel et religieux des institutions communes est susceptible de menacer la pleine participation des minorités culturelles et religieuses à ces institutions, raison pour laquelle il est nécessaire de réaménager les conditions d'intégration dans celles-ci. Ce n'est donc pas le maintien des identités culturelles ou religieuses ni la notion de pureté ou d'authenticité culturelle qui motivent une telle prise en compte de la diversité, car l'approche qui caractérise la théorie du droit des minorités s'avère profondément transformative : le réaménagement des conditions d'intégration des minorités implique une transformation des identités minoritaires et majoritaires au moyen de l'interaction entre les groupes. Autrement dit, si cette théorie défend les accommodements des besoins des membres des groupes culturels et religieux dans les institutions communes, ce n'est dans le but ni de faciliter le maintien de leurs identités culturelles ou religieuses, ni leur développement séparé du reste de la société. En fait, conscient des risques de domination qu'une telle approche entraîne, Kymlicka rejette explicitement la notion de pureté ou d'authenticité culturelle et recommande à l'État libéral d'accorder des droits différenciés qui ne doivent cependant pas être justifiés sur la base d'arguments conservateurs.

Plus précisément, il existe quatre arguments qui viennent fonder la légitimité de ces droits. D'abord, l'argument nationaliste, qui cherche à enrichir le processus de construction national au moyen de l'intégration des minorités culturelles et religieuses dans les institutions communes. Ensuite, l'argument de l'autonomie, que Kymlicka interprète en tant que possibilité de réaliser, réviser et abandonner ses finalités, ces dernières devant pouvoir se réaliser dans le cadre de la culture sociétale majoritaire. Puis, l'argument de l'égalité entre les groupes, justifié sur les bases d'un accès équitable aux opportunités offertes par la société. Enfin, l'argument de la valeur de la diversité culturelle qui, certes, ne possède pas un poids comparable aux arguments précédents, mais vient les compléter.

Ce chapitre a consacré une place importante à la question religieuse afin de montrer que, contrairement à l'avis de certains auteurs, (p.ex. Laborde et Wieviorka) le multiculturalisme libéral apparaît comme étant outillé pour traiter certaines questions religieuses. Nous avons, à cet effet, examiné trois cas spécifiques : celui du port du turban sikh par les agents de police, celui de la modification du calendrier religieux, et celui du financement public d'écoles séparées pour les immigrants de religion musulmane. Dans chaque cas, la perspective instrumentale de Kymlicka se révèle dans la justification qu'il avance en faveur des accommodements religieux et qui visent l'intégration des minorités dans les institutions communes. En même temps, cette

théorie impose des limites libérales aux accommodements religieux : aucun accommodement impliquant des restrictions à la liberté individuelle, violant les principes libéraux, ou fragilisant les droits de la personne, ne doit être accordé par l'État. Kymlicka rejette ainsi le droit collectif d'exercer des contraintes internes et n'admet que les types de droits qui a) protègent les groupes culturels et religieux des effets négatifs de la société majoritaire, b) favorisent le principe d'égalité entre groupes et c) promeuvent la liberté à l'intérieur de ces groupes. À la différence de Kukathas, qui prône une autonomie maximale pour le fonctionnement des groupes, la théorie du droit des minorités se méfie de l'excès de tolérance et tient le principe d'autonomie personnelle pour le principe libéral par excellence.

Cependant, cette défense du principe d'autonomie se distingue de celle que réalise le perfectionnisme libéral, examiné dans le deuxième chapitre. Bien que Kymlicka et Raz défendent une conception libérale fondée sur le principe d'autonomie, tout comme cette idée suivant laquelle, afin que les individus disposent d'une gamme adéquate d'options, l'État doit garantir l'accès à ces dernières, leurs conceptions diffèrent lorsqu'il s'agit de définir la nature de l'intervention de l'État. La conception perfectionniste exige que l'État crée des opportunités ayant une valeur morale tout en éliminant celles qui sont inacceptables. Étant donné que les individus ne peuvent pas jouir de certaines options à moins que l'État ne les subventionne, la conception perfectionniste demande à l'État d'éviter la disparition de ces options en le soutenant même financièrement, dans le but de garantir le principe de l'autonomie. Ce n'est pas une ligne d'argumentation que Kymlicka est prêt à défendre, car à la différence de la conception perfectionniste, il ne considère pas que l'État a pour rôle d'émettre des jugements concernant la valeur des options pouvant favoriser le principe de l'autonomie. Tout ce qui est requis est que l'État protège les cultures sociétales qui, pour leur part, rendent possible l'autonomie en offrant les choix qui permettent aux individus de vivre selon leurs propres conceptions du bien.

Le perfectionnisme libéral, comme nous l'avons vu, fait non seulement de l'autonomie le principe que l'État libéral doit maximiser, mais établit également un lien indissociable entre l'autonomie et le bien-être humain : l'autonomie rend possible la réalisation des conceptions du bien permettant aux individus de mener une vie bonne, ce qui revient à soutenir l'idée que le principe de l'autonomie s'avère essentiel au bien-être humain. Si ce dernier se trouve à son tour étroitement lié aux objectifs que les individus se fixent, tout comme à leurs engagements, projets et relations, l'amélioration du bien-être nécessite, selon la logique perfectionniste, que l'État prenne en compte ces objectifs, engagements, projets et relations, soit au moyen de

mesures permettant aux individus de les réaliser lorsqu'ils ont de la valeur, soit en contribuant à leur faire savoir qu'il est erroné de les poursuivre.

Nous avons montré que, dans la conception perfectionniste examinée, les pratiques sociales ont un important rôle à jouer dans la régulation des options disponibles étant donné que certaines connaissances, nécessaires à la participation à la vie sociale, ne peuvent être acquises sans notre interaction avec les autres. Si le bien-être dépend de la possibilité de réaliser nos conceptions du bien, de pouvoir poursuivre nos objectifs, engagements, projets et relations, ces derniers se trouvent déterminés par des formes sociales spécifiques. C'est dans de telles conditions qu'il faut situer l'action de l'État libéral dont le but serait de garantir les conditions (sociales, culturelles, etc.) afin que les individus puissent mener la vie qu'ils souhaitent et réaliser leurs conceptions de la vie sans faire l'objet de manipulations et de coercition.

L'un des aspects les plus polémiques du perfectionnisme libéral est cette idée selon laquelle l'État doit maximiser la réalisation du principe d'autonomie seulement lorsque les objectifs et projets ont de la valeur, du fait qu'ils sont moralement acceptables. Nous avons souligné que, pour cette raison, le perfectionnisme semble imposer des conditions aussi bien à la validité de nos objectifs, qu'à la définition même du bien-être. Du fait que Raz établit une sorte de correspondance, d'une part, entre le bien-être et les activités ayant de la valeur et, d'autre part, entre les activités ayant de la valeur et celles qui sont moralement acceptables, c'est l'État, et non les individus, qui détermine les activités qui méritent d'être encouragées et qui définit les conditions permettant le développement d'une conception de l'autonomie forcément morale, et ce sans que Raz ne fournisse des critères de moralité précis.

Une telle perspective a des implications dans la réponse du perfectionnisme libéral à la diversité, car Raz mobilise cette conception selon laquelle des formes valables d'autonomie personnelle exigent le soutien de l'État dans le but de défendre les droits culturels. Nous avons vu que, dans l'approche perfectionniste, le sens de l'identité culturelle et l'appartenance à une communauté culturelle prospère s'avèrent essentiels à l'autonomie individuelle. Non seulement une telle appartenance favorise le sentiment de dignité et de respect de soi, mais elle joue également un rôle significatif dans la formation et la poursuite des objectifs associés à leur conception du bien des individus, ne serait-ce que parce qu'elle fournit le contexte dans lequel les individus forment tout à la fois leurs conceptions du bien et les capacités nécessaires pour les réaliser. En un mot, le lien que le perfectionnisme établit entre l'appartenance culturelle, l'autonomie et le bien-être lui permet de demander à l'État libéral de prendre position en faveur de la prospérité des groupes culturels, car cela équivaut à favoriser la prospérité et la liberté des

membres de ces groupes, cette dernière étant dépendante de l'adhésion sans entrave à une communauté respectée et florissante. C'est de cette manière que le perfectionnisme fonde sa justification en faveur des politiques multiculturelles sur des valeurs libérales tout en rejetant les arguments conservateurs pouvant être avancés en faveur de ces politiques.

Le problème auquel doit faire face une telle position est celui concernant les conséquences de la défense de l'autonomie et du bien-être en tant que principes d'action de l'État vis-à-vis des groupes culturels et religieux qui rejettent ces principes. Autrement dit, si l'État libéral doit respecter, protéger et accommoder les groupes culturels et religieux au nom de l'autonomie et du bien-être de leurs membres, doit-il pour autant respecter, protéger et accommoder les traditions qui n'accordent aucune importance à ces valeurs libérales ? Nous avons montré que le perfectionnisme libéral impose des limites à la tolérance multiculturelle. D'une part, le perfectionnisme libéral se prononce explicitement contre le droit de répression exercé par des groupes sur leurs membres ainsi que l'intolérance envers ceux qui ne sont pas membres du groupe. D'autre part, le perfectionnisme exige non seulement que les membres des groupes culturels et religieux aient le droit, reconnu publiquement, de quitter leur communauté, mais aussi celui de s'exprimer librement et de participer à la vie économique du pays, ce qui par ailleurs n'est possible que si des habiletés nécessaires à la vie en dehors de la communauté leur est accessible.

Nous avons montré que le problème de cette conception est qu'elle semble demander aux groupes d'être libéraux : le perfectionnisme libéral n'impose pas uniquement des conditions *morales* aux objectifs que les individus se donnent, mais également des conditions *libérales* aux groupes illibéraux. On se retrouve ainsi face à l'un des problèmes majeurs auxquels doivent faire face les théories libérales contemporaines : celui de savoir quel est le degré d'intervention *légitime* de l'État libéral dans la société civile. Si, au prétexte de son engagement en faveur de la réalisation du principe d'autonomie, l'État libéral non seulement renie le soutien aux communautés illibérales (démarche qui pourrait très bien être inoffensive, lorsque ces communautés disposent des moyens nécessaires à leur développement), mais interdit aussi certaines pratiques jugées comme immorales du point de vue libéral, ne viole-t-il pas l'autodétermination des individus qui conçoivent leur conception religieuse non pas comme un choix, mais tout simplement comme un devoir dicté par Dieu? L'intervention de l'État libéral ne pourrait-elle pas être perçue comme une intrusion illégitime et non comme un exercice d'émancipation ?

Nous avons souligné, en outre, que si Raz défend le rôle des cultures « pénétrantes », qu'elles soient religieuses ou non, dans la formation des conceptions du bien des individus, tout comme dans le développement de leurs conceptions du monde, il ne semble pas accorder d'attention au fait que ces conceptions peuvent résulter d'une éducation illibérale. Qu'en est-il lorsque les cultures pouvant être qualifiées de « pénétrantes » forment les individus à l'obéissance à la tradition ? Raz serait-il prêt à accepter l'idée que, puisque cette culture a un impact sur la conception du monde de ces individus, elle favorise leur capacité à l'autonomie ? Nous avons montré que la réponse à cette question dépend du type d'autonomie que l'on défend. Les conceptions substantives de l'autonomie prennent en considération le contenu des choix que les individus réalisent selon la définition même de l'autonomie. Ce type de conception est largement représenté dans les luttes féministes contre la domination patriarcale ou dans les conceptions qui nient la valeur donnée aux formes de vie jugées répugnantes. Les conceptions substantives de l'autonomie rejettent, bien évidemment la question posée, car l'autonomie est jugée par rapport à son contenu. Les conceptions procédurales de l'autonomie définissent cette dernière sans faire référence aux contenus des valeurs et des choix défendus par les individus, ce qui fait qu'un individu peut être considéré autonome à l'intérieur d'une communauté autoritaire. Dans ce cas, l'individu peut vivre en accord avec ses croyances, même si ces dernières sont fort probablement considérées par un perfectionniste comme dénuées de valeur.

Nous avons montré que Raz semble défendre *à la fois* une conception substantive de l'autonomie et la valeur de notre appartenance culturelle ou religieuse pour le développement de notre capacité d'autonomie. Or, lorsque le sens de l'autonomie d'un individu se trouve fortement lié à une conception du monde autoritaire, en ayant le sentiment de vivre la vie qu'il souhaite vivre, le perfectionnisme libéral est prêt à soutenir qu'il n'est pas assez autonome pour que son groupe mérite le soutien de l'État.

Cette question a été reprise dans le Chapitre 3, qui examine la réponse que le nationalisme libéral apporte au défi de concilier les sentiments nationalistes avec les principes libéraux, tout en rendant justice aux membres des groupes culturels et religieux qui partagent l'espace national. Nous avons montré que, justement, au moyen de la conjonction que le nationalisme libéral opère entre les valeurs nationalistes et libérales, Tamir se propose de fournir les bases théoriques pour une nation libérale moderne dans laquelle, plus qu'un simple fait, le multiculturalisme devient un principe directeur des relations sociales et politiques.

C'est en mobilisant une conception culturaliste de la nation qui fait du droit à la culture le fondement même du droit à l'autodétermination nationale, que Tamir légitime l'inscription de

la culture nationale dans la sphère publique tout en évitant d'aliéner les groupes culturels et religieux minoritaires. Nous avons souligné que, puisque le nationalisme définit le droit à l'autodétermination nationale en tant que droit à la culture, et le fait dériver du droit à l'autodétermination individuelle, il se trouve face à un dilemme, car, d'un point de vue libéral, tous les individus, et pas seulement les membres des cultures majoritaires, ont droit à l'autodétermination et à la culture. Comment justifier le fait que seuls les membres de la culture nationale majoritaire disposent du droit à l'autodétermination nationale, comprise comme le droit de voir leur culture (leur langue, leur religion, leur histoire) reflétée dans les institutions communes alors que les groupes minoritaires ne disposent pas de ce droit ? Ainsi, nous avons souligné que si le nationalisme libéral s'attaque à la neutralité culturelle (du point de vue descriptif, il endosse la thèse de l'impossibilité de la neutralité culturelle; dans le cadre normatif, il défend le droit à l'expression institutionnelle de la culture nationale), il doit opérer un choix crucial : soit les membres majoritaires de la nation ont le droit d'imposer l'homogénéité culturelle dans les institutions publiques, soit les membres des cultures minoritaires doivent pouvoir disposer, eux aussi, du droit à l'expression institutionnelle de leur culture.

Il est clair qu'un groupe non-national ne peut pas disposer d'un droit à l'autodétermination nationale. Il est également évident que les institutions communes ne peuvent pas refléter toutes les cultures coexistant au sein d'un espace national. L'État libéral ne peut pas, par exemple, rendre officielles toutes les langues qui existent dans son espace national, ni établir des congés pour chaque religion représentée dans cet espace. La solution que donne Tamir à ces enjeux consiste à accorder le droit à l'autodétermination nationale à la culture nationale majoritaire, mais d'autoriser les membres des cultures et des religions non dominantes à exprimer librement leurs appartenances au sein de la sphère publique. Qui plus est, Tamir soutient que les États devraient être multiculturels et multinationaux. Il leur faudrait abandonner l'aspiration à encourager l'homogénéité culturelle nationale qui oblige les individus à renoncer à l'expression publique de leurs différences. Le nationalisme libéral ne juge pas moralement acceptable que les individus doivent vivre leur religion et leur culture à la maison et se comporter différemment en public.

Le multiculturalisme que le nationalisme libéral défend, non seulement permet à chaque individu d'exprimer librement son identité, mais exige également une transformation de la sphère publique en tenant compte des différences ethnoculturelles et religieuses. La sphère publique doit être restructurée afin de pouvoir accueillir tous les citoyens malgré leurs identités diverses. Un tel multiculturalisme est, comme toutes les conceptions culturalistes analysées,

égalitariste, en ce sens qu'il implique la pleine participation de tous les citoyens à la constitution d'une sphère publique réformée. De même, le libéralisme doit se transformer et s'adapter à la réalité multiculturelle en se montrant ouvert et inclusif face aux groupes culturels et religieux minoritaires.

Ces considérations nous ont amené à nous demander ce que le nationalisme libéral recommande à l'État libéral lorsque certaines communautés ne souhaitent pas participer à la sphère publique, préférant la marginalisation, ou bien qu'elles estiment que les principes libéraux représentent une menace pour leurs pratiques orthodoxes, ou, enfin, tout simplement sont soumises à des traditions inégalitaires, conservatrices, voire oppressives vis-à-vis de leurs membres. Il est tout à fait clair que la défense de la valeur morale d'un multiculturalisme inclusif ne permet pas de répondre à cette question. Nombreuses sont les critiques que le multiculturalisme a, en ce sens, reçues. Nous avons exploré certaines d'entre elles afin d'en faire ressortir l'un des aspects les plus problématiques. Nous avons vu que, selon certains, le multiculturalisme exacerbe, voire légitime l'oppression à l'intérieur des groupes minoritaires ou, tout du moins, ne prête pas assez attention à la sphère privée là où c'est justement dans cette sphère qu'une grande partie de l'inégalité apparaît, notamment dans l'espace domestique. Le multiculturalisme se monterait ainsi aveugle au genre, laissant les femmes enfermées sous le joug de pratiques religieuses oppressives.

Dans les chapitres précédents, nous avions souligné que la réponse de Kymlicka demeure timide sur ce point. Certes, il accepte l'idée que le multiculturalisme doit se montrer plus attentif à ces questions tout en soulignant sa distinction entre « contraintes internes » et « protections externes » qui permet de répondre d'une certaine manière à ces défis. Néanmoins, s'il est vrai que les oppressions domestiques se trouvent implicitement rejetées dans la théorie du droit des minorités, Kymlicka n'a pas développé en profondeur les implications de la distinction public/privé dans sa défense du multiculturalisme libéral. Le perfectionnisme libéral, comme nous l'avons également remarqué, se contente d'affirmer que l'État ne devrait pas soutenir les communautés illibérales, sans apporter suffisamment d'informations concernant son rôle actif par rapport à l'oppression des femmes à l'intérieur de ces communautés.

Le nationalisme libéral opère quant à lui une déconstruction de la distinction public/privé, typique des conceptions libérales, en demandant à l'État de transgresser cette distinction. Il s'agit, en fait, d'une double transgression. D'une part, l'État libéral a le droit d'être prêt à intervenir dans la sphère privée et domestique afin d'éviter l'oppression dont sont victimes certaines catégories de membres, y compris les femmes. D'autre part, le nationalisme libéral,

comme nous l'avons vu, s'attend à ce que la sphère privée puisse envahir la sphère publique, l'expression des cultures et des religions minoritaires devant y trouver une place. Consciente des difficultés de la première transgression, Tamir insiste sur les nécessaires négociations entre l'État et les communautés illibérales. Mais puisqu'en même temps elle défend un libéralisme des droits au lieu d'un libéralisme fondé sur l'autonomie, elle laisse sans réponse la question de savoir comment concilier le libéralisme de droits (ou de la diversité), qui prône le respect des communautés illibérales et de leurs styles de vie, avec sa recommandation à l'État d'intervenir dans des cas d'oppression domestique : certaines communautés sont essentiellement oppressives et intervenir au sein de ces dernières pour supprimer une telle oppression, revient à éliminer les styles de vie que le libéralisme de la diversité est censé protéger.

Les difficultés sont moindres lorsque le multiculturalisme prôné par le nationalisme libéral vise non pas les communautés illibérales, mais celles qui acceptent les principes du droit démocratique. Nous avons montré que le projet nationaliste libéral exige une transformation multiculturelle dont le fondement consiste à restructurer la sphère éducative. Une telle restructuration implique la séparation entre l'éducation démocratique (celle qui vise la formation du citoyen) et l'éducation à l'identité nationale (qui a pour objectif la reproduction de la culture nationale). Ainsi, tandis que la seconde s'adresse aux membres de la nation, la première doit quant à elle pouvoir atteindre tous les membres de l'État, ne serait-ce que parce qu'elle suppose la formation de compétences multiculturelles et de vertus libérales qui favorisent le respect des toutes les traditions culturelles et nationales qui composent l'espace social. La réforme éducative prônée par Tamir, vise également à préparer les individus à la participation politique, économique et sociale, en les rendant aptes à revendiquer leurs droits.

Nous avons fait observer que certains aspects de la théorie nationaliste méritent d'être repensés. L'un d'entre eux consiste dans la division stricte entre l'éducation nationale et l'éducation démocratique que Tamir établit, et qui fait écho à la séparation, proposée dans le cadre du nationalisme libéral, entre le démocratique et le national en guise de critère de participation politique. Faut-il séparer radicalement l'éducation à la citoyenneté de l'éducation nationale ? Étant donné que l'objectif de l'éducation démocratique consiste à préparer les individus à leur pleine participation à la sphère politique, sociale et économique, nous nous sommes demandé si une telle éducation ne perd pas de vue le fait que ces sphères ne se trouvent pas en dehors de la sphère nationale. Prodiguer certains cours aux « membres » de la culture nationale, pourrait contribuer à créer deux catégories de citoyens, les citoyens de la « nation » et ceux des « autres » cultures, cette dernière étant fragmentée selon les différentes cultures existantes. Et

pourquoi ouvrir la sphère publique à la pleine participation citoyenne et ne pas ouvrir en même temps la sphère nationale pour que tous les citoyens, quelles que soient leurs provenances, puissent se considérer comme des membres de la nation ? Nous ne trouvons pas de raison concluante justifiant l'association exclusive du processus de construction nationale à une identité culturelle historiquement fondée, car nous estimons que la pleine participation de tous les citoyens dans les sphères politique, économique et sociale, fait aussi partie de ce processus. Au lieu de limiter l'éducation nationale aux membres de la culture nationale, ne serait-il pas plus inclusif d'ouvrir cette éducation afin d'y intégrer les contenus concernant les cultures et religions ayant une place importante dans le territoire national, voire dans l'histoire nationale ? Il semble plausible de soutenir que l'appartenance nationale est un bien commun qui n'oblige pas les membres d'autres cultures à renoncer à leurs autres attachements identitaires, mais qui leur inculque l'idée qu'ils sont aussi membres de la nation.

Si le nationalisme libéral rejette le principe de neutralité aussi bien du point de vue descriptif que normatif, la théorie neutraliste, examinée dans le chapitre 4, offre une réinterprétation et une défense du principe de neutralité afin de recommander à l'État libéral l'adoption d'un type particulier de neutralité : la neutralité de traitement. C'est ce type de neutralité, comme nous l'avons montré, qui permet à Patten de justifier ce qu'il appelle la thèse des droits culturels forts, à savoir qu'il existe des raisons fondamentales de principe (c'est-à-dire qui découlent directement de principes libéraux) légitimant la reconnaissance des minorités culturelles et religieuses.

Ainsi, en rejetant tout à la fois les conceptions courantes de neutralité (qu'elles soient de buts, d'effets ou de justification) tout comme cette idée selon laquelle la neutralité devrait être un principe exempt de valeurs, Patten identifie l'équité et l'autodétermination comme étant les valeurs qui fondent la neutralité de traitement. Un tel fondement permet à Patten de restreindre le domaine de la neutralité (l'ensemble des conceptions du bien par rapport auxquelles l'État a une raison d'être neutre) et, comme le font Kymlicka, Raz et Tamir, d'imposer des limites à la tolérance multiculturelle : l'État libéral ne doit pas demeurer neutre devant les groupes culturels et religieux qui empêchent leurs membres de jouir d'une opportunité équitable d'autodétermination. Certes, l'État a des raisons de se montrer neutre, mais ces raisons sont *pro tanto* : elles ont un poids important sans pouvoir être considérées comme absolues. En un mot, les raisons que l'État libéral a d'être neutre doivent être contrebalancées en présence d'autres valeurs libérales.

En ayant cette limitation à l'esprit, l'État libéral doit adopter une conception de la neutralité dans l'élaboration de ses politiques publiques qui ne soit pas plus ou moins accommodante de certaines conceptions du bien que d'autres. Nous avons montré que si plusieurs stratégies de neutralité de traitement peuvent être adoptées par l'État, Patten choisit celle de l'impartialité comme étant la plus adéquate. Cette dernière consiste en la régulation active par l'État d'activités et de biens considérés comme importants par les groupes culturels et religieux. La raison la plus évidente en est que l'autodétermination et l'équité se trouvent à la base de la neutralité de traitement. Si l'État libéral a le devoir d'assurer la réalisation de ces deux valeurs libérales et qu'adopter la neutralité de traitement est la manière de les assurer, il doit garantir que toutes les conceptions du bien jouissent d'une forme d'assistance équivalente. Nous avons insisté sur le fait que la théorie de la neutralité de traitement ne vise pas à garantir la réussite des conceptions du bien par rapport auxquelles l'État a une raison *pro tanto* d'être neutre : ce que la neutralité de traitement exige de l'État est qu'il crée des conditions favorisant une opportunité équitable d'autodétermination.

Un point intéressant de notre analyse qu'il convient de retenir est la singulière articulation que Patten établit entre le principe de neutralité de traitement et le culturalisme libéral, tout en proposant un concept de culture qui se distingue de celui que l'on retrouve chez d'autres culturalistes, mais sans renoncer pour autant à offrir une défense de la valeur normative de la culture. Si cette dernière doit être prise en compte par l'État libéral dans l'élaboration des politiques publiques, ce n'est pas en raison de son contenu, mais de son importance pour les individus. La théorie neutraliste n'opère pas dans le cadre théorique souvent adopté pour définir la culture qui fait de cette dernière un dépositaire d'éléments caractéristiques d'un groupe. Au lieu de définir la culture en tant qu'ensemble partagé de pratiques, croyances, valeurs, etc…, Patten l'interprète comme le produit d'un processus de socialisation et de formation de telle sorte que, lorsque l'on affirme l'existence d'un groupe culturel, tout ce que l'on atteste est que ses membres ont subi des influences formatives communes.

Cette interprétation sociale de la culture non seulement vise à surmonter les critiques que le concept de culture sous-tendant la normativité multiculturelle a reçues, elle se montre également compatible avec les interprétations aussi bien instrumentales qu'intrinsèques de la culture. Instrumentales car la culture, en particulier les cultures sociétales, offre des options significatives à leurs membres. Néanmoins, à la différence de Kymlicka selon lequel une culture sociétale offre des choix significatifs à ses membres, Patten se concentre pour sa part non sur les choix mais sur l'ensemble des compétences et des capacités permettant aux individus de

profiter de ces options, ce que le processus de socialisation et de formation communes rend possible. Et si l'interprétation sociale de la culture est aussi compatible avec les positions faisant valoir la valeur intrinsèque de la culture, c'est du fait que la culture s'avère importante pour les individus, mais pas en raison des attachements que les individus développent par rapport à des éléments culturels spécifiques, car dans toute société il existe des perspectives différentes par rapport à ces contenus, mais parce qu'une telle importance et l'attachement qui en résulte, peuvent s'expliquer par l'existence de pratiques de socialisation communes. Voilà pourquoi l'interprétation sociale de la culture se situe dans une ligne semblable à celles défendues au sein du culturalisme libéral lorsqu'il soutient que le traitement irrespectueux de la culture équivaut au traitement irrespectueux des membres de cette culture. Il ne faut cependant pas en déduire que l'État est responsable de la réussite des cultures. Si l'État doit prendre en compte la valeur normative de la culture pour guider son action politique, ce n'est qu'en garantissant un contexte de traitement juste, sans se soucier des résultats qui découlent des actions que les individus mènent, une fois qu'on leur a garanti un contexte d'équité de conditions. C'est, comme nous l'avons souligné, le traitement équitable des cultures et des religions qui se trouve au centre de la défense neutraliste du multiculturalisme normatif.

L'un des aspects qu'il convient de signaler dans cette position est cette idée selon laquelle traiter équitablement les cultures et les religions équivaut à leur accorder tout autant une égale considération qu'une égale reconnaissance. L'État libéral accorde une égale reconnaissance lorsqu'il fournit une forme semblable d'assistance aux différentes conceptions du bien qui coexistent dans l'espace social. Dans la théorie neutraliste, les raisons fortes de l'État d'étendre un traitement neutre à ces conceptions du bien sont également en effet des raisons fortes d'accorder une reconnaissance égale aux différentes cultures auxquelles les citoyens sont attachés. Autrement dit, il existe un lien d'implication entre la neutralité de traitement en tant que politique d'État et l'égale reconnaissance culturelle et religieuse. Traiter de manière neutre les différentes cultures et religions équivaut à les reconnaître.

Cette dernière affirmation peut surprendre. Sa logique, cependant, repose sur une prémisse largement partagée par tous les culturalistes libéraux : celle suivant laquelle aucun contexte ne peut prétendre être neutre culturellement, du fait que l'on observe certaines formes souvent implicites de reconnaissance culturelle et religieuse lors du choix des langues officielles, des congés qui coïncident avec les jours respectés par certaines religions, etc... Face à un tel constat, et puisque la neutralité est un élément important de la justice libérale qui doit viser l'égalité de

tous et pas seulement des membres de la culture majoritaire, il existerait une raison *pro tanto* d'étendre une égale reconnaissance aux cultures et religions minoritaires.

Notre reconstruction théorique a montré que Patten accorde une importance normative plus significative à la religion qu'à la culture, et se situe ainsi parmi les auteurs qui accordent un statut spécial aux engagements religieux. Étant donné que certaines conceptions du bien revêtent une importance particulière pour les individus, l'État libéral a de fortes raisons pour les considérer particulièrement importantes. Le poids du principe d'autodétermination devient alors plus significatif lorsque certains engagements « spéciaux » se trouvent présents dans la conception du bien des individus. La religion appartient à la catégorie d'engagements spéciaux des individus, car trahir certains types d'engagement religieux revient à trahir quelque chose de non négociable, voire d'obligatoire.

Il est clair que si ces engagements spéciaux requièrent un traitement spécial, l'État a besoin de principes lui permettant d'encadrer les demandes d'exemptions religieuses. L'État se trouve souvent devant le défi de devoir faire face à des revendications visant l'assouplissement des règles ou des lois, ce qui ne va pas sans générer des tensions sociales. Nous avons examiné la réponse que donne Patten à ce défi, qui consiste à prendre pour référence dans les décisions politiques un principe qui découle de la conjonction des deux valeurs qui se trouvent à la base de la neutralité de traitement, celui de l'opportunité équitable d'autodétermination (POEA). Ce principe stipule tout simplement que chaque individu devrait disposer de la plus vaste possibilité de poursuivre et d'atteindre ses fins, en tenant compte des revendications raisonnables des autres. Il ne faut néanmoins pas comprendre ce principe comme absolu. Si tous les individus ont un intérêt légitime à s'autodéterminer, aucun n'a le droit de dominer les autres au nom de l'autodétermination elle-même. Comme nous l'avons souligné, certaines demandes d'exemption peuvent être limitées, par exemple lorsqu'elles sont irraisonnables, ce qui implique par exemple une violation des droits individuels, ou qu'elles ont été formulées dans un contexte où des normes d'équité ont été établies.

Mais, dans le cas où les revendications sont justifiables, une modalité d'évaluation cherchant l'équilibre entre la loi et les demandes religieuses constitue, selon Patten, la meilleure manière de trouver une solution équitable. Cet équilibrage se justifie justement par l'importance que les conceptions religieuses ont pour les individus, et par le poids particulier que certaines lois, bien que considérées comme justes, ont sur la possibilité qu'ont les individus de s'autodéterminer. Si l'État libéral doit faire en sorte que les individus aient une juste opportunité d'autodétermination, il doit chercher un compromis entre la loi et les revendications religieuses.

Ceci ne signifie pas, naturellement, que l'État doive nécessairement accorder des exemptions religieuses après avoir cherché un équilibre tenant compte du POEA. Comme nous l'avons montré, la théorie de Patten fait place au cas d'équilibrage où ce principe se voit surpassé par des considérations externes, comme c'est le cas lorsque le coût de la demande religieuse est trop élevé. Ainsi, des raisons pragmatiques peuvent l'emporter sur l'autodétermination.

Nous nous sommes attardé sur cette dernière question afin de mettre en avant ses possibles difficultés. L'effort déployé par Patten afin de nuancer les potentielles implications de sa théorie est, à chaque fois, considérable. Même le principe de neutralité est nuancé, sa nature étant *pro tanto,* ce qui conduit Patten à considérer certains des cas de violation du principe de neutralité comme étant admissibles. Des raisons pragmatiques peuvent, par exemple, conduire l'État à instaurer une religion officielle, afin de satisfaire les demandes des membres de la religion majoritaire, dans le cas où celle-ci le menace de retirer son soutien aux institutions publiques, si l'État ne lui fournit pas une telle reconnaissance. Dans ce cas, le POEA serait clairement violé, car la majorité religieuse se verrait accorder un statut préférentiel.

Nous avons mis en évidence le fait que Patten ne nous dit pas quelles sont les limites des demandes permissibles pour des raisons pragmatiques. Il est possible, en effet, que les raisons pragmatiques deviennent dangereuses pour la sauvegarde des principes libéraux, dans le cas, aussi hypothétique, que la majorité religieuse ne se contente pas d'exiger de voir reflétée sa religion dans les institutions publiques, mais qu'elle demande aussi à l'État de ne pas accorder d'accommodements aux conceptions religieuses rivales. Nous avons souligné que dans un tel cas, ce n'est pas l'aspect égalitaire du POEA qui se trouve menacé, mais un aspect plus fondamental : le principe même d'autodétermination. Pour certaines minorités religieuses, il ne sera peut-être pas difficile d'accepter que la religion majoritaire se trouve reflétée dans la sphère publique, mais il en va autrement lorsqu'il est question de se voir retirer le droit même à l'autodétermination pour la simple raison qu'il s'agit d'une exigence majoritaire. Et même si on pouvait situer une telle demande dans la catégorie des demandes irraisonnables, étant donné que le droit à l'autodétermination des uns l'emporte sur les droits des autres, Patten n'offre aucun critère permettant de contrebalancer les raisons pragmatiques, afin de protéger de manière plus exigeante le droit à l'autodétermination.

À l'instar des culturalistes libéraux, les républicains de tradition néo-romaine, dont les théories ont été ici examinées, ont repensé leurs principes fondamentaux afin de répondre à la diversité culturelle et religieuse. Comme le montre le chapitre 5, la théorie du droit et du gouvernement, développée par Pettit apparaît comme étant capable de répondre à la diversité culturelle et

religieuse de manière appropriée. Le cœur de cette perspective réside dans sa défense du principe de non-domination, qui établit les limites de l'action politique sur les minorités culturelles et religieuses, en définissant la liberté en tant que principe de non-interférence arbitraire. C'est en tenant compte de ce principe que les lois et les politiques publiques doivent représenter les intérêts des classes vulnérables, où se situent les groupes culturels et religieux défavorisés, et rester ouvertes à la contestation. Ainsi, comme nous l'avons vu, la préoccupation de Pettit de contrecarrer l'intervention arbitraire se rallie à l'engagement libéral envers le pluralisme moral et la diversité culturelle.

Il n'en reste pas moins que Pettit n'examine pas des cas concrets pas plus qu'il n'offre une réponse systématique à la diversité et que, par conséquent, sa réponse demeure ambiguë. Bien que la théorie du droit et du gouvernement affirme explicitement son acceptation du multiculturalisme libéral et défende l'idée selon laquelle les groupes culturellement et religieusement vulnérables nécessitent une attention particulière ; bien qu'elle s'affirme comme étant normativement compatible avec le souci multiculturaliste de justice sociale au moyen de la prise en compte des différences, et que les revendications culturelles et religieuses y soient présentées en tant qu'idéal compatible avec le caractère communautaire du républicanisme, Pettit évite de se prononcer sur des questions cruciales comme celle de la reconnaissance de la valeur des identités ou sur la place des accommodements religieux au sein de la théorie républicaine de la justice. À cela il faudrait ajouter que, lors de l'endossement explicite qu'il réalise des travaux de Kymlicka afin d'établir la compatibilité entre le républicanisme et le multiculturalisme, Pettit semble amalgamer les intérêts des minorités nationales et celui des minorités culturelles et religieuses qui partagent les institutions communes, nécessitant tous deux des politiques publiques et des mesures d'accommodement différentes, étant donné la nature distincte de leurs revendications respectives.

En tout cas, il importe de retenir ici que si Pettit présente explicitement sa théorie en tant que ressource pour le multiculturalisme libéral, c'est justement parce que le principe républicain de la non-domination est susceptible d'être réalisé au moyen des politiques multiculturelles (Leyva 2018a). Sa théorie demeure non seulement celle qui a renouvelé l'intérêt pour le républicanisme à l'intérieur de la philosophie analytique, mais également celle qui ouvre la voie à d'autres théories qui s'en ont inspirées aussi bien pour reprendre son cadre analytique que pour offrir une réponse plus élaborée aux défis que la diversité pose à l'État d'inspiration républicaine.

L'une des théories normatives qui reprend à son compte certains éléments principaux de la théorie de la liberté et du gouvernement, tout en offrant en même temps des nouveaux

développements et une réponse plus axée sur la diversité, est celle que nous avons examinée dans le chapitre 6. Nous avons montré qu'une telle réponse a lieu au moyen de la défense que la théorie délibérative réalise d'un ensemble de principes et valeurs républicaines interconnectées qui, bien qu'héritées du républicanisme classique, sont élargies afin d'être rendues plus inclusives. Concrètement, Maynor établit une étroite relation entre le principe de la liberté comme non-domination, la qualité des institutions publiques et des lois, la vertu civique, l'éducation et l'exercice actif de la citoyenneté.

Loin de se contenter d'accepter la diversité comme étant quelque chose qui doit être toléré, la théorie délibérative propose de profiter de l'énergie que la diversité génère grâce à une institutionnalisation du pluralisme qui permettra, entre autres, d'assurer la liberté en tant que non-domination de tous. Conscient des risques que la diversité comporte aussi bien pour la stabilité sociale que pour la liberté des individus, particulièrement lorsqu'elle n'est pas correctement gérée, Maynor estime que cette diversité a un rôle significatif à jouer dans la réduction de la domination. Institutionnaliser le pluralisme non seulement présuppose la prise en compte de tous les individus et de leurs identités culturelles et religieuses, mais implique également un niveau de civilité, de tolérance de compréhension et de connaissance mutuelle qui n'est possible que si les valeurs et principes républicains se trouvent eux aussi institutionnalisés.

Pour cette raison, nous l'avons vu, une citoyenneté active et responsable est requise. Les citoyens doivent être éduqués selon les vertus civiques, capables de formuler leurs intérêts dans le langage commun de la citoyenneté, de se mettre à l'écoute des autres, mais aussi d'accepter des points de vue différents, d'être en mesure, enfin, de contribuer à la liberté elle-même grâce aux pouvoirs interactifs de la non-domination, ils doivent être formés par l'État républicain. De tels citoyens pourront ainsi participer aux délibérations publiques et influer sur l'élaboration des lois dont la qualité dépend justement de la qualité de la délibération. De telles sont par ailleurs représentatives de leurs intérêts.

La variante délibérative du néo-républicanisme se propose ainsi de fournir les bases théoriques permettant à l'État de prendre en compte les intérêts des communautés et des individus afin que, libérés de toute domination, ils puissent poursuivre les finalités qu'ils se donnent, et ce même si ces finalités sont non-libérales. À l'instar du culturalisme libéral, cette théorie demande à l'État de faire en sorte que tous les citoyens puissent participer à la sphère politique sans devoir écarter leurs conceptions morales et religieuses profondes. La voie recommandée s'avère cependant différente, car tandis que le culturalisme libéral s'adresse fondamentalement à l'État

en lui demandant de reconnaître les diverses conceptions du bien qui se trouvent dans l'espace social, la théorie délibérative s'adresse pour sa part *aussi* aux membres des minorités culturelles et religieuses, en les invitant à formuler leurs revendications au moyen de la délibération publique, dont dépend, nous l'avons vu, la qualité des lois et des institutions qui garantissent le principe de non-domination. Et lorsque les lois ne reflètent pas les intérêts des citoyens, Maynor revendique un élément essentiel à toute théorie de la non-domination : la contestation citoyenne. Les membres des minorités culturelles et religieuses sont ainsi invités à contester les décisions de leur gouvernement qui ne tiennent pas compte de leurs intérêts. Ils jouent, par conséquent, un rôle important dans l'élaboration des règles qui leur garantissent la liberté.

Il n'est pas difficile de constater que la perspective de Maynor est assez exigeante, non seulement en raison de ce qu'elle demande aux citoyens et à l'État, mais aussi au sens où elle ne se contente pas de proposer des procédures et des conditions instrumentales permettant aux individus d'être les acteurs de leur propre liberté : Maynor estime que la valeur instrumentale que se voient accorder les institutions et valeurs républicaines n'est pas suffisante pour assurer le principe républicain de la non-domination. Étant donné que ces valeurs et institutions rendent les individus meilleurs, en les aidant à cultiver des vertus civiques et puisque leurs désirs sont modelés par l'État républicain afin que leurs finalités soient conformes au principe de non-domination, ils ont aussi une valeur intrinsèque.

Nous avons souligné que Maynor conclut trop vite que la liberté des citoyens se trouverait affaiblie s'ils n'accordent pas de valeur intrinsèque aux valeurs et institutions républicaines. Même si les arguments avancés par Maynor afin de défendre cette approche sont acceptés, en principe, comme ayant une certaine plausibilité, il ne démontre pas que l'approche instrumentale n'est pas suffisante pour assurer la liberté en tant que non-domination. Certes, si l'État républicain parvient à modeler les désirs et finalités de tous les citoyens, s'il arrive à avoir une influence si profonde et définitive sur la sphère morale, qu'aucun citoyen ni institution publique ne songerait jamais à intervenir arbitrairement sur les autres, la liberté comme non domination se trouverait assurée. Mais, d'une part, une telle perspective semble irréaliste, ne serait-ce que parce que de nombreux États reçoivent des milliers d'immigrants chaque année et qu'il est tout simplement impossible d'« éduquer leurs désirs », comme le souhaiterait Maynor. D'autre part, l'État démocratique contemporain tolère l'existence de communautés religieuses qui rejettent les valeurs libérales et républicaines et qui élèvent leurs enfants dans des réseaux religieux privés. C'est seulement au sein d'une société relativement fermée et homogène hautement contrôlée que l'État contemporain pourrait songer à inculquer et à transformer de

façon substantielle, aux yeux des citoyens, les valeurs et les institutions républicaines. Mais une fois ceci fait, il faudra évaluer si ce n'est pas l'État lui-même qui est devenu dominateur. Ce qui fait défaut à l'argumentation de Maynor, nous semble-t-il, c'est non seulement une bonne dose de réalisme politique, mais aussi une preuve de cette idée selon laquelle, en concevant que les institutions, les valeurs et vertus républicaines sont au service de leur liberté, les membres des minorités culturelles et religieuses ne seront pas prêts à défendre cette dernière. Quoi qu'il en soit, aucune autre théorie néo-républicaine ne semble être prête à endosser la position de Maynor concernant la valeur intrinsèque des idéaux républicains.

Le républicanisme critique, examiné dans le chapitre 7, non seulement se distingue de la théorie délibérative dans la perspective instrumentale qu'il adopte, mais il récupère aussi un concept négligé dans la théorie délibérative, celui de l'autonomie. Là où, nous l'avons vu, Maynor soutient que le républicanisme moderne n'accorde pas d'importance particulière à l'autonomie personnelle, Cécile Laborde développe une théorie néo-républicaine ancrée dans le contexte français où, à la différence de la conception délibérative, l'autonomie figure parmi les concepts centraux du républicanisme.

Conçu *spécifiquement* afin de répondre aux défis que pose l'intégration de la diversité culturelle et religieuse, notamment dans le cadre de la France contemporaine, ce qui explique non seulement le replacement du principe de l'autonomie dans la conception néo-républicaine, mais aussi du principe de laïcité, qui est presque absent dans les théories anglo-saxonnes examinées, le républicanisme rejette tout à la fois la conception de l'autonomie en tant que principe d'émancipation et l'interprétation substantive de la laïcité, toutes deux étant intégrées dans le républicanisme traditionnel français. En ce qui concerne la première, le républicanisme critique se préoccupe davantage de l'importance de l'éducation à l'autonomie que de son exercice; quant à la seconde, elle avance une interprétation républicaine de la laïcité justificative.

De même que le culturalisme libéral, le républicanisme non seulement s'interroge sur la meilleure manière d'appliquer les idéaux de justice démocratique dans un contexte non neutre culturellement, mais il offre également un cadre de justification et de légitimation pour les accommodements raisonnables et les droits culturels (non collectifs). En fait, comme nous l'avons montré, le républicanisme critique reprend certaines prémisses du multiculturalisme libéral de Kymlicka, telles que a) le constat empirique selon lequel la sphère publique n'est jamais neutre; b) l'idée d'après laquelle les revendications minoritaires ne doivent pas être considérées comme une atteinte à la présumée neutralité de la sphère publique; c) l'argument selon lequel la prise en compte des revendications culturelles et religieuses facilite l'intégration

des immigrés ; d) la recherche d'une adéquation entre les principes libéraux et les lois et règles qui les réalisent ; e) la légitimité de l'octroi d'accommodements aux membres des groupes culturels et religieux.

Il est important de faire remarquer que l'octroi de droits culturels découle directement des cinq prémisses mentionnées. Autrement dit, l'idée selon laquelle les droits démocratiques traditionnellement protégés par les démocraties libérales ont besoin d'être complétés par des droits culturels se fonde précisément sur le fait que les premiers ne suffisent pas pour rendre justice aux membres de groupes désavantagés du point de vue culturel et religieux. À cela il faut ajouter que, de manière implicite ou explicite, les culturalistes libéraux entendent qu'*accommoder équivaut à reconnaître*[298]. Paradoxalement, Laborde, qui considère Kymlicka comme un républicain sous certains aspects, estime que ce qui permet de différencier son approche de celle de Kymlicka est que la motivation pour les accommodements est le principe d'égalité républicaine et non la reconnaissance identitaire. Elle va jusqu'à soutenir que les enfants issus de l'émigration en France ne souffrent pas tant d'un manque de reconnaissance identitaire que d'un trop plein de reconnaissance négative et qu'ils ne demandent pas de reconnaissance, mais la possibilité d'accéder aux mêmes opportunités sociales, politiques et économiques, que le reste des citoyens.

Notre analyse du culturalisme libéral suggère que la perspective de Laborde repose sans doute sur plusieurs malentendus. Le premier, nous venons de le voir, est la distinction implicite entre la reconnaissance des identités culturelles et religieuses et les accommodements, car, comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, le seul fait d'octroyer des accommodements religieux peut constituer déjà une forme de reconnaissance. Le deuxième est que le principe motivant Laborde à accorder une place aux accommodements religieux dans sa théorie, celui de l'égalité, ne permet pas, comme Laborde semble le supposer, de distinguer le républicanisme critique du multiculturalisme libéral : nous avons montré que l'un des arguments qui permettent de fonder les droits polyethniques est précisément celui de l'égalité. Enfin, l'idée selon laquelle les jeunes issus de l'émigration ne souffrent pas tant d'un manque de reconnaissance identitaire que d'un trop plein de reconnaissance négative et veulent tout simplement accéder aux mêmes opportunités que les autres citoyens, néglige un important aspect du multiculturalisme libéral de Kymlicka, à savoir que la théorie du droit des minorités est surtout une approche instrumentale ; elle vise justement à faciliter l'accès des groupes défavorisés aux mêmes

[298] Cela ne veut pas dire que la seule forme de reconnaissance soit la voie des accommodements religieux. Des formes discursives de reconnaissance, entre autres, sont également possibles.

ressources et opportunités que les membres de la culture majoritaire. À cela il faudrait ajouter, comme nous l'avons souligné, que les jeunes issus de l'immigration peuvent avoir besoin *à la fois* de s'intégrer économiquement *et* d'être reconnus du point de vue identitaire, que ce soit du point de vue instrumental (les accommodements comme voie d'accès aux opportunités économiques, sociales et politiques) ou intrinsèque (la reconnaissance publique de leurs cultures en tant que message d'acceptation et de respect de leurs appartenances identitaires). Qui plus est, d'une part, Laborde n'offre aucune preuve évidente démontrant que les jeunes issus de l'immigration n'ont pas besoin de reconnaissance et, d'une autre, elle parle en leurs noms, sans les avoir interrogés.

Si, comme nous l'avons montré, le républicanisme critique se trouve beaucoup plus proche du culturalisme libéral qu'il n'est prêt à l'admettre, il est important de signaler qu'à la différence du culturalisme libéral, il accepte les accommodements en tant que mesure provisoire : son projet de désethnicisation de la sphère publique vise à neutraliser la sphère publique (p.ex. en substituant les jours catholiques par des jours civiques). Une telle approche soulève plusieurs questions. Premièrement, Laborde ne montre pas pourquoi les membres des majorités culturelles et religieuses accepteraient de renoncer volontairement aux référents culturels et religieux. Deuxièmement, il s'avère difficile de les faire renoncer à ces référents en raison de la présence d'autres groupes culturels, sans créer des tensions interculturelles et des malaises identitaires. En troisième lieu, Laborde ne dit pas pourquoi l'égalisation « par le bas » est préférable à l'égalisation « par le haut ». Pour finir, le républicanisme critique semble négliger le fait que l'individu républicain n'est pas seulement un être politique ; il est également un être culturel. Le républicanisme critique, à la différence des culturalismes libéraux selon lesquels les individus portent un intérêt légitime à leur culture, non seulement néglige le fait que les citoyens d'une république puissent légitiment accorder de l'importance à leur culture et à leur religion historique, mais aussi que l'État républicain n'est pas celui qui impose *arbitrairement* des règles visant à neutraliser la sphère publique, mais celui qui prend en compte les intérêts de tous les citoyens ainsi que la contribution de ces derniers au bien commun. En un mot, un État qui suit les recommandations du républicanisme critique de neutraliser la sphère publique, sans prendre en considération les intérêts des individus concernés, ne serait pas un État fondé sur le principe de la non-domination, car il deviendrait lui-même un *imperium*, un État dominateur qui prive les individus de leur faculté de parole en leur refusant le droit à déterminer, au moyen de la délibération publique, le type de sphère publique qu'il souhaitent

intégrer et, par le même mouvement, il fragiliserait le sentiment d'identification de ses citoyens aux institutions publiques.

C'est précisément sur ce sentiment d'identification aux institutions publiques que s'est concentré le dernier chapitre de la thèse, en examinant trois positions ayant répondu à la diversité dans une perspective républicaine et patriotique. Nous espérons avoir montré que, à la différence du nationalisme libéral qui prône l'attachement des membres de la nation à leur culture, à leur histoire, voire à leur religion, le patriotisme républicain se veut pour sa part une conception *politique* qui refuse de fonder la solidarité sociale sur des bases pré-politiques. Sans refuser l'enracinement culturel et historique des institutions publiques, les patriotes s'intéressent surtout à la manière dont les citoyens peuvent développer un attachement aux principes démocratiques qui, quant à eux, doivent s'incarner dans les institutions publiques. Le moyen par excellence adopté par les patriotes dans le but d'assurer le maintien des principes démocratiques est la délibération citoyenne inclusive, grâce à laquelle les citoyens peuvent faire valoir leurs intérêts dans l'élaboration de règles et des lois les concernant.

Le patriotisme républicain, qu'il soit classique, constitutionnel ou civique, répond à la diversité en demandant aux membres des groupes culturels et religieux de participer activement au processus délibératif, non seulement afin d'assurer la prise en compte de leurs intérêts par l'État démocratique, mais aussi de transformer les règles et les lois lorsque cela s'avère nécessaire. C'est ainsi que les minorités culturelles et religieuses seront capables d'apprécier la valeur des principes démocratiques, tout en contribuant à les maintenir inscrits dans les institutions publiques. C'est ainsi, également, que leur statut de citoyens se voit renforcé et que le lien social, nécessaire au bon fonctionnement des institutions publiques, sera assuré, grâce, dans une large mesure, à la solidarité citoyenne qui est susceptible d'en émerger.

Certes, chacune des trois positions examinées développe différemment les éléments faisant partie de la conception patriotique, et certaines divergences entre elles ont été repérées. Nous avons montré que le patriotisme républicain classique consacre beaucoup d'énergie à se démarquer du nationalisme, tout en présentant une image caricaturale de ce dernier, et à rejeter l'homogénéisation culturelle en tant qu'élément requis par le républicanisme, tout comme l'assimilation en tant que principe d'intégration. En affirmant la pertinence du patriotisme pour la défense citoyenne de la liberté républicaine, ce que le patriotisme républicain classique affirme est la possibilité que les membres des cultures et des religions minoritaires et majoritaires partagent un même sentiment envers la patrie définie en tant que liberté commune. À l'instar de la théorie de la liberté et du gouvernement élaborée par Pettit, Viroli se penche

peu sur des questions relatives aux modalités concrètes d'intégration de la diversité et se contente de présenter le patriotisme comme une position inclusive et accueillante des différentes conceptions du bien.

Le patriotisme constitutionnel apparaît quant à lui explicitement comme capable de concilier la solidarité citoyenne et le multiculturalisme par le truchement d'une *culture politique commune,* en mesure d'intégrer dans le processus démocratique les membres des cultures et des religions minoritaires. Là où Viroli se concentre sur la liberté commune que le patriotisme rend possible, Habermas mise pour sa part sur la nature procédurale du processus démocratique dans le but de garantir que la constitution reflète les intérêts de tous les citoyens et pas seulement ceux de la culture majoritaire, du fait qu'à chaque génération revient le droit de réviser et de transformer la constitution.

Les demandes d'exceptions religieuses doivent, dans la perspective constitutionaliste, être acceptées comme des cas d'expression de la liberté religieuse et non comme des atteintes à l'égalité. En même temps, Habermas défend les droits culturels en tant que sources de solidarité, que traductions possibles de la citoyenneté. En fait, c'est seulement en se traduisant en droits culturels, économiques et sociaux que la citoyenneté républicaine peut devenir une source de solidarité. Les politiques de la reconnaissance deviennent alors nécessaires, car elles permettent de rendre justice à ceux que la loi empêche de vivre selon leurs attachements culturels et religieux. Nous avons, à ce sujet, souligné que l'approche habermassieme n'est pas exclusivement instrumentale, car même si Habermas ne consacre que quelques mots à cette question, il justifie explicitement aussi l'égal accès aux ressources culturelles par une raison intrinsèque, qui est celle du droit de préserver sa propre identité. Les identités culturelles ont donc, dans cette approche, une valeur intrinsèque, point sur lequel le patriotisme classique demeure silencieux et que le républicanisme civique n'est quant à lui pas prêt à accepter.

En effet, même si le patriotisme civique reprend, dans une large mesure, le cadre théorique habermassien, il ne va pas au-delà de l'appel à une culture politique commune se voulant compatible avec la diversité culturelle et religieuse. Le patriotisme civique se veut être une conception inclusive et accueillante de la diversité. Il ne demande pas aux membres des cultures et religions minoritaires d'adhérer à la culture dominante, mais de se familiariser avec la culture politique commune afin qu'ils puissent devenir des citoyens fonctionnels et s'intégrer au processus délibératif démocratique. En un mot, le patriotisme civique s'intéresse à cultiver un type d'identité politique qui, en tant que telle, et qu'essentiellement politique, n'interdit pas la libre expression culturelle et religieuse, mais qui cherche à canaliser les intérêts des membres

des cultures minoritaires à travers la pratique délibérative, ce qui n'est pas possible sans la familiarisation avec la culture politique commune.

Une telle position néglige, comme nous l'avons remarqué, le fait que le processus délibératif inclusif ne garantit pas, en lui-même, que les demandes identitaires (culturelles et religieuses) soient évaluées suivant des critères de justice impartiaux. De tels processus apparaissent dans des contextes conditionnés du point de vue culturel et religieux. Donner la parole aux membres des cultures et des religions défavorisées ne mène pas très loin, à moins que des critères d'inclusion/exclusion aient été préétablis dans le débat. Une délibération qui a lieu dans un contexte où c'est la voix des majorités culturelles qui domine ne garantit pas des résultats justes, à moins que des critères décisionnels librement consentis par les parties impliquées aient été établis *a priori*. Sans cette condition, à développer peut-être dans le cadre d'une théorie égalitariste de la représentativité politique, qui fait défaut dans les positions patriotiques examinées, il s'avère difficile de voir comment les demandes émanant des minorités culturelles et religieuses, qui selon le patriotisme civique ne sont pas exclues *a priori* de la sphère publique, ne seront pas elles-mêmes exclues *a posteriori*. En résumé, puisque le patriotisme civique ne se prononce pas sur des sujets tels que la reconnaissance culturelle et les principes de justice qui doivent entourer la délibération publique, sa version du patriotisme demeure incomplète et, par conséquent, la délibération devient, certes, une condition nécessaire pour conférer justice à ses résultats, mais n'est pas une condition suffisante.

C'est pourquoi nous avons suggéré que, toute politique d'État cherchant à susciter un sentiment d'identification chez les citoyens aux institutions publiques et aux principes républicains devrait se garder de promouvoir directement le patriotisme, ce qui risquerait de devenir un marqueur identitaire. Si le patriotisme, ainsi défini, est certes nécessaire pour assurer la cohésion sociale tout comme pour garantir la participation citoyenne dans les délibérations publiques, lorsque ces dernières s'avèrent nécessaires, il vaut mieux que ce patriotisme soit une conséquence du respect et de la reconnaissance publique des identités culturelles et religieuses. Il est plausible d'espérer qu'une telle reconnaissance sera la première étape pour que les membres des groupes culturels et religieux puissent, d'abord, sentir qu'ils sont considérés en tant que citoyens égaux et ensuite, avoir pleinement confiance aussi bien dans les institutions communes que dans le résultat des délibérations.

En guise de conclusion, cette thèse permet d'affirmer qu'aussi bien les culturalistes libéraux que les républicains de tradition néo-romaine répondent aux défis que pose la diversité culturelle et religieuse en recommandant à l'État démocratique de prendre en compte les

intérêts des membres des cultures et des religions socialement désavantagées. Non seulement notre thèse a analysé la manière dont le républicanisme et le culturalisme libéral se sont donné pour tâche de proposer des théories normatives visant à équiper l'État des ressources théoriques, et ce sans compromettre l'ensemble des principes communs qu'ils partagent, au moment même où les gouvernements repensent leurs modes de gestion du social, elle a montré que, à la différence de certaines approches républicaines, le républicanisme est compatible, sous certains aspects fondamentaux, avec le culturalisme libéral.

Cette question est de toute première importance. Si, au début de notre étude, notre intuition était que le libéralisme était, par principe, plus accueillant de la diversité étant donné l'engagement pluraliste qui l'a toujours caractérisé, tandis que le républicanisme justifiait, d'une certaine manière le refoulement des différences ethnoculturelles, « en les laissant en marge » (Bouchard et Taylor 2008, 141), cette thèse espère avoir montré que le néo-républicanisme est, en principe, compatible avec les politiques multiculturelles.

Affirmer cette compatibilité implique de soutenir d'abord, nous espérons l'avoir montré, que le culturalisme libéral n'est pas une doctrine monolithique qui puisse, lorsqu'elle est prise au sérieux, être rejetée d'un revers de main. Des différences substantielles existent, y compris au sein de cette tradition, et le républicanisme peut se positionner, certes, pour rejeter ou accepter certains des éléments qui s'y trouvent, mais il faut être conscient que ces éléments peuvent être acceptés ou rejetés également dans une perspective culturaliste libérale. De plus, le postulat central du culturalisme libéral (celui selon lequel l'État libéral doit prendre en compte et accommoder les besoins des membres des groupes culturellement et religieusement désavantagés, afin de leur rendre justice), est, en effet, partagé, même si ce n'est pas toujours explicitement, par les positions néo-républicaines ici examinées. Enfin, il ne faut pas oublier que les culturalistes libéraux et les néo-républicains partagent un ensemble de principes qui permet de les situer dans une position commune dans leur rejet de la domination, de l'oppression et de la violation des principes fondant l'État de droit démocratique. Ni les culturalistes libéraux ni les néo-républicains ne sont prêts à accepter l'octroi de droits qui fragilisent la dignité humaine, et non plus l'homogénéité culturelle en tant que condition de la cohésion sociale, ou les politiques assimilationnistes comme instrument d'intégration de la diversité. Pas plus les uns que les autres ne proposent de laisser à la majorité la prérogative de décider du sort des minorités, et ils recommandent à l'État de laisser une place aux intérêts de tous les citoyens, quelles que soient leurs origines ethnoculturelles ou leur religion. Ainsi, culturalistes libéraux et néo-républicains se placent dans une perspective égalitariste visant la

création d'une culture publique inclusive qui accorde des droits, mais impose également des devoirs.

Nous sommes conscients que, comme toute thèse, notre étude comporte des limites. Parmi ces dernières, mentionnons, tout d'abord, que le culturalisme libéral et le néo-républicanisme ne sont que deux des voies possibles que le libéralisme et le républicanisme peuvent prendre. Étant donné que, conformément à toute démarche méthodologique, nous avons dû délimiter les critères de notre choix théorique, il nous a été impossible d'analyser d'autres positions libérales et républicaines se situant à l'*extérieur* du culturalisme libéral et du néo- républicanisme. D'autre part, même si nous nous sommes concentré sur huit théories internes à ces courants, conformément au but de réaliser une reconstruction théorique, il nous a été également impossible d'examiner toutes les implications des réponses apportées à la diversité par les théories examinées.

Bien que la présente recherche se soit surtout appliquée à élaborer une perspective analytique de reconstruction théorique et à identifier les forces et les limites de certains énoncés se trouvant à l'intérieur des théories examinées, nous voudrions conclure en prenant également position dans le débat concernant la question du traitement des minorités culturelles et religieuses par l'État démocratique.

Tout d'abord, nous voudrions défendre une thèse générale de nature normative : justement parce que les sociétés libérales contemporaines sont de plus en plus diversifiées du point de vue culturel et religieux et que, d'une part, les conditions culturelles de ces sociétés favorisent, en général, une certaine catégorie de citoyens, notamment les membres de la culture majoritaire, et d'autre part, que tous les individus doivent être traités avec une égale considération par l'État démocratique, la meilleure manière de rétablir l'égalité démocratique est de prendre des mesures permettant d'égaliser les possibilités pour les membres des cultures et des religions minoritaires de vivre et d'exprimer librement leur culture et leur religion, d'accéder au marché économique et de jouir d'une vie exempte de discriminations, au même titre que les membres de la culture majoritaire. Nous soutenons donc l'idée que l'État démocratique a des raisons *pro tanto* d'adopter des politiques publiques qui montrent l'engagement gouvernemental en faveur d'un égal respect des traditions culturelles et religieuses de ses citoyens. Une telle affirmation a des implications importantes en ce qui concerne la responsabilité des gouvernements démocratiques lorsqu'il s'agit d'adopter des positions particulières non seulement, de manière générale, dans leurs politiques publiques, mais aussi, dans leur discours public.

Si l'on accepte l'idée que les majorités culturelles ont le droit de préserver et protéger leurs pratiques culturelles et religieuses, ce droit ne peut pas être refusé aux membres des cultures et des religions qui ne bénéficient pas des mêmes opportunités que les membres des cultures majoritaires. Ce point de vue laisse ouvertes de nombreuses questions, mais une fois que cette thèse est acceptée, il reste à réfléchir sur les modalités pratiques de son application, ainsi que sur ses implications pour certains cas difficiles, comme celui des minorités illibérales, ce qui nous amène à énoncer une seconde thèse.

La deuxième thèse que nous voudrions défendre est celle selon laquelle les théories politiques normatives visant à proposer des cheminements moralement acceptables pour la gestion de la diversité obéissent à un principe de contextualisation qui fait en sorte qu'il est peu recommandable de vouloir appliquer des modèles théoriques particuliers, même s'ils paraissent moralement fondés, à tous les contextes, sans tenir compte de leur culture politique. Autrement dit, ce ne sont pas des modèles théoriques ou politiques particuliers (pensons à la théorie du droit des minorités, largement inspirée du modèle multiculturaliste canadien ou au nationalisme libéral, amplement inspiré de la réalité sociopolitique israélienne) qui doivent être exportés à d'autres contextes, mais les principes de justice qui les fondent. Il va de soi, par exemple, que la réalité sociopolitique de la France est très différente de celle du Canada et qu'essayer d'appliquer les recommandations du républicanisme critique au Canada, ou la théorie du droit des minorités à la France serait fort probablement une tâche vouée à l'échec. En un mot, nous plaidons tout à la fois pour l'adoption de politiques publiques de reconnaissance de la diversité et pour une contextualisation des principes qui fondent de telles politiques. En ayant ces deux thèses à l'esprit, nous pouvons nous prononcer brièvement sur quelques voies théoriques générales qui nous semblent souhaitables pour la gestion démocratique de la diversité.

Tout d'abord, il nous paraît crucial de briser l'opposition couramment établie entre patriotisme et nationalisme. L'adoption par l'État de politiques de reconnaissance publique de la diversité implique, selon nous, de tenir un discours et une pratique inclusifs qui mettent en évidence la participation de tous les individus au processus de construction nationale. Un tel processus ne doit pas être conçu exclusivement comme le résultat de la contribution historique des membres de la culture majoritaire, mais il convient de l'envisager comme inachevé : il doit certes, inclure une dimension historique, mais également une perspective présentiste, ne serait-ce que parce que la nation se construit avec la contribution de tous les groupes culturels et religieux qui composent l'espace social. Dans cette perspective, patriotisme et nationalisme ne s'excluent pas mutuellement comme le veulent souvent les patriotes républicains : bien au contraire, grâce

à l'introduction de politiques publiques visant l'inclusion de tous les individus dans le processus de construction nationale, il est fort possible que l'on contribue à générer des sentiments d'attachement aux institutions démocratiques de la nation. Pour ce faire il faut concevoir et interpréter le nationalisme comme le lieu de rencontre des expériences culturelles, sociales et politiques, passées et présentes. Cette conjonction de nationalisme et de patriotisme rejette les distinctions Eux-Nous, qui opposent souvent les membres des cultures et religions minoritaires à ceux de la culture majoritaire.

Pour que cette conception puisse prendre forme, il s'avère important d'accorder un rôle fondamental à l'éducation. Cette dernière ne doit cependant pas être conçue suivant le modèle éducatif préconisé par Tamir qui sépare, nous l'avons vu, deux types d'éducation, démocratique et nationale, car, à notre avis, un tel projet mettrait en danger la cohésion sociale en distinguant deux types de membres de la société, qui recevraient deux types d'éducation différents. Le type d'éducation dont, selon nous, ont besoin les sociétés contemporaines devrait être aussi bien formel, c'est-à-dire prodigué au sein des institutions éducatives, qu'informel, à savoir transmis tout autant dans le discours public que dans la pratique politique. À la place donc du modèle fondé sur deux types d'éducation, nationale et démocratique, il nous semble préférable de proposer un modèle fondé sur un seul type d'éducation, nationale *et* démocratique, qui intègre le maximum d'éléments concernant l'apport de la diversité au processus de construction nationale. Ce type d'éducation impliquerait de cultiver la citoyenneté, ainsi que des vertus telles que la tolérance, l'ouverture à l'autre et le dialogue interculturel.

L'un des buts de cette sorte d'éducation est de contribuer à former des citoyens responsables et informés, capables de délibérer publiquement. Dans cette approche délibérative, il n'est pas important que les individus accordent une valeur intrinsèque aux institutions publiques, comme le souhaite Maynor. Tout ce qui s'avère nécessaire est que les citoyens développent la confiance nécessaire au bon fonctionnement de ces institutions, ce à quoi pourrait contribuer la symbiose proposée entre nationalisme et patriotisme, et qu'en même temps, ils aient les moyens et les capacités à participer aux délibérations publiques, ce à quoi peut contribuer le type d'éducation proposé. En un mot, la réussite de la délibération publique repose, dans une certaine mesure, sur l'adoption d'une approche inclusive de la part de l'État qui remplacerait le message selon lequel il existe deux catégories de citoyens nécessitant deux types d'éducation, par cet autre suivant lequel tous les individus qui composent l'espace social sont membres de la nation, raison pour laquelle il est nécessaire de leur inculquer les vertus civiques nécessaires à la

participation à la construction d'une nation culturellement hétérogène, qui tienne compte de sa diversité.

En ce sens, l'approche neutraliste nous semble souhaitable. Il s'agirait non d'une prétendue neutralité dépourvue de valeurs, mais d'une neutralité qui consisterait à défendre des valeurs politiques d'inclusion et traiterait, comme le suggère Patten, tous les citoyens avec une égale considération. Une telle neutralité n'implique d'endosser aucune religion en particulier. Sa logique reposerait sur l'idée selon laquelle, puisque l'État démocratique doit représenter tous les individus et pas seulement une certaine catégorie de personnes, il lui est permis de se mettre à l'écoute des demandes de type culturel et religieux. Non seulement cette approche admet le fait que les citoyens ont aussi une dimension culturelle et souvent religieuse dans leurs vies et rejette les modèles de citoyenneté unitaires qui négligent ces deux dimensions humaines, mais elle éviterait également ce que Laborde craint, à savoir que la proximité de l'État avec une ou plusieurs religion(s) envoie un message d'exclusion aux autres religions et conceptions du bien. Dans la perspective que nous défendons sur ce point, la conception des citoyens, qu'ils soient athées, religieux ou agnostiques, ainsi que toute conception ayant une importance particulière aux yeux des individus et des associations, mérite un traitement similaire. En un mot, l'État ne doit pas être proche des religions, mais des valeurs d'inclusion et de respect des différences. Nous sommes conscient que l'application d'un tel principe est souvent difficile, chaque cas présentant des particularités qui obligent à équilibrer toutes les variables en jeu.

Il convient de signaler que cette approche n'exclut pas que des mesures perfectionnistes puissent être adoptées. Nous avouons cependant ne pas ignorer toutes les difficultés que peuvent engendrer ces mesures. L'éducation à l'autonomie, par exemple, peut être considérée comme une mesure perfectionniste, car elle favorise une conception du bien spécifique. Cependant, puisque chaque individu se servira de cette autonomie pour faire ses propres choix, même des choix qui ne sont pas endossés par l'État, elle ne porte pas atteinte à des conceptions spécifiques du bien. Certes, certains ne seront pas d'accord avec les valeurs transmises par l'État, les membres des religions ou des cultures illibérales en étant un bon exemple. Mais pourraient-ils, selon cette perspective, avoir la possibilité de fréquenter des écoles privées, qui peuvent recevoir, quant à elles un financement public, volontairement donné par ceux qui soutiennent ces conceptions du bien ? L'État n'a pas la responsabilité de maintenir vivants les groupes culturels et religieux, mais il a le devoir de leur offrir une assistance équitable. En ce sens, l'approche de Patten nous semble appropriée. On ne peut ignorer cependant le fait que ces mesures dynamiques peuvent être source d'insatisfaction, notamment pour les groupes

religieux dont le nombre est insuffisant pour assurer le maintien d'une école privée. Des experts de l'éducation contestent également la pertinence du maintien d'écoles dans lesquelles les élèves sont regroupés sur une base ethnique ou religieuse. La question est certes difficile à trancher.

Il ne s'agit là que de quelques propositions d'ordre général qui nous semblent essentielles pour une gestion démocratique de la diversité. Si elles intègrent certains éléments des deux traditions examinées, c'est que, d'après nous, il est nécessaire de remettre en question les clivages souvent artificiels que l'on établit entre elles deux (Pettit 1993; O'Donnell 1998; Sadoun 2000; Maynor 2003). Il ne s'agit pas ici de nier certaines différences existant entre ces deux courants, car en fin de compte, comme le souligne Sandel (1999, 209) « [w]hether liberalism and republicanism are compatible doctrines depends on how they are conceived », mais il vaut peut-être la peine de terminer cette thèse en défendant l'idée, énoncée ci-dessus, selon laquelle, dans la perspective ici présentée, il n'existe pas d'incompatibilité fondamentale entre elles, en lui ajoutant cette autre suivant laquelle les éléments que ces courants ont en commun suffisent pour établir un dialogue visant la recherche d'une position commune face aux défis que pose la diversité culturelle et religieuse aux gouvernements démocratiques contemporains.

En effet, libéraux et républicains consacrent souvent une partie de leurs écrits à distinguer leurs positions respectives, en laissant en marge des éléments non seulement qui sont déjà partagés, mais aussi d'autres qui sont susceptibles d'être intégrés afin de produire une réponse plus riche et adaptée aux problèmes auxquels ils font face. Par exemple, il est clair que les républicains et les libéraux partagent un engagement commun pour le respect des droits et des libertés, mais nous n'avons repéré aucun effort de la part des culturalistes libéraux pour rendre plus implicite leur engagement en faveur du principe de non-domination, là où, nous semble-t-il, le culturalisme libéral est pleinement compatible avec le républicanisme néo-romain en ce qui concerne cet important principe. Ainsi, bien que les culturalistes libéraux ne mobilisent pas explicitement le principe de non-domination, il convient de signaler que l'opposition entre liberté négative et liberté positive à partir de laquelle Pettit formule son influente théorie normative est absente des théories culturalistes. Rappelons que ces dernières se situent au-delà d'une telle opposition et se concentrent notamment sur l'autonomie en tant que possibilité de réaliser nos conceptions du bien et de mener à terme nos propres projets de vie, ce qui est tout simplement impossible si l'on se retrouve dans une situation de domination. Aucun culturaliste libéral n'accepte qu'un pouvoir (même potentiellement) arbitraire soit justifié ni n'accepterait l'idée selon laquelle on peut être libre lorsque l'on est dominé. Le culturalisme libéral pourrait

donc soit intégrer le principe de non-domination, soit rendre plus explicite la dimension non dominatrice du libéralisme. Cela rendrait plus évident le fait que les néo-républicains ont trop souvent noirci du papier pour élaborer une distinction qui semble artificielle à l'examen. Faut-il rappeler que John Locke, qui est considéré comme le père fondateur du libéralisme, s'oppose au pouvoir arbitraire en établissant ainsi un lien étroit entre la liberté et la non-domination?[299]

Il en va de même en ce qui concerne le respect de la loi. Nous avons vu que les néo-républicains accordent une importance considérable au respect des lois, ces dernières exprimant et protégeant les intérêts de tous les citoyens. Or, notre recherche ne nous permet pas d'en inférer que les culturalistes libéraux estiment que la loi est, en soi, une entrave à la liberté. Ils ne contestent pas l'idée selon laquelle, justement, puisque les lois protègent et expriment les intérêts des individus, elles puissent être une source de liberté. Bien au contraire, les droits et libertés, dont ils ont été traditionnellement les champions, ne sont possibles que si des lois justes sont mises en place. Et justement, puisque les lois sont censées rendre justice à tous les individus, et pas seulement à une majorité privilégiée, les culturalistes libéraux demandent l'assouplissement de celles qui représentent un fardeau pour certaines catégories d'individus. Si, sous certaines conditions, des exemptions doivent être accordées, c'est afin de réduire le poids des lois à l'élaboration desquelles les individus affectés par elles n'ont pas participé (directement ou indirectement). Or, nous avons pu constater que les culturalistes libéraux ne sont pas les seuls à accepter des exceptions religieuses aux règles et aux lois, mais que la perspective néo-républicaine estime que de telles exceptions sont souvent nécessaires afin de rétablir l'égalité. On peut donc en inférer que, dans certains cas, les républicains, comme les libéraux, acceptent l'idée que la loi est susceptible d'entraver la liberté. Mais, encore une fois, cela n'est pas dû à la nature même de la loi, mais plutôt à celle des effets de ces lois sur certaines pratiques ayant une valeur importante pour les membres des cultures et des religions défavorisées. Et, alors que les néo-républicains demandent la pleine participation de ceux qui sont affectés par la loi à l'élaboration ou la modification de cette dernière, les culturalistes libéraux défendent pour leur part le droit des minorités culturelles à participer activement à la vie politique, en se voyant accorder des droits de représentation, ce qui peut avoir une incidence considérable sur l'élaboration ou les modifications des lois. Sans qu'il soit possible d'élaborer une défense complète de cette thèse, il s'est agi ici de mettre en évidence la convergence, réelle

[299] « Mais on jouit d'une véritable liberté quand on peut disposer librement et comme on veut de sa personne, de ses actions, de ses possessions de tout son bien propre, suivant les lois sous lesquelles on vit et qui font qu'on n est point sujet à la volonté arbitraire des autres, mais qu'on peut librement suivre la sienne propre » (Locke 1802, 109).

ou potentielle, entre les deux courants examinés dans notre étude, le plus souvent masquée par des rhétoriques justifiant l'opposition entre elles.

Nous espérons avoir contribué dans cette thèse à la compréhension des réponses philosophiques apportées par le culturalisme libéral et par le républicanisme néo-romain à la diversité culturelle et religieuse. Nous espérons également avoir montré que le libéralisme et le républicanisme sont philosophiquement compatibles avec la prise en compte institutionnelle de la diversité culturelle et religieuse, notamment en raison de l'adaptation de leurs principes fondamentaux à la réalité pluriculturelle contemporaine. En montrant la complexité interne des théories examinées, leurs nuances, les conditions de possibilité qu'elles établissent pour le dialogue démocratique, leur plaidoyer en faveur de l'inclusion des individus et des groupes culturellement ou religieusement défavorisés, tout comme les nombreux engagements moraux qu'elles partagent, nous souhaitons avoir contribué au dialogue entre les traditions examinées. Enfin, en illustrant non seulement les faits, mais aussi la manière dont les théories examinées essaient de répondre aux mêmes questions que celles qui inquiètent souvent les gouvernements, entre autres, celle consistant à savoir comment concilier la prise en compte de la diversité et les principes qui fondent l'État de droit démocratique, notre recherche espère avoir fourni les justifications théoriques et morales dont ce dernier a besoin pour fonder son action politique.

Nos futurs projets visent à se pencher davantage sur les cas d'adaptation à la diversité culturelle et religieuse, notamment à travers une exploration de la jurisprudence, car les choix concrets mentionnés ici ou là dans cette thèse (écoles, reconnaissance, symboles et pratiques religieuses notamment) paraissent parfois défier la théorie ou en limiter la portée générale. Nos sociétés contemporaines se trouvent plongées au cœur de ces questions tout à la fois théoriques et pratiques, et la complexité des débats ne fait que rappeler qu'il ne suffit pas de clarifier des principes pour trouver automatiquement toutes les solutions aux tensions culturelles et religieuses. Nous le reconnaissons humblement.

BIBLIOGRAPHIE

Ackerman, B. A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven & London: Yale University Press.

Adam, Ilke, et Andrea Rea. 2010. « La diversité culturelle sur le lieu de travail. Pratiques d'aménagements raisonnables ». Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme.

Adelman, Howard. 2011. « Contrasting Commissions on Interculturalism: The Hijab and the Workings of Interculturalism in Quebec and France ». *Journal of Intercultural Studies* 32: 245-59.

Adelman, Howard, et Pierre Anctil. 2011. *Religion, Culture, and the State: reflections on the Bouchard-Taylor report*. Toronto: University of Toronto Press.

Adenitire, John Olusegun. 2017. « Conscientious Exemptions: From Toleration to Neutrality; From Neutrality to Respect ». *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2): 268-92. https://doi.org/10.1093/ojlr/rwx022.

Adrian, Melanie. 2006. « Laïcité Unveiled: A Case Study in Human Rights, Religion, and Culture in France ». *Human Rights Review* 8: 102-14.

Adsett, Margaret. 2004. « Conceptions de la diversité en France et au Canada ». *Agora débats/jeunesses* 36: 102-14.

Agier-Cabanes, Isabelle. 2007. « La laïcité, exception libérale dans le modèle français ». *Cosmopolitiques* 16: 133-144.

Akan, Murat. 2009. « Laïcité and multiculturalism: the Stasi Report in context ». *The British Journal of Sociology* 60: 237-54.

Anctil, Dave. 2003. « Petites nations et républicanisme : du multiculturalisme à l'auto-gouvernement ». *Horizons philosophiques* 13: 93-113. https://doi.org/10.7202/801239ar.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso Books.

Anderson, Joel. 1996. « The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor's value theory ». *Constellations* 3 (1): 17-38.

Apel, Karl-Otto. 1997. « Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View ». *Ratio Juris* 10 (2): 199-212.

Appiah, Kwame Anthony. 2005. *The Ethics of Identity*. Princenton: Princenton University Press.

———. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W.W. Norton.

Archibugi, Daniele, et David Held. 1995. *Cosmopolitan democracy: an agenda for a new world order*. Cambridge: Polity Press.

Archibugi, Daniele, Martin Kohler, et David Held. 1998. *Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Palo Alto: Stanford University Press.

Arendt, Hannah. 1992. *La crise de la culture*. Paris: Folio/Gallimard.

Aristote. 1990. *Les politiques*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion.

Arneson, Richard. 1990. « Neutrality and Utility ». *Canadian Journal of Philosophy* 20: 215-40.

———. 2003. « Liberal neutrality on the good: An autopsy ». Dans *Perfectionism and neutrality: essays in liberal theory*, Klosko, George, Wall Steven, 191–218. New York: Rowman & Littlefield.

———. 2013. « Is Patriotism Immoral? » *Philosophic exchange* 43: 1-25.

Arthur, James, et Andrew Peterson. 2013. *The Routledge companion to education*. London: Routledge.

Audard, Catherine. 1996. « Political Liberalism, Secular Republicanism: two answers to the challenges of pluralism ». Dans *Philosophy and pluralism*, édité par David Archard, 163-75. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2001. « Multiculturalisme et transformations de la citoyenneté ». *Arch. phil. droit* 45: 229-43.
———. 2009a. « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité ». *Raisons politiques* 2: 101-25.
———. 2009b. *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique et société*. Paris: Gallimard.
———. 2012. « John Stuart Mill et les transformations de l'individualisme libéral ». *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville* XXXIII: 47-65.
———. 2013. « Pluralisme religieux et égalité: une critique de la laïcité ». Dans *Étant donné le pluralisme*, édité par Marc-Antoine Dilhac et Sophie Guérard de Latour, 105-35. Paris: Publications de la Sorbonne.
Audi, Robert, éd. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2005. « Moral Foundations of Liberal Democracy, Secular Reasons, and Liberal Neutrality toward the Good Symposium on Security & Liberty ». *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 19: 197-218.
———. 2009. « Nationalism, patriotism, and cosmopolitanism in an age of globalization ». *The Journal of ethics* 13: 365-81.
Audier, Serge. 2004. *Les théories de la république*. Paris: La Découverte.
———. 2011. « Le républicanisme à repenser ». Dans *Républicanisme*, Maurizio Viroli, 121-237. Lormont: Le bord de l'eau.
Augenstein, Daniel. 2015. « Freedom of Religion and the Politics of the Liberal Public-Private Divide ». SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY: Social Science Research Network. https://papers.ssrn.com/abstract=2657434.
Ayer, Alfred J. 1971a. *Language, Truth and Logic*. London: Penguin.
———. 1971b. « The Elimination of Metaphysics ». Dans *Language, Truth and Logic*, 13-29. London: Penguin.
Bachvarova, Mira. 2014. « Multicultural accommodation and the ideal of non-domination ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (novembre): 652-73. https://doi.org/10.1080/13698230.2013.826500.
Bader, Veit. 1998. « Egalitarian Multiculturalism: Institutional Separation and Cultural Pluralism ». Dans *Blurred Boundaries*, édité par J. Rundell et R. Baubock, 185-222. Aldershot: Ashgate.
———. 1999. « Review: For Love of Country ». *Political Theory* 27: 379-97.
———. 2003a. « Democratic institutional pluralism and cultural diversity ». Dans *The social construction of diversity*, édité par D. Juteau et C. Harzig, 131-167. Oxford, UK: Berghahn.
———. 2003b. « Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism ». *Political Theory* 31: 265-94.
———. 2003c. « Taking Religious Pluralism Seriously. Arguing for an Institutional Turn ». *Ethical Theory and Moral Practice* 6: 3-22.
———. 2007a. « Defending Differentiated Policies of Multiculturalism ». *National Identities* 9: 197-215. https://doi.org/10.1080/14608940701406187.
———. 2007b. « Regimes of Governance of Religious Diversity in Europe: The Perils of Modelling ». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33: 871-87.
———. 2009. « The Governance of Religious Diversity: Theory, Research, and Practice ». Dans *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, édité par Paul Bramadat et Matthias Koenig, 45-74. McGill/Queen's University Press.

Bader, Veit, et E. Engelen. 2003. « Taking pluralism seriously: Arguing for an institutional turn in political philosophy. » *Philosophy & Social Criticism* 29: 375-406.
Bader, Veit, et S. Saharso. 2004. « Contextualized morality and ethno-religious diversity: Introduction. » *Ethical Theory and Moral Practice* 7: 107-15.
Badinter, Elisabeth, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth De Fontenay, et Catherine Kintzler. 1989. « Profs, ne capitulons pas ! » *Le Nouvel Observateur*, 2 novembre 1989.
Baer, Jean-Michel. 2005. « L'Europe, laboratoire controversé de la diversité culturelle ». *Mouvements* 1: 33-40. https://doi.org/10.3917/mouv.037.0033.
Banon, Patrick. 2008. *La révolution théoculturelle. Comprendre et gérer la diversité religieuse dans notre société*. Paris: Presses de la Renaissance.
Banting, Keithet, et Will Kymlicka (dir). 2006. *Multiculturalism and the Welfare State : Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford University Press.
Bardon, Aurélia. 2015. « Culture, Neutrality and Minority Rights ». *European Journal of Political Theory*, juillet,. https://doi.org/10.1177/1474885115596694.
Bardon, Aurélia, et Jeffrey W. Howard. 2018. « Introduction: Laborde, liberalism, and religion ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 0 (0): 1-8. https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1487229.
Barnard, F. M. 1997. « Patriotism as an Antidote to Nationalism ». *The Review of Politics* 59: 141-43.
Barnes, Jonathan. 1991. « Le soleil de Platon vu avec des lunettes analytiques ». *Rue Descartes* Avril: 81-92.
Barnhart, Michael G. 2004. « An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches ». *The Review of Politics* 66 (2): 257-84. https://doi.org/10.1017/S0034670500037293.
Baron, Marcia. 1989. « Patriotism and "Liberal" Morality ». Dans *Mind, Value and Culture: Essays in Honor of E.M. Adams*, édité par David Weissbord, 269-300. California: Ridgeview Publishing Co.
Barry, Brian. 1995a. « Justice as Impartiality ». Dans *Justifying Impartial Justice*, édité par Brian Barry, 160-88. Oxford: Clarendon.
———. 1995b. *Political Argument*. California: University of California Press.
———. 1998. « The limits of cultural politics ». *Review of International Studies* 24: 307–319.
———. 2001. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
———. 2003. « Theories of group rights ». Dans *Contemporary liberal responses to diversity*, édité par Derek Matravers et Jon Pike, 248-70. London; New York: Routledge; Open University.
Baubérot, Jean. 2009. « L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles ». *Diversité urbaine* 9: 9-25. https://doi.org/10.7202/037756ar.
———. 2015. *Les sept laïcités françaises: Le modèle français de laïcité n'existe pas*. Les Éditions de la MSH.
Bauböck, Rainer. 2017. « Unequal but fair? Cultural recognition and self-government rights ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20 (1): 8-22. https://doi.org/10.1080/13698230.2016.1253146.
Baudoin, Jean, et Philippe Portier. 2001. « La laïcité française. Approche d'une métamorphose ». Dans *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui. Contestations et renégociations du modèle*, édité par Jean Baudoin et Philippe Portier, 15-34. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
Baudouin, Jean, et Philippe Portier. 1999. « Les mutations du modèle français de laïcité : quelques hypothèses ». Dans *Le modèle français de laïcité*, Congrès de l'AFSP, Rennes, septembre 15-34.

Beauchemin, Jacques. 2010. « La notion de diversité comme lieu commun ». Dans *La Diversité québécoise au débat. Bouchard, Taylor et les autres*, édité par Bernard Gagnon, 27-41. Montréal: Québec Amérique.
Beck, Ulrich. 2002. « The Cosmopolitan Society and Its Enemies ». *Theory, Culture & Society* 19: 17-44.
Beckett, Clare, et Marie Macey. 2001. « Race, gender and sexuality: The oppression of multiculturalism ». *Women's Studies International Forum* 24:309-19.
Beiner, Ronald. 1992. « The moral vocabulary of liberalism ». *Nomos* 34: 145-84.
Ben-Dor, Oren. 2000. *Constitutional Limits and the Public Sphere: a critical study of Bentham's constitutionalism*. Sussex: Hart Publishing.
Benhabib, Seyla. 1999. « The liberal imagination and the four dogmas of multiculturalism ». *The Yale Journal of Criticism* 12: 401-13.
———. 2002. *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era*. Princenton: Princenton University Press.
Benn, Stanley, et Gerald Gaus. 1983. *Public and private in social life*. New York: Taylor & Francis.
Berlin, Isaiah. 1969. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2009. *La liberté et ses traîtres: six ennemis de la liberté*. Paris: Payot & Rivages.
Berry, John W. 2001. « A psychology of immigration ». *Journal of Social Issues* 57: 615–631.
———. 2005. « Acculturation: Living successfully in two cultures ». *International Journal of Intercultural Relations* 29: 697–712.
———. 2008. « Globalisation and acculturation ». *International Journal of Intercultural Relations* 32: 328-36.
Berry, John W., U. Kim, S. Power, M. Young, et M. Bujaki. 1989. « Acculturation Attitudes in Plural Societies ». *Applied psychology : An international review* 38: 185-206.
Berten, André, Pablo Da Salveira, et Hervé Pourtois. 1997. *Libéraux et Communautariens*. Paris: PUF.
Bissoondath, Neil. 1995. *Le marché aux illusions: la méprise du multiculturalisme*. Montréal: Boréal.
Bix, Brian. 2006. « Teoría del derecho: tipos y propósitos ». *Isonomía* Octubre: 57-68.
Blattberg, Charles. 2009b. *Patriotic elaborations: Essays in practical philosophy*. McGill-Queen's Press-MQUP.
———. 2009a. « Patriotism, Local and Global ». *Journal of International Affairs* 13: 1-12.
———. 2001. « Political philosophies and political ideologies ». *Public Affairs Quarterly* 15: 193-217.
Bloch, Maurice. 2008. « Why Religion Is Nothing Special but Is Central ». *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 363 (1499): 2055-61. https://doi.org/10.1098/rstb.2008.0007.
Blythe, James M. 2005. « The Mixed Constitution and Italian Republicanism ». Dans *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, 278-300. Princenton: Princenton University Press.
Bobbio, Norberto. 2015. « Être et devoir être dans la science du droit ». Dans *Philosophie du droit. Normes, validité et interprétation*, édité par Christophe Béal, 145-64. Paris: Vrin.
Bonotti, Matteo. 2015. « Deliberative perfectionism: Why we can and should talk about the good ». *Philosophy & Social Criticism* 41: 637-53.
Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Québec: Gouvernement du Québec.
Boudet, Jean-François. 2005. « États et religions en Europe : Perspectives financières ». *Revue internationale de droit comparé* 57: 993-1013.

Bourdeau, Vincent. 2007a. « Un républicanisme du gaz et de l'eau courante ». Dans *La République et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, édité par Vincent Bourdeau et Roberto Merrill, 13-41. Paris: Ère.
———. 2007b. « Un républicanisme rénové ». *Revue du MAUSS*.
Bourdeau, Vincent, et Roberto Merrill. 2007. *La République et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*. Paris: Ère.
Bourgeault, Guy, France Gagnon, Marie Mc Andrew, et Michel Pagé. 1995. « L'espace de la diversité culturelle et religieuse à l'école dans une démocratie de tradition libérale ». *Revue européenne de migrations internationales* 11: 79-103.
Boyer, Alain. 2007. « Quels fondements éthiques pour quel libéralisme ? Critique et justification (malgré tout) du libéralisme moderne ». Genève: Université de Fribourg.
Bradley, Gerard. 1996. « Pluralistic Perfectionism: A Review Essay of Making Men Moral Book Review ». *Notre Dame Law Review* 71: 671-706.
Braybrooke, David. 2006. *Analytical Political Philosophy: From Discourse, Edification*. Toronto: University of Toronto Press.
Brighouse, Harry. 1998. « Against Nationalism ». Dans *Rethinking nationalism*, édité par Jocelyne Couture, Kai Nielsen, et Michel Seymour, 365-406. Calgary: Calgary University Press.
Buchanan, Allen. 1997. « Theories of secession ». *Philosophy & Public Affairs* 26: 31-61.
———. 1998. « What's So Special about Nations ». Dans *Rethinking nationalism*, édité par Jocelyne Couture, Kai Nielsen, et Michel Seymour, 283-310. Calgary: Calgary University Press.
Buckley, F. H. 2005. « Perfectionism ». *Supreme Court Economic Review* 13: 133-63.
Buisson, Ferdinand. 1911. *Nouveau dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*. Paris: Librairie Hachette.
Burtonwood, Neil. 2006. *Cultural Diversity, Liberal Pluralism and Schools: Isaiah Berlin and Education*. London: Routledge.
Burtt, Shelley. 1990. « The good citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue ». *Polity* 23: 23-38.
———. 1994. « Religious parents, secular schools: A liberal defense of an illiberal education ». *The Review of Politics* 56: 51-70.
Calhoun, Craig. 2002. « Public sphere ». Dans *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford University Press. http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195123715.001.0001/acref-9780195123715-e-1369.
———.2005. « Constitutional patriotism and the public sphere: Interests, identity, and solidarity in the integration of Europe ». *International journal of politics, culture, and society* 18: 257-80.
Callan, Eamonn. 1988. *Autonomy and Schooling*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
———. 2006. « Love, idolatry, and patriotism ». *Social Theory and Practice* 32: 525-46.
Caney, Simon. 1992. « Thomas Nagel's Defence of Liberal Neutrality ». *Analysis* 52 (1): 41-45. https://doi.org/10.2307/3328881.
———. 2002. « Cosmopolitanism and the Law of Peoples ». *Journal of Political Philosophy* 10 (1): 95-123.
Canovan, Margaret. 1996. *Nationhood and political theory*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
———. 2000. « Patriotism is not enough ». *British Journal of Political Science* 30: 413-32.
Canto-Sperber, Monique, et Nicolas Tenzer. 2006. *Faut-il sauver le libéralisme ?* Paris: Grasset.

Carnap, Rudolf. 2010. « Le dépassement de la méthaphysique par l'analyse logique du langage ». Dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, édité par Antonia (coord.) Soulez, 147-72. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
Carter, Ian. 2011. « Respect and the Basis of Equality ». *Ethics* 121 (3): 538-71.
———. 2016. « Positive and Negative Liberty ». Édité par Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Ceva, Emanuela. 2015. « Toleration ». Oxford Bibliographies. 2015. http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0064.xml.
Chan, Joseph. 2012. « Political Authority and Perfectionism: A Response to Quong ». *Philosophy and Public Issues* 2: 31-41.
Chang, Ruth. 2013. « Raz on Reasons, Reason, and Rationality: On Raz's From Normativity to Responsibility ». *Jerusalem Review of Legal Studies* 8: 199-219.
Chavel, Solange. 2011. « La philosophie politique analytique ». Dans *Lectures de la philosophie analytique*, édité par Sandra Laugier et Sabine Plaud, 453-71. Paris: Ellipses.
Chevènement, Jean-Pierre. 1989. « La politique, les principes et la volonté ». *Le Monde*, 9 novembre 1989.
Chinkin, Christine. 1999. « A critique of the public/private dimension ». *European Journal of International Law* 10: 387-95.
Christman, John. 2005. « Saving Positive Freedom ». *Political Theory* 33: 79-88.
———. 2008. « Autonomy in Moral and Political Philosophy ». Édité par Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
———. 2009. *The politics of persons: Individual autonomy and socio-historical selves*. Cambridge: Cambridge University Press.
Clarke, Michelle T. 2013. « The Virtues of Republican Citizenship in Machiavelli's Discourses on Livy ». *The Journal of Politics* 75: 317-29.
Clarke, Simon. 2006. « Debate: state paternalism, neutrality and perfectionism ». *Journal of political philosophy* 14: 111-21.
Cohen, Andrew Jason. 2004. « What Toleration Is ». *Ethics* 115: 68-95.
Cohen, Gerald Allan, et Will Kymlicka. 1988. « Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History ». *The Journal of Philosophy* Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History Author(s): G. A. Cohen and Will Kymlicka Source: The Journal of Philosophy, 85 (4): 171-91.
Cohen, L. Jonathan. 1986. *The Dialogue of Reason*. New York: Oxford University Press.
Cohen-Almagor, Raphael. 1994. « Between neutrality and perfectionism ». *Canadian Journal of Law & Jurisprudence* 7: 217-36.
Conseil d'État. 1989. « Avis "Port du foulard islamique" », Section de l'intérieur, n 346893, novembre, 1-5.
Constant, Benjamin. 2010. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris : Fayard/Mille et une nuits.
Coq, Guy. 1989. « Espace laïque ». *Le Monde*, 24 octobre 1989.
———. 1995. *Laïcité et République. Le lien nécessaire*. Paris: Éditions du Félin.
———. 2005. « Un principe universel ». *Hommes & Migrations* Novembre-Décembre: 6-11.
———. 2012. « La laïcité et l'école de la République ». *Tréma* 37: 2-16. https://doi.org/10.4000/trema.2747.
Cordelli, Chiara. 2017a. « Cultural Proceduralism, Cultural Preservation, and Public Education ». *Political Theory*, 46 (1):106-114.
———. 2017b. « Neutrality of what? » *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20 (1): 36-48. https://doi.org/10.1080/13698230.2016.1253161.

———. 2018. « Liberalism and religion: the plural grounds of separation ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 0 (0): 1-13. https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1487234.
Costa, M. Victoria. 2009. « Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue ». *Politics, philosophy & economics* 8: 401-19.
Couto, Alexandra. 2014. *Liberal Perfectionism: The Reasons that Goodness Gives*. Vol. 19. Berlin: Walter de Gruyter.
Couture, Jocelyne, Kai Nielsen, et Michel Seymour. 1998. *Rethinking nationalism*. Vol. 579. Calgary: University of Calgary Press.
Cronin, Ciaran. 2003. « Democracy and collective identity: in defence of constitutional patriotism ». *European Journal of Philosophy* 11: 1-28.
Curren, Randall. 2008. *A Companion to the Philosophy of Education*. New York: John Wiley & Sons.
Dagger, Richard. 1997. *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2006. « Neo-Republicanism and the Civic Economy ». *Politics, Philosophy & Economics* 5 (2): 151-73. https://doi.org/10.1177/1470594X06064219.
Dahbour, Omar. 1998. « The Nation-State as a Political Community: A Critique of the Communitarian Argument for National Self-Determination ». Dans *Rethinking nationalism*, édité par Jocelyne Couture, Kai Nielsen, et Michel Seymour, 311-43. Calgary: University of Calgary Press.
Damico, Alfonso. 1997. « What's wrong with liberal perfectionism? » *Polity* 29: 397-420.
Dassetto, Felice. 2005. « Exorcisme interculturel ». *La Libre Belgique*, juin 2005.
Delruelle, Edouard, et Rik Torfs. 2005. *Rapport de la Commission du dialogue interculturel. Rapport final et livre des auditions*. Bruxelles: Ministère de l'Egalité des Chances, de l'Intégration sociale et de l'Interculturalité.
De Marneffe, Peter. 1990. « Liberalism, Liberty, and Neutrality ». *Philosophy & Public Affairs* 19 (3): 253-74.
———. 2006a. « Avoiding Paternalism ». *Philosophy & Public Affairs* 34: 68-94. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2006.00053.x.
———. 2006b. « The Slipperiness of Neutrality ». *Social Theory & Practice* 32 (1): 17-34.
Delanty, Gerard. 1996. « Habermas and post-national identity: Theoretical perspectives on the conflict in Northern Ireland ». *Irish Political Studies* 11 (1): 20-32. https://doi.org/10.1080/07907189608406555.
Delruelle, Edouard, et Rik Torfs. 2005. *Rapport de la Commission du dialogue interculturel. Rapport final et livre des auditions*. Bruxelles: Ministère de l'Egalité des Chances, de l'Intégration sociale et de l'Interculturalité.
Desaldeleer, Naël. 2012. « À l'école du néo-républicanisme ». Dans *Le néo-républicanisme: Enjeux éthiques, sociaux et politiques*, édité par Alice Le Goff, 21-39. Special edition of Implications Philosophique.
Deveaux, Monique. 1998. « Toleration and Respect ». *Public Affairs Quarterly* 12 (4): 1-22.
———. 1999. « Agonism and pluralism ». *Philosophy & Social Criticism* 25: 1-22.
———. 2000. *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. New York: Cornell University Press.
Dobuzinskis, Laurent. 2008. « Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues and Solidarity. The Forgotten Intellectual Founding Fathers of the French Third Republic ». *European Journal of Political Theory* 7: 287-307.
Donegani, Jean-Marie, et Marc Sadoun. 2007. *Qu'est-ce que la politique*. Folio essais. Paris: Gallimard.
Dorsey, Dale. 2010. « Three arguments for perfectionism ». *Noûs* 44: 59-79.

Drolet, Michael. 2001. « La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains ». *Politique et Sociétés* 20: 25-43.
Dworkin, Gerard. 1981. « The concept of autonomy ». *Grazer Philosophische Studien* 12: 203-13.
Dworkin, Ronald. 1978. « Liberalism ». Dans *Private and Public Morality*, édité par S. Hampshire, 113-43. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1979. « Three concepts of liberalism: A conversation with Ronald Dworkin ». *The New Republic* 180: 41-49.
———. 1997. « Le libéralisme ». Dans *Libéraux et communautariens*, édité par André Berten, Pablo Da Silveira, et Hervé Pourtois, 51-86. Paris: PUF.
Dzur, Albert W. 1998. « Liberal Perfectionism and Democratic Participation ». *Polity* 30: 667-90. https://doi.org/10.2307/3235260.
Eberle, Chris, et Terence Cuneo. 2017. « Religion and Political Theory ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Winter 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religion-politics/.
Eckersley, Robyn. 2007. « From cosmopolitan nationalism to cosmopolitan democracy ». *Review of International Studies* 33: 675-92.
Eisgruber, Christopher L., et Lawrence G. Sager. 1994. « The Vulnerability of Conscience: The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct ». *The University of Chicago Law Review* 61 (4): 1245-1315. https://doi.org/10.2307/1600120.
Ellis, Anthony. 2006a. « What is special about religion? » *Law and Philosophy* 25 (2): 219–241.
———. 2006b. « What Is Special about Religion? » *Law and Philosophy* 25 (2): 219-41. https://doi.org/10.1007/s10982-005-8706-z.
Engel, Pascal. 2012. « Bad Analytic Philosophy ». *Dialectica* 66: 1–4.
Farrelly, Colin. 2003. « Neutrality, Toleration and Reasonable Agreement ». Dans *Toleration, Neutrality and Democracy*, édité par Dario Castiglione et Catharine MacKinnon, 111-23. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0241-6_8.
Ferry, Jean-Marc. 2001. « La référence républicaine au défi de l'Europe ». *Pouvoirs*, 137-52.
———. 2004. « Face à la question européenne, le problème d'une intégration postnationale ». *Critique internationale*, 81-96.
———. 2005. « Quelle démocratie postnationale? » *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale* 7: 2-12.
Ferry, Jules. 1896. *Discours et opinions de Jules Ferry*. Paris: A. Colin & cie.
Fiala, Andrew. 2004. « Toleration ». *Internet Encyclopedia of Philosophy*. http://www.iep.utm.edu/tolerati/.
Finkielkraut, Alain. 13 juillet 1989a. « La nation disparaît au profit des tribus. Entretien avec Thomas Ferenczi ». *Le Monde*, 13 juillet 1989a.
———. 25 octobre 1989b. « La sainte alliance des clergés ». *Le Monde*, 25 octobre 1989b.
Fistetti, Francesco. 2009. *Théories du multiculturalisme: un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Traduit par Philippe Chanial et Marilisa Preziosi. Paris: La découverte.
Fleurbaey, Marc. 1992. « « Qu'est-ce qu'une société juste ? » de Philippe Van Parijs. » *Revue économique* 43: 947-52.
Flikschuh, Katrin. 2007. *Freedom: Contemporary liberal perspectives*. Cambridge: Polity.
Foblets, Marie-Claire, et Christine Kulakowski. 2010. *Les Assises de l'Interculturalité*. Bruxelles: Ministère de l'Emploi et de l'Égalité des Chances.
Føllesdal, Dagfinn. 1996. « Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It? » *Ratio* 9: 193-208. https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1996.tb00159.x.

Fossum, John Erik. 2003. « The European Charter-Between deep Diversity and Constitutional Patriotism? » ARENA Centre for European Studies.
Franck, Robert. 1998. « Philosophie analytique, pourquoi donc analytique ? » *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 11-23.
Franken, Leni. 2016. « Liberal Neutrality and State Support for Religion ». Dans *Liberal Neutrality and State Support for Religion*, 75-89. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-28944-1_8.
Fraser, Nancy. 1996. « Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation ». présenté à The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University, mai 30.
———. 1997. *Justice Interruptus. Critical reflections on the « postsocialist » condition*. New York: Routledge.
———. 2000. « Rethinking recognition ». *The New Left Review* 3: 107-20.
———. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. Paris: La découverte/Poche.
Gaille-Nikodimov, Marie. 2005. *Le gouvernement mixte: de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe, XIIIe-XVIIe siècle*. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne.
Galeotti, Anna Elisabetta. 2002. *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Galston, William. 1988. « Liberal Virtues ». *American Political Science Review* 82: 1277-90.
———. 1991. *Liberal purposes: Goods, virtues, and diversity in the liberal state*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2002. *Liberal pluralism: The implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Garvey, John. 1996. « An Anti-Liberal Argument for Religious Freedom ». *Scholarly Articles and Other Contributions*. https://scholarship.law.edu/scholar/322.
Gaspard, Françoise, et Farhad Khosrokhavar. 1995. *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
Gavison, Ruth. 1992. « Feminism and the public/private distinction ». *Stanford Law Review* 45: 1-45.
Geertz, Clifford. 1963. *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*. Old Societies and New States: The quest for Modernity in Asia and Africa. New York: Free Press.
———. 1972. *La religion comme système culturel, Essais d'anthropologie religieuse*. Paris: Gallimard.
Gellner, Ernest. 2008. *Nations and nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Geoffroy, Martin. 2010. « Penser la diversité religieuse au Québec ». Dans *La Diversité Québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, édité par Bernard Gagnon, 93-107. Montréal: Québec Amérique.
George, Robert. 1991. « The unorthodox liberalism of Joseph Raz ». *The Review of Politics* 53: 652-71.
———. 1995. *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
Gey, Steven G. 1990. « Why Is Religion Special: Reconsidering the Accomodation of Religion under the Religion Clauses of the First Amendment ». *University of Pittsburgh Law Review* 52: 75-188.
Gianni, Matteo. 2017. « On the political and democratic preconditions of equal recognition ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20 (1): 88-100. https://doi.org/10.1080/13698230.2016.1253167.

Gisel, Pierre, et Jean-Marc Tétaz. 2002. *Théories de la religion: diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*. Genève: Labor et Fides.
Glock, Hans-Johann. 2011. *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?* Paris: Gallimard.
Gomberg, Paul. 1990. « Patriotism is like racism ». *Ethics* 101: 144-50.
Goodrich, Jonathan N. 1988. « Privatization in America ». *Business Horizons* 31 (1): 11-17. https://doi.org/10.1016/0007-6813(88)90035-3.
Greene, Abner S. 1994. « Is Religion Special - A Rejoinder to Scott Idleman ». *University of Illinois Law Review* 1994: 535-44.
Grégoire, Jean-François. 2010. « Les fondements historiques d'une anthropologie néo-romaine dans le contexte pluraliste contemporain ». *Phares*, 124-46.
Groupe de Fribourg. 2007. *Déclaration de Fribourg sur les droits culturels*. Fribourg: Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme/Université de Fribourg.
Guérard de Latour, Sophie. 2009a. *Vers la république des différences*. Toulousse: Presses universitaires du Mirail.
———. 2009b. « Le multiculturalisme, un projet républicain ? » *Les Ateliers de l'éthique : la revue du CRÉUM* 4: 43-54.
———. 2013a. *Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?* Paris: Hermann.
———. 2013b. « Multiculturalism and anti-racism, allies or enemies? Assessing the 'strategy of des-ethnicization' in critical republicanism ». Présenté à California Roundtable on Philosophy and Race, Chicago.
Gutmann, Amy. 1993. « The Challenge of Multiculturalism in Politics Ethics ». *Philosophy and Public Affairs*, 171-206.
———. 1994. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princenton: Princenton University Press.
———. 1995. « Civic Education and Social Diversity ». *Ethics* 105: 557-79.
———. 1999. *Democratic education*. Princeton: Princeton University Press.
———. 2001. « Liberalism ». Édité par Neil J. Smelser et Paul B. Baltes. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Pergamon.
———. 2003. *Identity in Democracy*. New Jersey: Princenton University Press.
Gwyn, Richard. 1997. *Nationalism without walls: The unbearable lightness of being Canadian*. Toronto: McClelland & Stewart.
Habermas, Jürgen. 1998a. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique ». Dans *L'Integration républicaine*. Paris: Fayard.
———. 1998b. « Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo ». Dans *Debate sobre el liberalismo político*, Habermas, Jürgen, John Rawls, 147–181. Barcelona: Paidós.
———. 1993. « Straggles for Recognition in Constitutional States ». *European Journal of Philosophy* 1: 128-55.
———. 1995. « Multiculturalism and the Liberal State ». *Stanford Law Review* 47: 849-53.
———. 2001. « Remarks on legitimation through human rights ». Dans *The postnational constellation: Political essays*. Cambridge: Polity Press.
———. 2003. « De la tolérance religieuse aux droits culturels ». *Cités* 1: 151-70. https://doi.org/10.3917/cite.013.0151.
———. 2008. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Traduit par C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix. Paris: Gallimard.
———. 2012. *The crisis of the European Union: A response*. Cambridge: Polity.
———. 2013. *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Paris: Fayard.

Hahn, Hans, Otto Neurath, et Rudolf Carnap. 2010. « La conception scientifique du monde ». Dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, édité par Antonia Soulez, 104-23. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
Hamilton, Alexander, John Jay, et James Madison. 1988. *Le Fédéraliste*. Paris: Economica.
Harkins, James. 1987. « Of Textbooks and Tenets: Mozert v. Hawkins County Board of Education and the Free Exercise of Religion ». *Am. UL Rev.* 37: 985.
Hayat, Pierre. 2013. « La laïcité républicaine. Déterminations, implications et enjeux ». *Le Philosophoire* 1: 31-44. https://doi.org/10.3917/phoir.039.0031.
Heidenreich, Felix, et Gary Schaal. 2012. *Introduction à la philosophie politique*. Paris: CNRS éditions.
Heil, John. 1999. « Analytic phylosophy ». Dans *The Cambridge dictionary of Philosophy*, Audi, Robert, 26. Cambridge: Cambridge University Press.
Heine, Sophie. 2006. « Les réquisits démocratiques et sociaux du Patriotisme Constitutionnel ». *Politique européenne* 2: 73-94.
———. 2007. « Patriotisme constitutionnel ». Édité par V. Bourdeau et R. Merrill. *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*.
———. 2009. « The Hijab controversy and French republicanism: Critical analysis and normative propositions ». *French Politics* 7: 167–193.
———. 2011. « Habermas et le Patriotisme constitutionnel ». *Politique*. http://www.revuepolitique.be/jurgen-habermas-et-le-patriotisme-constitutionnel/.
Helly, Denise. 2002. « Minorités ethniques et nationales : les débats sur le pluralisme culturel ». *L'Année sociologique* 52: 147-81. https://doi.org/10.3917/anso.021.0147.
Herder, Johann Gottfried. 1800. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. London: Bergman Publishers.
Herr, Ranjoo Seodu. 2007. « Liberal multiculturalism: an oxymoron ? » *The Philosophical Forum* 38: 23-41. https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2007.00251.x.
Higgins, Tracy. 1999. « Riviving the Public/Private Distinction in Feminist Theorizing ». *Chi.-Kent L. Rev.* 75: 847.
Hjerm, Mikael. 2004. « Defending liberal nationalism—at what cost? » *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30: 41-57.
Hobbes, Thomas. 2005. *Léviathan Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile. Deuxième partie : De la République*. Traduit par Philippe Folliot. Les Classiques des sciences sociales. Chicoutimi: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, Université du Québec à Chicoutimi. Disponible sur http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan_partie_2/leviathan_2e_partie.pdf. Consulté le 14 mars 2016.
Honneth, Axel. 1999. « Intégrité et mépris: Principes d'une morale de la reconnaissance ». *Recherches sociologiques* 30: 11-22.
———. 2004. « La théorie de la reconnaissance: une esquisse ». *Revue du MAUSS* 1: 133-36.
———. 2013. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Folio.
Honohan, Iseult. 2002. *Civic Republicanism*. London: Routledge.
———. 2005. « Republicanism in the Modern World ». *Contemporary Political Theory* 4: 90-92.
———. 2007. « Civic republicanism and the multicultural city ». Dans *Migration and Cultural Inclusion in the European City*, édité par William J. V. Neill et Hanns-Uve Schwedler, 63-73. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Horton, John. 1996. « Toleration as a Virtue ». Dans *Toleration: an Elusive Virtue*, édité par David Heyd, 28-43. Princenton: Princenton University Press.
Houle, François. 2001. « La communauté partagée. Patriotisme et sociétés pluralistes ». *Politique et Sociétés* 20: 97-122. https://doi.org/10.7202/040252ar.

Hurka, Thomas. 1993. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1995. « Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality ». *Journal of political philosophy* 3: 36-57.
Hurley, Tim. 2000. « John Rawls and Liberal Neutrality ». *Interpretation* 27 (2): 105–128.
Husson, Jean-François. 2000. « Le financement public des cultes, de la laïcité et des cours philosophiques ». *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1-90.
Ignatieff, Michael. 2010. *Blood and belonging: Journeys into the new nationalism*. New York: Random House.
Ikuenobe, Polycarp. 2010. « Citizenship and Patriotism ». *Public Affairs Quarterly* 24: 297-318.
Ingram, Attracta. 1996. « Constitutional patriotism ». *Philosophy & Social Criticism* 22 (novembre): 1-18. https://doi.org/10.1177/019145379602200601.
Insole, Christopher J. s. d. « Political Liberalism, Analytical Philosophy of Religion and the Forgetting of History ». Dans *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, édité par Harriet A. Harris et Christopher J. Insole, 158-70. Hants/Burlington: Ashgate.
Jacquemain, Marc. 2014. « La laïcité contre elle-même ». Dans *Les défis du pluriel. Égalité, diversité, laïcité*, édité par Collectif Tayush, 115-24. Bruxelles: Couleur Livres.
Jaume, Lucien. 2003. « Le libéralisme français après la révolution, comparé au libéralisme anglais ». *Historia Constitucional*, 383-93.
———. 2010. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris: Flammarion.
Jaurès, Jean. 1912. « Les idées politiques et sociales de Jean-Jacques Rousseau ». *Revue de Métaphysique et de Morale* XXe année : 371-81.
Jelen, Christian. 1997. « La régression multiculturaliste ». *Le Débat* 5: 137-43.
Jennings, Jeremy. 2000. « Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France ». *British Journal of Political Science* 30: 575-97.
———. 2011. *Revolution and the Republic. A History of Political Thought in France since the Eigteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
Jones, Peter. 2003. « Toleration and Neutrality: Compatible Ideals? » Dans *Toleration, Neutrality and Democracy*, édité par Dario Castiglione et Catriona McKinnon, 97-110. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0241-6_7.
Kateb, George. 2000. « Is Patriotism a Mistake? » *Social Research* 67: 901-24.
Keller, Simon. 2007. « Are Patriotism and Universalism Compatible? » *Social Theory and Practice* 33: 609-24.
Kelly, Paul. 2002a. *Multiculturalism Reconsidered: « Culture and Equality » and Its Critics*. Cambridge, Malden, MA: Polity Press.
———. 2002b. « Introduction: Between Culture and Equality ». Dans *Multiculturalism Reconsidered: « Culture and Equality » and Its Critics*, édité par Paul Kelly, 1-17. Cambridge, Malden, MA: Polity.
———. 2006. « Multiculturalism reconsidered ». présenté à 20th IPSA World Congress, Fukuoka, Japan, juillet 9.
Kernerman, Gerald. 2005. *Multicultural nationalism: civilizing difference, constituting community*. Vancouver: University of British Columbia Press.
Khosrokhavar, Farhad. 1997. « L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité ». Dans *Une société fragmentée ?*, édité par Michel Wieviorka, 113-51. Paris: La Découverte.
Kim, Bi-Hwan. 1996. « A critique of Raz's liberal perfectionism: Morality and politics ». *Government and Opposition* 31: 347-64.
Klosko, George. 1993. « Rawls's "Political" Philosophy and American Democracy ». *American Political Science Review* 87 (2): 348-59. https://doi.org/10.2307/2939045.

Klosko, George, et Steven Wall. 2003. *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. New York: Rowman & Littlefield.
Knight, Carl. 2004. « Liberal Multiculturalism Reconsidered 1 ». *Politics* 24: 189-97.
Kodelja, Zdenko. 2011. « Is education for patriotism morally required, permitted or unacceptable? » *Studies in philosophy and education* 30: 127-40.
Koopmans, Ruud, et Paul Statham. 1999. « Challenging the liberal nation-state? Postnationalism, multiculturalism, and the collective claims making of migrants and ethnic minorities in Britain and Germany ». *American Journal of sociology* 105: 652-96.
Koppelman, Andrew. 2004. « The Fluidity of Neutrality ». *The Review of Politics* 66 (4): 633-48. https://doi.org/10.1017/S0034670500039917.
———. 2006. « Is It Fair to Give Religion Special Treatment ». *University of Illinois Law Review* 2006: 571-604.
Kostakopoulou, Dora. 2006. « Thick, thin and thinner patriotisms: is this all there is? » *Oxford Journal of Legal Studies* 26: 73-106.
Kramer, Matthew H. 2017. *Liberalism with Excellence*. Oxford: Oxford University Press.
Kroeber, Alfred Louis, et Clyde Kluckhohn. 1952. « Culture: A critical review of concepts and definitions ». *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*.
Kukathas, Chandran. 1992a. « Are there any Cultural Rights? » *Political Theory*, 105-39.
———. 1992b. « Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka ». *Political Theory* 20: 674-80.
———. 1997. « Liberalism, Multiculturalism and Oppression ». Dans *Political Theory: Tradition and Diversity*, édité par Andrew Vincent. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2003. *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
———. 2009. « Two constructions of libertarianism ». *Libertarian papers* 1: 1-13.
Kulenović, Enes. 2014. « Defending perfectionism: Some comments on Quong's liberalism without perfection ». *Filozofija i drustvo* 25: 35-46.
Kumm, Mattias. 2008. « Why Europeans will not embrace constitutional patriotism ». *International Journal of Constitutional Law* 6: 117-36.
Kymlicka, Will. 1989a. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1989b. « Liberal Individualism and Liberal Neutrality ». *Ethics* 99: 883-905.
———. 1990. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University.
———. 1992a. « Two Models of Pluralism and Tolerance ». *Analyse und Kritik* 13: 33-56.
Press.
———. 1992b. « The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas ». *Political Theory* 20: 140-46.
———. 1992c. « Le libéralisme et la politisation de la culture ». *Philosophiques* 19: 93-115.
———. 1996a. « Interpreting Group Rights ». *The Good Society* 6: 8-11.
———. 1996b. « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires ». Dans *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, édité par France Gagnon, Marie Mc Andrew, et Michel Pagé, 25-51. Montréal: L'Harmattan.
———. 1997. « Modernity and Minority Nationalism: Commentary on Thomas Franck ». *Ethics & International Affairs* 11: 171-76.
———. 1998. « Introduction: An Emerging Consensus? » *Ethical Theory and Moral Practice* 1: 143–157.
———. 1999. « Liberal complacencies ». Dans *Is multiculturalism bad for women*, édité par Susan Moller Okin, 31-34. Princenton: Princenton University Press.

———. 2001a. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités.* Montréal: Boréal.
———. 2001b. *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2002. « Droits de l'homme et justice ethnoculturelle ». Dans *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, édité par Lukas K. Sosoe, 387-406. Québec: Les Presses de l'Université de Laval.
———. 2003a. « Liberal Theories of Multiculturalism ». Dans *Rights, Culture and the Law*, édité par Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, et Thomas W. Pogge, 51-75. Oxford: Oxford University Press.
———. 2003b. *La voie canadienne : repenser le multiculturalisme*. Traduit par Antoine Robitaille. Montréal: Éditions du Boréal.
———. 2003c. « Canadian multiculturalism in historical and comparative perspective: Is Canada unique ? » *Forum Constitutionnel*, 13:1-8.
———. 2004a. « Culturally Responsive Policies ». United Nations Development Programme. Human Development Report Office.
———. 2004b. « La justice et la sécurité dans la prise en compte du nationalisme minoritaire ». Dans *La constellation des appartenances*, édité par Alain Dieckhoff, 179-223. Paris: Presses de Sciences Po.
———. 2004c. « Marketing Canadian Pluralism in the International Arena ». *International Journal* 59: 829-52.
———. 2005. « Testing the Bounds of Liberal Multiculturalism? » présenté à Canadian Council of Muslim Women conference on "Muslim Women's Equality Rights in the Justice System: Gender, Religion and Pluralism", Toronto, avril 9.
———. 2007. *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2008. « The Three Lives of Multiculturalism ». Présenté à UBC-Laurier Institution Multiculturalism Lecture Series University of British Columbia, avril 15.
———. 2009a. « Categorizing groups, categorizing states: Theorizing minority rights in a world of deep diversity ». *Ethics & International Affairs* 23: 129-45.
———. 2009b. « The Governance of Religious Diversity: The Old and the New ». Dans *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, édité par Paul Bramadat et Matthias Koenig, 223-34. Kingston/ Montréal: McGill/Queen's University Press.
———. 2010a. « The current state of multiculturalism in Canada and research themes on Canadian multiculturalism, 2008-2010 ». 1100146482. Citizenship and Immigration Canada.
———. 2010b. « Transitional justice, Federalism, and the accommodation of Minority nationalism ». Dans *Identities in transition: Challenges for transitional justice in divided societies*, édité par Paige Arthur, 303-33. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2011a. « Beyond the Indigenous/Minority Dichotomy? » Dans *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, édité par Stephen Allen et Alexandra Xanthaki, 183-208. Oxford: Hart Publishing.
———. 2011b. « Multicultural citizenship within multination states ». *Ethnicities* 11: 281–302.
———. 2011c. « Multiculturalism in normative theory and in social science ». *Ethnicities* 11: 5–31. https://doi.org/10.1177/1468796810388698.
———. 2012a. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute.
———. 2012b. « Responsible Citizenship ». *Trudeau Foundation Papers* 4: 55-83.
———. 2013. « La critique essentialiste du multiculturalisme ». Dans *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, édité par Sophie Guérard de Latour, 29-75. Paris: Hermann.

———. 2014. « The essentialist critique of multiculturalism: Theories, policies, ethos ». *Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper No. RSCAS 2014/59* 59: 1-22.
———. 2015a. « Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism ». *Comparative Migration Studies* 3: 1-19.
———. 2015b. « The Three Lives of Multiculturalism ». Dans *Revisiting Multiculturalism in Canada*, édité par Wong, Lloyd et Guo, Shibao, 17-35. Transnational Migration and Education. Rotterdam: Sense Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-6300-208-0_2.
———. 2016a. « Defending Diversity in an Era of Populism: Multiculturalism and Interculturalism Compared ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, édité par Nasar Meer, Tariq Modood, et Ricard Zapata-Barrero, 158-77. Edinburgh: Edinburgh University Press.
———. 2016b. « Rejoinder from sociability to solidarity: reply to commentators ». *Comparative Migration Studies* 4: 1-5.
———. 2016c. « Multiculturalism without Citizenship? » Dans *The Multicultural Question in a Mobile World*, édité par Anna Triandafyllidou. Edinburgh: Edinburgh University Press.
———. 2018. « Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State–Minority Relations ». *Political Theory*, 81– 91. https://doi.org/10.1177/0090591717696021.
Kymlicka, Will, et Keith Banting. 2006. « Immigration, multiculturalism, and the welfare state ». *Ethics & International Affairs* 20: 281-304.
Laborde, Cécile. 2001. « The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought ». *Political Theory* 29: 716-35.
———. 2002. « From constitutional to civic patriotism ». *British Journal of Political Science* 32: 591-612.
———. 2008. *Critical republicanism: The hijab controversy and political philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2009. « Républicanisme critique vs républicanisme conservateur : repenser les « accommodements raisonnables » ». *Critique internationale* 3: 19-33. https://doi.org/10.3917/crii.044.0019.
———. 2010. *Français, encore un effort pour être républicains*. Paris: Seuil.
2012a. « Equal liberty, non-establishment and religious freedom ». *Journal of Legal Theory* 20: 57-77.
———. 2012b. « Protecting freedom of religion in the secular age ». *The Immanent Frame*. Disponible sur https://tif.ssrc.org/2012/04/23/protecting-freedom-of-religion-in-the-secular-age/ . Consulté le 11 mai 2017.
———. 2013a. « Justificatory Secularism ». Dans *Religion in a Liberal State: Cross-Disciplinary Reflections*, édité par Gavin D'Costa, Malcolm Evans, Tariq Modood, et Julian Rivers, 164-86. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2013b. « Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment ». *Journal of political philosophy* 21: 67-86.
———. 2013c. « Républicanisme critique et multiculturalisme libéral ». Dans *Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?*, édité par Sophie Guérard de Latour, 227-42. Paris: Hermann.
———. 2014. « Dworkin's Freedom of Religion without God ». *BUL Rev.* 94: 1255-71.
———. 2015. « Religion in the Law: The Disaggregation Approach ». *Law and Philosophy* 34 (6): 581-600. https://doi.org/10.1007/s10982-015-9236-y.
———. 2017a. *Liberalism's Religion*. Harvard University Press.
———. 2017b. « The Evanescence of Neutrality ». *Political Theory* 0: 1-7.
Laborde, Cécile, et Bardon, Aurélia, éd. 2017. *Religion in Liberal Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Laborde, Cécile, et John Maynor. 2008b. *Republicanism and political theory*. Malden, MA.: Blackwell.
———. 2008a. « The Republican Contribution to Contemporary Political Theory ». Dans *Republicanism and political theory*, édité par Cécile Laborde et John Maynor, 1-28. Malden, MA: Blackwell.
Lacroix, Justine. 2002. « For a European constitutional patriotism ». *Political Studies* 50: 944-58.
———. 2003. *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?* Philosophie et société. Bruxelles: Éditions de l'Université Libre de Bruxelles.
Landes, Joan B. 1998. *Feminism, the Public and the Private*. Oxford: Oxford University Press.
Landes, Xavier. 2008. « Libéralisme, républicanisme et minorités ». Université de Montréal.
Landfried, Julien. 2007. *Contre le communautarisme*. Paris: Armand Colin.
Langlois, Anthony J. 2007. « Republicanism and Liberalism ». *Politics* 27 (2): 76-82. https://doi.org/10.1111/j.1467-9256.2007.00282.x.
Larmore, Charles. 1993. *Modernité et Morale*. Paris: PUF.
———. 2000. « Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit ». *Libéralisme et républicanisme. Cahiers philosophiques de l'université de Caen*, 115-26.
———. 2001. « A Critique of Philip Pettit's Republicanism ». *Philosophical Issues* 11: 229-43.
———. 2013. « Qu'est-ce que la philosophie politique ». Dans *Ceci n'est pas une idée politique : réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, édité par Dalie Giroux et Dimitrios Karmis, 289-312. Québec: Presses de l'Université de Laval.
Le Goff, Alice. 2005. « Y a-t-il une notion spécifiquement républicaine du politique ? Non-domination et contestabilité chez Philip Pettit ». *ATALA*, 171-97.
———. 2012. « Théorie de la liberté comme non-domination et renouveau du républicanisme ». *Implications philosophiques* Édition spéciale: 4-20.
Le Goff, Alice, et Dave Anctil. 2009. « Entretiens avec Cécile Laborde ». *Les ateliers de l'éthique* 4: 111-29.
Lecce, Steven. 2008. *Against perfectionism: Defending liberal neutrality*. Toronto: University of Toronto Press.
Lefebvre, Solange. 2005. *La religion dans la sphère publique*. Paramètres. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
———. 2008. « Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethno-religieuse ». *Hermes* 51.
———. 2009. « Le rapport Bouchard-Taylor plonge dans la diversité culturelle et religieuse du Québec ». Dans *L'État du Québec 2009*, 99-104. Montréal: Fides/Le Devoir.
———. 2010. « Commission Bouchard-Taylor. Genèse d'une réflexion sur la laïcité ». Dans *Les enjeux du pluralisme; l'actualité du modèle québécois*, édité par Anne de Vaucher et Jean Francois Plamondon. Bologna: Centro interuniersitario di studi quebecchesi. Édizioni Pendragon.
———. 2013. « Faire de la diversité un atout. Un défi commun à plusieurs sociétés ». Dans *Les assises de l'interculturalité*, édité par Marie-Claire Foblets et Jean-Philippe Schreiber, 75-88. Bruxelles: Larcier.
Lefebvre, Solange, et Patrice Brodeur, éd. 2017. *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity. Volume I: Analysis, Reception and Challenges*. London: Routledge.
Lefebvre, Solange, Karel J. Leyva, Giomny Ruiz, et Mathilde Vanasse-Pelletier. 2017. « Media Reception: Comparative Study of National Commissions ». Dans *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception and Challenges*, édité par Solange Lefebvre et Patrice Brodeur. London: Routledge.
Lehning, Percy. 2005. *Theories of secession*. London: Routledge.

Levey, Geoffrey Brahm. 2001. « Liberal Nationalism and Cultural Rights ». *Political Studies* 49: 670–691.
Levy, Jacob T. 1997. « Classifying cultural rights ». *Nomos* 39: 22-66.
———. 2004. « Des minorités nationales sans nationalisme ». Dans *La constellation des appartenances*, édité par Alain Dieckhoff, 225-53. Paris: Presses de Sciences Po (PFNSP).
Leyva, Karel J. 2015. « Multiculturalisme et laïcité en France : les trois républicanismes du rapport Stasi ». *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie* 54: 647-84.
———. 2016. « Ecos de la filosofía política en informes gubernamentales sobre diversidad cultural y religiosa ». *THÉMATA: Revista de Filosofía*, nº 54: 73-91. https://doi.org/10.12795/themata.2016.i54.04.
———. 2018a. « Repenser le républicanisme : l'idéal de la non-domination et les politiques multiculturelles ». Dans *Dans Dix ans plus tard : La Commission Bouchard-Taylor, succès ou échec ?*, édité par Solange Lefebvre et Guillaume St-Laurent, 306-16. Montréal: Québec/Amérique.
———. 2018b. « Theoretical perspectives on cultural and religious diversity in two national reports ». Dans *Ethnic, Religious and Cultural Diversity in Four National Contexts: The Role of Expert Commissions*, édité par Marie-Claire Floblets et Katayoun Alidadi. London: Routledge.
———. 2019. « Le voile islamique et l'école publique : modalités républicaines d'argumentation normative ». Dans *Le religieux où on ne l'attend pas : nouveaux enjeux pour la recherche universitaire*, édité par David Kousens et Jean-Philippe Perreault. Montréal: Presses Universitaires de Montréal (à paraître).
Leyva, Karel J., et Léopold Vanbellingen. 2017. « Debating Intercultural Integration: From the Commission for Intercultural Dialogue to the Round Tables on Interculturalism ». Dans *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception, and Challenges*, édité par Solange Lefebvre et Patrice Brodeur, 104-24. London: Routledge.
Lock, Grahame. 2005. « Republicanism in the Modern World ». *Acta Politica* 40 (1): 126-30. https://doi.org/10.1057/palgrave.ap.5500085.
Locke, John. 1802. *Traité du gouvernement civil*. Paris: Chez Calixte Volland.
———. 1990. *A Letter Concerning Toleration*. Buffalo, NY: Prometheus.
Loobuyck, Patrick. 2005. « Liberal multiculturalism: A defence of liberal multicultural measures without minority rights ». *Ethnicities* 5: 108-23. https://doi.org/10.1177/1468796805051679.
Lovett, Frank. 2016. « Republicanism ». Édité par Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible sur https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/. Consulté le 29 janvier 2017.
Lovett, Frank, et Gregory Whitfield. 2015. « Republicanism, Perfectionism, and Neutrality ». *Journal of Political Philosophy* 24 (1): 120-34. https://doi.org/10.1111/jopp.12067.
Luxemburg, Rosa. 1971. « What Does the Spartacus League Want? » Dans *Selected Political Writings, Rosa Luxemburg*, édité par Dick Howard, 366-76. Monthly Review Press.
Macedo, Stephen. 1990. *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
———. 1992. « Charting Liberal Virtues ». Dans *Virtue: Nomos*, édité par J. W. Chapman et William A. Galston, 34:204-32. New York/Londres: New York Universiy Press.
———. 1995. « Liberal civic education and religious fundamentalism: The case of God v. John Rawls? » *Ethics* 105: 468-96.
———. 2011. « Just patriotism? » *Philosophy & Social Criticism* 37: 413-23.
———. 2012. « L'éducation civique libérale et le fondamentalisme religieux : L'affaire Dieu contre John Rawls ». *Raisons politiques* 3: 149-88.

Machiavelli, Niccolò. 1998. *The Discourses*. Édité par Bernard Crick. Traduit par Leslie Walker. London: Penguin.
MacIntyre, Alasdair. 1984. « Is Patriotism a Virtue? » présenté à The Lindley Lecture.
———. 1996. *After virtue*. London: Duckworth.
Mackenzie, Catriona. 2008. « Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism ». *Journal of Social Philosophy* 39: 512-33. https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2008.00440.x.
MacKinnon, Catharine. 1989. *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Macleod, Colin M. 1997. « Liberal Neutrality or Liberal Tolerance? » *Law and Philosophy* 16: 529–559.
Maclure, Jocelyn. 2003. « Between nation and dissemination: revisiting the tension between national identity and diversity ». Dans *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies.*, édité par Alain-G. et al Gagnon, 41-57. Montréal: The Institute for Research on Public Policy.
———. 2005. « Les conditions de la justice en contexte de diversité culturelle et religieuse: Les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable ». Édité par Religion & Secularism » Conférence « Migration. Sorbonne/École normale supérieure.
———. 2013. « La philosophie politique analytique et ses critiques ». Dans *Ceci n'est pas une idée politique : réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, édité par Dalie Giroux et Dimitrios Karmis, 261-88. Québec: Presses de l'Université de Laval.
———. 2015. « Multiculturalism on the Back Seat? Culture, Religion, and Justice ». *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum* 10:141-46.
Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal.
Mahoney, Daniel J. 2010. *The Conservative Foundations of the Liberal Order: Defending Democracy Against Its Modern Enemies and Immoderate Friends*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.
Mansfield, Harvey C. 2001. « Bruni, Machiavel et l'humanisme civique ». Dans *L'enjeu Machiavel*, édité par Gérald Sfez et Michel Senellart, 103-21. Paris: Presses Universitaires de France.
Margalit, Avishai, et Joseph Raz. 1990. « National self-determination ». *The journal of philosophy* 87: 439-61.
Martí, José Luis, et Philip Pettit. 2012. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton University Press.
Mason, Andrew. 1990. « Autonomy, Liberalism and State Neutrality ». *The Philosophical Quarterly* 40: 433-52.
Matravers, Derek, et Jon (eds) Pike. 2003. *Debates in contemporary political philosophy. An anthology*. Édité par Derek Matravers et Jon Pike. London; New York: Routledge; Open University.
Maynor, John. 2000. « Factions and Diversity: A Republican Dilemma ». Dans *Politics at the Edge*, 78-91. Springer.
———. 2002a. « Without regret: the comprehensive nature of non-domination ». *Politics* 22: 51-58.
———. 2002b. « Another instrumental republican approach? » *European Journal of Political Theory* 1: 71-89.
———. 2003. *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity press.
———. 2008a. « The Scope and Robustness of Modern Republicanism: A Reply to Langlois ». *Politics* 28: 112-17. https://doi.org/10.1111/j.1467-9256.2008.00318.x.

———. 2008b. « Constitutional Patriotism or Neo-republican Citizenship: A Way Forward for the EU? » Dans *Constituting Communities: Political Solutions to Cultural Conflict*, édité par Per Mouritsen et Knud Erik Jørgensen, 187-207. London: Palgrave Macmillan UK.
———. 2010. « Fighting back against domination: republican citizenship and unbounded reciprocity ». *Diacritica* 24/2: 73-90.
McCabe, David. 2001. « Joseph Raz and the Contextual Argument for Liberal Perfectionism ». *Ethics* 111: 493-522.
McConnell, Michael W. 1996. « Don't neglect the little platoons ». Dans *For Love of Country: Debating the Limits of Patrotism*, édité par Martha Nussbaum, Cohen, Joshua, 78-84. Boston: Beacon Press.
McDermott, Daniel. 2008. « Analytical political philosophy ». Dans *Political Theory: Methods and Approaches*, édité par David Leopold et Marc Stears, 11-28. Oxford: Oxford University Press.
McGoldrick, Dominic. 2005. « Multiculturalism and its Discontents ». *Human Rights Law Review* 5: 27-56.
McKim, Robert, et Jeff McMahan. 1997. *The morality of nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
McKinnon, Catriona. 2006. *Toleration: A Critical Introduction*. London: Routledge.
———. 2008. « Issues in Political Theory ». Dans *Toleration*, édité par Anna Elisabetta Galeotti, 126-48. Oxford: Oxford University Press.
Meckled-Garcia, Saladin. 2001. « Toleration and Neutrality: Incompatible Ideals? » *Res Publica* 7 (3): 293-313. https://doi.org/10.1023/A:1012269029149.
Meetoo, Veena, et Heidi Safia Mirza. 2007. « "There is nothing 'honourable'about honour killings": Gender, violence and the limits of multiculturalism ». Dans , 30:187-200. Elsevier.
Mendus, Susan. 1996. « Tolérance et pluralisme moral ». Dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, édité par Monique Canto-Sperber, 1536-40.
Merrill, Roberto. 2007a. « Les conceptions républicaines de la neutralité et la loi sur le voile ». Dans *La République et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, édité par Vincent Bourdeau et Roberto Merrill, 43-63. Paris: Ère.
———. 2007b. « Neutralité politique ». Édité par V. Bourdeau et R. Merrill. *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*.
———. 2010. « Le néo-républicanisme en débat ». *Diacritica* 24: 7-12.
———. 2011. « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? » *Raisons politiques*, 4: 15-40. https://doi.org/10.3917/rai.044.0015.
———. 2014. « Introduction ». Dans *Political Neutrality*, Roberto Merrill, Daniel Weinstock, 1-21. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137319203_1.
Mesure, Sylvie, et Alain Renaut. 1999. *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Aubier.
Michael, Martha. 1987. « Free Exercise of Religion within the Public School-Mozert v. Hawkins County Board of Education ». *Notre Dame JL Ethics & Pub. Pol'y* 3: 469.
Michon, Cyrille. 2012. « Le fiacre des propositions ». *ThéoRèmes [En ligne]*. https://doi.org/10.4000/theoremes.285.
Miller, David. 1998. « Secession and the Principle of Nationality ». Dans *Rethinking nationalism*, édité par Jocelyne Couture, Kai Nielsen, et Michel Seymour, 261-82. Calgary: Calgary University Press.
Miqueu, Christophe. 2006. « Le républicanisme. Présentation d'un champ de recherches en philosophie politique ». *Klēsis. Revue philosophique*, 1-19.
Modood, Tariq. 2013. « Four modes of integration ». Dans *Les assises de l'interculturalité*, édité par Marie-Claire Foblets et Jean-Philippe Schreiber, 43-53. Bruxelles: Larcier.

Moellendorf, Darrel. 2001. *Cosmopolitan Justice*. Boulder, Colorado: Westview Press.
Moles, Andres. 2014. « The Public Ecology of Freedom of Association ». *Res Publica* 20: 85-103.
Moore, Margaret. 1998. *National self-determination and secession*. Oxford: Oxford University Press.
Morales-Gálvez, Sergi, et Nenad Stojanović. 2017. « Alan Patten's theory of equal recognition and its contribution to the debate over multiculturalism ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20: 1-7.
Müller, Jan-Werner. 2000. *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
———. 2006. « On the origins of constitutional patriotism ». *Contemporary Political Theory* 5: 278-96.
———. 2008. « A general theory of constitutional patriotism ». *International Journal of Constitutional Law* 6: 72-95.
Müller, Jan-Werner, et Kim Lane Scheppele. 2008. « Constitutional patriotism: An introduction ». *International Journal of Constitutional Law* 6: 67-71. https://doi.org/10.1093/icon/mom039.
Mykkeltvedt, Roald. 1988. « Tension Between the Religion Clauses of the First Amendment: Mozert v. Hawkins County Public Schools ». *Tenn. L. Rev.* 56: 693.
Nathanson, Stephen. 1989. « In defence of ''moderate patriotism'' ». *Ethics 99* 99: 535–552.
———. 1993. *Patriotism, morality, and peace*. Boston: Rowman & Littlefield.
Nay, Olivier, Johann Michel, et Antoine Roger. 2005. *Dictionnaire de la pensée politique. Idées doctrines et philosophes*. Paris: Armand Colin.
Neal, Patrick. 1985. « Liberalism & Neutrality ». *Polity* 17 (4): 664-84. https://doi.org/10.2307/3234569.
Nicolet, Claude. 1982. *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*. Gallimard. Paris.
Nielsen, Kai. 1998. « Liberal Nationalism and Secession »,. Dans *National Self-Determination and Secession*, édité par Margaret Moore, 103-33. Oxford: Oxford University Press.
Nielsen, Morten Ebbe Juul. 2003. « On Behalf of Perfectionism: A Reply to Pauer-Studer ». *Philosophical Explorations* 6 (janvier): 65-72. https://doi.org/10.1080/10002002108538740.
Norman, Wayne. 2004. « De la construction nationale à l'ingénierie nationale: l'éthique du façonnement des identités ». Dans *La constellation des appartenances*, édité par Alain Dieckhoff, 125-52. Paris: Presses de Sciences Po (PFNSP).
Nussbaum, Martha. 2010. *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*. Basic Books.
———. 2011a. « Perfectionist Liberalism and Political Liberalism ». *Philosophy & Public Affairs* 39: 3-45.
———. 2011b. « Teaching patriotism: Love and critical freedom ». *University of Chicago Law Review, Forthcoming*, 217-50.
O'Donnell, Guillermo. 1998. « Horizontal Accountability in New Democracies ». *Journal of Democracy* 9 (3): 112-26. https://doi.org/10.1353/jod.1998.0051.
Ogrodnick, Margaret. 2004. Review of *Review of Republicanism in the Modern World*, par John W. Maynor et John Schwarzmantel. *Perspectives on Politics* 2 (2): 358-60.
Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic books.
———. 1998. « Feminism and multiculturalism: Some tensions ». *Ethics* 108: 661-84.
———. 1999. *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press.
Pack, Janet Rothenberg. 1987. « Privatization of Public-Sector Services in Theory and Practice ». *Journal of Policy Analysis and Management* 6 (4): 523-40. https://doi.org/10.2307/3323506.

Page, Lionel. 2003. « La radicalité négligée de la théorie de la justice de John Rawls ». *Mouvements* 3: 158-64. https://doi.org/DOI : 10.3917/mouv.027.0158.
Panaccio, Claude. 2000. « Philosophie analytique et histoire de la philosophie ». Dans *Précis de philosophie analytique*, édité par Pascal Engel, 325-44. Paris: Presses Universitaires de France.
Parekh, Bhikhu. 1995. « Cultural Pluralism and the Limits of Diversity ». *Alternatives: Global, Local, Political* 20: 431-57.
———.1996. « Minority Practices and Principles of Toleration ». *International Migration Review* 30 (1): 251-84.
———. 1997. « Dilemmas of a multicultural theory of citizenship ». *Constellations* 4: 54-62.
———. 1999. « Political theory and the multicultural society ». *Radical Philosophy* May-June: 27-32.
———. 2001. « The Future of Multi-Ethnic Britain: Reporting on a Report ». *The Round Table: The Commonwealth Journal of International Affairs* 90: 691-700. https://doi.org/10.1080/00358530120087422.
———. 2002. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Nachdr. Basingstoke: Macmillan.
———. 2003. « Contemporary liberal responses to diversity ». Dans *Debates in contemporary political philosophy. An anthology.*, édité par Derek Matravers et Jon Pike, 239-47. London; New York: Routledge; Open University.
———. 2005. « Unity and Diversity in Multicultural Societies ». présenté à International Institute for Labour Studies, Geneva, mars.
Parker, Christopher S. 2010. « Symbolic versus blind patriotism: distinction without difference? » *Political Research Quarterly* 63: 97-114.
Parsanoglou, Dimitris. 2014. « Multiculturalisme(s) ». *Socio-anthropologie* 15 (janvier).
Patrick, Morag. 2000. « Liberalism, rights and recognition ». *Philosophy & Social Criticism* 26: 28-46.
Patten, Alan. 2002. « Democratic secession from a multinational state ». *Ethics* 112 (3): 558–586.
———. 2003a. « Liberal neutrality and language policy ». *Philosophy & Public Affairs* 31: 356-86.
———. 2003b. « Can the immigrant/national minority dichotomy be defended? » *Nomos* 45: 174-89.
———. 2011. « Rethinking culture: The social lineage account ». *American Political Science Review* 105: 735-49.
———. 2012. « Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense ». *Journal of Political Philosophy* 20 (3): 249-72. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2011.00406.x.
———. 2013. « Cultural preservation and liberal values: A reply to William James Booth ». *American Political Science Review* 107: 875-82.
———.2014a. « Are the economic liberties basic? » *Critical Review* 26 (3-4): 362–374.
———. 2014b. *Equal recognition: The moral foundations of minority rights*. Princeton: Princeton University Press.
———. 2015a. « The Moral Foundations of Minority Rights: A Reply to Attas, Bardon, and Gans ». *Jerusalem Review of Legal Studies* 12: 91-104.
———. 2015b. « Equal Recognition: A Reply to Four Critics ». Dans , 10:177-91. Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal.
———. 2017a. « Equal citizenship, neutrality, and democracy: a reply to critics of Equal Recognition ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20 (1): 127-41. https://doi.org/10.1080/13698230.2016.1253173.

———. 2017b. « Religious Exemptions and Fairness ». Dans *Religion in Liberal Political Philosophy*, Laborde, Cécile; Bardon Aurélia, 204-19. Oxford University Press.
———. 2017c. « The Normative Logic of Religious Liberty ». *Journal of Political Philosophy* 25 (2): 129-54. https://doi.org/10.1111/jopp.12110.
———. 2017d. « Liberalism, Culture, and Recognition: A Reply to Critics ». *Political Theory*, 1-11. https://doi.org/10.1177/0090591717696025.
Patten, Alan, et Will Kymlicka. 2003. *Language rights and political theory*. Oxford: Oxford University Press.
Payero, Lucia. 2012. « Theoretical Misconstructions Used to Support Spanish National Unity: the Introduction of Constitutional Patriotism in Spain ». Présenté à European Consortium for Political Research Graduate Student Conference, Bremen.
Peterson, Andrew. 2009. « Civic republicanism and contestatory deliberation: framing pupil discourse within citizenship education ». *British Journal of Educational Studies* 57: 55-69. https://doi.org/10.1111/j.1467-8527.2009.00426.x.
———. 2011. « Civic Republicanism and Civic Education: The Education of Citizens ». *Palgrave Macmillan*.
———. 2013. « Civic republicanism ». Dans *The Routledge companion to education*, édité par James Arthur et Andrew Peterson, 20-27. London: Routledge.
Pettit, Philip. 1993. « Liberalism and republicanism ». *Australian Journal of Political Science* 28 (4): 162-89. https://doi.org/10.1080/00323269308402274.
———.2000. « Minority Claims under Two Conceptions of Democracy ». Dans *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, édité par D. Ivison, P. Patton, et W. Sanders, 199-215. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2004a. « Depoliticizing Democracy ». *Ratio Juris* 17: 52-65.
———. 2004b. *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*. Paris: PUF.
———. 2004c. *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Traduit par Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz. Paris: Gallimard.
———. 2009a. « Analytical Philosophy ». Dans *A companion to contemporary political philosophy*, édité par Robert E. Goodin, Philip Pettit, et Thomas W. Pogge, 5-32. 2. John Wiley & Sons: John Wiley & Sons.
———. 2009b. « De la república a la democracia ». *Revista internacional de pensamiento político*, 47-68.
———. 2014. « Deux traditions républicaines ». Dans *Concilier démocratie et diversité. Essaies de théorie politique*, édité par Bernard Gagnon et Jackie F. Steele, 29-66. Bruxelles: Peter Lang.
———. 2015. « On the People's Terms. A Reply to Four Critiques ». *Philosophy and Public Issues* 5 (2): 79-97.
Pfaff, William. 1994. *The wrath of nations: Civilizations and the furies of nationalism*. New York: Simon and Schuster.
Phillips, Anne. 1997. « From Inequality to Difference : A Severe Case of Displacement ? » *New Left Review* 224: 143-53.
Pinzani, Alessandro. 2005. « Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal? » *Isegoria* 33: 77-97.
Pocock, John Greville Agard. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
Portier, Philippe. 2002. « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité ». Dans *Les mutations contemporaines du religieux*, édité par Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime, 1-24. Turnhout: Brepols Publishers.

———. 2009. « La modernité libérale à l'épreuve de la théorie politique ». *Revue française de science politique* 59 (4): 813-20.
———. 2016. « L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité ». Rennes.
Pouivet, Roger. 2012. « Méta-philosophie de la religion ». *ThéoRèmes [En ligne]*, 1-9. https://doi.org/10.4000/theoremes.272.
Pourtois, Hervé. 2000. « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste ». *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série* 98: 6-26.
Pranchère, Jean-Yves. 2011. « «Catho-laïcité»? » *Revue des deux mondes*, 109-32.
Primoratz, Igor. 2004. « Patriotism: Mundane and ethical ». *Croatian journal of philosophy*, 81-98.
———. 2006. « Patriotism: Worldly and Ethical ». Dans *Identity, Self-Determination and Secession*, édité par Igor Primoratz et Aleksandar Pavković, 91–106. Aldershot: Ashgate.
———. 2008. « Patriotism and morality: Mapping the terrain ». *Journal of Moral Philosophy* 5: 204-26.
———. 2017. « Patriotism ». Édité par Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Primoratz, Igor, et Aleksandar Pavković. 2016. *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. London: Routledge.
Quong, Jonathan. 2011. *Liberalism without perfection*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2015. « Equality, Responsibility, and Culture: A Comment on Alan Patten's Equal Recognition ». *The Ethics Forum* 10: 157-68.
Rambour, Muriel. 2006. « Le patriotisme constitutionnel, un modèle alternatif d'élaboration d'une identité européenne ». *Etudes européennes*, 293-314.
Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
———. 1988. « The Priority of Right and Ideas of the Good ». *Philosophy & Public Affairs* 17 (4): 251-76.
———. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
———. 1995. *Libéralisme politique*. Traduit par Catherine Audard. Paris: Presses Universitaires de France.
Raz, Joseph. 1994a. *Ethics in the public domain: essays in the morality of law and politics*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1994b. « Multiculturalism: a liberal perspective ». *Dissent*, winter: 30-49.
———. 1986. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press.
———. 1990. « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence ». *Philosophy & Public Affairs* 19: 3-46.
———. 1998. « Multiculturalism ». *Ratio Juris* 11: 193–205.
———. 2004. « The role of well-being ». *Philosophical Perspectives* 18: 269-94.
Reich, Rob. 2002. « Opting out of education: Yoder, Mozert, and the autonomy of children ». *Educational Theory* 52: 445-61.
Reinkowski, Maurus. 1997. « Constitutional Patriotism in Lebanon ». *New Perspectives on Turkey* 16: 63-85. https://doi.org/10.1017/S0896634600002648.
Renan, Ernest. 1991. « Qu'est-ce qu'une nation ? » Dans *Qu'est-ce qu'une nation ? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, édité par Philippe Forest, 12-48. Paris: Pierre Bordas et fils.
Renaut, Alain. 1999. *Libéralisme politique et pluralisme culturel*. Nantes: Pleins feux.
———. 2005. *Qu'est-ce qu'un peuple libre? Libéralisme et républicanisme*. Paris: Bernard Grasset.

———. 2009. *Un humanisme de la diversité. Essaie sur la décolonisation des identités*. Paris: Flammarion.
Rocher, Guy. 1992. « Culture, civilisation et idéologie ». Dans *Introduction à la sociologie générale*, I:101-27. Montréal: Éditions Hurtubise.
Roman, Joël. 1990. « La fin du modèle républicain ». *Esprit*, 67-79.
———. 1995. « Un multiculturalisme à la française ». *Esprit*, 145-60.
———. 1996. « Pour un multiculturalisme tempéré ». *Hommes & Migrations*, 18-22.
———. 1998. *La démocratie des individus*. Paris: Calmann-Lévy.
———. 2006. *Eux et nous*. Paris: Hachette.
Rosenblatt, Helena. 2008. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ross, Alistair. 2007. « Multiple identities and education for active citizenship ». *British Journal of Educational Studies* 55: 286-303. https://doi.org/10.1111/j.1467-8527.2007.00380.x.
Rousseau, Jean-Jacques. 1992. *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
Rüegger, Marc. 2009. « Tolérance et neutralité : incompatibles ou complémentaires ? » *La revue du CREUM* 4.
Sadoun, Marc. 2000. « Le citoyen en république ». Dans *Le citoyen*, 115-29. Paris : Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).
Sägesser, Caroline. 2009. « Le financement public des cultes en France et en Belgique : des principes aux accommodements ». Dans *Politique et religion en France et en Belgique. L'« héritage chrétien » en question*, édité par François Foret, 91-105. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
Sandel, Michael J. 1999. « Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger ». *The Review of Politics* 61 (2): 209-14. https://doi.org/10.1017/S0034670500051962.
Sarajlic, Eldar. 2015. « Are liberal perfectionism and neutrality mutually exclusive? » *Canadian Journal of Philosophy* 45: 515-37.
Savidan, Patrick. 2009a. *Le multiculturalisme*. Paris : Presses universitaires de France.
———. 2009b. « Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel ». *Raisons politiques* 3: 11-29.
Schatz, Robert T., Ervin Staub, et Howard Lavine. 1999. « On the varieties of national attachment: Blind versus constructive patriotism ». *Political Psychology* 20: 151-74.
Scheffler, Samuel. 2007. « Immigration and the Significance of Culture ». *Philosophy & Public Affairs* 35: 93-125.
Schlesinger, Arthur. 1992. *The Disuniting of America*. New York: Norton.
Schmitt, Carl. 1996. *The concept of the political*. Chicago: The University of Chicago Press.
Schnapper, Dominique. 1998a. « Beyond the opposition: civic nation versus ethnic nation ». Dans *Rethinking nationalism*, édité par Jocelyne Couture, Kai Nielsen, et Michel Seymour, 219-34. Calgary: University of Calgary Press.
———. 1998. *La relation à l'autre*. Paris: Gallimard.
———. 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard.
———. 2004. « La République face aux communautarismes ». *Études* 400: 177-88.
———. 2007. *Qu'est-ce que l'intégration ?* Paris: Gallimard.
———. 2010. « Peut-on encore être universaliste ? » Dans *L'universel et la politique des identités*, édité par Trigano, Shmuel, 25-39. Paris: Editions de l'Éclat. https://www.cairn.info/l-universel-et-la-politique-des-identites--9782841622092-p-25.htm.
Schramme, Thomas. 2009. « Political perfectionism and state paternalism ». *Jahrbuch für Wissenschaft Und Ethik* 14: 147-66.

Schwartzman, Micah. 2012. « What If Religion Is Not Special? » *The University of Chicago Law Review* 79 (4): 1351-1427.
Seglow, Jonathan. 2017. « Religious accommodation: Responsibility, integrity and self-respect ». Dans *Religion in Liberal Political Philosophy*, édité par Cecile Laborde et Aurélia Bardon, 177-90. Oxford: Oxford University Press.
Sellers, Mortimer. 2001. « Republicanism: Philosophical Aspects ». Édité par Neil J. Smelser et B. Paul Baltes. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier.
Seymour, Michel. 2008. *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal: Boréal.
Seymour, Michel, Jocelyne Couture, et Kai Nielsen. 1998. « Introduction: Questioning the ethnic/civic dichotomy ». Dans Rethinking *Nationalism* édité par Jocelyne Couture, Kai Nielsen, et Michel Seymour. Calgary: University of Calgary Press.
Sheldon, Garrett Ward. 2001a. « Liberalism/Liberal ». *Encyclopedia of Political Thought*. New York: Facts on File.
———. 2001b. *Multiculturalism*. Encyclopedia of Political Thought. New York: Facts On File.
Sher, George. 1983. « Our Preferences, Ourselves ». *Philosophy & Public Affairs* 12: 34-50.
Simon, Patrick, et Angéline Escafré-Dublet. 2009. « Représenter la diversité en politique: une reformulation de la dialectique de la différence et de l'égalité par la doxa républicaine ». *Raisons politiques* 3: 125-41.
Sinopoli, Richard C. 1993. « Liberalism and Contested Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality' ». *The Journal of Politics* 55 (3): 644-63.
Skinner, Quentin. 2000. *La liberté avant le libéralisme*. Paris: Seuil.
Slavkovský, Adrián. 2016. *Religious studies*. Uni Slovakia series, v. 6. Frankfurt am Main: Peter Lang.
Smith, Anthony D. 2001. « Nations and nationalism ». Dans *Undestanding Nationalism*, édité par Montserrat Guibernau, 9-32. Cambridge: Polity.
Smith, Peter J. 2001. « Le désaveu postmoderne du républicanisme ». *Politique et Sociétés* 20: 69-95.
Smith, Rogers M. 2002. « Nations civiques, sociétés libérales: les risques normatifs des catégories empiriquement vides ». *Raisons politiques*, 131-48.
Soames, Scott. 2005. *Philosophical analysis in the twentieth century, volume 2: The age of meaning*. Vol. 2. New Jersey: Princeton University Press.
Spector, Céline. 2007. « Comment se sentir européen ? » *La Vie des idées*. http://www.laviedesidees.fr/Comment-se-sentir-europeen.html.
Spinner-Halev, Jeff. 2005. « Autonomy, association and pluralism ». Dans *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, édité par Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev, 157-71. Cambridge: Cambridge University Press.
Spitz, Jean-Fabien. 1995. *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*. Paris: PUF.
———. 2005. *Le moment républicain en France*. NRF essais. Paris: Gallimard.
———. 2007. « Rousseau et la tradition révolutionnaire française : une énigme pour les républicains DOI 10.3917/leph.074.0445 ». *Les Études philosophiques* 4: 445-61.
———. 2010. *Philip Pettit: le républicanisme*. Paris: Michalon.
———. 2014. « La république française et le multiculturalisme. Remarques sur quelques équivoques ». Dans *Concilier démocratie et diversité. Essais de théorie politique*, édité par Bernard Gagnon et Jackie F. Steele, 67-96. Bruxelles: Peter Lang.
Stasi, Bernard. 2003. *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*. Paris: La Documentation française.
Sternberger, Dolf. 1992. « Verfassungspatriotismus [Constitutional Patriotism] ». Dans *Schriften [Writings]*, traduit par Allison Brown, 10:13-16. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Stoljar, Natalie. 2000. « Autonomy and the feminist intuition ». Dans *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, édité par Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar, 94–111. New York: Oxford University Press.
Stolzenberg, Nomi Maya. 1993. « "He Drew a Circle That Shut Me out": Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education ». *Harvard Law Review* 106: 581-667.
Stopler, Gila. 2003. « Countenancing the oppression of women: How liberals tolerate religious and cultural practices that discriminate against women ». *Colum. J. Gender & L.* 12: 154.
Sunstein, Cass R. 1988. « Beyond the Republican Revival ». *The Yale Law Journal* 97: 1539-90.
Sweet, William. 2002. « Culture and Pluralism in Philosophy ». Dans *Philosophy, Culture and Pluralism*, édité par Sweet William, V-XXI. Québec: Edition du Scribe.
Taguieff, Pierre-André. 2003. « Multiculturalisme et communautarisme devant les principes républicains ». *Le Figaro*, juillet 2003.
Tamir, Yael.1990. « Whose Education Is It Anyẃay? » *Journal of Philosophy of Education* 24: 161-70.
———. 1991. « The right to national self-determination ». *Social Research* 58: 565-90.
———. 1992. « Democracy, nationalism, and education ». *Educational Philosophy and Theory* 24: 17-27.
———. 1993a. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
———. 1993b. « The right to national self-determination as an individual right ». *History of European Ideas* 16: 899-905.
———. 1993c. « United we stand? The educational implications of the politics of difference ». *Studies in philosophy and education* 12: 57-70.
———. 1995a. « The enigma of nationalism ». *World Politics* 47: 418-40.
———. 1995b. « Two concepts of multiculturalism ». *Journal of Philosophy of Education* 29: 161-72.
———.1996a. « A Note on Multiculturalism and Cultural Dominance ». Proceedings of the American Society of International Law, 90:200-206.
———. 1996b. « The quest for identity ». *Studies in philosophy and education* 15: 175-91.
———. 1997a. « The land of the fearful and the free ». *Constellations* 3: 296-314.
———. 1997b. « Theoretical difficulties in the study of nationalism ». *Canadian Journal of Philosophy* 26: 63-92.
———. 1997c. « Who Do You Trust? » *Boston Review* 22: 32-33.
———. 1998. « A strange alliance: Isaiah Berlin and the liberalism of the fringes ». *Ethical Theory and Moral Practice* 1: 279-89.
———. 2003. « Education and the Politics of Identity ». Dans *A companion to the philosophy of education*, édité par Randall Curren, 501-8. New York: John Wiley & Sons.
Tan, Kok-Chor. 2007. « Nationalisme libéral et internationalisme égalitaire ». *Philosophiques* 34: 113-31.
Taylor, Charles. 1988. « Le juste et le bien ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1: 33-56.
———. 1989. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
———. 1992. *Rapprocher les solitudes: écrits sur le federalisme et le nationalisme au Canada*. Sainte-Foy: Presses de l'université Laval.
———. 1994. « The Politics of Recognition ». Dans *Multiculturalism*, édité par Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
———. 1996. « Why democracy needs patriotism ». Dans *For love of country: Debating the limits of patriotism*, édité par Martha Nussbaum et Joshua Cohen, 119-21. Boston: Beacon Press.

———. 1997. « Nationalism and modernity ». Dans *The Morality of Nationalism*, édité par Robert McKim et Jeff McMahan. Oxford: Oxford University Press.
Tétaz, Jean-Marc. 2002. « Image de l'inconditionné. Éléments pour une théorie post-métaphysique de la religion à partir de Habermas et de Wittgenstein » inTétaz J.-M., Gisel P ». *Théories de la religion*, 41-81.
Thigpen, Robert B., et Lyle A. Downing. 1983. « Liberalism and the neutrality principle ». *Political Theory* 11 (4): 585–600.
Tocqueville, Alexis. 1836. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Librarie de Charles Gosselin.
Todd, Emmanuel. 1994. *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*. Paris: Seuil.
———. 2015. *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse*. Paris: Seuil.
Todorov, Tzvetan. 2007. « Humanisme, Libéralisme et esprit des Lumières ». *L'ENA hors des murs*.
Torpey, John. 1988. « Introduction: Habermas and the Historians ». *New German Critique* Spring-Summer: 5-24.
Trigg, Roger. 2004. « Morality Matters ». Dans . New Jersey: Wiley-Blackwell.
———. 2008. « Patriotism and Nationalism ». Dans *Morality Matters*, 111-24. Blackwell Publishing Ltd.
Triki-Yamani, Amina, et Marie Mc Andrew. 2009. « Reconnaissance de la diversité religieuse : débats actuels dans différentes sociétés ». *Diversité urbaine* 9: 73-94.
Tully, James. 1999a. *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Traduit par Jude des Chênes. Québec: Les presses de l'Université Laval.
———. 1999b. « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales ». *Globe : revue internationale d'études québécoises* 2: 13-36.
———. 2001. « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales ». *Politique et Sociétés* 20: 123-46.
———. 2004. « Recognition and dialogue: the emergence of a new field ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 7: 84-106. https://doi.org/10.1080/1369823042000269401.
Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street.
UNESCO. 1982. « Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles ».
Van den Hoven, Paul. 1997. « The Dilemma of Normativity: How to Interpret a Rational Reconstruction? » *Argumentation* 11: 411–417.
Van Parijs, Philippe. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris: Seuil.
Velasco, Juan Carlos. 2006. « La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural ». *Isegoria* 33: 191-206.
Vertovec, Steven. 2007. « Super-diversity and its implications ». *Ethnic and Racial Studies* 30 (novembre): 1024-54. https://doi.org/10.1080/01419870701599465.
Victoria Costa, M. 2013. « Is Neo-Republicanism Bad for Women? » *Hypatia* 28 (4): 921-36. https://doi.org/10.1111/hypa.12002.
Vincent, Andrew. 2009. « Patriotism and human rights: An argument for unpatriotic patriotism ». *The Journal of ethics* 13: 347-64.
Viroli, Maurizio. 1997. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1998. « On civic republicanism: Reply to Xenos and Yack ». *Critical Review* 12: 187-96.
———. 2006. « È possibile un patriottismo costituzionale europeo? » Conférence aux étudiants de maitrise de l'European and International studies, Università di Trento, 26 octobre.

———. 2011a. *Républicanisme*. Traduit par Christopher Hamel. Lormont: Le bord de l'eau.
———. 2011b. « Républicanisme, libéralisme et communautarisme ». *Klesis* 18: 1-9.
Vojak, Colleen. 2003. « Mozert v. Hawkins: a look at self-knowledge and the best interests of the child ». *Educational Theory* 53: 401-19.
Voltaire. 2000. *A Treatise on Tolerance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Waldron, Jeremy. 1988. « Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom ». *S. Cal. L. Rev.* 62: 1097-1153.
———. 1996. « Multiculturalism and mélange ». Dans *Public Education in a Multicultural Society*, édité par Robert K. Fullinwider, 90-118. Cambridge: Cambridge University Press.
Wall, Steven. 1998. *Liberalism, perfectionism and restraint*. Cambridge University Press.
———. 2005. « Perfectionism, public reason, and religious accommodation ». *Social Theory and Practice* 31: 281-304.
———. 2017. « Perfectionism in Moral and Political Philosophy ». Édité par Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Wall, Steven, et George Klosko. 2003. « Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory ». Dans *The Structure of Perfectionist Toleration*, édité par Stephen Wall, 231-56. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Weinstock, Daniel. 1996. « Is there a moral case for nationalism? » *Journal of Applied Philosophy* 13: 87-100.
———. 2000. « Philosophie politique ». Dans *Précis de philosophie analytique*, édité par Pascal Engel, 241-67. Paris: Presses Universitaires de France.
———. 2007. « La « crise » des accommodements au Québec : hypothèses explicatives ». *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale* 9 (1). https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1780.
———. 2013. « Le paradoxe du multiculturalisme libéral ». Dans *Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?* , édité par Sophie Guérard de Latour, 77-104. Paris: Hermann.
———. 2016. « Review: "Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights" ». *Ethics and International Affairs* 30 (2). Disponible sur https://bit.ly/2Oh298N. Consulté le 4 janvier 2018.
Wenar, Leif. 1995. « Political Liberalism: An Internal Critique ». *Ethics* 106 (1): 32-62. https://doi.org/10.1086/293777.
Wieviorka, Michel. 1998. « Le multiculturalisme est-il la réponse? » *Cahiers Internationaux de Sociologie* 105: 233-60.
———. 2011. « Quand la gauche va-t-elle défendre le multiculturalisme ? » *L'obs. Rue 89.* (blog).
———. 2013. « Le mythe français ». *La Presse*, 14 septembre 2013.
———. 2015. « Multiculturalisme : le débat est-il clos ? » Institut national des langues et civilisations orientales, mars 2.
Willaime, Jean-Paul. 2004. *Europe et religions: les enjeux du XXIe siècle*. Paris: Fayard.
———. 2005. « 1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions ». *Archives de sciences sociales des religions*, 67-82.
———. 2008. *Le Retour du religieux dans la sphère publique*. Lyon: Olivétan.
Wittgenstein, Ludwig. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.
Wolff, Jonathan. 2013. « Analytic Political Philosophy ». Dans *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, édité par Michael Beaney, 795-822. Oxford: Oxford University Press.
Wong, David. 1984. *Moral Relativity*. Berkeley: University of California Press.
Yack, Bernard. 1998. « Can patriotism save us from nationalism? Rejoinder to Viroli ». *Journal of Politics and Society* 12: 203-6.

Résumé

Cette thèse examine les réponses que le culturalisme libéral et le républicanisme néo-romain donnent à la question de savoir quelle position l'État démocratique doit adopter dans des contextes caractérisés par la présence d'individus et de groupes ayant des engagements culturels et religieux différents de ceux de la culture et de la religion majoritaires. Notre étude constitue un exercice de reconstruction théorique original et comparatif de la réponse apportée à cette question par huit théories politiques dominantes se situant au sein de ces deux courants. En ce qui concerne le culturalisme libéral, la thèse examine les réponses apportées par la théorie du droit des minorités (Kymlicka), la théorie perfectionniste (Raz), la théorie nationaliste (Tamir) et la théorie neutraliste (Patten). Pour ce qui est du républicanisme néo-romain, la thèse examine la théorie de la liberté et du gouvernement (Pettit), la théorie délibérative (Maynor), la théorie critique (Laborde) et le patriotisme républicain (Viroli, Habermas et Laborde). Cette recherche se veut une contribution à la clarification et systématisation de ces théories, et une défense de l'idée selon laquelle le libéralisme et le républicanisme sont tous deux philosophiquement compatibles avec la prise en compte gouvernementale de la diversité culturelle et religieuse, notamment en raison de l'adaptation de leurs principes fondamentaux à la réalité pluriculturelle contemporaine.

Abstract

This dissertation examines the responses that liberal culturalism and neo-Roman republicanism provide to the question of what position the democratic state should adopt in contexts characterized by the presence of individuals and groups who have different cultural and religious commitments to those of the majority culture and religion. Our study consists of an original and comparative theoretical reconstruction of the answers given to this question by eight dominant political theories within these two currents. Concerning liberal culturalism, this dissertation examines the answers given by the liberal theory of minority rights (Kymlicka), the perfectionist theory (Raz), the nationalist theory (Tamir) and the neutralist theory (Patten). Regarding the neo-Roman republicanism, this dissertation examines the theory of freedom and government (Pettit), the deliberative theory (Maynor), the critical theory (Laborde) and the republican patriotism (Viroli, Habermas and Laborde). This research is intended to contribute to the clarification and systematization of these theories and defend the idea that liberalism and republicanism are both philosophically compatible with the government consideration of cultural and religious diversity, in particular because of the adaptation of their fundamental principles to the contemporary pluricultural reality.

Mots Clés

Multiculturalisme, libéralisme, républicanisme, diversité culturelle et religieuse, philosophie politique normative

Keywords

Multiculturalism, Liberalism, Republicanism, Cultural and Religious Diversity, Normative political philosophy