

**LE NOUVEAU RÉPUBLICANISME : THÉORIE DE LA NON-DOMINATION,  
ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCES**

Hermann Wouekam Kuitche

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences du programme de  
Doctorat (Ph.D.) en philosophie

Département de philosophie  
Faculté des Arts  
Université d'Ottawa

**Université d'Ottawa**  
**Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales**

Cette thèse de doctorat intitulée :

**LE NOUVEAU RÉPUBLICANISME : THÉORIE DE LA NON-DOMINATION,  
ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCES**

Présentée et soutenue par :  
Hermann Wouekam Kuitche

Sous la direction de :  
M. Hilliard Aronovitch

a été évaluée par un jury composée des personnes suivantes :

Président	<b>Monsieur Richard Clément</b> Professeur, Université d'Ottawa
Directeur de recherche	<b>Monsieur Hilliard Aronovitch</b> Professeur, Université d'Ottawa
Examineurs	<b>Monsieur Denis Dumas</b> Professeur, Université d'Ottawa
	<b>Monsieur David Robichaud</b> Professeur, Université d'Ottawa
	<b>Monsieur Daniel Tanguay</b> Professeur, Université d'Ottawa
	<b>Monsieur Jean-Fabien Spitz</b> Professeur, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

---

## RÉSUMÉ

Comment résoudre le problème politique de la coexistence des citoyens ? La question est d'actualité, mais elle ne se prête guère à une réponse simple. Face aux transformations modernes de l'identité démocratique, se pose toujours à la philosophie politique la question de savoir comment, dans une société « bien ordonnée » vivante, prendre en compte et en charge la diversité, c'est-à-dire la différence, sans pour autant nuire à l'idéal du respect des droits individuels. Deux modèles de gouvernement du fait diversitaire et des modes de vie sont examinés pour tenter d'y répondre : celui du multiculturalisme libéral, celui du républicanisme. Peuvent-ils s'articuler et à quelles conditions ? Peuvent-ils se suffire à eux-mêmes ?

Le but de ce travail, ni anti-multiculturaliste ni anti-républicain, consiste à analyser par le biais de la philosophie néo-républicaine, qui révèle, à nos yeux, une « philosophie politique originale », la cohérence et la logique des arguments soutenus par les différents penseurs de ces modèles. Ainsi nous employons-nous à développer une position intermédiaire et synthétique qui remet en cause les points de vue opposés l'un à l'autre, soulignant les écueils de chacun. Nous démontrons que le potentiel conceptuel du néo-républicanisme permet à la philosophie politique de dépasser en conciliant, dans un point d'ancrage unique exprimant un même idéal : celui de non-domination dans la relation à l'Autre et aux institutions de gouvernement, la normativité collective du multiculturalisme et les impératifs centraux d'égalité et de liberté individuelle comme autonomie rationnelle du républicanisme.

Selon nous, les valeurs fondamentales que s'efforcent de promouvoir les sociétés modernes multiculturalistes ne peuvent strictement être réductibles à leurs manières respectives d'aborder les processus d'affirmation identitaire. Mais elles devraient irrémédiablement, pour être admises par tous, revêtir le sceau de l'universel et être traductibles dans une *valeur humaine d'importance* que nous avons de bonnes raisons d'adopter, malgré nos différences : l'idiome de non-domination, idéal transculturel et transcontextuel qui transcende les particularismes, gage de stabilité et d'union sociales.

Parce qu'elle *déculturalise* les traits d'appartenance pour une conception résolument universaliste de la liberté humaine, la théorie de la non-domination ménage un avenir commun pour tous les citoyens, quels que soient leurs appartenances et traits culturels, et assure à chacun les mêmes chances de liberté et d'égalité ; elle permet à chacun d'être considéré comme un « être moral » d'égale valeur et d'accéder au rang de personne libre. C'est pourquoi nous défendons l'idée-force que les individus porteurs d'identités multiples ne peuvent bénéficier d'une véritable autonomie-indépendance, dans le contexte des sociétés modernes et marchandes, au pluralisme marqué, que s'ils sont immunisés contre le pouvoir ou jugement arbitraire d'autres personnes, et jouissent d'un statut égal. Comment alors assurer cette égalité ?

C'est tout l'enjeu de cette thèse, qui examine la philosophie multiculturaliste du « droit à la différence » et ses implications à la lumière du républicanisme de la non-domination.

**Mots clés :** Philosophie politique, éthique, néo-républicanisme, multiculturalisme, républicanisme français, non-domination, justice ethnoculturelle, laïcité, Pettit, Kymlicka, Taylor, Rawls, Spitz.

## ABSTRACT

How can the political problem of the coexistence of diverse citizens be best resolved? The question is currently urgent, and does not lend itself to a simple answer. Given developments in modern democracy and social identities, the question for political philosophy at present is about how a "well-ordered" society can take into account and support diversity without undermining the ideal of respect for individual rights. In pursuit of an answer, two models of governing the reality of diversity in social life are herein examined: liberal multiculturalism and republicanism. Can these models spell out what is needed, and if so, with what precise conditions? In fact, is either sufficient for the purpose?

The aim of this work involves neither simply rejecting multiculturalism nor simply rejecting republicanism; instead, it involves analyzing, a neo-republican standpoint that amounts, as here viewed, to a "distinctive political philosophy", one that uncovers the basic logic of and a certain consistency to the arguments of thinkers supporting the opposing models. This undertaking develops a synthetic and intermediate position that challenges the one-sidedness of the standardly opposed positions, highlighting the pitfalls of each. It demonstrates that neo-republicanism has the conceptual tools to overcome or reconcile the opposed positions by anchoring them in a single ideal: that of non-domination in social relations and vis-à-vis the institutions of government. The result combines the concern in multiculturalism for collective normativity and the concern in republicanism for the central imperatives of equality and individual freedom as rational autonomy.

A conviction throughout is that the fundamental values that modern, multicultural societies seek to promote cannot be reduced strictly to their specific approaches to the process of identity affirmation. The values at issue ought to be universally and irretrievably accepted, and translated into the general human value that we have good reason to adopt despite our differences: the idiom of non-domination, a transcultural and transcontextual ideal, that promises social stability and social unity.

Because it deculturalizes societal membership and emphasizes a resolutely universalist conception of human freedom, the theory of non-domination assures a common future for all citizens, regardless of their affiliations and cultural features. It ensures everyone the same chance of liberty and equality; it allows everyone to be considered a "moral being" of equal value, i.e., access to the status of a free person. That is why we argue that individuals with multiple identities may not enjoy genuine personal autonomy in the context of modern societies that are always characterized as pluralistic unless these individuals are immunized against the power or arbitrary judgment of other people and enjoy a certain egalitarian status. How then to achieve this equality?

That is the challenge of this thesis which examines the multiculturalist philosophy of "the right to be different" and its implications in light of the republicanism of non-domination.

**Keywords:** Political philosophy, ethics, neo-republicanism, multiculturalism, french republicanism, non-domination, ethnocultural justice, secularism, Pettit, Kymlicka, Taylor, Rawls, Spitz.

## REMERCIEMENTS

Ce travail de recherche d'une profonde et délicieuse solitude n'aurait pas connu son achèvement sans le secours de plus d'un. Aussi ne saurais-je en livrer la quintessence des analyses sans dire quelques mots des circonstances et conditions qui ont présidé à son écriture.

Avant toute chose, je tiens à exprimer ma gratitude la plus vive à mon directeur de recherche M. Hilliard Aronovitch, pour son encadrement et son soutien inépuisable dans les différents projets initiés durant ces quelques années de recherche ô joyeuses !, mais combien moins évidentes, même pour des thématiques bien connues. Merci professeur pour vos précieux conseils enrichissants et, surtout, d'avoir poussé à maintes reprises mes intuitions vers des développements meilleurs par vos remarques extrêmement pointues. Ce fut, pour moi, un privilège de travailler sous votre direction, et le sens de vos commentaires pénétrants à chaque étape du développement de mon argumentation, ont nourri et enrichi ma réflexion.

Je dois également remercier tout particulièrement les membres de mon jury de thèse qui ont consenti – sans hésitation – à lire les différentes pages de mon travail, formulant des commentaires hautement pertinents et bienvenus aux arguments développés. Merci à M. Daniel Tanguay pour sa générosité intellectuelle et pour avoir mis à ma disposition sa riche documentation quand il le fallait. Je veux aussi exprimer toute ma gratitude à M. David Robichaud pour la disponibilité dont il a fait montre tout au long de cette recherche, mettant également très aimablement à ma disposition sa bibliothèque personnelle qui a rendu plus aisé l'accès à certains ouvrages indisponibles en bibliothèque centrale. Nos discussions m'ont permis de préciser le sens de ma recherche et d'affiner mes analyses. Merci David, pour ton amitié et la modestie qui te caractérise, mon admiration en ce sens ne peut qu'être totale. Un merci spécial à M. Denis Dumas qui n'a cessé de m'appuyer dans mes divers projets, m'encourageant avec enthousiasme à persévérer dans la recherche, malgré les différentes difficultés rencontrées. Je suis redevable envers M. Jean-Fabien Spitz qui, le premier, m'avait formulé des commentaires éclairés sur une ébauche de projet de thèse soumise à son appréciation il y a maintenant bien des années, m'incitant à pousser mes analyses en théorie politique. Je voudrais que M. Mitia Rioux-Beaulne, qui m'a fait l'amitié de lire le manuscrit de ce travail, et dont les conseils indispensables m'ont permis d'éviter quelques maladroites de présentation, soit assuré de ma très vive reconnaissance.

Plus généralement, il me faut également remercier publiquement et très vivement les différents professeurs qui ont enrichi mon parcours philosophique par leurs enseignements au cours de ma formation intellectuelle, et dont il serait vain de chercher à les citer nominativement ici. Je veux cependant remercier chaleureusement et en particulier M. Gabriel Rockhill et M. Etienne Tassin pour leurs encadrements et amitiés de longue date. Cette thèse doit beaucoup à M. Alain Renaut, qui a inspiré ma recherche doctorale par les différents séminaires suivis en Sorbonne sur les théories de la justice et leurs applications, et dont je ne saurais passer sous silence la générosité et le soutien indéfectibles qu'il m'a toujours apportés dans et par-delà le monde académique. Je ne

saurais trop dire combien je lui suis grandement redevable, tant intellectuellement que personnellement. Merci professeur pour votre bienveillance inépuisable à mon égard, votre humanisme et amitié m'honorent au plus haut point.

Il m'est impossible de clore cette page de remerciement sans faire mention des êtres qui me sont les plus chers, et sans qui rien de tout ceci n'aurait pu se concrétiser. Je demeure grandement redevable à ma famille pour le soutien constant et patient qu'elle m'a manifesté. À mes parents, Henri et Charlotte, je veux dire toute mon affectueuse gratitude pour l'amour inconditionnel témoigné depuis le sein maternel. Je dois, par-dessus tout, remercier la chance de les avoir comme géniteurs. Par la force de leurs convictions et le dévouement aux autres, ils ont toujours été pour moi des modèles de vie et de quête de connaissance. Je dois une reconnaissance toute spéciale à Audrey Laure, Coralie, Patrick, Auvray Aymar, Mathilde Blanche, Gaëlle, Barbara, Henri Junior et Maël Henri, pour leur amour, leur confiance et leurs chaleureux encouragements. Merci à vous, pour tout ce que vous êtes ! Merci Coralie, merci Maël, pour les joies et la douceur du quotidien, sources constantes de motivation. Un merci particulier à René et Lise pour leur contribution à la relecture des pages à eux soumis, à Pierre Boris pour ses encouragements. Que tous ceux qui n'ont pas été mentionnés ici veuillent bien me le pardonner et trouver dans ces lignes l'expression de toute ma gratitude.

Enfin, *last but not least*, j'ai une pensée particulière pour tous nos proches aujourd'hui disparus mais dont le souvenir nous accompagne au quotidien.

Ce m'est un très agréable devoir de rappeler que j'ai pu bénéficier au cours de cette recherche, des bourses de l'Université d'Ottawa, de l'Institut d'études canadiennes et autochtones par la voix des donateurs de la bourse Angela-Mattiacci, ainsi que de l'Association des Professeur(e)s de l'Université d'Ottawa (APUO), que je tiens à remercier. Mes différents contrats d'assistantat et de recherche ont été un atout précieux dans le cours de mon travail ; j'ai eu la chance de me frotter à l'enseignement supérieur en dispensant le cours de Raisonnement moral à titre de professeur principal. Ce fut, en ce sens, une belle expérience, hautement plaisante et féconde. Ainsi est-il juste de remercier également le personnel administratif et académique du département de philosophie et de la Faculté des Arts, de la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales.

*Puisse celui de qui nous détenons l'Existence, l'Être et le Mouvement nous donner continûment science et sagesse afin que nous puissions toujours et davantage contribuer à l'édification de l'Homme.*

*Pour Henri et Charlotte*

*Pour Maël*

## TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
REMERCIEMENTS	v
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES	viii

### **CHAPITRE PREMIER: INTRODUCTION. « IDÉE ET POLITIQUE » D'UN RÉPUBLICANISME DE LA NON-DOMINATION 1**

La question de l'égalité soulevée par les demandes différentialistes et culturalistes du droit à la différence	1
Problématique et orientation de la thèse	5
Plan de la thèse	16

### **CHAPITRE II: L'ONTOLOGIE SOCIALE RÉPUBLICAINE. INDIVIDUALISME, HOLISME ET NON-DOMINATION 20**

Liminaire	20
<b>D'UNE REMISE EN CAUSE DE L'INDIVIDUALISME LIBÉRAL... 26</b>	
L'herméneutique de la liberté	33
<i>De la réfutation de l'individualisme à la validité du holisme social : la liberté politique contre l'individualisme</i>	34
<i>La liberté humaine entre indépendance et participation</i>	44
Tocqueville, l'intérêt bien entendu et nous	53
<b>... À LA PHILOSOPHIE NÉO-ROMAINE DE LA RÉPUBLIQUE 63</b>	



Une défense philosophique de l'idéal égalitaire et républicain de liberté : la non-domination	65
La non-domination comme pouvoir immune et idéal sociopolitique	77
<b>CHAPITRE III: DE LA DIFFÉRENCE COMME VALEUR ET LES DEVOIRS DE PROTÉGER</b>	<b>86</b>
Liminaire	86
<b>LA VALEUR INTRINSÈQUE DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE</b>	<b>91</b>
L'apport des politiques de reconnaissance dans le débat sur la diversité	93
<i>Reconnaître la valeur indépassable des cultures</i>	104
<i>Contre l'« absolutisme culturel » ou le principe d'égal respect des cultures</i>	108
<i>Un devoir de reconnaissance?</i>	115
Dépasser les limites de l'approche égalitaire des cultures?	118
<b>LA JUSTIFICATION INSTRUMENTALE DE LA CULTURE</b>	<b>129</b>
Quatre arguments	129
Le point de vue de Kymlicka	132
<i>La valeur de l'appartenance culturelle</i>	138
<i>La culture, un bien premier</i>	148
Trois objections à la notion de culture comme culture sociétale	152
<b>CHAPITRE IV: UNIVERSALISME ET DIFFÉRENTIALISME. LA CRITIQUE RÉPUBLICAINE DU MULTICULTURALISME</b>	<b>160</b>
Liminaire	160

## **LE RÉPUBLICANISME FRANÇAIS PARLE-T-IL LA LANGUE DU MULTICULTURALISME? 163**

L'objection de l'unité du corps social 164

Souveraineté et égalité de traitement des citoyens 169

Le principe de la neutralité ethnoculturelle de l'État 179

## **« SOUS LES CULTURES, LA RAISON » LAÏQUE SÉCULIÈRE 191**

La laïcité, vertu républicaine indépassable? 192

La laïcité, principe d'intégration pour un mieux-être-en-commun 200

Dépasser l'illusion normative de la neutralité abstraite? 213

## **CHAPITRE V: NÉO-RÉPUBLICANISME, CULTURE ET DIVERSITÉ 217**

Liminaire 217

## **LE RÉPUBLICANISME DE LA NON-DOMINATION, ENTRE LIBÉRALISME ET COMMUNAUTARISME 221**

La différence essentielle 221

*Non-domination et conception compréhensive* 227

*L'œcuménisme de la non-domination* 231

*Interculturalité et non-domination* 236

*Non-domination et scepticisme* 245

## **TRANSCULTURALITÉ ET TRANSCONTEXTUALITÉ DE L'IDIOME RÉPUBLICAIN DE NON-DOMINATION 251**

Pluralisme et dynamisme du langage républicain 252

*Ce qu'il y a de positif dans l'idéal républicain de non-domination* 254

<i>L'universalisme de la non-domination</i>	260
<b>CHAPITRE VI: ÉGALITÉ NÉO-RÉPUBLICAINE ET DIFFÉRENCES</b>	<b>265</b>
Liminaire	265
<b>DEUX CONCEPTIONS DE L'ÉGALITÉ</b>	<b>269</b>
Une conception structurelle de l'égalitarisme	272
L'égalitarisme matériel	275
Une défense étroite de l'égalité structurelle est-elle efficace?	281
<b>ÉGALITÉ DES CHANCES ET NON-DOMINATION</b>	<b>290</b>
De l'égalité formelle à l'égalisation des opportunités et choix non dominés	293
Une conception démocratique de l'égalité des chances	302
<b>CHAPITRE VII: CONCLUSION. LE SENS D'UN IDÉAL</b>	<b>316</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE</b>	<b>327</b>
Ouvrages et articles	327
Rapports ministériels	351
Jurisprudences	351
Traités internationaux et textes constitutionnels	344
<b>INDEX DES NOTIONS</b>	<b>353</b>
<b>INDEX NOMINUM</b>	<b>364</b>

## CHAPITRE PREMIER

### INTRODUCTION

#### « IDÉE ET POLITIQUE » D'UN RÉPUBLICANISME DE LA NON-DOMINATION

*« Le seul qui ait le droit de choisir son  
risque, c'est l'individu lui-même.  
Conclusion : la tolérance respectueuse est  
la seule loi que puisse poser la logique. »*  
William James<sup>1</sup>

*« Tout régime [...] doit enseigner ses  
propres valeurs et les vertus qu'il  
privilégie. »*  
Michael Walzer<sup>2</sup>

#### **La question de l'égalité soulevée par les demandes différentialistes et culturalistes du droit à la différence**

La thèse que vous allez lire traite du problème de la différence ethnoculturelle et formalise une approche républicaine de cette différence. La question à poser est celle-ci : comment, à partir de la différence, rendre à la fois possible et meilleur l'idéal d'égalité entre citoyens aux horizons divers à une époque de diversité ? Cette question est précisément la trace d'un problème dissensuel sur le pluralisme des cultures et du paradigme du sujet de droit – individu ou communauté – qui traverse la philosophie politique depuis les Modernes ; tout au moins depuis les débuts du paradigme

---

<sup>1</sup> « Lettre à Dickinson S. Miller datée du 30 août 1896 », dans *William James. Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits de l'anglais par Fl. Delattre et M. Le Breton, préface d'H. Bergson, Paris, Payot, 1924, p. 168.

<sup>2</sup> *Traité sur la tolérance*, tr. C. Hutner, Paris, Gallimard, coll. « Champs », 1998, p. 106.

individualiste libéral. Elle appelle un constat qui a nourri notre réflexion. C'est que la pléiade des revendications identitaires au sein des sociétés pluralistes et démocratiques avancées, mettant au-devant les différences (religieuse, ethnoculturelle ou sexuée) demeure un sérieux problème politique pour les démocraties contemporaines, en regard de la « gamme de problèmes graves » qu'induisent ces revendications minoritaires, formulées dans le langage des droits fondamentaux des individus.

Figure au rang de ces problèmes, bien réels et difficiles à résoudre par des solutions ou recettes miracles, celui de la gestion du pluralisme ethnoculturel qui a précisément donné lieu, dans une société multiculturelle comme le Canada, à une politique gouvernementale perçue comme *culture publique commune* appelée multiculturalisme. Cette politique de reconnaissance publique de la différence intéresse fort notre étude, en raison des différents questionnements légitimes qu'elle soulève, aussi bien chez ses thuriféraires que ses pourfendeurs, de part et d'autre de l'Atlantique.

Mais qu'est-ce que le multiculturalisme ?

Parmi la multitude des définitions que la littérature savante met en œuvre, nous retenons à titre d'esquisse générale celle que propose Amy Gutmann :

Par multiculturalisme, je me réfère à une situation sociale ou mondiale dans laquelle plusieurs cultures entrent en interaction, de façon significative, les unes avec les autres. J'appelle culture une communauté d'êtres humains plus grande que quelques familles et qui se caractérise par une façon commune et stable de voir, de faire et de penser les choses<sup>3</sup>.

Mais l'interaction culturelle dont parle Gutmann ne joue pas qu'un rôle déterminant dans la compréhension du soi et la relation à l'Autre. Elle se révèle parallèlement être source potentielle de conflit, aussi disproportionné soit-il, dans les actuelles divisions de notre

---

<sup>3</sup> A. Gutmann, « Le multiculturalisme en éthique politique », dans L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè », 2002, p. 31-32.

vie politique. C'est donc tout particulièrement l'enjeu politique du multiculturalisme, auquel on échappe aujourd'hui difficilement, qui retiendra notre attention dans le cours de cette thèse. Notre approche du concept va, ici, au-delà de l'empiricité de ce « fait social », mis en lumière par Gutmann ; elle ne se limite pas simplement au constat de la réalité multiculturelle des sociétés politiques modernes, mais fait aussi et davantage référence aux politiques qui accordent des droits spéciaux (ou spécifiques) aux groupes culturels minoritaires.

Parce qu'il est de plus en plus visible que le multiculturalisme politique montre ses limites au sein de l'État de droit démocratique, il importe de s'interroger. À l'évidence, le débat qui s'est joué sur la « Charte des valeurs québécoises » est une illustration des difficultés du multiculturalisme canadien à faire société – en l'occurrence dans le contexte québécois. Ce débat n'est pas sans rappeler la crise sur les « accommodements raisonnables », survenue dans cette même société, en proie à la montée en puissance des identités culturelles, et qui a donné lieu en juin 2008 à la production du rapport Bouchard-Taylor<sup>4</sup>. Ajoutons à ce constat les différentes approches plus accommodantes de la différence ethnoculturelle (« aménagements raisonnables ») menées aussi bien au Royaume-Uni qu'en France ou en Belgique, cette dernière décennie<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> G. Bouchard et Ch. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), Gouvernement du Québec, 2008. Disponible en ligne : <http://www.accommodements-quebec.ca/>, consulté le 05 juin 2015.

<sup>5</sup> Plusieurs débats ont été menés au sein des démocraties occidentales depuis ces vingt dernières années. Ainsi a-t-il été créé, par exemple, en 1997, au Royaume-Uni, une commission de consultation mise sur pied par la fondation Runnymede pour « examiner les conséquences politiques et culturelles de l'évolution de la diversité de la population britannique ». Les travaux de cette commission se sont axés autour : des institutions démocratiques, de la culture, des familles, de l'emploi et de la sécurité, et de la justice. Pour un aperçu des solutions et recommandations de politiques ciblées faites au « gouvernement, collectivités locales et autres niveaux de leadership », se reporter au rapport Parekh publié en 2000 et réédité en 2004. Voir B. Parekh, *The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain: A Summary of Some of the Main Principles and Recommendations*, London, Profile Books, 2000. Disponible en ligne :

De ces débats symptomatiques des sociétés modernes multiculturelles, deux observations essentielles, auxquelles on ne saurait le moins du monde se soustraire, peuvent être considérées, en regard de la vie politique contemporaine, notamment dans l'organisation du commun.

Première considération : il appert que les conflits les plus complexes de notre temps, qui portent sur les questions religieuses, les différentes conceptions du « bien moral » ou « visions philosophiques » du monde, révèlent, de façon saisissante, que la prise en compte des différences – ethnoculturelles – dans une société où tous les citoyens sont considérés comme libres et égaux, conduisent à l'application de principes de justice politique et sociale, qui va bien au-delà d'une simple politique de reconnaissance ou de redistribution.

Deuxième considération, et non la moindre : c'est proprement ces mécontentes qui, pour le dire avec Rancière, définissent aujourd'hui l'identité et la communauté politique démocratiques<sup>6</sup>. Par « mécontentes » il faut comprendre diverses luttes politiques ou litiges de la politique, tels que les conflits sur la parité, les désaccords sur tout ce qui peut rendre la vie meilleure, les revendications ouvrières, celles des mouvements féministes, celles des immigrés sans-papiers, celles des peuples indigènes ou autochtones aspirant à l'autodétermination, pour ne citer que ces quelques exemples. Ces « mécontentes », ou d'autres, au final, ne constituent pas une « perte », mais sont

---

<http://www.runnymedetrust.org/projects/meb/report.html>, consulté le 05 juin 2015. En France, la commission Stasi s'est quant à elle penchée sur la question de la laïcité dans la République du fait de la polémique sur le « voile islamique ». Voir B. Stasi, *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Rapport au président de la République, remis le 11 décembre 2003, Paris, La Documentation Française, 2003. Disponible en ligne : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/034000725/index.shtml>, consulté le 05 juin 2015 ; Citons enfin, dans la même veine, le rapport Belge sur l'interculturalité de M.-Cl. Foblets, J.-Ph. Schreiber (eds), *Les assises de l'interculturalité/De Rondetafels van de Interculturaliteit/The Round Tables on Interculturalism*, Bruxelles, Larcier, 2013. Voir aussi le lien : [http://www.belgium.be/fr/actualites/2010/news\\_assises\\_interculturalite\\_rapport\\_final.jsp](http://www.belgium.be/fr/actualites/2010/news_assises_interculturalite_rapport_final.jsp), consulté le 05 juin 2015.

<sup>6</sup> J. Rancière, « Citoyenneté, culture et politique », dans M. Elbaz et D. Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 65-66.

occasion « d'enrichissement de l'universalité politique » – ici : le consensus issu des Lumières suivant lequel l'universalité réside dans l'humanité et les droits de l'individu-citoyen –, parce qu'elles « rouvrent le conflit sur l'appartenance et définissent de nouveaux cas d'universalité, de nouvelles formes de manifestation de la citoyenneté en acte »<sup>7</sup> et donnent ainsi lieu à une réorganisation du commun en démocratie.

### **Problématique et orientation de la thèse**

Comprendre ces deux considérations passe au premier plan et dévoile aisément l'intérêt même de ce travail. Car, ce qui pourrait aujourd'hui nous apparaître aller de soi, dans nos sociétés modernes démocratiques « qui ont depuis longtemps fait le choix de la tolérance », ne l'est pour autant pas, pour peu que l'on veuille bien y réfléchir<sup>8</sup>. Dans cette perspective, la question peut, au contraire et de fait, avoir encore un sens de savoir comment prendre en compte et en charge la diversité, c'est-à-dire la différence, sans pour autant nuire à l'idéal du respect des droits individuels chers aux sociétés « bien ordonnées » et vivantes ? Plus exactement, comment, ces sociétés, devraient-elles gérer le

---

<sup>7</sup> *Idem.* Pour cet auteur qui propose une vision autre de l'universalité politique, l'universel de la politique « n'est pas dans la formule d'appartenance » comme le fait de naître Canadien (ou Français, Américain, etc.), mais « dans son traitement polémique, dans la construction du cas qui confronte l'universalité affirmée à son déni, l'égalité à l'inégalité » : par exemple l'inégalité sociale – dans le domaine de l'éducation, de l'accès à la culture, etc. – entre la majorité des Canadiens d'ascendance francophone ou anglophone et les Autochtones, qui conduit ces derniers à formuler des revendications égalitaires aux pouvoirs publics, lesquelles appellent à la mise en place des politiques volontaristes de « rétablissement des équilibres » à leur profit. Ce sont donc ces revendications qui poussent à la réorganisation du commun et qui, pour Rancière, définissent la citoyenneté et la communauté politiques. Car « l'universel de la citoyenneté n'est pas un universel d'appartenance ». Si tel était le cas, les Autochtones dans notre exemple, Canadiens de naissance, devraient jouir d'une égalité parfaite dans toutes les situations de la vie courante comme le reste des Canadiens. En bref, il ne devrait y avoir d'inégalité entre Canadiens et l'État, dans ce cas, n'aurait pas à développer des politiques volontaristes au profit des catégories traditionnellement défavorisées. Or, c'est précisément en raison des inégalités que naissent le conflit sur l'appartenance et les « particularismes » des revendications égalitaires. Ce pourquoi Rancière écrit, p. 64-65 : « l'universel est toujours singularisé dans la construction d'un litige sur l'universel ». Et le litige ouvre précisément la voie à cette réorganisation du commun dans la société qui se trouve donc nécessaire.

<sup>8</sup> Voir à ce titre l'excellent ouvrage d'A. Renaut, *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Paris, Buchet Chastel, 2011.



pluralisme ethnoculturel, sans que cela se traduise par des mesures de négation des libertés individuelles ?

Cette question essentielle qu'on se peut poser, et à partir de laquelle nous voulons comprendre et analyser minutieusement la philosophie multiculturaliste du droit à la différence et ses implications, à la lumière du républicanisme, guidera notre travail qui n'est ni anti-multiculturaliste ni anti-républicain, mais ouvre à une perspective critique sur le *fait* multiculturel. Il relève plus du pragmatisme plutôt que du choc des théories philosophico-politiques, et il vise, pour l'essentiel, à relever la capacité du républicanisme à donner sens au multiculturalisme. De quel républicanisme s'agit-il ?

Il convient sans doute ici de bien préciser d'emblée la tradition de pensée dans laquelle s'enracine notre recherche et de délimiter son horizon conceptuel.

Tout d'abord, nous employons essentiellement ce terme – républicanisme – dans un cadre conceptuel qui se veut instrumental, et non comme régime ou système politique de gouvernement opposé aux régimes despotiques ou à la monarchie ; comme ce fut le cas avec les révolutions américaine et française<sup>9</sup>. Par républicanisme, il faut entendre – tel que défini depuis les Anciens, Aristote notamment – une théorie où l'on a en vue, au-delà de la pluralité inhérente à la cité, l'intérêt général et où l'autorité s'exerce par la loi sur des individus libres et égaux<sup>10</sup>. C'est-à-dire : des individus non assujettis au pouvoir de domination d'un tiers (*dominium*) ou du gouvernement de l'État (*imperium*), pour reprendre l'heureuse terminologie de Philip Pettit.

Posons donc, nous aussi, cette définition comme point de départ de notre recherche, et soulignons immédiatement que nous nous inscrivons, en l'occurrence, dans la lignée du nouveau républicanisme, celui de type « néo-romain » – analysé par Quentin

---

<sup>9</sup> Voir par exemple G. S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, New York: A. A. Knopf, 1992. Voir aussi R. Monnier, *Républicanisme, patriotisme et Révolution française*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques historiques », 2005.

<sup>10</sup> Aristote, *Les politiques*, tr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1990.

Skinner<sup>11</sup> et Philip Pettit<sup>12</sup> – lui-même distinct de sa version « néo-athénienne » ou humanisme civique – mis en lumière par John Pocock<sup>13</sup> et, avant lui, par Hans Baron<sup>14</sup>. Nous plaçons ici le concept de non-domination au cœur de la réflexion sur la justice ethnoculturelle.

Cette étude, fondée sur des cas concrets d'analyse, poursuit donc une réflexion proprement philosophique dont le but est précisément double : d'une part, dégager les leçons qu'on peut tirer d'un tel concept dans la compréhension des enjeux soulevés par la diversité ethnoculturelle, d'autre part, démontrer que la valeur de l'appartenance culturelle n'est pas incompatible avec les « objectifs républicains ». Les revendications émanant de groupes minoritaires (ethniques, nationaux, et autres) ne traduisent-elles pas la volonté d'une non-domination dans la jouissance de leur liberté, et leur désir d'égalité parfaite en droit ? Le défi de cette thèse consiste à le montrer, en sorte que l'explicitation des arguments multiculturalistes et leur mise en corrélation avec le potentiel conceptuel de la philosophie néo-républicaine illustrent la spécificité de notre démarche.

Il faut également préciser, dès le départ, que l'objectif de cette recherche n'est pas de reposer à nouveaux frais la question de savoir si oui ou non un « multiculturalisme libéral » est possible. Kymlicka l'a suffisamment bien montré, en élaborant « une théorie libérale du droit des minorités », fruit de sa « nouvelle façon » d'aborder la « gamme de

---

<sup>11</sup> Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme* (1998), tr. M. Zagha, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2000. Du même, *Les fondements de la pensée politique moderne*, tr. J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2001.

<sup>12</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), trad. P. Savidan et J-F. Spitz, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004.

<sup>13</sup> J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (1975), tr. Luc Borot, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1997.

<sup>14</sup> H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

problèmes graves », que posait la thématique du droit des minorités ethnoculturelles au sein des démocraties modernes<sup>15</sup>. Et rien de plus.

Nous espérons, quant à nous, pouvoir plutôt évaluer, en profondeur, les vraies raisons pour la défense du droit des minorités, notamment en ce qui concerne les diverses revendications – à accorder ou non – d'un groupe ethnoculturel ou national. Ici, l'argument des mesures de « protection externe », qu'appelle de ses vœux le philosophe canadien, est en réalité toujours sujet à de vives critiques dans le réel. Nous souhaitons ainsi démontrer que, pour que l'État de droit (*rule of law*) démocratique-républicain en proie au fait de la diversité ne se réduise pas, selon la célèbre formule de Madison, à de violentes « factions<sup>16</sup> » qui menacent l'efficacité et la cohésion sociale, il convient, pour mieux contenir les passions démocratiques et défendre la diversité des intérêts, d'infléchir le multiculturalisme libéral, si cher au philosophe canadien, par un retour à l'héritage républicain – élaboré dès le moment aristotélicien.

Cette réaffirmation de l'unité de (et dans) la diversité qu'exprime l'option républicaine se peut véritablement, tout bien pesé, défendre sans contradiction, contrairement à ce qu'on pourrait penser<sup>17</sup>, par l'idée forte et non antinomique, voire antagoniste, d'un « multiculturalisme républicain<sup>18</sup> ». Une telle position n'est pas dénuée

<sup>15</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (1995), tr. P. Savidan, Paris, La Découverte/Boréal, 2001.

<sup>16</sup> J. Madison, « Le Fédéraliste, N° X », dans A. Hamilton, J. Jay et J. Madison, *Le Fédéraliste*, préface d'A. Tunc, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, coll. « Bibliothèque de textes et études fédéralistes », 1957 (rééd. Économica, 1987), p. 67-68 : « Par faction, j'entends un certain nombre de citoyens, formant la majorité ou la minorité, unie et dirigée par un sentiment commun de passion ou d'intérêt, contraire au droit des autres citoyens, ou aux intérêts permanents et généraux de la communauté (...). » Ajoutons toutefois que l'auteur ne nie pas la nécessité des factions – bien que non violentes. Il insiste sur le devoir de les préserver et même de les multiplier. Il faut les contrôler et minimiser le rôle d'une faction de sorte qu'elle ne soit pas majoritaire, mais minoritaire.

<sup>17</sup> Certains auteurs français du républicanisme, comme on le verra, sont notamment hostiles à une telle idée en ce qu'elle ouvre au « communautarisme ». Voir, par exemple, A. Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987; P.-A. Taguieff, *La République menacée*, Paris, Textuel, coll. « Conversations pour demain », 1996.

<sup>18</sup> C'est ainsi qu'il faut comprendre l'idée d'un « multiculturalisme tempéré », « à la française », que défendent notamment certains intellectuels français. Voir de M. Wieviorka, *La Différence*, Paris, Balland,

de sens, mais regorge d'une « affinité élective », et il est possible de la justifier de sorte qu'elle ne nous apparaisse pas comme une simple utopie. En conséquence de quoi, nous défendons dans ce travail l'idée-force que c'est assurément au travers du projet républicain, qui symbolise bien à la fois la reconnaissance de la pluralité inhérente aux sociétés modernes et l'exigence d'unité du corps social, que le multiculturalisme bien assumé trouve son achèvement.

Cette affirmation est d'autant plus cruciale, dans l'exacte mesure où si le fait d'appartenir à une culture déterminée a, de plus en plus, un sens particulier, il devient désormais loisible de rechercher *a minima* l'élément de base capable de faire tenir ensemble des convictions opposées ; et même de redéfinir des principes desquels découleront nos choix politiques possibles, impliquant une solidarité forte au-delà des appartenances. À ce titre, l'option prise par la philosophie néo-républicaine nous semble prometteuse de par sa démarche et ses objectifs, et il nous faut ici expliquer pourquoi pareille argumentation nous incite à recourir au langage politique républicain, pour analyser les difficultés pratiques qui touchent aux problèmes de l'unité et de la stabilité sociales en régime démocratique. Plus exactement, à *républicaniser* le multiculturalisme.

La raison est fort simple : tous les membres d'une société « bien ordonnée » devraient vouloir jouir de l'idéal politique du bien commun républicain qu'est la « non-domination », et dont il revient à l'État de garantir la possibilité. Les revendications des individus ou de groupes appartenant aux cultures minoritaires épousent en effet cet idéal politique, qui est au fondement de leur lutte « pour leur libération » ; mieux encore, cet « idéal politique » assure au mieux « leur propre protection contre la domination » de la

---

coll. « Voix et regards », 2001 ; M. Wieviorka et *al.*, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 1996 ; A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997. Voir aussi, entre autres exemples, S. G. De Latour, qui défend explicitement « la possibilité d'un multiculturalisme républicain » dans son ouvrage *Vers la République des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Philosophica », 2009.

culture majoritaire et dominante<sup>19</sup>. Ne pas être dominé, c'est, comme le note Pettit, ne pas être soumis à la domination d'autrui, ou vulnérable aux interférences arbitraires d'un tiers dans ses choix, décisions, et actions. De ce point de vue, il est aisé de reconnaître que le républicanisme n'est pas hostile aux revendications de groupes. Bien au contraire. Il est « en mesure d'entendre ce genre de causes et de leur donner une voix<sup>20</sup>. » En d'autres termes, c'est tout le contraire de croire que le multiculturalisme ne peut pas être perçu comme une « cause républicaine », l'idéal de liberté, comme non-domination, étant un « idéal pluraliste<sup>21</sup> ».

L'affirmation posée par Pettit ne manque pas d'être intéressante, au plan conceptuel comme pratique et achèvera de convaincre nos lecteurs (de tout bord), sur les raisons pour lesquelles nous avons choisi de nous concentrer sur la forme de républicanisme qu'il promeut.

Les raisons de ce choix sont doubles : tout d'abord, le fait de conceptualiser la liberté humaine, dite en termes de non-domination, pour examiner les problèmes de l'identité et de la différence, offre une nouvelle manière, convaincante, d'appréhender ces problèmes. Cette piste de recherche a été fort peu explorée.

Par choix d'analyse, nous nous intéressons moins à la dimension potentiellement compréhensive du néo-républicanisme ou néo-républicanisme compréhensif, que nous discuterons néanmoins dans le cours de la thèse sans nous y attarder ; car nous partons du principe que la réflexion sur la liberté politique est indépendante de ses justifications normatives et, en particulier, de la manière dont s'orientent les fins de l'activité politique. Et notre intention première n'est pas de défendre une conception perfectionniste de l'État

---

<sup>19</sup> Ces mouvements de lutte pour la liberté culturelle (qui ne sont plus isolés au plan local mais, de plus en plus, global) ont par exemple fort bien été problématisés dans le Rapport mondial sur le développement humain du Programme des Nations Unies pour le Développement. Voir, « La liberté culturelle dans un monde diversifié », *PNUD*, Paris, Économica, 2004.

<sup>20</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 191.

s'érigeant en tuteur des citoyens, mais de montrer que l'approche de Pettit, qui formule un républicanisme proprement politique, permet d'éviter l'écueil du perfectionnisme, qui consiste par ailleurs à affirmer que l'État défend toujours une conception particulière du bien ou de la vie bonne, en faveur d'une culture particulière : celle majoritaire, dominante ; la conception à promouvoir étant moins la prérogative d'une vie bonne que celle d'une absence de domination dans la société.

Parce que les concepts politiques ne sont pas qu'exclusivement descriptifs des contextes qui les font naître, mais également liés à une forme d'évaluation, donc toujours « intrinsèquement normatifs » comme le fait observer James Tully<sup>22</sup>, le choix de nous limiter au républicanisme politique se trouve davantage justifié, puisqu'y apparaît cette double dimension descriptive et évaluative et qui permet d'éviter ainsi l'écueil d'un nouveau perfectionnisme, susceptible d'engendrer de nouvelles divisions dans notre vie politique.

La théorie de la non-domination présente, de ce point de vue, l'avantage d'être neutre en ce qu'elle *déculturalise* les traits d'appartenance pour une conception résolument universaliste de la liberté humaine, comprise comme absence de domination. Cette forme de liberté nous éclaire assez justement sur la nature des revendications politiques contemporaines, qui, quelle que soit l'interprétation que nous en donnons, s'expriment en termes de liberté, de dissolution de l'arbitraire dans la vie et les choix des individus. Dans la mesure où elle assure à chacun les mêmes chances de liberté et d'égalité. Pettit soutient que la liberté comme non-domination transcende l'appartenance aux différents groupes d'intérêts et opinions divergentes, à une classe ou une situation

---

<sup>22</sup> « The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics », *British Journal of Political Science*, Vol. 13, No. 04, October 1983, p. 495 : « [...] any political vocabulary will contain a number of terms that are intersubjectively normative: words that not only describe, but, in describing, also evaluate ». Pour une approche compréhensive du néo-républicanisme, voir de J. W. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003, ch. 4 : « Without Regret : The Comprehensive Nature of Non-domination », p. 90-116.

sociale particulière, une culture, etc. ; en bref, elle revêt le caractère d'être commun (on le verra bientôt).

L'application de cette idée aux réalités empiriques et politiques actuelles est aisée : les individus, quelles que soient leur appartenance donc et les conditions dans lesquelles ils vivent ou sont placés, ne veulent être dominés par quiconque dans quelque domaine que ce soit ; bref : dans leurs relations aux autres et avec l'État. Aussi nous conduit-elle à soutenir que la philosophie néo-républicaine, au contraire de la manière dont le libéralisme politique et le multiculturalisme libéral traitent le problème du pluralisme ethnoculturel et des modes de vie, fournit à la philosophie politique, non seulement de quoi mieux comprendre la nature des revendications formulées par les groupes et cultures minoritaires, mais permet plus encore de les intégrer dans un appareil conceptuel résolument universaliste et démocratique, par le biais de la valeur centrale qu'elle promeut : la non-domination, qu'aucun des membres d'une communauté politique n'a de bonnes raisons de rejeter.

La philosophie politique républicaine tire donc son épingle du jeu, car, au fond, elle propose, comme le montre Pettit, un langage qui « s'étend à l'ensemble du spectre de la société contemporaine, ou du moins, d'une société conçue sur le modèle pluraliste et démocratique<sup>23</sup>. » Elle fait, de l'égalité, la condition de la liberté comme non-domination. Ainsi semble-t-elle naturellement bien placée pour relever le défi « constitutif » du multiculturalisme ; elle présente l'intérêt d'être directement en prise sur les différentes formes contemporaines de domination, qu'elles soient individuelles, collectives ou institutionnelles, et contribue à en éclairer la teneur, le rapport des individus aux autres, à la société et à l'État.

---

<sup>23</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 174.

Expliquons-nous : en formulant nettement ce qu'est la chose publique, tout l'enjeu des théories républicaines, d'Aristote à Pettit, est de préserver le lien politique qui unit les citoyens dans la cité, là où le libéralisme entend principalement protéger les droits et libertés individuels. Ici, se trouve donc proposée une alternative de choix à la tradition libérale et aux théories multiculturalistes, par la théorie de la non-domination qu'elle formalise. À plus d'un titre, c'est la question même de la condition humaine – notamment la condition sociale – qui est posée autrement par le paradigme de la non-domination. Ainsi est renouvelée, entre « universalisme » et « différentialisme », notre « idée d'humanité<sup>24</sup> », comprise sous les valeurs cardinales de liberté, d'égalité et de fraternité ou solidarité ; cette solidarité étant essentielle pour promouvoir l'attachement des citoyens d'un État à la justice sociale. Dans cette perspective, le recours à la théorie politique de Pettit vise à souligner, en second lieu, que le républicanisme prend en compte aussi bien le pluralisme des intérêts que celui des cultures.

Ce renouveau conceptuel, que propose Pettit et qu'ont manqué ou manquent de saisir nombre d'intellectuels français du républicanisme, défenseurs pour la plupart, d'un modèle républicain traditionnel, suivant les principes de 1789, montre au contraire que la reconnaissance de la diversité ethnoculturelle ne conduit pas, ou ne contribue pas *a fortiori*, à l'élosion du lien social, ni à la « fragmentation conflictuelle<sup>25</sup> » qui remettrait en cause l'unité stato-nationale, et par là même, annoncerait la *fin* de la « République », comme le prétendent certains auteurs de cette tradition<sup>26</sup>. En réalité, n'est-il pas possible que le républicanisme franco-français demeure encore aujourd'hui recouvert d'un voile épais, qui l'empêche de prendre la mesure des transformations contemporaines de

---

<sup>24</sup> Sur ce concept, voir de R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », 1990.

<sup>25</sup> On peut lire de P.-A. Taguieff, *La République enlisée. Pluralisme, Communautarisme et Citoyenneté*, Paris, Syrtès, 2005, p. 15.

<sup>26</sup> Entre autres R. Debray, *Que vive la République !*, Paris, Odile Jacob, coll. « Points », 1989 ; Du même, *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006.



l'« identité démocratique » ? Celles-ci, loin de « menacer » la République, ne pourraient-elles pas, au contraire, la raviver, et redynamiser le rapport des individus aux autres et à l'État ?

Cette question immédiate, impossible à négliger, n'est évidemment pas sans intérêt parce qu'elle oppose au conservatisme idéologique de certains républicains français, le dynamisme du néo-républicanisme attentif aux phénomènes de subordination dans la vie sociale et politique de tous les jours, au sein des sociétés pluralistes. C'est la raison pour laquelle nous nous appliquons à questionner le sens de la neutralité de l'État, en matière culturelle, et avançons que le conservatisme républicain dogmatique, aveugle aux changements sociaux et à la mobilité des identités qu'induit de plus en plus le phénomène de la mondialisation (ou des mouvements migratoires) dans le monde contemporain, n'est pas une position soutenable. La voie que nous suivons, invite précisément à dépasser la conception qu'on se fait aujourd'hui de ce républicanisme-là, *réfractaire au lexique différentialiste ou pluraliste*<sup>27</sup>.

Il ne s'agit pas de prétendre qu'il faut en finir avec l'exigence de neutralité et des valeurs qui ont présidées à la fondation de l'État de droit démocratico-républicain, donc de se départir de ses principes fondateurs révolutionnaires. Il s'agit de voir, en revanche, s'il n'est pas possible, dans un monde en pleine mutation, où les enjeux d'aujourd'hui ne sont pas, ou plus, ceux d'hier, de renouveler l'approche de l'idée républicaine, pour la reconstruire, sans pour autant la dénaturer de son substrat politico-normatif. Comment dès lors, opérer, dans nos sociétés « ouvertes » et « démocratiques », les changements qui permettront une reconnaissance sociale et institutionnelle du fait du pluralisme ethnique et culturel ? Comment articuler aux principes fondamentaux du républicanisme – qui correspondent à la poursuite du bien commun et à la civilité dans la cité – les

---

<sup>27</sup> Voir, par exemple, P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1988.

revendications émanant des minorités ethnoculturelles, ou si l'on veut, la valeur de l'appartenance culturelle, sans se rendre pour autant otage de celles-ci ? Et selon quelles modalités devrions-nous faire place à la diversité ethnoculturelle, au sein d'une entité nationale ?

C'est tout l'enjeu de cette étude qui, à partir d'une défense philosophique de la différence au prisme de la théorie de la non-domination, entend montrer qu'il est possible de construire une approche républicaine rationnelle et cohérente de la diversité, où chacun réalise son essence ; ce qui devient profitable à tous : citoyens et société. Gageons en effet que toute « société ouverte », incapable de faire tenir ensemble ses particularismes, et donc de se préserver de toute atomisation ou explosion, met assurément en péril le principe cardinal de tolérance-respect, soubassement des liens civiques d'amitié, et, *in fine*, la possibilité même de la paix civile.

L'idiome républicain de non-domination, comme modèle pour penser les problèmes sociaux et légaux contemporains des revendications différentialistes et culturalistes du droit à la différence, consistera ici, à partir des différentes solutions possibles – multiculturalisme d'un côté, républicanisme de l'autre – à légitimer cette hypothèse. Car tout le problème est aujourd'hui, dans une société en constante mutation, de savoir jusqu'à quel point on peut être multiculturaliste libéral, et jusqu'à quel point on peut être républicain radical ? Est-il possible de soutenir l'une ou l'autre position, jusque dans ses formes extrêmes ? Autant de questions familières, d'actualité, qui peuvent être retraduites, sans perte d'information, par ces deux autres questions : quel type de société nos différentes manières de concevoir ou dénier le « droit à la différence » (ou l'indifférence) engagent-elles ? Et jusqu'où sommes-nous prêts à aller pour le réaliser ou rejeter ?

Le renouveau républicain ici envisagé, qui situe notre démarche dans le cadre de la théorie non idéale, manière rawlsienne, nous permettra de répondre à ces questions. Théorie non idéale, parce qu'il s'agira pour nous de démontrer, par l'idée d'une liberté humaine dite en termes de non-domination, que cet objectif peut « être atteint » sinon du moins « approché »<sup>28</sup> à travers une conception publique de la justice visant le bien commun – c'est-à-dire les intérêts fondamentaux de tous les membres de la société et la réalisation de la paix démocratique. Le but de la théorie non idéale étant précisément, ainsi que le souligne Rawls, de « résoudre les questions qu'elle soulève » à partir des « injustices existantes »<sup>29</sup>.

### **Plan de la thèse**

À présent que ces orientations sont fixées, par ce bref chapitre introductif, à caractère méthodologique, nous engageons directement la réflexion comme suit.

L'objectif du chapitre II est de clarifier l'ontologie sociale républicaine. Il s'agit, tout d'abord, de démontrer dans la première partie, la vérité du holisme qui est au cœur du républicanisme, savoir que les individus sont, par essence, des « créatures sociales ». Pour y parvenir, nous retournons aux intuitions majeures de Tocqueville. Ce détour par l'histoire des idées est utile en ce qu'il explicite dans la théorie comme dans la pratique, à l'opposé de l'héritage libéral, l'essence de la liberté politique dans l'orbite même du républicanisme, et souligne l'importance qu'elle revêt dans la conceptualisation contemporaine de la liberté, comprise comme non-domination. Le reste du chapitre II présente précisément la politique universaliste comme non-domination du

---

<sup>28</sup> J. Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, tr. B. Guillarme, Paris, La découverte/Boréal, 2006, p. 112.

<sup>29</sup> *Idem.*

républicanisme, qui appelle à repenser la différenciation sociale et culturelle au sein des sociétés modernes. Nous exposons les raisons pour lesquelles nous soutenons que le néo-républicanisme offre une avenue capable de relever les défis du multiculturalisme.

La manière dont on articule et défend nos idées de justice ethnoculturelle est en effet loin d'être neutre, et le chapitre III entend le montrer. Il est consacré à l'analyse des théories multiculturelles de la justice. Nous explorons plus précisément la relation entre liberté et culture, en examinant les arguments qui en appellent à la valeur intrinsèque (Taylor) et instrumentale (Kymlicka) de la diversité ethnique et culturelle. Nous exposons certaines difficultés soulevées par l'approche de Kymlicka, et critiquons le fait qu'elle offre une vision restrictive de la culture. Sans dénier la légitimité des revendications culturalistes, il nous faut cependant relativiser l'importance de ces justifications. Il faut que nous admettions que ce n'est finalement pas plus d'une reconnaissance publique des droits collectifs que d'une redistribution des ressources dont les individus (appartenant aux groupes ou cultures minoritaires) ont résolument besoin. Il y a, en effet, toutes raisons de douter, comme on le verra dans le cours de cette thèse, que l'argument culturel, quelle qu'en soit l'importance, puisse venir au secours de l'égalité minée par les situations d'inégalités criantes dans lesquelles se trouvent nombre de ces individus sinon tous. Réaliser l'égalité au sein de la société et entre les groupes qui la constituent permettrait assurément de diluer ou réduire significativement les particularismes des revendications égalitaires et exigences politiques.

Le chapitre IV porte sur la critique républicaine du multiculturalisme. Nous discutons quelques-unes des thèses du républicanisme français, qui développe un plaidoyer *pro domo* largement moins favorable aux politiques différentialistes, et nous nous employons à démontrer que s'il se révèle être le modèle par excellence de neutralisation des différences, il est cependant insuffisamment critique. De fait, force sera

bien ici de clarifier, ce qui peut faire que le républicanisme, sous certaines formes, apparaît capable de nourrir, à tort ou à raison, un antimulticulturalisme. Nous appuyant sur le courant français du républicanisme donc, nous examinons trois importants arguments communs qui conduisent en particulier les auteurs de cette tradition, à défendre le principe d'une citoyenneté indifférenciée, ou si l'on veut, de l'*indifférence constitutionnelle* envers l'ethnicité.

Cette position républicaine, au sens classique du terme, nous conduit à démontrer au chapitre V que le multiculturalisme ne s'oppose pas nécessairement aux principes fondamentaux et fondateurs du républicanisme, et que l'identification à la communauté nationale plutôt qu'aux particularismes ethniques – l'idée d'État unitaire, qui se trouve au cœur du républicanisme français, n'est ni contradictoire ni incompatible avec les formes pluralistes modernes de la société. Nous avançons que la philosophie néo-républicaine, si elle n'opère pas une distinction principielle du juste et du bien, n'est cependant pas hostile au lexique différentialiste et ne préconise pas une indifférence face à un tel langage mais s'accorde avec la notion d'appartenance culturelle uniquement si elle sert le bien commun. Cela nous conduit à expliciter davantage les raisons pour lesquelles nous soutenons que la théorie de la non-domination qu'elle promeut, avec son principe matriciel d'égalité entre les êtres humains – véritable moteur de la vie politique publique –, est un outil déterminant dans la réalisation des projets et choix de vie des individus, particulièrement des plus vulnérables.

Au chapitre VI, nous traitons de l'inquiétude liée à la question de savoir si le républicanisme politique est, finalement, suffisamment égalitaire et constitue une théorie politique satisfaisante. Nous défendons l'idée que l'allocation de la non-domination a pour conséquence d'être égalitaire et permettrait de résoudre nombre de problèmes liés aux inégalités et injustices socio-économiques. Plus concrètement, nous étudions la

relation entre l'idée de non-domination et celle d'égalité au sein de la théorie de Pettit en montrant les limites de son approche, qui formalise deux conceptions de l'égalité : l'égalitarisme structurel qu'il distingue nettement de l'égalitarisme matériel. Cette distinction radicale ne nous semble pas du tout convaincante, mais bien plutôt limiter le projet républicain d'une maximisation d'ensemble de la non-domination dans la société<sup>30</sup>.

C'est pourquoi nous soulignons quelques-uns des facteurs qui doivent être pris en compte pour parvenir à une conception plus soutenable de l'égalitarisme néo-républicain pouvant permettre d'améliorer véritablement la condition économique des plus défavorisés. La proposition centrale de ce chapitre réside dans la mise en relation entre l'égalitarisme de la chance et la non-domination élargie à sa dimension spéculative. Nous croyons que cette conciliation est nécessaire et décisive si l'on veut garantir à tous, de manière plus effective, l'idéal de non-domination, et enrayer la dynamique d'exclusion à laquelle sont confrontés les plus vulnérables, en particulier les membres appartenant aux groupes et cultures minoritaires.

Le chapitre VII conclut la réflexion, par l'idée que politique de la différence et politique de la non-domination sont, au fond, inextricablement liées.

---

<sup>30</sup> I. Shapiro défend un argument analogue dans : « On Non-domination », *University of Toronto Law Journal*, Vol. 62, No. 3, 2012, p. 293-335.

## CHAPITRE II

### L'ONTOLOGIE SOCIALE RÉPUBLICAINE. INDIVIDUALISME, HOLISME ET NON-DOMINATION

*« Un mot nouveau inventé par l'hygiène politico-sociale : mot qui trouve partout sa place, partout, en philosophie, en morale, en économie politique, dans les salons et surtout à la tribune. Oui, partout nous apparaît, sombre et menaçant, le redoutable individualisme. »*

Félix de La Farelle<sup>31</sup>

*« Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres. »*

Alexis de Tocqueville<sup>32</sup>

## Liminaire

Comment expliquer le recours à la référence républicaine dans un contexte historiographique où le libéralisme s'est édifié en idéologie dominante de la pensée politique contemporaine ? Il n'est pas difficile de répondre à cette question. C'est que la toute-puissance du langage des droits qui est au cœur de la philosophie politique libérale,

---

<sup>31</sup> Cité par P. Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2004, p. 162.

<sup>32</sup> *De la Démocratie en Amérique* II (1840), dans *Œuvres* II, introduction par J.-Cl. Lamberti, texte établi, présenté et annoté par J.-Cl. Lamberti, revue par James T. Schleifer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 623. Désormais cité par l'abréviation DA, suivi du tome, de la partie, du chapitre et du numéro de page (ex : DA II, II, V, p. 623.).

depuis l'époque moderne, a révélé en partie son incapacité à répondre, de manière satisfaisante, aux problèmes majeurs auxquels les nations démocratiques furent confrontées dès leurs fondements, à savoir : l'inégalité et l'injustice. Inégalité et injustice que nous exprimons dans ce travail, sous la forme des « problèmes de la diversité ».

Or, la tradition républicaine suggère que les remèdes juridiques ne sont pas les seules composantes essentielles à la définition de la liberté de l'homme. Encore faut-il que ces composantes ne soient pas seulement légales, mais aussi équitables, c'est-à-dire : offrant à tous les mêmes garanties. Elle cherche à « identifier les valeurs fondamentales que les sociétés modernes devraient tenter de réaliser », en s'efforçant de montrer que l'affirmation individuelle procède de l'appartenance au collectif – les valeurs politiques étant fondamentalement des valeurs sociales, aux propriétés communes, et non pas la propriété d'un « individu solitaire » – et de montrer donc que le bien politique est un bien essentiellement *commun*<sup>33</sup>. C'est précisément ce que nous allons voir dans le cours de cette étude.

Il n'entre pas dans les objectifs de ce chapitre de se livrer à une archéologie du républicanisme, tant sont légion les courants à l'intérieur de la tradition républicaine – de Platon ou Aristote à Pettit – et dont l'intérêt de dégager la spécificité ou les nuances qui pourraient subsister à travers les différentes approches, particulièrement chez les auteurs contemporains se réclamant du républicanisme – tels J. G. A. Pocock<sup>34</sup>, Q. Skinner<sup>35</sup>, Ph. Pettit<sup>36</sup>, M. Viroli<sup>37</sup>, M. Sandel<sup>38</sup> pour ne citer que les plus influents, dépasse largement le

---

<sup>33</sup> J.-F. Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2010, p. 8-11.

<sup>34</sup> J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien*, *op. cit.*

<sup>35</sup> Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.* ; voir aussi *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op. cit.*

<sup>36</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*

<sup>37</sup> M. Viroli, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002. Trad. franç. *Républicanisme*, tr. Ch. Hamel, Latresne, Le Bord De L'eau, coll. « Les Voies du politique », 2011.



cadre volontairement limité de notre analyse. Il n'est donc pas nécessaire de remonter dans l'architecture philosophique, de si haut. Disons seulement que tous se rejoignent dans l'idée que la tradition républicaine est une *alternative théorique de choix* au libéralisme politique. Cela dit, on s'intéressera particulièrement à l'approche « pettitienne » de la liberté politique – approche loin d'être dénuée d'intérêt – pour une défense républicaine de la diversité.

On a souvent reproché au républicanisme de ne pas faire de place à la diversité, la position des républicains classiques français, particulièrement hostiles aux aspirations multiculturalistes, reflétant le cœur de la critique. Or, il en est autrement des néo-républicains qui, reconnaissant la valeur des liens d'appartenances communautaires, s'efforcent de montrer que le rapport entre républicanisme et multiculturalisme n'est pas aussi conflictuel qu'on pourrait le penser. Tout au contraire, ils soutiennent que les besoins privés des citoyens ne peuvent être séparés des besoins publics et que le bien commun émerge lorsque les citoyens expriment publiquement leurs différences et leurs revendications.

Notre but sera donc d'essayer d'avancer les raisons pour lesquelles cette tradition, qui refuse de réduire l'histoire de la philosophie politique à l'émancipation progressive de l'individu moderne, pense autrement la liberté politique et valorise la participation civique active. Liberté et participation, qui, conçues dans le cadre d'une politique universaliste comme non-domination, appellent à repenser la différenciation sociale et culturelle dans la cité. Pourquoi cette tradition emprunte-t-elle davantage – pour

---

<sup>38</sup> M. Sandel, *Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996. Voir aussi *Le libéralisme et les limites de la justice*, tr. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999.

reprendre le vocabulaire de Jean-Fabien Spitz – les « voies de la vertu civique que celle des droits naturels<sup>39</sup> » ?

Une réponse est donnée par ce même auteur. C'est peut-être parce que la synthèse libérale a désaccentué la dimension politique et civique de l'existence humaine ; c'est-à-dire : le rapport politique à nos semblables au profit de sa dimension sociale et économique, le rapport « appropriatif aux objets matériels ». L'homme moderne est devenu un individu atomisé, réduit à ses fonctions de « producteur et de consommateur », « d'échangiste et de spectateur des jeux du pouvoir », un individu qui voit, en l'idée d'un « bien commun objectivement déterminable », une réalité funeste<sup>40</sup>.

Mais, en dehors de cette thèse de Jean-Fabien Spitz, d'autres éléments de réponses peuvent davantage être mis en avant, qui insistent notamment sur les raisons pour lesquelles l'idéal républicain possède une efficacité sociale certaine. En ce sens, le choix d'ouvrir notre travail par une lecture républicaine de l'œuvre de Tocqueville, pour analyser les problèmes de la diversité et les obstacles que celle-ci rencontre dans nos sociétés contemporaines, se dessine comme une évidence. On voit clairement formulée sous sa plume, l'essence de la liberté politique, pensée en termes d'*action commune* et de remèdes aux maux que les sociétés démocratiques rencontrent dans le monde moderne.

---

<sup>39</sup> J.-F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1995, p. 74. Il nous faut, tout particulièrement, préciser que nous nous référons ici à la tradition républicaine en général. Mais on ne va pas s'intéresser, dans la thèse, au débat d'école entre les deux formes du républicanisme contemporain, encore moins se livrer à une critique des différentes thèses défendues par les auteurs. Disons seulement que, dans la perspective du républicanisme néo-athénien (Hannah Arendt, John Pocock), qui défend une forme d'humanisme civique, l'activité civique est une composante essentielle de la vie humaine ; elle est une fin en soi. Tel n'est pas le cas dans la forme de républicanisme défendue par Quentin Skinner (le modèle néo-romain), qui n'attribue qu'une valeur instrumentale à la participation civique et à l'exercice des droits politiques. L'activité civique n'est, à ses yeux, qu'un moyen indispensable de préservation de la liberté individuelle.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 22-23 et p. 70. Comme l'écrit l'auteur, p. 23 : « [...] La toute-puissance du langage des droits n'est que l'autre face de l'incapacité des sociétés libérales à répondre de manière satisfaisante aux interrogations de ses adversaires sur le devenir de la liberté et de la vertu dans des ensembles humains où l'homme est réduit à ses fonctions de producteur et de consommateur, d'échangiste et de spectateur des jeux du pouvoir. » Sur l'ambivalence à l'égard du libéralisme, voir en particulier, p. 66-75.

À plusieurs égards se trouvent en effet fixés chez lui, plus encore que chez tout autre théoricien de la politique, les accents des débats contemporains sur l'égalité ou la justice en régime démocratique. Loin d'être en contradiction sur ce point, avec la nécessaire composante égalitariste du libéralisme, force est d'admettre – et on s'en rend bien compte plus particulièrement à notre époque – que la « dynamique d'égalisation », qu'appelait de ses vœux Tocqueville et qui est la « caractéristique des sociétés démocratiques », ne pouvait mener, à terme, qu'à la « reconnaissance de l'autre », non plus seulement comme « semblable », mais aussi comme « différent » ; mieux : « comme porteur du droit universel à la différence »<sup>41</sup>.

C'est bien dans l'ouverture frayée par *De la Démocratie en Amérique*, que l'on s'engage lorsqu'on fait, de l'esprit d'égalité (égalisation des conditions) ou de solidarité (fraternité), le critère, à partir duquel on peut « juger la constitution sociale et politique » d'une société ; c'est la pensée du théoricien que l'on rencontre, quand on fait valoir l'idée que l'État républicain a de bonnes raisons d'entendre les revendications de la diversité et, surtout, d'« étendre de manière très large » la liberté individuelle, comprise comme non-domination. C'est finalement encore Tocqueville que nous retrouvons, lorsque nous nous faisons le devoir d'« instruire la démocratie », de « ranimer ses croyances », de « purifier ses mœurs » ou de « régler ses mouvements », voire d'« adapter son gouvernement aux temps et aux lieux » et de « le modifier suivant les circonstances et les hommes » ; en bref, lorsque nous envisageons tout simplement le devenir des sociétés démocratiques<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> A. Renaut et A. Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2005, p. 141.

<sup>42</sup> Nous soulignons cette actualité de la philosophie tocquevillienne en nous inspirant librement du texte de J.-M. Besnier, *Tocqueville et la démocratie. Égalité et liberté*, Paris, Hatier, coll. « Profil philosophique », 1995. On sait combien l'aristocrate français, comte de Tocqueville, était attentif au devenir des sociétés démocratiques. D'où son projet d'« instruction de la démocratie » : « Instruire la démocratie, écrit Tocqueville, ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts ; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux ; le modifier suivant les circonstances et les hommes : tel

Quiconque a en effet connu Tocqueville, ou s'est frotté à son œuvre au cours de sa formation intellectuelle, sait à quel point il était animé d'une volonté politique profondément démocratique (amour de l'égalité) et républicaine (passion pour le bien commun). Cette idée n'est donc pas dépourvue de pertinence. Dans toute démocratie, il est absolument indispensable que tous les membres jouissent en commun des mêmes droits et de libertés de base égales. Or, tel n'est pas le cas lorsque les individus ne peuvent pas, ou plus, faire usage ou bénéficier librement de ce « droit commun », ou encore, faire valoir leur propre point de vue dans leurs relations avec leurs semblables, la société ; bref, avec l'État.

C'est cette hypothèse qui est au cœur de la conception républicaine de la liberté politique. Il convient d'emblée d'explicitier, d'abord d'un point de vue analytique, le sens et la signification véritables que lui confèrent les théoriciens républicains. Par où s'expliquent l'intérêt renouvelé des textes tocquevilliens et l'approche néo-républicaine, ici privilégiés, qui nous permettraient d'« acquérir la compréhension bien informée » de ce concept<sup>43</sup>, pour, ensuite, tester sa validité normative dans le débat contemporain sur la

---

est le premier des devoirs imposés de nos jours à ceux qui dirigent la société. » Voir Tocqueville (A. de), *De la Démocratie en Amérique* I (1835), dans *Œuvres* I, introduction par J.-Cl. Lamberti, texte établi par James T. Schleifer, présenté par J.-Cl. Lamberti et annoté par James T. Schleifer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, Introduction, p. 8.

<sup>43</sup> Le moyen le plus efficace pour améliorer notre compréhension des concepts que nous employons en général sans pour autant les comprendre est, ainsi que le rappelle Q. Skinner (*La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.*, p. 72), de « retourner au point historique » où ils furent « d'abord mis en place et développé [s] » pour ainsi comprendre comment ils « furent initialement définis, quels buts ils étaient destinés à servir, quelle notion du pouvoir public ils servaient à étayer ». C'est alors, et alors seulement que nous pourrions « acquérir la compréhension bien informée » des différents aspects de « notre monde moral et politique contemporain ». D'une certaine manière, c'est à un réel travail d'historien des idées que nous invite Skinner. Ainsi peut-on aisément percevoir les raisons pour lesquelles cet effort de restitution du sens et de la signification véritable des concepts qui caractérisent la démarche de l'historien devrait tout aussi être, à ses yeux, le propre du philosophe. Pour des raisons de limitation du champ de notre étude, nous avons pour notre part, opérant ce retour méthodologique au « point historique », pris la liberté de nous limiter, dans ce chapitre, à la pensée tocquevillienne.

diversité, montrant ainsi comment elle se peut ou se trouve, en termes concrets, articulée dans le réel et chez le citoyen.

### D'UNE REMISE EN CAUSE DE L'INDIVIDUALISME LIBÉRAL...

Il n'est rien de plus attrayant que la figure de Monsieur de Tocqueville pour exprimer l'idée moderne et républicaine essentielle selon laquelle la liberté est une valeur sociale – parce que l'homme est un être social dont l'existence est fondamentalement constituée par ses rapports intersubjectifs (holisme) – qui ne peut être celle d'un individu solitaire (atomisme). Pourquoi ? Parce qu'elle rend bien compte des limites des « engagements politiques » de l'orthodoxie libérale en matière de conception de la liberté et de la démocratie<sup>44</sup>, comme le font remarquer les philosophes communautariens (tels Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor). Soulignant la faiblesse sociologique de la pensée politique libérale, ils reprochent notamment au libéralisme politique en général, et à la conception de Rawls en particulier, de promouvoir une conception individualiste de la justice arcboutée sur une vision atomiste de la société où les individus, sans passions ni liens affectifs, manifestent une *indifférence mutuelle* à l'égard des autres<sup>45</sup>.

En restant dans la logique de ces auteurs, ces critiques ne peuvent pas être considérées comme injustifiées, bien qu'elles ne se réfèrent qu'à une tendance du libéralisme, ou du moins à l'interprétation fréquente qu'on en donne. Elles ne quittent pas

---

<sup>44</sup> Nous empruntons librement cette formulation à J.-F. Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, op. cit., p. 23.

<sup>45</sup> En particulier M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, op. cit. Sur la caractérisation de l'individu libéral, voir par exemple de J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1992. Pour la critique communautarienne de l'individualisme rawlsien, voir M.-A. Dilhac, « La querelle de l'individualisme : Rawls et les communautariens », dans O. Tinland (dir.), *L'individu*, Paris, Vrin, 2008, p. 167-190.

le champ de réflexion propre à Tocqueville et rejoignent bien, par ces temps de pluralisme démocratique, les craintes de l'auteur de la *Démocratie* sur la fragilisation du lien social, dont le repli sur soi et le désintérêt pour la chose publique illustrent suffisamment bien ses thèses.

En effet, mieux et plus tôt que personne, l'auteur normand, par l'acuité de ses analyses sur l'état social démocratique et ses conséquences sur un peuple, a magistralement posé en des termes forts rigoureux le problème politique fondamental des temps modernes. La question à laquelle il cherche à répondre est précisément celle de savoir comment combiner – si cela pouvait jamais être le cas – l'esprit de liberté avec l'esprit d'égalité, dans l'intérêt de tous et de chacun. Ou encore : comment ré-impliquer l'individu dans la cité ?

Se pliant rigoureusement à longueur de pages dans les deux *Démocraties* et dans *L'Ancien Régime et la Révolution* à ces questions essentielles qui résonnent encore aujourd'hui avec une singulière actualité, Tocqueville, dont la pensée allait à contre-courant des tendances dominantes de son époque, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, inaugurant pour ainsi dire avec Raymond Boudon « une manière nouvelle d'analyser les phénomènes sociaux » et politiques qui tranchait avec celle de ses contemporains<sup>46</sup>, a su mettre en évidence l'idée que le repli de l'individu dans la sphère privée conduit irrémédiablement à la désagrégation sociale.

---

<sup>46</sup> R. Boudon, *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 13. Boudon voit en lui l'un des fondateurs de la démarche sociologique dont l'originalité réside dans l'« objectivisme » qui a caractérisé ses analyses et, en un sens large, posé les bases méthodologique et conceptuelle solides de la discipline. Ainsi note-t-il que la « science politique nouvelle » que Tocqueville cherchait à fonder pratiquait déjà avant l'heure, pour employer le vocabulaire de Weber, le principe de la *Wertfreiheit*, c'est-à-dire de la « neutralité axiologique » : principe selon lequel l'analyste doit être détaché de toute prise de position sur la vérité des phénomènes auxquels il s'intéresse, faisant « abstraction de [ses] valeurs et de [ses] croyances propres » (« approche objective du subjectif »). *Ibid.*, p. 33-34 et p. 61.

Quelles pourraient être les raisons objectives de nier que le rejet tocquevillien de l'idéologie individualiste des sociétés démocratiques pourrait permettre d'établir, de manière nécessaire, les soubassements holistes de sa pensée ? Nous n'en voyons pas de raisons, ou bonnes raisons, d'y avoir grand doute.

Ce serait donc ici l'endroit parfait pour suggérer qu'à travers « l'égalité des conditions dans laquelle [Tocqueville] voyait le triomphe de la démocratie dans son sens moderne remplaçant les valeurs de la république classique<sup>47</sup> », s'est ainsi trouvée décrite une nouvelle forme de républicanisme. Cette nouvelle forme de républicanisme, insistant sur l'engagement politique citoyen, s'est construite dans l'articulation des rapports nécessaires entre l'individu et la collectivité, ou, si l'on préfère, entre l'individu et l'État, et l'exigence du respect de l'infinie diversité des individus. La préservation de l'unité du corps politique, par la reconnaissance de toutes les valeurs des sociétaires, « contre la tyrannie » et « contre la dictature de l'opinion majoritaire » en découle. Par où, se trouve davantage justifié le choix de l'auteur normand dont les analyses nous permettent de saisir clairement les enjeux de la citoyenneté contemporaine ; en ce sens, il nous apparaît être le plus contemporain.

Sans nier en aucune façon l'importance des différents paradigmes du républicanisme : des « idéaux antiques » et leurs reformulations à la « Renaissance » jusqu'aux révolutions française et américaine, le *moment tocquevillien* a le double avantage d'accorder, d'une part, une place de choix aux questions de mœurs, pierre angulaire de tout l'édifice républicain et dont la *Démocratie* de 1840, loin de s'y dérober, en aborde amplement la question ; d'autre part, il prend au sérieux la question de l'égalité dans la préservation de la liberté humaine – la démocratie devait être sans danger, aussi bien pour la liberté que pour l'égalité de tous – qui allait donner lieu à l'émergence du

---

<sup>47</sup> J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien*, op. cit., p. 554.

culte des droits de l'homme. Cela demeure l'une des thèses majeures de la philosophie tocquevillienne. À la différence du républicanisme antique, fondé sur l'inégalité des conditions, il a posé l'égalisation des conditions, comme principe de base de toute société démocratique, bien qu'il formule lui-même des réserves quant à l'égalité. Dans cette optique, la démocratie athénienne et la république romaine seraient des *aristocraties*, et les républiques de la Renaissance appartiendraient à un *âge prédémocratique*<sup>48</sup>, qui nous intéresse peu pour notre étude.

Mais on ne voit pas encore très clairement comment le recours à Tocqueville peut être utile à notre problématique de recherche, et donc être rattaché au débat contemporain sur la diversité. Pour le dire autrement, c'est l'actualité même de la pensée tocquevillienne qui serait ainsi posée. Ne nous y pressons pas ! Avant d'entrer plus en détail dans les analyses tocquevilliennes proprement dites, indispensables pour notre réflexion, il convient de procéder à quelques précisions.

Notre objectif n'est pas d'examiner le contexte social et politique dans lequel s'insèrent les idées de Tocqueville ni de retracer l'histoire de la réception de sa pensée d'un point de vue libéral ou républicain<sup>49</sup>. Il n'est non plus d'aucune utilité ici, d'écrire une biographie intellectuelle de l'auteur, qui justifierait notre choix en explorant dans son intégralité les sources, tenants et aboutissants de sa pensée, l'ampleur de son inscription

---

<sup>48</sup> S. Audier, *Les théories de la république*, Paris, La découverte, coll. « Repères », 2004, p. 46.

<sup>49</sup> Pour ne citer que les plus remarquables études sur Tocqueville et les enjeux de sa pensée, on pourra, entre autres ouvrages, consulter : J.-Cl. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1983 ; F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, coll. « Histoires », 1993 ; A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003 ; L. Jaume, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008 ; S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, 2004. Voir aussi du même auteur, « Tocqueville et la tradition républicaine », dans R. Legros (dir.), *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen. Tocqueville. La démocratie en questions*, Presses universitaires de Caen, n° 44, 2008, p. 171-245.



dans le républicanisme français, ou encore dans la philosophie anglophone<sup>50</sup>. Enfin, il n'entre pas dans le cadre limité de cette analyse – faut-il davantage le préciser ? – de se livrer singulièrement à une discussion républicaine du libéralisme politique<sup>51</sup>. Répéter de telles études ne serait pas d'un grand intérêt dans notre approche.

Plus simplement s'agit-il ici de suggérer, à l'opposé des lectures « libérales » trop étroites de Tocqueville, une interprétation « républicaine » de sa pensée. On va voir que le langage politique de Tocqueville, comme en témoigne la place centrale qu'occupe l'engagement civique dans son œuvre, fait incontestablement de lui une figure essentielle et de transition, dans l'histoire du républicanisme, voire un « républicain » par excellence<sup>52</sup>, dont l'influence n'est pas épuisée.

Une telle interprétation se situe à l'opposé de la lecture qu'en a fait, par exemple, Raymond Aron, à qui l'on doit, dans le paysage intellectuel français, la redécouverte de Tocqueville. En effet, Aron a méconnu le « républicanisme » de Tocqueville, pour ne

---

<sup>50</sup> Pour la biographie intellectuelle de Tocqueville, voir en particulier A. Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859* (1984), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2005, ainsi que J.-L. Benoît, *Tocqueville. Un destin paradoxal*, Paris, Bayard, 2005. Plus généralement, sur la « consolidation du paradigme républicain », voir S. Audier, *Les théories de la république, op. cit.* ; lire du même auteur : « L'idée républicaine dans la pensée politique contemporaine », dans P. Baquias (dir.), *Et si l'avenir de l'Europe et du monde était républicain ? L'idée républicaine hors de France, en Europe et dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 39-67.

<sup>51</sup> Voir notamment S. Mesure et A. Renaut, « La discussion républicaine du libéralisme moderne », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, IV, « Les critiques de la modernité politique », Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 317-359. Pour l'« opposition » conflictuelle entre républicanisme et libéralisme, voir d'A. Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005 ; A. Patten, « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science*, Vol. 26, No. 1, 1996, p. 25-44. Et J. C. Isaac, « Republicanism vs. Liberalism: A Reconsideration », *History of Political Thought*, Vol. 9, No. 2, 1988, p. 349-377.

<sup>52</sup> Cette lecture « républicaine » de Tocqueville est notamment proposée par A. Coutant, *Une critique républicaine de la démocratie libérale. De la démocratie en Amérique d'Alexis de Tocqueville*, Paris, Mare & Martin, coll. « Droit & Science politique », 2007. Voir aussi S. Audier, « Tocqueville et la tradition républicaine », *art. cit.* Et, dans le même sillage, B. James Smith, *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985, notamment le chapitre 4: « Alexis de Tocqueville: The Politics of Affection », p. 155 et ssq.

voir en lui que le grand représentant du libéralisme classique<sup>53</sup>. Autre exemple : l'ouvrage de Pierre Manent, qui renforce la conviction d'un Tocqueville « libéral »<sup>54</sup>. Ajoutons également l'article biaisé de Régis Debray, pour qui Tocqueville est à l'origine de la confusion intellectuelle entre l'idée de « république », issue de la Révolution française, et l'idée de « démocratie », telle que la modèle « l'histoire anglo-saxonne ». Et cette confusion, déplore Debray, a conduit « l'establishment intellectuel » français à escamoter « De la République en France » sous « De la démocratie en Amérique », renforçant ainsi, d'une certaine manière, l'idéologie libérale<sup>55</sup>.

L'erreur de ces interprétations d'inspiration « libérale », trop « étroite », venons-nous de dire, se tient dans la démarche qu'elles emploient : elles partent toutes de l'idée que Tocqueville est un libéral, et rien de plus. Ainsi manquent-elles, au fond, de saisir véritablement l'engagement civique à l'œuvre dans sa pensée, la force du sens de la solidarité qui en découle. C'est pourquoi nous le « retrouvons » ici (notre « point historique ») pour démontrer plus largement que les engagements en faveur de la liberté individuelle et de l'égalité sociale de l'État ne périssent pas, pour autant que celui-ci protège les groupes minoritaires des effets liés aux décisions économiques et politiques de la culture majoritaire, s'il vise à faire de l'absence de domination un idéal suprême à garantir à tous.

Parce que la conviction républicaine chez Tocqueville dépasse le cadre des différentes interprétations ou réappropriations récentes, il convient cependant de préciser

---

<sup>53</sup> *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 295. Du même auteur : « Tocqueville retrouvé » (1979), dans L. Guellec (dir.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie. The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), coll. « Références », 2005, p. 25-46. Sur la redécouverte de Tocqueville par Aron, voir davantage A. Antoine, *L'impensé de la démocratie*, op. cit., p. 85 et note 62, p. 364.

<sup>54</sup> *Les libéraux*, Paris, Hachette, 1986.

<sup>55</sup> « République ou Démocratie », dans *Contretemps. Éloges des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, 1992, p. 15-54. Nous discuterons amplement des thèses de l'auteur dans les prochains chapitres.

que la lecture de la philosophie politique tocquevillienne de la participation ne saurait se réduire au républicanisme classique ou « néo-romain », qui défend l'idée que la vie politique ne constitue pas la *fin des fins* d'une communauté politique, la valeur suprême, mais permet la poursuite des fins personnelles. Par ailleurs, il serait simpliste de la réduire à l'humanisme civique ou républicanisme « néo-athénien » pour qui, ainsi que le rappelle Jean-Fabien Spitz, la participation politique est un *bien supérieur*, puisque la nature humaine « ne s'accomplit que dans le statut de citoyen et la participation active à la vie publique au sein d'une République vertueuse<sup>56</sup>. »

Cette démarche, qui s'affronte à la légitimation libérale de l'œuvre de Tocqueville, susciterait assurément de vives critiques dans les cercles « tocquevilliens », on en convient. Mais il nous faut nous extirper du conflit des interprétations des philosophes – notamment sur la juste interprétation ou l'interprétation juste de l'auteur, suivant tel ou tel camp en présence – pour faire apparaître de façon très significative l'originalité du républicanisme tocquevillien qui, ainsi que l'a souligné Jean-Claude Lamberti dans sa remarquable étude, se révèle dans la valorisation des « liens associatifs » et l'« extension des droits politiques ». Ce pourquoi l'œuvre de Tocqueville lui apparaît comme « la dernière grande expression théorique de l'humanisme civique, qui s'affirme historiquement dans la Renaissance, la Révolution américaine et la Révolution française »<sup>57</sup>. De là, on percevrait aisément les raisons pour lesquelles

---

<sup>56</sup> J.-F. Spitz, « Humanisme civique », dans Ph. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 282. D'aucuns font fi de ces spécificités ou différences conceptuelles et proposent plutôt une vision fédératrice des républicanismes en parlant de « *fusion republicanism* ». Voir par exemple de N. L. Rosenblum, « Fusion Republicanism », in Anita L. Allen and Milton C., Regan, Jr. (eds.), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1998, p. 273-288.

<sup>57</sup> Voir J.-Cl. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, op. cit., p. 76 et p. 244. Nous touchons par là un caractère essentiel de la pensée tocquevillienne qu'aiment à souligner les commentateurs contemporains qui, comme le note J.-F. Spitz (préface au *Moment machiavélien* de Pocock, p. XLIII-XLIV), voient dans l'œuvre de Tocqueville une « permanence des préoccupations de l'humanisme civique ». C'est à l'exemple

Tocqueville, par sa critique des dangers de la démocratie et sa recherche des solutions à ce mal d'un nouveau genre, est un républicain de la première heure.

### L'herméneutique de la liberté

Des observations tocquevilliennes sur le fonctionnement de la démocratie et des analyses qu'il en tire, on peut aisément dégager sa conception de la liberté qui nous permettra de mieux saisir « les enjeux politiques » de l'opposition entre atomisme et holisme social, située au cœur du républicanisme, ainsi qu'on le verra dans le cours de ce chapitre. Pour en comprendre la source et les fondements, un premier développement est indispensable. La critique tocquevillienne des dangers de la démocratie et la manière de les combattre révéleront, par les remèdes ici proposés, les fondements républicains de la liberté dans la conception de l'auteur normand. Une étude plus approfondie de sa théorie de la liberté démocratique permettra ensuite de mettre davantage en lumière sa conception de la liberté.

Ici, notre but n'est pas de nous livrer *in extenso* à une analyse des différentes formes de la liberté et de leurs justifications chez Tocqueville. Ainsi laissera-t-on de côté le modèle aristocratique qui nous importe peu dans nos développements. Signalons

---

le cas d'A. Coutant (*Une critique républicaine de la démocratie libérale, op.cit.*, p. 317) qui suggère que Tocqueville, par sa critique de la démocratie et de ses dangers est « un humaniste civique à tendance aristocratique ». Dans le même ordre d'idée, F. Mélonio (*Tocqueville et les Français, op.cit.*, p. 65), pour sa part, note que « Tocqueville avait fait de l'humanisme civique le secret de la démocratie bien tempérée ». Sur l'« humanisme civique » (*Bürgerhumanismus*) plus généralement, on peut précisément voir de R. Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987. Voir aussi J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien, op. cit.* Du même auteur, *Vertu, Commerce et Histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle* (1985), tr. H. Aji, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1998, notamment le chap. II : « Vertus, droits et mœurs. Un modèle pour les historiens de la pensée », p. 57-72 ; I. Honohan, *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002. Et H. Baron, l'inventeur du concept formalisé en 1925 et popularisé en 1955 avec la parution de son ouvrage *The Crisis of the Early Italian Renaissance, op. cit.*

simplement que la liberté, selon Tocqueville, peut revêtir deux formes : on peut voir en elle « l'usage d'un droit commun » (conception démocratique) ou « la jouissance d'un privilège » (conception aristocratique)<sup>58</sup>. Pour autant, elle est partie intégrante de l'être de l'homme au-delà de l'état social. La précision en vaut la peine. « La liberté s'est manifestée aux hommes dans différents temps et sous différentes formes ; elle ne s'est point attachée exclusivement à un état social, et on la rencontre autre part que dans les démocraties<sup>59</sup>. » Elle ne serait donc pas fille de la démocratie et ne saurait, par voie de conséquence, « former son caractère distinctif ».

Il nous reviendra plutôt de dégager les raisons pour lesquelles Tocqueville, en faisant de la liberté politique un combat personnel, s'était donné pour tâche de rendre les périls de la liberté libérale moins grands. Que signifie-t-elle exactement et pourquoi est-elle pensée comme remède aux maux présents de la société ? Force est d'en préciser le sens. C'est le but de cette analyse.

*De la réfutation de l'individualisme à la validité du holisme social : la liberté politique contre l'individualisme*

La liberté occupe une place centrale dans l'œuvre de Tocqueville. L'auteur dénonce le caractère trop privé de la liberté libérale, pour proposer une conception de la liberté qui est avant tout de nature politique, et repose sur l'action collective. Cette liberté, qui prend la forme d'un engagement politique total, condamne les excès de l'individualisme libéral (en particulier l'« atomisme libéral » dont la différence avec le

---

<sup>58</sup> Tocqueville (A. de), *État social et politique de la France avant et depuis 1789* (1836), dans *Œuvres* III, introduction par F. Furet et F. Mélonio, établi et annoté par F. Mélonio, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, deuxième partie, p. 35.

<sup>59</sup> *DA* II, II, I, p. 608.

libéralisme en tant que tel mérite d'être soulignée<sup>60</sup>) pour deux raisons. La première est que l'individualisme, et c'est naturellement le cœur de la réflexion tocquevillienne dans l'œuvre de 1840, est le plus grand danger de la société démocratique qui conduit le citoyen à s'isoler de ses semblables et de la cité, et par suite, à *l'indifférence civique*. Comme on le voit dans la seconde *Démocratie*, l'individualisme est en effet dépeint comme le risque majeur de la « corruption libérale de la démocratie », remplaçant ainsi la tyrannie majoritaire de 1835 qui constituait « le plus grand péril » du phénomène démocratique décrit par Tocqueville dans son œuvre.

L'individualisme, écrit-il, est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même<sup>61</sup>.

Ce sentiment réfléchi qui procède d'un « jugement erroné » de l'esprit des hommes « tarit la source des vertus publiques [et], à la longue, attaque et détruit toutes les autres<sup>62</sup>. » Or, dans la perspective de l'auteur normand, ainsi que le souligne Lamberti dans l'ouvrage qu'il a consacré à Tocqueville, « la destinée de l'individu, loin d'être tout entière entre ses mains, dépend du salut des valeurs communes » et il n'en saurait être autrement puisque « l'intérêt particulier se mêle inextricablement à l'intérêt public »<sup>63</sup>.

Certes, Tocqueville n'est pas le premier à défendre le principe de l'intérêt général, voire à rejeter l'idée d'une compréhension exclusivement « individualisée » de la société et de nos rapports aux autres. Mais on retrouve bien chez lui, comme chez les

---

<sup>60</sup> Sur la critique de la conception « atomiste » du libéralisme, voir par exemple de Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 187-210. Trad. franç. « L'atomisme », dans *La liberté des modernes*, tr. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 223-254.

<sup>61</sup> *DA* II, II, II, p. 612.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> J.-Cl. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, op. cit., p. 225-226.

romantiques tels Rousseau, Herder, Kant – et, peut-être avant tout, Hegel (le holisme social émerge avec leurs pensées) la conviction que l'homme est un *être social* et non un *être isolé* dont l'humanité ne peut se réaliser qu'en relation avec les autres<sup>64</sup>, c'est-à-dire en d'autres termes l'idée que ce n'est que dans l'interaction avec les autres, la perspective d'action commune, que son autonomie individuelle se peut réaliser. C'est là le sens de la critique tocquevillienne des dangers de l'atomisation du social, que les siècles démocratiques ayant rompu avec les principes de l'Ancien Régime laissent néanmoins poindre à l'époque post-révolutionnaire.

Outre ce premier constat, plus fondamental encore est le deuxième aspect de la critique comme le démontrent tant les carnets du voyage américain que la *Démocratie* elle-même. Elle tient que l'individualisme est d'essence démocratique, marqué par l'égalisation des conditions.

À mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, et ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains<sup>65</sup>.

À suivre Tocqueville, il faut donc s'alerter sur « les périls » que l'égalité – aussi bien dans ses avantages que ses inconvénients – peut produire et fait courir à la société démocratique : « l'isolement de l'individu ». D'après Tocqueville, l'égalité des

---

<sup>64</sup> Sur la « défense et définition du holisme social », on peut voir de Ph. Petit, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, traduit de l'anglais par A. Bouvier, B. Guillarme, P. Livet, A. Ogien, Paris, PUF, coll. « Philosophe en sciences sociales », 2004, p. 99-128. Voir aussi du même, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1993, en particulier le chapitre 4, « For Holism, against Atomism », p. 165-193.

<sup>65</sup> *DA II*, II, II, p. 614. Dès la première *Démocratie*, Tocqueville affirme le fait égalitaire, fondement démocratique, comme « point central » de sa pensée, et donc de son raisonnement. Voir Tocqueville (A. de), *De la Démocratie en Amérique I*, *op. cit.*, Introduction, p. 3.

conditions qui caractérise l'état social démocratique détruit les liens de dépendance entre les hommes, les conduits à abandonner « la grande société à elle-même » au profit des jouissances personnelles après lesquelles ils soupirent sans cesse.

N'ayant plus de supérieurs ni d'inférieurs, ils n'ont pas ou plus « naturellement le goût de s'occuper du public », développant ainsi une forme d'apathie civique. Abandonné à lui-même, l'homme, pour le dire en termes leibniziens, se met à vivre comme une monade sans « portes ni fenêtres ». C'est ce qu'affirme explicitement dans ses notes préparatoires à la seconde Démocratie l'auteur qui, rappelons-le, est l'héritier d'une société aristocratique (et d'une famille hautement placée en elle) : « l'égalité des conditions ne porte pas seulement les hommes à ne s'intéresser qu'à eux-mêmes, elle les porte encore à ne point communiquer entre eux<sup>66</sup>. »

Lorsque dans les sociétés démocratiques la passion pour l'égalité supplante la liberté, lorsque les individus préfèrent l'égalité à la liberté en se « figur[ant] volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains », alors survient le péril démocratique, c'est-à-dire l'effacement de la *trame sociale et politique* ; les individus ne sont plus étroitement liés à leurs concitoyens : l'horizon s'arrête pour chacun à sa sphère privée (familiale et amicale), le lien des affections humaines s'effrite, voire « s'étend » : « L'aristocratie, écrit Tocqueville, avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part<sup>67</sup>. »

Ce caractère strictement politique et social de la démocratie et de la conception du citoyen qui s'y trouve associée témoigne à l'évidence de la différence entre les deux régimes de gouvernement. Et Tocqueville nous permet d'en saisir véritablement le sens. Will Kymlicka et Wayne Norman, dans une étude sur la « théorie de la citoyenneté »

<sup>66</sup> Tocqueville (A. de), *Notes préparatoires de la seconde Démocratie* (1840), dans *Œuvres II*, éd. cit., n 616 (a), p. 1114-1115. Désormais abrégé (NPDA2).

<sup>67</sup> DA II, II, II, p. 613-614.



centrée sur les vertus civiques et l'identité nationale, ont précisé de manière significative ce lien politique et l'importance des relations entre individus que souligne notre auteur en montrant que la conception traditionnelle et classique de la citoyenneté en tant que statut légal cantonnée à l'idée de nation ne peut être intelligible que si elle ne se réduit pas à une logique unidimensionnelle, mais revêt davantage l'accent d'une citoyenneté comprise comme activité souhaitable<sup>68</sup> (non plus seulement comme un simple statut élaboré par l'État) qui renforce les liens d'appartenance à une identité commune, *transethnique*, donc les relations entre les citoyens ou entre les citoyens et l'État, ainsi que nous le verrons plus en détail dans les chapitres suivants.

Assurément aurait-on tort ici de ne voir à travers ce point de vue tocquevillien qu'une simple critique de l'individualisme démocratique énoncée par l'aristocrate normand. Certains analystes de la philosophie tocquevillienne comme Arnaud Coutant entrevoient ainsi dans cette transformation du lien social et politique caractéristique de la démocratie que décrit l'auteur, un écho à certaines thèses républicaines<sup>69</sup>. En effet, il y a chez Tocqueville la conviction que – et son refus du bien-être et des jouissances matérielles dans les deux *Démocraties* nous le montre bien – le sentiment d'auto-suffisance de l'individu démocratique qui le conduit à s'isoler a irrémédiablement un impact sur le devenir de la société s'il n'est recherché un *équilibre bien compris* entre la quête des intérêts privés et le dévouement au bien public. Le goût pour les jouissances matérielles qui « forme le trait saillant et indélébile des âges démocratiques<sup>70</sup> » se trouve chez lui décrié parce qu'il fait naître l'individualisme. Tocqueville explicite plus loin la cause de cet individualisme qui menace la société de désagrégation :

---

<sup>68</sup> W. Kymlicka and W. Norman, « Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory », *Ethics*, Vol. 104, No. 2, 1994, p. 353.

<sup>69</sup> Pour une analyse détaillée, voir Coutant, *op. cit.*, p. 287-321.

<sup>70</sup> *DA II*, I, V, p. 537.

Les hommes qui vivent dans les temps démocratiques ont beaucoup de passions ; mais la plupart de leurs passions aboutissent à l'amour des richesses ou en sortent. Cela ne vient pas de ce que leurs âmes sont plus petites, mais de ce que l'importance de l'argent est alors réellement plus grande<sup>71</sup>.

À l'évidence, ce point de vue tocquevillien rejoint bien la thèse holiste selon laquelle les hommes étant socialement dépendants les uns des autres – tant du point de vue de l'existence que de l'interaction, nos « qualités humaines distinctives » ne pourraient se développer en dehors de la société et de tout rapport aux autres, soit l'idée romantique qu'il n'y a ni pensée humaine ni langage sans relations sociales ; l'identité humaine exige une matrice sociale. Charles Taylor exprima avec élégance cette idée :

[...] Living in society is a necessary condition of the development of rationality, in some sense of this property, or of becoming a moral agent in the full sense of the term, or of becoming a fully responsible, autonomous being. These variations and other similar ones represent the different forms in which a thesis about man as a social animal has been or could have been couched. What they have in common is the view that outside society, or in some variants outside certain kinds of society, our distinctively human capacities could not develop<sup>72</sup>.

En défendant, à la différence des penseurs libéraux classiques (Locke, Hobbes, dont Macpherson ne manque pas de souligner leur position<sup>73</sup>), la liberté individuelle dans sa composante politique : le droit inaliénable que constitue la liberté individuelle n'est pas moins important que les devoirs civiques, l'auteur de la *Démocratie* réaffirme au vrai le caractère commun de la nature humaine, en montrant avec éclat que c'est en réalité dans l'interdépendance entre les individus, les relations interhumaines, que se trouve renforcée la liberté individuelle. Ce point est essentiel : car on voit ainsi affirmée, chez Tocqueville, l'idée que la liberté n'est pas la propriété d'un « individu solitaire » en

---

<sup>71</sup> DA II, III, XVII, p. 743.

<sup>72</sup> *Philosophy and the Human Sciences*, op. cit., p. 191. Voir également Ph. Pettit, *The Common Mind*, op. cit., p. 179-181.

<sup>73</sup> C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, tr. M. Fuchs, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1971.

régime démocratique. De plus, il souligne que l'agir en commun, c'est-à-dire l'action ensemble, n'est pas contraire à la poursuite de l'intérêt bien compris de chacun – ici : l'amour des richesses, la soif du bien-être matériel – dans une société politique, tant s'en faut. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Une telle position n'a spécifiquement plus rien de « libéral », et permet par voie de conséquence de relativiser l'appartenance de Tocqueville au libéralisme. Ainsi s'entend davantage sa crainte de l'isolement de l'individu né de l'amour des richesses ; en faisant du bien-être le but principal de son existence, l'individu, devenu sa propre mesure, ne s'y trouve précisément consacré qu'à la recherche de ce bien-être, tourné vers lui-même.

Or, on sait que dans l'optique tocquevillienne, le goût excessif des jouissances matérielles empêche les citoyens de traiter en « commun » (*koinon*) la chose commune. Dans la mesure où « le matérialisme et l'individualisme renferment les hommes dans leurs intérêts particuliers<sup>74</sup>. » Plus encore, ils les conduisent à se détourner des affaires publiques, voire de la vie politique :

Préoccupés du seul soin de faire fortune, ils n'aperçoivent plus le lien étroit qui unit la fortune particulière de chacun d'eux à la prospérité de tous. Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent ; ils les laissent volontiers échapper eux-mêmes. L'exercice de leurs devoirs politiques leur paraît un contretemps fâcheux qui les distrait de leur industrie<sup>75</sup>.

Où l'on voit bien, la précision est d'importance, que la passion pour les jouissances matérielles devrait, selon Tocqueville, se développer avec la même vigueur et en même temps que les habitudes de la liberté pour éviter le danger de l'individualisme, corrupteur de la démocratie : « Lorsque le goût des jouissances matérielles se développe chez un de

<sup>74</sup> NPDA 2, n 635 (b), p. 1120.

<sup>75</sup> DA II, II, XIV, p. 653.

ses peuples plus rapidement que les lumières et que les habitudes de la liberté, il vient un moment où les hommes sont emportés et comme hors d'eux-mêmes, à la vue de ces biens nouveaux qu'ils sont prêts à saisir<sup>76</sup>. »

En condamnant donc l'isolement de l'individu qu'engendre l'amour effréné du gain, Tocqueville, le « partisan des individus », a à cœur de redonner à l'*Homo democraticus* : entendre l'individu-citoyen – parce que l'homme ne peut être isolé du citoyen – le goût pour la chose publique dont l'individualisme triomphant l'a en effet éloigné. Ainsi dénonce-t-il l'individualisme par amour de la liberté, c'est-à-dire de l'exercice public de la volonté et parce que cet individualisme, mal démocratique et libéral on l'a vu, « détourne les citoyens des passions politiques », rendant ainsi impossible l'exercice de la citoyenneté :

Lorsque les conditions sont égales, chacun s'isole volontiers en soi-même et oublie le public. Si les législateurs des peuples démocratiques ne cherchaient point à corriger cette funeste tendance ou la favorisaient, dans la pensée qu'elle détourne les citoyens des passions politiques et les écarte ainsi des révolutions, il se pourrait qu'ils finissent eux-mêmes par produire le mal qu'ils veulent éviter, et qu'il arrivât un moment où les passions désordonnées de quelques hommes, s'aidant de l'égoïsme inintelligent et de la pusillanimité du plus grand nombre, finissent par contraindre le corps social à subir d'étranges vicissitudes<sup>77</sup>.

C'est précisément pour éviter que ne se (re)produise un tel danger – celui de l'atomisation du social qui, poussée à l'extrême, n'est pas loin de faire le lit du

<sup>76</sup> *Idem*. La remarque s'adresse ici à la France de Guizot, comme le soulignent les notes préparatoires : NPDA 2, n 653, p. 1126. Par-delà cette affirmation, il convient néanmoins de rappeler à la suite de Coutant que Tocqueville n'est pas hostile au bien-être puisqu'il en reconnaît la nécessité : « un certain bien-être du corps est nécessaire au développement de l'âme ». NPDA 2, n 661 (b), p. 1127. Seulement, ce bien-être ne doit pas guider ou « se faire au détriment de l'activité réellement noble, l'activité humaine concrétisée par la liberté politique ». Coutant, *op. cit.*, p. 289-290. Dans le chapitre « Comment le goût des jouissances matérielles s'unit, chez les Américains, à l'amour de la liberté et au soin des affaires publiques », l'auteur s'applique à montrer comment doivent précisément s'articuler quête du bien-être et liberté de l'individu : « Les Américains voient, en effet, dans leur liberté le meilleur instrument et la plus grande garantie de leur bien-être. Ils aiment ces deux choses l'une par l'autre ». DA II, II, XIV, 655. Pour une analyse détaillée, voir A. Coutant, *op. cit.*, p. 288-294.

<sup>77</sup> DA II, III, XXI, p. 774.

despotisme – que l'aristocrate normand en vient à formuler d'une façon spécifiquement « républicaine », l'idée d'une liberté politique comme remède pour lutter contre cette maladie que les siècles démocratiques doivent craindre : « Et moi, je dis que, pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace : c'est la liberté politique<sup>78</sup>. »

De fait, Tocqueville voit en cette liberté le meilleur instrument pour à la fois combattre l'individualisme démocratique en son fondement et triompher de l'*ambivalence de l'égalité et de ses conséquences* : « L'égalité produit, en effet, deux tendances : l'une mène directement les hommes à l'indépendance et peut les pousser tout à coup jusqu'à l'anarchie, l'autre les conduit par un chemin plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude<sup>79</sup>. » Ainsi qu'il le souligne dans ses notes préparatoires à la seconde Démocratie, « la liberté politique qui est utile quand les conditions sont inégales devient donc nécessaire à proportion qu'[elles] s'égalisent<sup>80</sup>. »

Il faut ajouter à la fois que, selon Tocqueville, cette liberté comprise comme clef de voûte de la participation civique active dans les sociétés démocratiques est ce qui constitue la grandeur de la démocratie et en fait l'évidence même, et que d'autre part, elle est inévitablement le remède aux passions démocratiques qui, laissées à leurs tendances naturelles, peuvent devenir inéluctables au sein même de ces sociétés. Une de ses expressions les plus frappantes peut à dessein être résumée dans cette phrase de la *Démocratie* de 1840 : « Il n'y a que la passion et l'habitude de la liberté qui puissent lutter avec avantage contre l'habitude et la passion du bien-être<sup>81</sup>. »

---

<sup>78</sup> DA II, II, V, p. 620.

<sup>79</sup> DA II, IV, I, p. 807.

<sup>80</sup> NPDA 2, n 620 (a), p. 1116.

<sup>81</sup> DA II, III, XXVI, p. 804.

Vu sous cet angle, il apparaît sans équivoque que la liberté politique revêt, pour lui, une importance capitale dans le gouvernement démocratique ; car elle seule peut permettre de prévenir les périls que l'individualisme libéral fait courir à la démocratie en sortant les citoyens de l'isolement pour les contraindre à se rapprocher les uns des autres.

Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracas journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux ; seule elle substitue de temps à autre à l'amour du bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses, et crée la lumière qui permet de voir et de juger les vices et les vertus des hommes<sup>82</sup>.

Dans ce passage tocquevillien se dégage l'idée suivant laquelle l'acquisition des richesses n'est essentielle que pour permettre la liberté politique, valeur suprême, car celle-ci a le mérite d'élever l'homme au-dessus de ses propres intérêts et de redonner aux citoyens la passion des affaires communes que l'individualisme étroit a étouffées en eux.

Ainsi, la liberté consisterait à s'arracher à l'amour du bien-être (la passion des jouissances matérielles), mais la condition de possibilité de cet arrachement résiderait dans la participation civique active, passion la « plus énergique » et la « plus haute » de toutes les passions. C'est là, précisément, que jouissance des satisfactions matérielles et exigence politique de liberté s'articulent – d'une manière qu'il nous faudra encore expliciter dans les développements ultérieurs.

---

<sup>82</sup> Tocqueville (A. de), *L'Ancien régime et la Révolution*, dans *Œuvres* III, introduction par F. Furet et F. Mélonio, établi et annoté par F. Mélonio, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, Avant-propos, p. 49-50.

*La liberté humaine entre indépendance et participation*

Lorsqu'on lit *De la démocratie en Amérique*, on remarque que la liberté n'est jamais approchée en définitive chez Tocqueville. Elle revêt plusieurs formes dont il nous faut davantage préciser le contenu. Jean-Claude Lamberti, dans sa minutieuse étude *Tocqueville et les deux démocraties*, a justement montré que le philosophe français a d'une manière générale une « conception moderne, c'est-à-dire individualiste de la liberté » dont la caractéristique essentielle réside dans l'action publique<sup>83</sup>. Cette conception moderne ne saurait par ailleurs se confondre radicalement avec la *liberté des Modernes* défendue dans son ensemble dans la tradition libérale. Le but de ce développement est de préciser la nature des rapports entre l'aspect négatif et l'aspect positif de la liberté qui se dégagent de l'approche tocquevillienne.

Tocqueville disait de la liberté qu'elle est à la fois indépendance et participation. C'est là une idée assez développée dans ses écrits. Mais sa conception ne saurait strictement se limiter à l'une ou l'autre de ces deux composantes. Dans cette optique, il serait vain de ne voir en lui qu'un partisan de la liberté négative comme l'a fait la tradition libérale. Néanmoins, si l'on s'intéresse à cette première définition de la liberté pensée dans son rapport à l'individu et s'autorise à classer l'auteur dans la grande famille libérale<sup>84</sup>, on conviendra que la liberté est négative pour Tocqueville comme pour

---

<sup>83</sup> Lamberti note ici la différence entre Tocqueville et Constant qui « semble abandonner au passé sans trop de regret, la joie de l'action publique » (*Tocqueville et les deux démocraties*, op. cit., p. 76.), car Tocqueville, à l'inverse de Constant, craignait en effet que l'individu soit trop porté vers la poursuite de ses intérêts privés, renonçant ainsi à son devoir politique de participer au gouvernement de la cité.

<sup>84</sup> Entre autres B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes », dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, textes présentés et annotés par M. Gauchet, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1980 ; et plus proche de nous, dans les années 1950, I. Berlin, *Éloge de la liberté* (1969), tr. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988. Ainsi qu'on l'a déjà souligné plus haut (voir note 53-55), les différentes tentatives de réappropriation à travers les nombreuses études réalisées ont amené, à tort ou à raison, à classer l'auteur dans la catégorie des penseurs libéraux. On se souvient en effet, par exemple, qu'Aron impose Tocqueville en France comme le « doctrinaire de la démocratie libérale ». Voir son *Essai*

Constant au sens où elle suppose l'idée d'une indépendance vis-à-vis de ses semblables. Pour le dire autrement, elle repose sur l'absence de contraintes. Comprendre : le choix libre laissé à l'individu « en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même » à « régler comme il l'entend sa propre destinée » :

D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée<sup>85</sup>.

Dans une telle perspective, la liberté résiderait dans l'action individuelle au-delà de toute espèce de soumission. Elle est ici autonomie, au sens kantien du terme, et revêt un fort accent jusnaturaliste : elle consiste dans la volonté libre de l'individu d'agir selon la raison, au prisme de la loi naturelle, et hors de toute contrainte ou forme d'oppression contraire à ses désirs et ses actions.

Il convient de noter, et Tocqueville le souligne à dessein, que la liberté devrait être recherchée pour elle-même, sans finalité particulière puisqu'elle est sa propre fin : « Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir », écrit-il dans *l'Ancien Régime et la révolution*. Rejoignant ici Montesquieu<sup>86</sup>, Tocqueville nous fait remarquer plus avant que ce qui, dans tous les temps, attache le cœur des hommes à la liberté, « ce sont ses attraits mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits ;

---

*sur les libertés* (1965), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1998, p. 49. Voir également F. A. Hayek (*Vers la route de la servitude*, tr. G. Blumberg, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1985, en particulier p. 17 et 173) et le courant néolibéral qui feraient de Tocqueville un théoricien du libéralisme. Classé au rang des « grands philosophes de l'âge libéral », Tocqueville est notamment référencé sous sa plume pour montrer l'incompatibilité entre libéralisme et socialisme.

<sup>85</sup> Tocqueville (A. de), *Essai sur l'État social et politique de la France avant et depuis 1789*, op. cit., p. 36.

<sup>86</sup> Tocqueville reprend en particulier l'idée centrale de Montesquieu selon laquelle « la liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ». Voir Montesquieu (Charles de Secondat, baron de), *De l'Esprit des lois*, Paris, Firmin Didot, 1845, Liv. XI, ch. III.



c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois<sup>87</sup>. » Le plaisir ! Voilà qui est dit. Le goût pour la liberté, « ce goût sublime », note Tocqueville, ne saurait donc avoir d'autre but que la satisfaction de ce « goût même ».

Cette conception limitative de la liberté : l'indépendance pour l'indépendance, est consacrée par les libéraux individualistes ; et on retrouve là l'idée germanique de la liberté dont parle Lamberti<sup>88</sup>. L'accent est mis sur la nature essentiellement privée de la liberté, parce que pensée dans une indépendance personnelle où l'individu décide sans contrainte extérieure de sa destinée, ou mieux, de la poursuite de ses intérêts privés. C'est en substance l'idée si bien exprimée par Benjamin Constant dans son célèbre discours de 1819 intitulé *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, et qui renforce à l'envi la dimension individuelle de la liberté défendue chez l'auteur ; bien qu'il existe toutefois des « figures du libéralisme pour lesquelles l'axiome individualiste ne joue pas un rôle déterminant » : pensons au libéralisme modéré de Rawls (*libéralisme social*), ou encore à la perspective du *Genossenschaft* soulignée par Gierke et son école (qui a particulièrement influencé les libéraux anglo-saxons contemporains comme Maitland, J.N. Figgis, H. Laski) pour qui le libéralisme serait moins un « individualisme » qu'un « pluralisme »<sup>89</sup>.

Selon Constant, disions-nous, et on peut voir ici la différence avec l'approche tocquevillienne de la liberté, la préoccupation première de l'homme moderne réside dans

---

<sup>87</sup> Tocqueville (A. de), *L'Ancien régime et la Révolution*, op. cit., p. 195. Sans doute est-ce la raison pour laquelle certains commentateurs de la pensée tocquevillienne trouvent nécessaire de rappeler non sans raison que Tocqueville conçoit la liberté *pour elle-même*, comme une *fin en soi*. Voir par exemple J.-F. Spitz, *La liberté politique*, op. cit., p. 480-481 ; ou encore J.-M. Ferry et J. Lacroix, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 349.

<sup>88</sup> Tocqueville et les deux démocraties, op. cit., p. 78-79.

<sup>89</sup> J.-F. Kervégan, « Y a-t-il une philosophie libérale ? Remarques sur les œuvres de J. Rawls et F. von Hayek », dans *Rue Descartes*, n° 3, Citoyenneté, démocratie, république, janvier 1992, p. 52.

son indépendance individuelle et il attache plus de prix à ses intérêts privés : la jouissance de ses biens, plutôt qu'à la vie collective. « Le but des modernes, écrit-il, est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances<sup>90</sup>. »

Une telle approche est assez singulière pour souligner, dans le prolongement de la critique tocquevillienne de l'individualisme libéral, une différence somme toute fondamentale avec la liberté des libéraux, et il est frappant d'observer le langage de notre auteur lorsqu'il médite sur la possibilité que cette conception restrictive de la liberté puisse être dépassée ; ce qui permettrait ainsi de relativiser son appartenance au simple cadre libéral, d'autant plus qu'il se qualifiait, il faut le rappeler, comme un « libéral d'une espèce nouvelle<sup>91</sup>. »

L'écart est grand qui réside dans la conception même de la notion du politique et la considération ou la place accordée à la liberté politique. Même si Tocqueville s'accorde avec Constant pour reconnaître que « l'existence individuelle est moins englobée dans l'existence politique<sup>92</sup> » dans les siècles démocratiques, il n'en demeure pas moins que la question de l'individu, comme l'a montré Claude Lefort, est problématisée différemment chez les deux auteurs. Malgré les convergences qu'on peut trouver en certains points dans leurs analyses : le refus commun de « l'arbitraire » et la défense des droits individuels, Constant, à l'inverse de Tocqueville, tend à « faire des

---

<sup>90</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes*, op. cit., p. 502. Sur l'originalité de Constant et son influence dans la tradition libérale, voir S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, tr. O. Champeau, Paris, PUF, 1994.

<sup>91</sup> Lettre à Eugène Stöffels [24 Juillet 1836], dans *Lettres choisies. Souvenirs 1814-1859*, F. Mélonio et L. Guellec (éd), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2003, p. 354. Rédier reprendra explicitement à profit cette formule de Tocqueville en soulignant – à l'opposé des libéraux – que Tocqueville était « proprement le contraire de ce qu'on est convenu d'appeler un libéral » ; il « n'était pas un libéral comme les autres ». A. Rédier, *Comme disait Monsieur de Tocqueville*, Paris, Perrin et Cie, 1925, p. 63. Sur la « difficulté à qualifier Tocqueville de « libéral » », voir A. Antoine, *L'impensée de la démocratie*, op. cit., note 60, p. 364. Et R. Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, art. cit.

<sup>92</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes*, op. cit., p. 511.

individus la condition et la fin de l'ordre politique » en opérant une nette distinction entre le domaine public et le domaine privé, les fins communes et les fins particulières<sup>93</sup>.

Or on se souvient que chez Tocqueville, la préservation des droits de l'individu démocratique ne signifie pas pour autant qu'il devrait se livrer exclusivement à l'exécution générale de ses desseins particuliers, c'est-à-dire en bref abandonner ses devoirs civiques. C'est précisément lorsqu'il délaisse ses tâches politiques, autrement dit qu'il n'est, pour employer le vocabulaire de Constant, « souverain qu'en apparence<sup>94</sup> », que sa liberté se trouverait menacée aussi bien par un despote que par un pouvoir social devenu plus puissant qui mépriserait par trop les droits individuels. C'est pourquoi, pour empêcher qu'aucun despotisme ne puisse s'asseoir dans les temps démocratiques, Tocqueville en appelle à la nécessité pour le législateur de :

Fixer au pouvoir social des limites étendues, mais visibles et immobiles ; donner aux particuliers de certains droits et leur garantir la jouissance incontestée de ces droits ; conserver à l'individu le peu d'indépendance, de force et d'originalité qui lui restent ; le relever à côté de la société et le soutenir en face d'elle<sup>95</sup>.

Cette confrontation avec le libéralisme étroit de Constant permet, mieux encore, de bien cerner la spécificité de l'approche tocquevillienne de la liberté. La véritable liberté est, pour Constant, la liberté individuelle dont « la liberté politique en est la garantie ». Cela revient en outre à dire qu'il ne faudrait jamais en demander le sacrifice

---

<sup>93</sup> La lecture phénoménologique de Tocqueville entreprise par Lefort montre relativement bien comment Tocqueville se détache du libéralisme de son temps. Ce qui constitue à juste titre, pour Lefort, son originalité et sa singularité. Voir de Cl. Lefort, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu », dans *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986, en particulier p. 203-205, p. 207-209 et p. 231-235. Voir aussi S. Audier, *Tocqueville retrouvé*, op. cit., p. 165-185.

<sup>94</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes*, op. cit., p. 496.

<sup>95</sup> DA II, IV, VII, p. 848.

pour établir la liberté politique, l'indépendance individuelle étant le « premier des besoins modernes<sup>96</sup>. »

Il résulte de cette vérité des temps modernes que l'individu ne peut plus jouir de la liberté des Anciens. Dans cette mesure, la liberté politique ne serait qu'un instrument qui permettrait la liberté individuelle (tout comme la liberté individuelle est également un instrument pour la liberté politique en ce qu'elle permet la participation politique) ; elle est au service de l'individu et ne vise qu'à protéger les droits privés : « dans l'espèce de liberté dont nous sommes susceptibles, plus l'exercice de nos droits politiques nous laissera de temps pour nos intérêts privés, plus la liberté sera précieuse<sup>97</sup>. »

La leçon que nous devons tirer de cette observation est que la liberté politique est indispensable à la liberté individuelle qui, pour Constant, requiert des « sauvegardes positives ». En d'autres termes, elle lui est toujours nécessaire, à cette seule condition : « La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie<sup>98</sup>. » C'est là, à tout le moins, la signification interne et profonde de la thèse libérale qui fait l'éloge sublime d'une conception isolée, c'est-à-dire strictement individuelle, voire égoïste de la liberté entendue comme simple jouissance paisible de l'indépendance privée, et rien de plus. Ainsi Constant considère-t-il que,

L'exercice perpétuel des droits politiques, la discussion journalière des affaires d'État, les discussions, les conciliabules, tout le cortège et tout le mouvement des factions, agitation nécessaire, remplissage obligatoire si j'ose employer ce terme, dans la vie des peuples libres de l'Antiquité, qui auraient languie, sans cette ressource, sous le poids d'une inaction douloureuse, n'offriraient que trouble et que fatigue aux nations modernes, où chaque individu, occupé de ses spéculations, de ses entreprises, des jouissances qu'il obtient ou qu'il espère, ne veut en être détournée que momentanément et le moins possible<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes*, op. cit., p. 506.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 499.

Nuançons cependant ce propos de Constant qui est ici coupable d'une caricature du libéralisme, puisqu'il nous propose dans ce passage une image réductrice de la liberté individuelle, qui n'est pas celle défendue dans la grande tradition libérale. Au contraire, pour Tocqueville, la liberté ne saurait se réduire ni à la seule poursuite des biens privés ni à l'absence de contraintes. Elle est avant tout de nature politique et se comprend dans une double perspective : arrachement – aux viles passions qui nous éloigneraient de nos devoirs civiques, et participation politique – qui permet l'accomplissement de l'homme et rend possible l'autonomie personnelle. Elle est à la fois « négative » et « positive », c'est une liberté active et positive.

Ainsi comprise, elle ne signifierait plus exclusivement la liberté d'*agir seul*, mais d'*agir en commun*<sup>100</sup>. La cause finale de la liberté individuelle est la liberté politique qui, aux yeux de Tocqueville, est nécessaire pour corriger les périls que l'égalité peut engendrer dans une société démocratique ; elle est le fondement de l'accomplissement humain. C'est la raison pour laquelle se trouve récusée, chez lui, l'idée d'une opposition de nature entre les deux types de liberté, car ce n'est qu'au travers de l'exercice de la liberté politique que la liberté-indépendance prend véritablement sens. Cette liberté-indépendance, comme l'a souligné Aron, lecteur de Tocqueville, « ne s'accomplit authentiquement que dans la liberté proprement politique, c'est-à-dire la participation du citoyen à l'administration des affaires locales et à la gestion de la chose publique<sup>101</sup>. »

---

<sup>100</sup> DA I, II, IV, p. 217 : « Après la liberté d'agir seul, la plus naturelle à l'homme est celle de combiner ses efforts avec les efforts de ses semblables et d'agir en commun. Le droit d'association me paraît donc presque aussi inaliénable de sa nature que la liberté individuelle. Le législateur ne saurait vouloir la détruire sans attaquer la société elle-même ». Sur l'utilité (importance) des associations chez les peuples démocratiques, envisagées comme moyen de lutte contre la centralisation de la chose publique, voir DA II, II, V, p. 620-624 et DA II, II, VII, p. 629-634.

<sup>101</sup> Souligné par R. Aron, dans *Essais sur les libertés*, op. cit., p. 26. Sur la notion de participation, voir aussi S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, op. cit., p. 62-65.

L'idée de participation à la vie politique est donc la véritable *idée* de liberté. Comprendre : la notion juste de liberté qui permet la pleine réalisation de l'homme démocratique. C'est en substance ce que tend à articuler le républicanisme moderne d'Arendt qui, insistant sur la participation civique, suggère que c'est par la « médiation » de l'action politique que l'être humain s'affirme et se réalise pleinement<sup>102</sup>.

Cette participation effective des citoyens à la vie sociale et politique de la cité « héritée de la morale antique » – qui symboliserait ainsi l'*achèvement* (*achievement*) de l'association politique – se situe dans le prolongement de la liberté de *se gouverner* qui, chez Tocqueville, rappelons-le, n'implique pas seulement pour l'individu le droit d'« être son propre maître », et donc par extension de « ne pas être entravé dans ses choix » (indépendance), mais une *obligation à l'égard des autres et de la collectivité*. Autrement dit, le droit de se gouverner est, plus encore qu'un droit, un devoir : celui d'une participation civique active, et il n'y a pas de liberté de l'individu là où il y a absence de sa responsabilité morale.

On saisira maintenant mieux le sens, voire l'essence de la liberté tocquevillienne. L'enjeu fondamental est de sauvegarder l'indépendance individuelle sans pour autant négliger les devoirs civiques qu'impose le droit d'être libre ; il ne s'agit plus d'obéir simplement à la loi qu'on s'impose soi-même (liberté de se gouverner), mais aussi et surtout, de « combiner ses efforts avec les efforts de ses semblables et d'agir en commun ». Ainsi peut-on conclure avec Jean-Claude Lamberti que la liberté-indépendance chez Tocqueville induit la participation au gouvernement démocratique. Mais cette participation ne suffit pas à elle seule pour rendre véritablement compte de la liberté tocquevillienne s'il n'est reconnu à tous un *droit égal*<sup>103</sup>, une égalité juridique

<sup>102</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1983.

<sup>103</sup> *Tocqueville et les deux démocraties*, op. cit., p. 79.

entre citoyens qui, dans l'esprit tocquevillien – et l'on sait la place centrale qu'elle occupe dans sa réflexion – revitalise la vie publique.

Telle est la fine pointe de la conception tocquevillienne de la liberté, qui par ses différents aspects : liberté-indépendance et liberté-participation nous autorise à inscrire Monsieur de Tocqueville dans le mouvement républicain. Il convient donc de nuancer quelque peu l'interprétation courante qui réduirait son œuvre au libéralisme. Et nous pouvons, par voie de conséquence, à la mesure des arguments ici avancés, soutenir sans quiproquos et malentendus, l'idée que l'individualisme tocquevillien est un *individualisme holiste* qui, comme dit Spitz, exclut « l'individu humain isolé ».

Les faits sont là : la construction de la participation qu'il développe est une problématique prometteuse pour la tradition républicaine ultérieure, on le verra davantage dans les prochains chapitres. Dans la mesure où son œuvre est une véritable « méditation sur le civisme<sup>104</sup>. » Contre le rejet des tendances atomistes des sociétés libérales contemporaines qui sapent les liens d'appartenance et éloignent les citoyens de la société, il s'agit pour la philosophie politique tocquevillienne de rappeler à l'homme démocratique que l'aspiration à la participation aux affaires de la cité fait aussi partie de son identité d'individu libre ; l'idéal de réalisation de soi qui représente la quintessence de l'humain n'est possible que s'il est poursuivi en société, avec les autres.

Ainsi nous faut-il retenir, Agnès Antoine l'a montré dans sa belle étude tocquevillienne, que la grandeur de Tocqueville, on ne saurait le nier, serait d'avoir perçu, comme Rousseau lui-même l'eût admis, que la vie politique est un « équilibre entre les droits du sujet et les devoirs du citoyen » ; qu'elle est un mixte inconditionnel entre souveraineté de l'individu et participation à l'exercice de la souveraineté collective. En

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 243. On sait toute l'attention qu'avait Tocqueville pour la morale antique, la vertu des Anciens qui valorisait la nature humaine et l'élevait vers les grandeurs.

soulignant que « la liberté politique de participation ne sert pas seulement à préserver les libertés privées » de l'individu démocratique – puisqu'elle s'oppose à l'idée d'une simple jouissance des droits – mais est « constitutive de la dignité de l'être humain », l'auteur de la *Démocratie* a mis en évidence, mieux que personne, le fait que « la politique est un bien supérieur, mais qui, chez les Modernes, doit être désormais non pas imposé, mais choisi, et donc encouragé par le législateur »<sup>105</sup> ; la participation politique étant, pour le républicanisme, une caractéristique essentielle de la réalisation du « bien commun » (à l'inverse du libéralisme qui, sans la juger nécessairement négligeable, ne la tient néanmoins pour essentielle pour le citoyen).

C'est cette idée que résume le concept d'intérêt bien entendu mis en œuvre par le sens de l'intérêt commun.

### **Tocqueville, l'intérêt bien entendu et nous**

Pour achever de dégager les présupposés républicains à l'œuvre dans les analyses tocquevilliennes sur la *Démocratie*, il nous faut encore souligner un point essentiel qui permet de comprendre davantage les raisons pour lesquelles nous soutenons que sa critique de l'état social démocratique articule une conception positive de la liberté qui s'avère décisive pour le républicanisme ultérieur et, ce faisant, le révèle être un républicain à part entière.

Dans cette mesure, la doctrine de l'*intérêt bien entendu* a un sens particulier. Celle-ci permet de combattre le péril démocratique et de lutter contre ses risques. Cet

---

<sup>105</sup> A. Antoine, *L'impensé de la démocratie*, *op.cit.*, note 58, p. 363. Dans le même sillage des lectures d'inspirations « républicaines » qui se différencient des approches néo-romaine et néo-athénienne du républicanisme, voir également S. Audier, *Tocqueville retrouvé*, *op.cit.*, notamment p. 309-315. Sur l'intuition rousseauiste de Tocqueville, voir en particulier p. 82-86.



intérêt particulier – qui trouve son origine chez les penseurs utilitaristes tels Bentham ou Adam Smith<sup>106</sup> – revêt à ses yeux un rôle essentiel et nécessaire en régime démocratique parce qu'elle transforme les vices démocratiques en vertu (*virtu*<sup>107</sup>) politique : elle « retourne l'intérêt personnel contre lui-même et se sert, pour diriger les passions, de l'aiguillon qui les excite<sup>108</sup>. »

Avant d'entreprendre ce développement et faire apparaître les enjeux de l'approche tocquevillienne de l'intérêt, il convient tout d'abord de donner une précision. Il faut à l'évidence rappeler les raisons pour lesquelles Tocqueville, en individualiste holiste, a recours à la doctrine utilitariste de l'intérêt bien entendu et l'envisage comme remède trouvé aux problèmes de la démocratie libérale.

C'est que l'individualisme qui se développe dans la société démocratique à mesure que les conditions s'égalisent, on l'a vu, éloigne les hommes de leurs semblables. Il en est de même du despotisme qui « élève des barrières entre eux et les sépare », en les renfermant dans une « sorte de vertu publique de l'indifférence »<sup>109</sup>. Toute la question alors, pour Tocqueville, est de savoir comment prévenir ces maux qui minent les nations démocratiques et qui se complètent d'une manière funeste. Comment rapprocher les citoyens séparés et les intéresser au bien public, ou encore fortifier les mœurs démocratiques ?

C'est dans cette perspective qu'il aperçoit dans la théorie de l'intérêt bien entendu ce qui permettra d'éviter les dangers individualiste et despotique de la démocratie

---

<sup>106</sup> Voir de P. Birnbaum, *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, coll. « Sup », 1970, p. 65. Voir aussi C. Audard, « Introduction générale aux trois volumes de l'anthologie » dans *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Vol. I, Paris, PUF, 1999, p. 3.

<sup>107</sup> Il faut entendre par *vertu* le « dévouement envers le bien public et à la volonté de défendre avant toute chose la forme politique qui permet la liberté et l'indépendance de tous, qui permet à tous de réaliser dans l'activité politique leur vocation d'hommes. » J.-F. Spitz, « Humanisme civique », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 285.

<sup>108</sup> DA II, II, VIII, p. 637.

<sup>109</sup> DA II, II, IV, p. 616.

libérale. Préoccupé par l'avenir des sociétés démocratiques, il fallait en effet pour Tocqueville trouver le moyen de redonner à l'individu le goût des affaires communes, voire un grand principe adapté à l'esprit démocratique et qui motiverait l'action politique des citoyens.

Ce nouveau principe d'action c'est l'intérêt, aboutissement d'une certaine logique historique de modernisation de la vertu : corruption de la vertu par la passion<sup>110</sup>. Cette position tocquevillienne reflète bien l'idée que le « déclin de la vertu », au sens classique du terme, a fait émerger l'intérêt comme une vertu nouvelle, éclipsant par voie de conséquence l'antique présupposé selon lequel « seule la perception du bien commun était vraiment rationnelle<sup>111</sup>. »

On se rappelle en effet, comme le remarque d'un ton mordant Tocqueville dans ses notes préparatoires à la première *Démocratie*, que l'intérêt bien entendu n'est pas la vertu des républiques anciennes. Et le fait que les Américains ne soient pas, par sa pratique, un peuple vertueux « ne prouve pas absolument que la vertu comme le pensait Montesquieu n'est pas essentielle à l'existence des républiques<sup>112</sup> ». Néanmoins, on ne peut s'empêcher d'y voir là un parallèle établi par notre auteur du point de vue des effets de la vertu publique et non pas ou plus de sa cause : il aperçoit en l'intérêt une vertu adaptée à la société démocratique qui dispose finalement l'individu à agir en commun, à se soucier de l'intérêt général.

---

<sup>110</sup> Sur les différentes approches de la doctrine de l'intérêt dans la philosophie morale et politique de l'Antiquité à nos jours, on lira avec grand intérêt l'étude menée par A. Caillé, C. Lazzeri, M. Senellart, qui montre finalement que la quête du bonheur, de l'utile, de l'intérêt, d'une certaine manière, ne serait pas « l'évidence des seuls modernes ». Voir notamment, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2001, avant-propos, p. 8.

<sup>111</sup> J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien*, op. cit., p. 537.

<sup>112</sup> Voir NPDA I, n 434 (b) p. 1035.

Voici ce qu'écrit Tocqueville pour qu'il nous suffise de le citer amplement à nouveau pour être plus précis :

De la vertu dans les républiques. Les Américains ne forment pas un peuple vertueux et cependant ils sont libres. Ceci ne prouve pas absolument que la vertu comme le pensait Montesquieu n'est pas essentielle à l'existence des républiques. Il ne faut pas prendre l'idée de Montesquieu dans un sens étroit. Ce qu'a voulu dire ce grand homme c'est que les républiques ne pouvaient subsister que par l'action de la société sur elle-même. Ce qu'il entend par vertu, c'est le pouvoir moral qu'exerce chaque individu sur lui-même et qui l'empêche de violer le droit des autres. Quand ce triomphe de l'homme sur les tentations est le résultat de la faiblesse de la tentation ou d'un calcul d'intérêt personnel il ne constitue pas la vertu aux yeux du moraliste ; mais il rentre dans l'idée de Montesquieu qui parlait de l'effet bien plus que de sa cause. En Amérique, ce n'est pas la vertu qui est grande, c'est la tentation qui est petite, ce qui revient au même. Ce n'est pas le désintéressement qui est grand, c'est l'intérêt qui est bien entendu, ce qui revient encore presque au même. Montesquieu avait donc raison quoiqu'il parlât de la vertu antique et ce qu'il dit des Grecs et des Romains s'applique encore aux Américains<sup>113</sup>.

Avatar moderne de la morale civique, l'intérêt qui fait dorénavant office d'étalon suprême en matière de motivation individuelle à agir en commun<sup>114</sup> incarne ainsi une nouvelle manière de concevoir les rapports sociaux en démocratie. Elle permet la rencontre des intérêts particuliers et fait apercevoir à l'homme moderne que son intérêt particulier est de travailler à l'intérêt commun, car ce n'est qu'en « servant ses semblables » qu'il se « sert lui-même » et « son intérêt particulier est de bien faire »<sup>115</sup>. Tocqueville montre ainsi que dans la République américaine, le respect de la loi n'est pas contraire à la poursuite de l'intérêt particulier – qui n'est pas non plus opposé à la morale,

---

<sup>113</sup> *Idem*.

<sup>114</sup> Dans l'exacte mesure où l'intérêt est en réalité « le principal, sinon l'unique mobile des actions des hommes ». *DA* II, II, VIII, p. 638. Voir aussi *NPDA* 2, n 635 (b), p. 1120 : « Si je commençais par dire quels sont les deux mobiles de toutes les actions humaines. L'amour du Bien et de l'Utile. La vertu. L'intérêt. Le premier mobile conduit plus haut mais moins sûrement. Il élève quelques âmes d'élites au-dessus du niveau de l'humanité et laisse tomber les autres. » Paradoxalement, il n'est pas inexact de souligner que l'intérêt commun ne serait finalement recherché qu'en raison de son utilité pour l'intérêt personnel.

<sup>115</sup> *DA* II, II, VIII, p. 635.

démocratique –, car « l'utile n'est jamais déshonnête », et surtout, qu'il y va de « l'intérêt de chacun d'être honnête »<sup>116</sup>.

Ce raisonnement mêlant intérêt particulier et intérêt général pour le bonheur de tous est déjà présent dès l'introduction de la première *Démocratie* : « chaque homme étant également faible sentira un égal besoin de ses semblables ; et connaissant qu'il ne peut obtenir leur appui qu'à la condition de leur prêter son concours, il découvrira sans peine que pour lui l'intérêt particulier se confond avec l'intérêt général<sup>117</sup>. » On ne peut donc s'empêcher d'y voir là – chez Tocqueville –, à tout le moins, l'affirmation d'une métaphysique sociale holiste qui, s'opposant radicalement à l'idée que les valeurs d'une société politique sont avant tout celles d'un individu isolé de la masse de ses semblables, rompt de fait avec le dogme de l'individualisme libéral.

Cela dit, il faut se demander pourquoi le voyageur français se sert de l'exemple américain pour légitimer la nécessité de la doctrine de l'intérêt auprès de ses contemporains. Plus largement : quelle est alors la finalité de l'anthropologie de l'intérêt développée par l'auteur français ? La raison est, au fond, assez simple. L'intérêt bien entendu, affirme Tocqueville, est « de toutes les théories philosophiques, la mieux appropriée aux besoins des hommes de [son] temps<sup>118</sup>. »

Ce passage est probant quant à l'opinion tocquevillienne sur la question : la doctrine de l'intérêt, vertu utile parce qu'indispensable à la garantie du bien-être de tous et de chacun sous le règne de la loi, a le mérite de pouvoir pousser les individus à se dévouer à la défense du bien commun. De fait, Tocqueville montre comment les

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 635-636. Voir aussi J.-F. Spitz, *La liberté politique*, op. cit., p. 469-470.

<sup>117</sup> DA I, « Introduction », p. 11.

<sup>118</sup> DA II, II, VIII, p. 637.

Américains, par intérêt bien compris, avaient su, jadis, « combiner leur propre bien-être avec celui de leurs concitoyens<sup>119</sup>. » Quelles sont les raisons du succès américain ?

Analysant cette conscience collective forte qui caractérise la société américaine, Tocqueville note que la doctrine de l'intérêt a l'avantage d'y être accessible à tous : elle a été « universellement admise » aux États-Unis et y est devenue « populaire »<sup>120</sup>. De plus, nous fait-il remarquer, la doctrine de l'intérêt bien entendu dans la société américaine n'est pas cet égoïsme, aussi raffiné soit-il, qui porte l'homme à « se préférer à tout<sup>121</sup> » (*égoïsme imbécile*). Bien au contraire. L'intérêt bien entendu de l'individu est porté vers les autres (*égoïsme intelligent*). Les Américains y ont certes développé l'esprit d'individualisme, mais en maintenant les « occasions d'agir ensemble ». Leur « amour éclairé » les « porte sans cesse à s'aider entre eux et les dispose à sacrifier volontiers au bien de l'État une partie de leur temps et de leurs richesses »<sup>122</sup> ; ce qui les éloignerait de l'individualisme, *vice politique* qui corrompt la démocratie.

Tocqueville observe ainsi que la liberté des Américains, loin de les détourner de la vie publique, les transforme en citoyens actifs de premier plan, enclins à discuter en commun des enjeux de société (comme la régulation des impôts, le droit de propriété ou de propriété foncière, la sécurité des biens et des personnes, la réglementation du financement des campagnes, ou encore les problèmes de fédéralisme, de discrimination et d'immigration, etc.) et à participer politiquement aux affaires locales ; à traiter ensemble des questions sociales comme des questions privées, loin de l'indifférence générale.

Comme le souligne James T. Schleifer, l'aristocrate français, au cours de son voyage américain, est admiratif de cet « égoïsme éclairé » des Américains – bien que

---

<sup>119</sup> DA II, II, VIII, p. 635.

<sup>120</sup> DA II, II, VIII, p. 636.

<sup>121</sup> DA II, II, II, p. 612.

<sup>122</sup> DA II, II, VIII, p. 636.

strictement non « moral » parce qu'intéressé – car ils ont su, par un calcul utile, trouver le moyen de passer de l'« égoïsme imbécile » à l'« égoïsme intelligent », ou plus largement, de l'« égoïsme » à l'« intérêt bien entendu »<sup>123</sup>.

Cet engagement citoyen des Américains et leur participation à la chose publique, on le voit, figurent, pour Tocqueville, l'essentiel de la doctrine de l'intérêt bien entendu qui allie à la fois intérêt privé et intérêt général. Il s'agit d'un sacrifice de soi au bien de l'État. « Se dévouer par intérêt bien compris au salut et au bien de la patrie », c'est s'intéresser à soi comme membre de la patrie<sup>124</sup>.

Que la doctrine de l'intérêt bien entendu soit en mesure de retourner les intérêts matériels des individus pour ne prendre en compte que l'intérêt commun est une manière de dire qu'elle est utile. En suggérant chaque jour « de petits sacrifices », elle permet de concilier la passion du bien-être matériel de l'homme démocratique avec l'intérêt général, réconciliant ainsi l'homme avec ses semblables. Elle est donc voulue parce qu'elle est utile, soit en d'autres termes non pas parce qu'elle rendrait les hommes « vertueux » – au sens classique du terme (elle ne saurait le faire à elle seule ainsi que le fait remarquer Tocqueville) mais parce qu'« elle forme une multitude de citoyens réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d'eux-mêmes<sup>125</sup> », et fait jaillir en même temps en chacun d'eux le souci de soi et des autres.

Se perçoivent ainsi chez l'ami de la *Démocratie*, les contours d'une morale à visage humain ou, pour parler comme Sandel, une morale à « visage humain<sup>126</sup> ». Dans cette optique, la doctrine de l'intérêt bien entendu n'a pas pour objectif le bonheur

---

<sup>123</sup> *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, (1980), foreword by George W. Pierson, Indianapolis: Liberty Fund, 2<sup>nd</sup> édition, 2000, chap. 17: « Démocratie and Egoïsme », respectivement p. 290; p. 298 et p. 302-304.

<sup>124</sup> Nous soulignons. Voir J.-F. Spitz, *La liberté politique*, op. cit., p. 467.

<sup>125</sup> *DA* II, II, VIII, p. 637.

<sup>126</sup> M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, op. cit., p. 38-39.

individuel. Elle n'est pas une *fin* – au sens kantien du terme – mais bien plutôt un *moyen* (indispensable) d'éviter ou de restreindre la maladie démocratique qu'est l'individualisme. Elle est un instrument qui, dans les siècles d'égalité, ne « porte [pas seulement] l'esprit humain vers la recherche de l'utile<sup>127</sup> », mais fait sortir les hommes d'eux-mêmes et développe en eux la pratique d'affaires communes. Son dessein premier est d'« instruire » l'individu de ses vrais intérêts pour accroître la prospérité commune<sup>128</sup>.

D'une certaine manière, l'intérêt bien entendu garantit la liberté politique qui renforce la liberté (activité) économique, la recherche du bien-être matériel. La relation de cause à effet est ici établie entre liberté politique et liberté économique. Ces deux formes de liberté seraient irréductibles l'une à l'autre : la quête des jouissances matérielles dépendrait donc aussi de la participation du citoyen aux affaires communes. Tocqueville le montre à travers l'exemple américain.

Ainsi comprend-on pourquoi il recommande de « l'adopter comme nécessaire<sup>129</sup> » pour autant qu'elle transforme les hommes et leurs passions en dépit des instincts qui les séparent. Car c'est en visant l'intérêt bien entendu que les citoyens développent les « habitudes de la liberté », et partant, l'esprit public ; c'est à cette seule réserve que se trouve renforcé le civisme d'un peuple qui triompherait des dérives réelles ou possibles de la démocratie. Pour autant, on ne saurait manquer de se demander si le succès américain est applicable à toutes les sociétés modernes démocratiques. Formulé autrement : peut-on voir au remède américain, l'intérêt bien entendu, le nouveau principe démocratique des Républiques modernes ?

---

<sup>127</sup> DA II, II, VIII, p. 638.

<sup>128</sup> Nous soulignons. Nous empruntons cette expression à Tocqueville (DA I, « Introduction », p. 10) : « Instruit de ses vrais intérêts, le peuple comprendrait que, pour profiter des biens de la société, il faut se soumettre à ses charges ». Voir aussi NPDA 2, n 635 (a), (b) et (c), p. 1120-1121.

<sup>129</sup> DA II, II, VIII, p. 638.

À l'évidence, la réponse est envisagée par Tocqueville sous une forme nuancée, et c'est là le cœur du paradoxe tocquevillien comme le soutient Coutant : d'une part, l'activité américaine ne lui semble pas être une « manière de vivre vertueuse » ainsi qu'il l'écrit explicitement dans une correspondance à son ami Chabrol le 10 juin 1831 : « un peuple qui ne semble vivre que pour s'enrichir ne saurait être un peuple vertueux dans la stricte acception du mot » ; d'autre part, il reconnaît néanmoins l'utilité de cette vertu nouvelle – mais non vertu républicaine en raison de cette utilité, de l'intérêt, du profit – en régime démocratique lorsqu'il démontre comment les Américains ont combattu l'individualisme par la doctrine de l'intérêt bien entendu<sup>130</sup>.

Quoi qu'il en soit, la philosophie de l'intérêt bien entendu qui se trouve développée sous sa plume ne vise pas seulement à décrire l'état social de l'Amérique républicaine et démocratique. À considérer les choses plus profondément, elle n'intéresse pas seulement une nation, mais tous les hommes ; elle ne s'adresse pas exclusivement aux moralistes de son temps, mais dans un éventail plus large à toutes les nations démocratiques. Bien qu'elle ne soit pas « évidente dans toutes ses parties », confesse l'ami de la *Démocratie*, elle « renferme un grand nombre de vérités si évidentes ». Ainsi suffit-il « d'éclairer les hommes pour qu'ils les voient », c'est-à-dire, concrètement, les instruire à *se gouverner eux-mêmes* et les éduquer aux vertus publiques. Et Tocqueville ajoute dans ce même paragraphe dont la conclusion s'avère décisive : « Éclairez-les donc à tout prix ; car le siècle des dévouements aveugles et des vertus instinctives fuit déjà loin

---

<sup>130</sup> A. Coutant, *op. cit.*, p. 500 et p. 506. Pour une explication détaillée du paradoxe tocquevillien sur l'intérêt bien entendu, lire en particulier p. 499-506. Coutant souligne ainsi que c'est en réalité « l'intérêt » que Tocqueville « critique au travers de cet intérêt bien entendu ». Ce pourquoi il ne faudrait pas voir en lui un « utilitariste », mais un « lecteur de l'utilitarisme », p. 454.



de nous, et je vois s'approcher le temps où la liberté, la paix publique et l'ordre social lui-même ne pourront se passer des lumières<sup>131</sup>. »

Nous pouvons donc retenir deux points essentiels de ces développements. L'intérêt bien entendu, « vertu d'une espèce nouvelle<sup>132</sup> » selon l'heureuse formule que l'on doit à Spitz, est un instrument de liberté pour l'individu. Pour autant, cette liberté n'est pleine et entière que si elle s'exerce dans un cadre politique. Mais c'est alors que se noue le problème : celui de maintenir la dimension participative active pour prévenir les déformations qui guettent les démocraties. Si la doctrine de l'intérêt peut constituer un remède capable de remplir une telle exigence, c'est parce qu'elle fait apercevoir aux citoyens que 1) la défense de l'intérêt commun n'est pas contraire à la poursuite de leurs intérêts privés, et que 2) c'est en participant aux affaires communes qu'ils peuvent véritablement, par l'expérience et l'habitude, exercer leurs droits politiques. Puisque « les véritables lumières naissent principalement de l'expérience<sup>133</sup> » et seule l'expérience pratique permet de développer les habitudes de la vie publique.

---

<sup>131</sup> DA II, II, VIII, p. 638.

<sup>132</sup> J.-F. Spitz, *La liberté politique*, op. cit., p. 474.

<sup>133</sup> DA I, II, IX, p. 349. Une fois de plus, Tocqueville montre, par l'exemple des États-Unis, « comment les lumières, les habitudes, et l'expérience pratique » servent au maintien de la liberté et des institutions politiques d'un peuple : « C'est en participant à la législation que l'Américain apprend à connaître les lois ; c'est en gouvernant qu'il s'instruit des formes du gouvernement » (p. 353). Le modèle est destiné à faire comprendre que l'instruction qui « éclaire l'esprit » et l'éducation qui « règle les mœurs » ne sont pas les seules exigences qui s'imposent aux gouvernements démocratiques, car il ne suffit pas « d'apprendre aux hommes à lire et à écrire pour en faire aussitôt des citoyens » (p. 352) ; il faudrait encore qu'ils puissent à la fois trouver le moyen d'intéresser les citoyens aux affaires communes et de les maintenir dans cette vie politique active puisqu'« il est difficile de faire participer le peuple au gouvernement » (p. 366). C'est à ce niveau que la thématique des lois et des mœurs, thématique centrale pour le républicanisme, revêt davantage toute son importance chez Tocqueville, dans la mesure où elles permettent à un peuple démocratique de rester libre. La conviction de Tocqueville sur ce point est sans ambiguïté : « Mon but a été de montrer, par l'exemple de l'Amérique, que les lois et les mœurs pouvaient permettre à un peuple démocratique de rester libre » (p. 366). Ce pourquoi il n'hésite pas à affirmer qu'« il ne faut pas désespérer de régler la démocratie à l'aide des lois et des mœurs » pour échapper aux dangers qui la menacent (p. 361). Sur la définition des mœurs, voir DA I, II, IX, p. 331 : « J'entends ici l'expression de *mœurs* dans le sens qu'attachaient les Anciens au mot *mores* ; non seulement je l'applique aux mœurs proprement dites, qu'on pourrait appeler les habitudes du cœur, mais aux différentes notions que possèdent les hommes, aux diverses opinions qui ont cours au milieu d'eux, et à l'ensemble des idées dont se forment les habitudes de

Mais toute la difficulté est cependant de savoir comment développer les habitudes de la vie publique chez tous les sujets citoyens qui, pour le dire avec Jacques Rancière (qui suit ici Aristote), n'ont pas toujours part au fait de « gouverner et d'être gouverné[s]<sup>134</sup> » lorsqu'elles n'ont pas tout simplement droit de cité dans l'espace public, espace de citoyenneté qui, dans ces conditions, fait office d'exclusion – en l'occurrence des identités méprisées ou en situation de minorités. Comment égaliser véritablement les conditions et restituer à l'égal sa différence en régime républicain authentique ? C'est précisément à ce genre de questions que la philosophie néo-romaine de la république entend répondre. Voyons comment.

### ... À LA PHILOSOPHIE NÉO-ROMAINE DE LA RÉPUBLIQUE

À partir des intuitions majeures de Tocqueville, on a pu voir que les individus possèdent ensemble des attributs semblables qui font que leurs existences ne sauraient en réalité « être séparées », et que l'autonomie individuelle ne peut se développer sans l'activité politique, même pour des individus isolés. Si l'on admet les thèses tocquevilliennes ici développées, il devient dès lors loisible de soutenir ainsi que le suggèrent d'une seule voix les républicanistes contemporains – dont le porte-parole le plus influent est sans conteste le philosophe irlandais Philip Pettit – la thèse anti-atomiste générale selon laquelle « les individus ne parviennent à la plénitude de leur esprit et de

---

l'esprit ». Ainsi comprend-on aisément pourquoi dans l'esprit de Tocqueville, les habitudes de la vie publique doivent, par-dessus tout, être à la fois profondément inscrites dans les mœurs d'un peuple, c'est-à-dire dans tout l'« état moral » et « intellectuel » de ce peuple, et encouragées par le législateur. *Idem*.

<sup>134</sup> « Citoyenneté, culture et politique », *op. cit.*, p. 57 : « un citoyen, en général, nous dit Aristote, est quelqu'un qui a part au fait de gouverner et d'être gouverné ».

leur humanité que lorsqu'ils [agissent] ensemble<sup>135</sup> », soit en d'autres termes, l'idée que l'être humain est, selon la belle expression que l'on doit à Aristote, un *zôon politikon* (*animale politicum*). Entendre : un animal social qui ne s'accomplit pleinement que dans une *vita activa* – au sens arendtien du terme.

Cette ligne de pensée qui réactive ainsi la vérité du holisme : les habitudes de la vie publique dans le contexte de la société politique sont avant tout des propriétés communes et non pas celles des êtres isolés de leurs semblables, en réinsérant au cœur du débat philosophique la question du statut ou du pouvoir (et ses implications) qu'une personne ou une entité institutionnelle peut avoir sur une autre dans la société, a une grande importance dans la conceptualisation contemporaine de la liberté républicaine. Elle montre en quoi l'idéal républicain de liberté (à travers l'importance accordée aux choix et au statut de l'agent) se distingue de son approche libérale, et par suite, constituerait une hypothèse sérieuse de rechange au libéralisme déontologique. Puisqu'il est aisément perceptible que c'est bien la « validation du holisme social » qui détermine le passage de la « liberté comme non-interférence » à la conception républicaine de la « liberté comme non-domination »<sup>136</sup>.

À ce point précis et d'une certaine manière, le paradigme libéral, tel que Berlin en avait donné le principe<sup>137</sup>, a une fâcheuse tendance à penser la liberté en termes de non-ingérence, donc à restreindre son essence à une sphère d'activité privée où chacun

---

<sup>135</sup> Ph. Pettit, *Penser en société*, op. cit., p. 9. Voir du même, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, New York, Oxford University Press, 2001.

<sup>136</sup> J.-F. Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, op. cit., en particulier p. 47-50.

<sup>137</sup> « Deux conceptions de la liberté », op. cit., p. 213. La liberté négative et la liberté positive représentent, pour Berlin, « deux points de vue profondément opposés et même irréconciliables vis-à-vis des fins de l'existence humaine ».

voudrait préserver sa liberté individuelle, voire « continuer à jouir de ses droits [à sa guise] sans avoir à remplir ses obligations<sup>138</sup>. »

C'est cette conception que l'analyse néo-romaine met en cause, en développant une théorie de la liberté politique qui s'extrait de l'opposition binaire, instituée par les théoriciens libéraux classiques entre libertés négative et positive, pour proposer une approche républicaine comme *non-domination*. Quelle pertinence revêt-elle et comment interpréter cet idéal de liberté politique et sociale pluraliste – au sens de voulu, recherché par tous ?

On se bornera ici à explorer cette « troisième possibilité » que trace Pettit, en montrant précisément, au travers de l'idiome républicain de non-domination, ce qu'une « philosophie inédite du gouvernement républicain » qui prend en compte et en charge la diversité des identités culturelles, c'est-à-dire la différence, pourrait être.

### **Une défense philosophique de l'idéal égalitaire et républicain de liberté : la non-domination**

Dans son *Republicanisme*, Pettit soutient que la dichotomie conceptuelle entre libertés négative et positive a été « préjudiciable à la pensée politique » contemporaine dans son ensemble en ce qu'elle a biaisé les débats consacrés à l'organisation sociale et politique.

Elle a entretenu l'illusion philosophique qu'il n'y a, *mutatis mutandis*, que deux manières de comprendre la liberté : selon la première, la liberté consiste en l'absence d'obstacles extérieurs venant gêner l'individu dans ses choix et, selon la seconde, elle implique de posséder et, en règle générale, d'exercer les moyens qui favorisent la maîtrise et l'accomplissement de soi : notamment l'accès aux institutions

---

<sup>138</sup> J.-F. Spitz, *La liberté politique*, op. cit., p. 158.

organisant la participation et le vote qui permettent à un individu de s'associer aux autres dans la formation d'une volonté commune et populaire<sup>139</sup>.

Ainsi s'attache-t-il à reconstruire le républicanisme en formalisant une conception républicaine de la liberté hors du cadre défini par Constant et Berlin.

Précisément, son objectif est, d'une part, de montrer qu'il y a une autre manière de « comprendre » la liberté et « ses exigences institutionnelles », distincte des deux formes de liberté esquissées par les penseurs libéraux – de droite comme de gauche – : la conception de la liberté individuelle, comme non-domination<sup>140</sup>; et, d'autre part, que cette conception républicaine de la liberté, ni libérale ni populiste, n'épouse pas l'approche positive de la liberté qui a pu se développer dans la tradition républicaine comme alternative à « l'idéal négatif de la non-interférence ». Dans cette perspective, la liberté comme non-domination ne correspond pas à l'idéal d'autonomie démocratique. Sa conception se détache ainsi du républicanisme de Rousseau et autres auteurs de la tradition républicaine influencés par J. Harrington, y compris ceux qui soutinrent la Révolution américaine (entre autres les auteurs du *Fédéraliste*), qui « voyaient en la participation ou la représentation démocratique une sauvegarde de la liberté »<sup>141</sup>.

Sans s'engager plus avant dans l'analyse de Berlin désormais bien connue et cent fois discutée, rappelons pour l'essentiel que la liberté négative (*freedom from*) – défendue par les Modernes – est la capacité pour chaque homme de faire ce qu'il désire sans l'ingérence d'autrui (*immixtion extérieure*); en d'autres termes, c'est l'absence d'interférence : « *non-interférence* », voire d'entraves dans toutes les actions qu'il entreprend (souveraineté de l'individu). Elle est dite « négative » parce qu'elle affirme ce

---

<sup>139</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 37.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 40-47.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 47-51.

qui est négativement nécessaire pour être libre : je suis libre « dans la mesure où personne ne vient gêner mon action<sup>142</sup> ».

Est ainsi exprimé, à travers elle, le désir, individuel ou collectif, « de ne pas être contraint », car contraindre un homme c'est le priver de liberté. L'homme est libre quand il ne dépend pas d'un autre. Ici, la liberté libérale se définit donc par l'absence d'obstacles et consiste à protéger l'individu contre les interférences injustifiées d'autrui, de la société, et plus encore, de l'État. Comme le souligne Mill, aucune interférence ne peut être rendue légitime par le souci de promouvoir le bien-être de la personne qui la subit :

Les hommes, écrit Mill, ne [sont] autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses semblables est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante<sup>143</sup>.

En d'autres termes, être libre c'est, dans le langage millien, faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : je suis libre qu'à la seule réserve de ne pas nuire à autrui. En définitive, la liberté négative n'exige pas de participation politique aux affaires de la cité, le but principal étant simplement de déterminer ce que l'on ne veut pas ou plus, sans avoir forcément une idée assez précise de ce que l'on aimerait avoir à la place. Ainsi le cas, dans l'histoire des mouvements sociaux de notre siècle, des « Indignés » qui « refusent clairement ce dont ils ne veulent plus » : la « concentration du pouvoir et des richesses entre les mains de quelques-uns », voire « la cupidité et l'arrogance de ceux qui bénéficient de ces privilèges ». Pour autant, « ils ne se rangent collectivement derrière aucun programme

<sup>142</sup> I. Berlin, *Éloge de la liberté*, op. cit., p. 171.

<sup>143</sup> J. S. Mill, *De la liberté* (1859), tr. L. Lenglet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 74.

économique ou politique précis de redistribution des richesses et du pouvoir ». Un tel exemple est, pour Ruwen Ogien, assez révélateur de ce que les revendications de liberté négative peuvent en réalité signifier au plan politique<sup>144</sup>.

À l'inverse, l'idéal positif de liberté (*freedom for*) – liberté des Anciens – entendu au sens positif de la participation démocratique, ne se borne pas simplement à affirmer le pouvoir de l'individu d'agir comme il l'entend, mais suppose la *maîtrise de soi* et de ses passions personnelles (contrôle) : l'indépendance n'est pas la liberté. Cette conception est dite « positive » parce qu'affirmant ce qui est positivement nécessaire pour être libre : une liberté « en vue de », reposant sur un idéal de liberté comme autonomie (*self legislation*) et qui suggère la possibilité de faire ce que l'on veut. On veut être l'instrument de sa propre volonté et non celui de la volonté des autres, comme l'affirmait déjà Rousseau dans ses *Lettres écrites de la Montagne* : « la liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre<sup>145</sup>. » Autrement dit : « je ne suis l'esclave de personne<sup>146</sup>. » Ici, l'idéal de « maîtrise de soi » consiste précisément, pour l'individu, « à se déterminer de façon autonome (...), et à réaliser ce qu'il contient en lui de *meilleur*<sup>147</sup>. »

Contrairement à ce qu'estiment les théoriciens du libéralisme, si l'on est d'accord avec Pettit pour dire que cette distinction libérale des deux conceptions de la liberté ne rend pas véritablement compte de la liberté républicaine en ce qu'elle propose, en particulier, une défense de la liberté négative comme non-interférence, il est cependant

---

<sup>144</sup> Voir notamment *L'État nous rend-il meilleurs ? Essai sur la liberté politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2013, p. 16. Pour une interrogation critique sur le concept de liberté négative, voir Ch. Taylor, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? » (1979), dans *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 255-283.

<sup>145</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes III*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1873, partie II, Lettre VIII, p. 227.

<sup>146</sup> I. Berlin, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 179.

<sup>147</sup> R. Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ?*, *op. cit.*, p. 19.

frappant de remarquer que Pettit se réfère lui aussi aux termes de la dichotomie libérale pour expliciter la liberté républicaine lorsqu'il soutient que l'idée de liberté comme non-domination est à la fois négative et positive.

Une telle affirmation peut sembler paradoxale de prime abord, et donc, déroutante, dans la mesure où Pettit fait lui-même usage de la taxinomie libérale dans la défense de la liberté qu'il propose. Certains lui ont notamment reproché de fonder sa définition de la liberté comme absence de domination par opposition à la liberté comme non-interférence, lui conférant ainsi, à la manière des penseurs libéraux, un « caractère instrumental<sup>148</sup>. » La critique de John W. Maynor, qui s'inscrit certes dans la lignée de Pettit, va également dans ce sens même si l'auteur prend le soin de différencier son approche du républicanisme de celle du philosophe irlandais. Maynor a tout à fait raison de faire valoir qu'en se concentrant uniquement sur les formes « institutionnelles » et/ou « constitutionnelles » de la liberté comme non-domination, Pettit ne prend pas suffisamment en compte toutes les potentialités de l'idéal positif de la liberté républicaine, délaissant ainsi sa dimension compréhensive<sup>149</sup>.

Nous avons explicité les raisons d'un tel choix qui malgré la pertinence de ces remarques, ne permettent de faire correspondre à la notion usuelle de la liberté politique aucun des termes de la dichotomie libérale, mais suggère davantage chez Pettit pourquoi la construction de la liberté individuelle comme absence de domination du fait d'autrui exige pour toute personne d'être comme un égal, c'est-à-dire être traité comme à part entière. Cela implique, *in concreto*, qu'elle doit être garantie à tous dans ses dimensions sociale et institutionnelle, sur la base d'une égalité publiquement reconnue ne résultant

---

<sup>148</sup> A. Patten, « The Republican Critique of Liberalism », *op. cit.*, p. 26. Voir également W. Kymlicka, « Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies? », in A. Allen et M. Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 131-148.

<sup>149</sup> *Republicanism in the Modern World*, *op. cit.*, p. 51 *sqq.*



d'aucune faveur ni douce subordination, consentie, négociée ou subie. La précision n'est pas vaine. Elle fait de tout homme une « personne à titre légal et social » qui n'est exposée à la merci de personne<sup>150</sup>.

Cela étant, la conception républicaine de la liberté telle qu'il la conçoit est négative « dans la mesure où elle requiert l'absence de domination par rapport aux autres, et non pas nécessairement à la maîtrise de soi – quel que soit le sens attaché à cette notion<sup>151</sup>. » En revanche, elle serait, en un autre sens, positive de par le fait qu'« elle exige quelque chose de plus que l'absence d'interférence, à savoir la garantie de ne pas avoir à subir des interférences, et en particulier des interférences arbitraires<sup>152</sup>. »

Que l'on se rassure bien : tout le propos de Pettit est de réaffirmer l'intérêt de la perspective républicaine face à l'idéal moderne, libéral, de la liberté en montrant ce que pourrait signifier un tel idéal pour un État et une société civile dignes de ces noms. Il faudrait par conséquent y voir là, en dépit de toute objection, la volonté pettitienne de faire davantage apparaître le caractère négatif de la liberté des Modernes et à en montrer les limites. Ainsi entendu, être libre ne consiste plus seulement à ne pas être contraint dans ses choix par un autre, mais bien plus encore, à ne pas être soumis au pouvoir arbitraire, réel ou non, d'autrui. Entendre : ne pas être soumis aux caprices ou humeurs d'un maître (*dominus*) ou d'un supérieur. C'est cela la non-domination.

Les auteurs politiques républicains soutiennent ainsi que l'homme libre (*free-man*), même dans un système de droit positif, ne peut dépendre de la volonté de quiconque dans la mesure où la dépendance confère un statut d'esclave (*state of servitude*) malgré les garanties que peut apporter la loi. Écoutons Skinner à ce propos :

---

<sup>150</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 100. Nous soulignons.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>152</sup> *Idem.*

If the continuation of your liberties depends upon the arbitrary will of anyone else, then you are not a free-man but a slave, even though you may have the fullest de facto enjoyment of your liberties, and may therefore be able to act entirely as you choose (...) The second necessary condition of living as a free-man under a system of positive law is therefore that your capacity to exercise your rights and liberties must never be subject to anyone else's will<sup>153</sup>.

La liberté suppose donc d'être soustrait à une telle subordination, voire arraché à pareille dépendance. Car, conclut Skinner, « vivre dans une condition de dépendance est en soi une source et une forme de contrainte<sup>154</sup>. » Ainsi comprise, la conception républicaine ou néo-romaine de la liberté, comme l'écrit Pettit, « requiert que l'individu ait la capacité de tenir tête à ses concitoyens, dans la conscience partagée que personne n'a la possibilité d'exercer sur un autre son pouvoir d'interférence<sup>155</sup>. »

Cette acception traduit la conviction partagée par les auteurs néo-romains qu'interférence et domination sont, intuitivement, des *maux distincts*. Il n'y a en effet, selon Pettit, nulle difficulté à percevoir qu'il existe des situations qui, d'une certaine manière, peuvent paraître légitimes ou non, et où l'on observe d'une part (1) une domination sans interférence et, d'autre part, (2) une interférence sans domination. Il y a (1) domination sans interférence dès lors qu'une personne est en position d'intervenir arbitrairement dans mes affaires<sup>156</sup>; comme dans le cas des relations entre les colons américains et la couronne britannique dans l'histoire coloniale de l'Amérique (domination britannique sur les colonies nord-américaines).

Pettit exprime avec élégance cette idée en se référant à la figure hégélienne devenue légendaire du maître et de l'esclave : un individu peut être sous la domination

---

<sup>153</sup> Q. Skinner, « Rethinking Political Liberty », *History Workshop Journal*, No. 61, Spring 2006, p. 157. Voir aussi « A Third Concept of Liberty », *Proceedings of the British Academy*, Vol. 117, 2002, p. 237-268.

<sup>154</sup> Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, op. cit., p. 55, et note 56, p. 103.

<sup>155</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 23.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 42.

(*dominatio*) d'un autre, c'est-à-dire esclave d'un autre, sans que pour autant « des interférences fassent obstacles à [ses] choix<sup>157</sup>. » Le maître peut en effet être empreint de mansuétude envers son esclave au point qu'il décide de ne pas exercer le pouvoir d'interférence qu'il a sur lui ; c'est également le cas, outre cet exemple choisi à dessein pour son prosaïsme, lorsqu'un mari, dominant mais aimant, n'empiète pas sur les choix de vie de sa femme en la laissant libre de dépenser par exemple son argent comme elle l'entend<sup>158</sup>.

Dans cette perspective, l'esclave comme la femme jouiraient donc d'une situation de non-interférence malgré l'état de subordination dans lequel ils se trouveraient. C'est précisément contre cet état de subordination, parce que soumis à la volonté arbitraire et versatile des autres, que les néo-romains rechignent ; et ici apparaît davantage la différence d'avec le libéralisme. Mais ces deux exemples, au-delà de l'opposition entre libéralisme et républicanisme – la remarque est d'importance – soulignent néanmoins pour l'essentiel le fait qu'on peut être dominé, c'est-à-dire non-libre, sans pour autant subir d'interférences de la part d'un tiers ou de *l'imperium* gouvernemental.

Plus généralement, il peut exister des interférences légales qui, n'étant pas contrôlées par l'*arbitrium* – volonté ou jugement – d'un autre ou d'une entité institutionnelle, ne priveraient donc pas l'individu de sa liberté, dans la mesure où elles sont non-arbitraires. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'idée républicaine – si hostile à Hobbes – selon laquelle la loi d'un État légitime est source de liberté si elle « crée » et garantit les conditions de la liberté – par des dispositifs institutionnels

---

<sup>157</sup> *Idem.*

<sup>158</sup> Par exemple Thorvald et Nora Helmer dans la pièce de théâtre du dramaturge norvégien H. Ibsen, *Une maison de poupée. Et Dukkehjem* (1879), qui a connue plusieurs adaptations cinématographiques depuis 1918.

légitimes – dont jouiraient tous les citoyens de cet État libre ayant en partage des idées et intérêts communs<sup>159</sup>.

Cette réduction dans la domination – certes importante pour la personne dominée puisque ses intérêts et idées ne sont pas soumis au bon vouloir implicite ou explicite du maître non-interférent – ne représente pas aux yeux de Pettit une situation idéale puisque l'absence d'interférences n'implique pas pour autant la liberté. Le seul fait qu'un agent ait la capacité d'interférer « arbitrairement » selon son bon vouloir dans mes choix (*arbitrium*) et ce même s'il n'en fait pas usage, est constitutif de domination<sup>160</sup>. Autrement dit, toute possibilité (*accessibility*) d'interférence arbitraire est synonyme de domination dès lors qu'une tierce personne est en position d'influer arbitrairement dans mes choix, même s'il ne le fait pas.

Par ailleurs, poursuit Pettit, il est, au contraire, des situations où il peut y avoir (2) interférence sans domination, c'est-à-dire lorsqu'un agent « exerce un pouvoir d'interférence sur un autre sans pour autant le soumettre à une domination<sup>161</sup>. » Prenons le cas de deux grandes enceintes commerciales type les Galeries Lafayette ou Le

<sup>159</sup> Sur la conception hobbesienne de la liberté, voir de T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir e la république ecclésiastique et civile*, tr. F. Tricaud, Paris, Sirey, coll. « philosophie politique », 1971, chap. XXI « De la liberté des sujets », p. 221 *sqq.* Voir aussi Q. Skinner, « Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture », *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 40, 1990, p. 121-151.

<sup>160</sup> Remarquons au passage que Pettit formulait déjà dans un article de 1996 (« Freedom as Antipower », *Ethics*, Vol. 106, No. 3, 1996, p. 576-604) une analyse sensiblement différente (de degré) de la domination, en insistant sur l'impunité et la volonté du dominant à interférer dans les choix d'une personne – plutôt que sur le caractère « arbitraire » de l'interférence –, sans qu'il ne s'expose à aucune sanction ou coût : « The with-impunity condition means that there is no penalty, and indeed no loss, attendant on the person's interference : the party interfered with has no way of asserting themselves in response, there is no central body to punish the interference, the interferer does not have to justify themselves to the victim or to the community at large or renounce any benefit in order to practice the interference. They have carte blanche. The at-will condition, on the other hand, requires that the person can initiate interference at their own pleasure – at their own whim – if they are to dominate the other fully. There is no need for them to wait on the realization of some independent legitimating circumstance, for example, before they can perpetrate interference. » Voir p. 580. Pettit fait le choix de parler d'interférence « arbitraire » dans son ouvrage de 1997, sans exposer les raisons de ce changement de lexique qui, finalement, nous importe peu puisqu'il ne modifie considérablement en rien la théorie. Bien au contraire.

<sup>161</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 42 ; p. 91-94.

Printemps qui, à l'approche des fêtes de fin d'année, doivent écouler leurs stocks d'invendus au cours de l'année. Le magasin Lafayette exercera sa capacité d'interférence à l'encontre de son concurrent, Le Printemps, s'il détourne la clientèle traditionnelle de ce dernier en pratiquant délibérément des prix défiant toute concurrence, dans la mesure où il en a les moyens ; et ce même s'il a parfaitement le droit de le faire et que la loi du marché autorise la libre concurrence.

Ici, le magasin Lafayette n'interfère pas seulement dans la stratégie commerciale du Printemps qui peut finalement se décider aussi à pratiquer des prix inférieurs au coût ordinaire, mais également dans les choix du client qui se voit attirer par son offre alléchante. Dans un tel cas de figure, cette interférence *possible*, si elle n'est *actuelle*, conditionne les choix de la clientèle pour autant qu'elle serve leurs intérêts ou qu'elle soit conforme à leurs opinions ou non, sans toutefois induire de domination. (Il peut y avoir interférence *actuelle* sans domination si l'interférence vise spécifiquement à promouvoir les intérêts de la personne affectée, comme dans le cas où des personnes privées ou l'État interfèrent dans vos affaires en vous interdisant, quelles que soient vos motivations, de mettre fin à une grossesse non désirée, ou encore en vous refusant le choix de mourir comme vous le souhaitez par souci de promouvoir l'intérêt pour la vie – un paternalisme étatique).

Plus spécifiquement, l'interférence peut se produire sans qu'il y ait domination lorsque l'agent interférant prend en compte les intérêts et les idées de ceux qui subissent cette interférence, soit, en d'autres termes, lorsque son action vise un intérêt commun. Comme l'écrit Pettit,

[...] Un acte est arbitrairement perpétré lorsque nous jugeons qu'il dépend de la seule volonté de l'agent et, en particulier, qu'il est engagé sans égard pour les intérêts et les opinions de ceux qu'il affecte. [...] Un acte d'interférence sera donc

non arbitraire dans la mesure où il est fait obligation de prendre en compte les intérêts et les idées de la personne subissant cette interférence, ou bien, s'il n'y a pas prise en compte de tous les intérêts et idées de celle-ci<sup>162</sup>.

Par exemple, l'État a le droit d'interférer dans la vie des citoyens au moyen des lois coercitives pour autant que ses décisions respectent les lois et dispositions constitutionnelles établies. Suivant cette conception, l'ingérence de l'État dans la vie des individus serait donc légitime (acceptable) à partir du moment où elle prend en considération leurs intérêts profonds. Nous sommes libres lorsque les interventions de l'État protègent ou promeuvent nos intérêts profonds, même ceux qui nous échappent et même si nous n'adhérons pas aux visées de son action collective. Ainsi, lorsque l'État vote des lois antidiscriminatoires dans différents secteurs de la vie publique, il interfère de manière large dans la vie de ses citoyens par soucis de garantir à tous les mêmes droits et libertés, mais cette interférence est non dominante.

Autre exemple : lorsque l'État-providence décide de réduire ou organiser autrement l'allocation chômage – même si cette réduction, indifférente au sort des plus défavorisés, aura des conséquences certaines dans leur quotidien – en développant des mesures incitatives et généreuses de retour à l'emploi pour les chômeurs (ponctuels ou de longue durée) afin de renforcer leur indépendance économique et sociale. Ou encore le fait que ce même État favorise un certain type de citoyens dans la répartition des produits de l'imposition ou met en place un système de taxation non proportionnel pour financer certaines mesures sociales en matière de protection sociale et familiale (santé, emploi, logement, éducation, etc.).

Ces ingérences dont il est l'agent ne seraient pas arbitraires et n'induisent aucune domination si le pouvoir de l'État est exercé en vue du bien commun – ou tout au moins

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 81. Pour un développement complet de la notion d'interférences « arbitraire » et « non arbitraire », voir en particulier p. 81-85.

pour un plus grand nombre, si tant est que certains demeureront toujours sceptiques à l'égard de son action collective – et des intérêts partagés par tous les membres de la société. En bref, une interférence non arbitraire n'induirait donc pas de domination, au sens de Pettit. Cela permet de comprendre, plus généralement, ce qui différencie l'attitude républicaine à propos de la politique, entre *optimisme* (moindre scepticisme du point de vue politique) et *radicalisme étendu* (du point de vue social) quant aux « politiques à mener » et « tâches à entreprendre », c'est-à-dire à la manière de porter remède aux maux de la société sans que n'y figure aucune domination associée au *dominium* ou à l'*imperium* gouvernemental : la loi ne saurait être vectrice de domination.

Dans le domaine des politiques institutionnelles, les théoriciens républicains seront en général moins sceptiques que les libéraux en matière de politique gouvernementale<sup>163</sup>. Ils opteront à coup sûr pour des politiques susceptibles de réduire la domination de certains citoyens, même si elles impliquent une « restriction de la liberté (négative) des autres ». Ainsi poseront-ils toujours le choix d'une « absence de domination au-dessus de l'absence d'interférence » non pas parce qu'ils accordent peu de valeur à la liberté entendue comme « absence d'interférences » ou de « contraintes ». Mais surtout et, avant tout, « parce que ce choix est plus cohérent avec l'idéal de la *res publica*, entendue comme une communauté d'individus dans laquelle personne n'est contraint de servir et personne n'est autorisé à dominer<sup>164</sup>. » Tel est, au fond, le cœur de l'utopie républicaine.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 195-196. Pour un résumé des « objectifs républicains » soulignés par l'auteur, voir p. 369-370.

<sup>164</sup> M. Viroli, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 54.

### La non-domination comme pouvoir immune et idéal sociopolitique

Alors que le « fait de la non-interférence » résidait dans le « fait de pouvoir faire ces choix » (soumis ou non à domination), Pettit souligne que l'idéal de non-domination ne réside pas dans la « possibilité de choisir en tant que telle », mais dans la capacité de « pouvoir faire des choix libres de toute domination »<sup>165</sup>. Son originalité est d'établir, à partir de cette distinction opérante, un idéal de liberté politique et sociale qui se pense comme *dissolution de l'arbitraire*.

Quand une personne se trouve dans une situation de non-domination, écrit Pettit, cela veut dire qu'elle n'a pas à souffrir d'interférences arbitraires dans ses actions, c'est-à-dire que les autres personnes ne sont pas en mesure d'influer de la sorte sur ses actions. La contrainte dont elle est exempte ne renvoie pas à n'importe quel type d'interférence, mais seulement à l'interférence arbitraire. Et cette exemption n'implique pas simplement l'absence d'interférence, mais l'incapacité dans laquelle se trouvent les autres de la mettre en œuvre, soit, en d'autres termes, l'absence résiliente d'interférence<sup>166</sup>.

Par où l'on voit que la non-domination se réaliserait par une absence d'interférence arbitraire et la garantie de ne pas en subir. La précision est d'importance. Elle est une forme de *pouvoir* ou, ce qui revient au même, de *contre-pouvoir* qui renvoie à la « capacité de contrôle que possède une personne sur sa propre destinée », c'est-à-dire à « une sorte d'immunité ou de sûreté vis-à-vis de toute interférence arbitraire »<sup>167</sup>. C'est l'absence de ce pouvoir qui est génératrice de domination. Ainsi, la liberté républicaine n'est pas seulement une liberté sans interférences, mais une liberté « résiliente »<sup>168</sup>.

<sup>165</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 45.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 97-98.

<sup>168</sup> Pour un développement du concept de résilience en rapport avec la conception néo-romaine de la liberté et qui caractérise intrinsèquement l'idéal de non-domination, voir G. Brennan et A. Hamlin, « Republican Liberty and Resilience », *The Monist*, Vol. 84, No. 1, 2001, p. 45-59.



Mais toute la difficulté est à l'évidence de savoir comment réduire, voire éliminer, les effets de la domination. Ou bien, ce qui revient encore au même : comment rendre la non-domination effective ? Comment faire pour être libre du danger de l'interférence et de la contrainte que manifesterait autrui à mon égard ? Cette question exige, pour y trouver une réponse convaincante, une reformulation de l'idéal de liberté qui, pour les théoriciens néo-romains, revêt avant tout le caractère d'un *idéal social* – qu'il faudrait en l'occurrence réaliser et promouvoir. Pourquoi ? Deux raisons à cela qui montrent en quoi la défense de la liberté républicaine pourrait être utile à notre époque.

La première en est que les individus étant « essentiellement des créatures sociales », dépendants les uns des autres, les auteurs néo-romains soutiennent que la liberté devrait, par voie de conséquence, se penser dans une dimension interactionnelle et non plus exclusivement dans l'isolement de l'individu : il n'est de liberté que dans la cité et non dans le désert, sauf dans des romans d'aventures comme *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. C'est là le sens de la formule de Pettit<sup>169</sup> qui voit en la non-domination l'idéal républicain de liberté, car elle est « un statut social qui rend relativement imperméable à toute interférence arbitraire et donne le moyen de jouir d'un sentiment de sécurité et de reconnaissance du rang qui est le nôtre dans la société<sup>170</sup>. » Cette conception holiste de la nature humaine, savoir que les individus ne « préexistent » pas aux relations sociales est, aux yeux de la tradition républicaine, un point central.

La deuxième raison vient alors immédiatement. Le statut subjectif – sentiment de sécurité de n'être pas à la merci de quiconque – et intersubjectif – reconnaissance par les autres de l'image subjective de soi – de la jouissance de la liberté républicaine que revêt

---

<sup>169</sup> Voir *Republicanisme*, op. cit., p. 95.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 10.

la non-domination, contraste avec l'idéal négatif de non-interférence de l'approche libérale, atomiste. Parce que la liberté comme non-domination est un statut social qui engage les individus dans une interaction mutuelle et intentionnelle, elle fait, en règle générale, office d'un savoir commun qui pose une égalité de statut entre les individus, et partant, de pouvoir en ce qu'elle va de pair avec la possibilité de ne pas être subordonné à la volonté versatile d'un autre – disons-le : de se savoir invulnérable<sup>171</sup>. Le dominant et le dominé ont tous deux conscience que l'un ou l'autre détient un pouvoir de domination vis-à-vis de l'autre.

C'est cette connaissance partagée par les différentes parties en présence dans une situation de domination (« savoir commun ») qui fait en sorte que chaque partie voudrait vouloir jouir à l'inverse d'une situation de non-domination vis-à-vis de l'autre. D'où la nécessité, pour Pettit, de développer des stratégies pouvant permettre d'enrayer le fait de la subordination<sup>172</sup>. Dans cette mesure, on comprend facilement pourquoi la non-domination devrait être à la fois promue et garantie – et non pas simplement formulée comme une contrainte à respecter – dans une société politique digne de ce nom.

Car si elle devait être affirmée comme un idéal pour tous c'est qu'elle a le double avantage de pouvoir 1) protéger les individus des interférences intentionnelles et arbitraires des autres – non pas contre toute interférence en tant que telle – pour que nul ne soit soumis à la domination de qui que ce soit, et 2) réduire les interférences arbitraires d'un individu sur un autre – ou à défaut les maintenir à leur niveau le plus bas – afin que nul n'ait besoin d'adopter une attitude de déférence stratégique à l'égard des autres (chasser tout sentiment de vulnérabilité).

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 99-102 ; p. 120.

<sup>172</sup> Sur les dispositions sociales que propose l'auteur, à savoir : la « réciprocité des pouvoirs » (égalisation des ressources dont disposent les deux parties) ou la « disposition constitutionnelle » (élimination de la domination par l'établissement d'une autorité constitutionnelle), voir en particulier p. 95-99.

C'est précisément par ces différents aspects que Pettit établit la valeur supérieure de la liberté comme absence de domination non contrôlée<sup>173</sup> par comparaison avec la liberté comme non-interférence, voyant en elle un « bien instrumental », mieux un « bien premier » au sens rawlsien<sup>174</sup>. Ici, la non-domination comme bien premier illustrerait ce que sont en réalité les besoins des citoyens en tant que personnes libres et égales. Étant donné le fait du pluralisme, tous ont de bonnes raisons de vouloir pareil idéal politique, quels que soient leurs désirs, souhaits ou préférences. « Un bien premier, écrit Pettit, correspond à ce qu'une personne a des raisons instrumentales de vouloir, indépendamment de ce qu'elle peut vouloir par ailleurs ; à quelque chose, en d'autres termes, qui la séduira probablement, par-delà ce qu'elle valorise et poursuit de ses vœux<sup>175</sup>. »

Il importe cependant de souligner, et là réside la différence avec Rawls, que la non-domination est un bien en soi qui, chez Pettit, est désiré, voulu, recherché pour lui-même. Or, dans la formulation qu'en donne Rawls à partir de sa liste, les biens premiers – ou pour le moins certains, pour être plus précis puisqu'on opposera le fait que cela n'est pas le cas pour la santé ou la liberté d'expression par exemple – ont essentiellement une valeur instrumentale.

De manière générale en effet, le rôle de l'idée des biens premiers est de permettre aux citoyens d'une société (politique) bien ordonnée de parvenir à une « conception commune du bien des citoyens » – « c'est-à-dire des besoins des personnes en tant que citoyens » – indépendante de toute doctrine compréhensive particulière et qui fait l'objet

---

<sup>173</sup> L'auteur explicite davantage sa théorie de la liberté dans un ouvrage récent, *On The People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

<sup>174</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 114-122 ; p. 123-125.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 123.

d'un consensus par recoupement, afin que leurs projets de vie soient compatibles avec les principes publics de justice<sup>176</sup>.

Les citoyens ayant tous une conception précise du bien et des projets de vie différents définis par leurs facultés morales, Rawls soutient qu'ils utiliseront différemment les biens premiers pour atteindre leurs objectifs et adapteront « leur conception du bien à la part équitable de biens premiers qu'ils peuvent espérer recevoir<sup>177</sup>. » Où l'on voit que les besoins des citoyens sont chez lui objectifs, à la différence des désirs, et rendent les raisons de vouloir se procurer ces biens indépendantes des variations des désirs, goûts ou préférences des individus. Précisons toutefois que la liberté individuelle comprise comme non-interférence ne revêt pas seulement chez Rawls un caractère instrumental, mais l'essence même de la possibilité qu'ont les individus de réaliser leurs divers projets de vie.

Le point de vue républicain suggère pour sa part que si la non-domination est une valeur instrumentale, elle ne l'est cependant pas à la manière de la valeur de la liberté comme non-interférence et n'apporte pas, par voie de conséquence, le même « bénéfice instrumental ». Étant donné les différentes affiliations communautaires et culturelles propres aux individus, le bien premier, fondamental, que constitue la liberté comme non-domination ne sera pas simplement voulu parce qu'il leur est indispensable pour réaliser leur projet de vie non soumis à domination dans la cité. Mais aussi, et en particulier, parce qu'il leur permet de se doter d'un « statut social comparable à celui des autres », celui d'être traité sur un pied d'égalité (engagement égalitaire) et qui, finalement, fait

---

<sup>176</sup> *Libéralisme politique*, (1993), tr. C. Audard, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., coll. « Quadrige », 1995, Leçon V, en particulier, p. 221-223, et p. 230 *sqq.* Voir également du même, *Théorie de la justice* (1971), tr. C. Audard, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1987, p. 122. Pour la liste des biens premiers et un exposé détaillé de la théorie, voir J. Rawls, « Social Unity and Primary Goods », dans A. Sen et B. Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 162 *sqq.*

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 225 et p. 233.

office d'un savoir commun (conscience partagée de leur vulnérabilité qui ne peut être annihilée que par la jouissance de la liberté comme non-domination)<sup>178</sup>. Ce pourquoi la liberté de tous devrait être posée comme un idéal politique et social à réaliser en raison de sa dimension égalitaire et communautaire. Cette idée républicaine, notons-le, n'est pas hostile à Rawls, mais pose et développe autrement que ne le fait le libéralisme politique, la problématique égalitaire.

Égalitaire parce qu'elle vise l'égle liberté de tous sous le règne de la loi : chacun devrait jouir de la non-domination avec une intensité égale et être protégé au même titre que toute autre personne, des pouvoirs arbitraires (*égalitarisme structurel*). Remarquons que le projet d'une maximisation de la liberté comme non-domination n'est pas lié à un égalitarisme matériel, c'est-à-dire à une « égalité du point de vue des ressources et des chances » comme le souligne Pettit<sup>179</sup> qui s'attache néanmoins à montrer, plus en avant, à quelles conditions la promotion du langage républicain de la liberté comme non-domination peut permettre de réduire les inégalités matérielles. Nous discuterons de ces points au sixième chapitre de ce travail, en précisant les raisons qui font dire à Pettit que, à la différence de la liberté comme non-interférence, la liberté comme non-domination est un idéal essentiellement égalitaire.

En même temps, elle est communautaire dans la mesure où elle est à la fois un bien *social* et un bien *commun* – c'est-à-dire qui engage dans une interaction mutuelle et intentionnelle : les individus agissent collectivement pour se le procurer, en sorte qu'il ne saurait posséder une réalité pour certains sans l'être pour tous.

Un bien, écrit Pettit, sera social en ce sens que sa réalisation présuppose l'existence d'un groupe d'individus qui adoptent des attitudes intentionnelles et mènent peut-

<sup>178</sup> Nous soulignons. Voir Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 115-120.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 148-159.

être des activités intentionnelles. (...) Un bien sera commun dans la mesure où il ne peut être augmenté ou diminué pour certains membres d'un groupe sans l'être en même temps pour les autres<sup>180</sup>.

Cela implique alors que la liberté d'une société, qui est tout aussi fondamentale que celle de l'individu, ne peut être réalisée que dans la mesure où tous ses membres jouissent, au même titre, de cette liberté. Ici : la liberté comme non-domination. C'est là, dans une perspective républicaine plus actuelle – qui se distingue d'un républicanisme prémoderne reposant sur une conception particulière de la vie bonne et « centré sur la seule liberté » de l'élite traditionnelle, masculine, et appartenant à la classe des possédants –, le caractère communautaire de la liberté républicaine qui s'appliquerait à « toutes les classes manifestes de vulnérabilité » de toute société politique dans son ensemble. Songeons à toutes les identités discriminées du fait de leur appartenance à une classe de vulnérabilité particulière : identités sexospécifiques, ethnoculturelles, minorités nationales, personnes en situation de handicap, etc., dans nos sociétés contemporaines.

Dans ces conditions, on ne peut donc qu'être d'accord avec le projet républicain de « repousser les limites actuelles de la liberté » comme absence d'interférence pour la défense d'un idéal de la liberté comme absence de domination dans nos sociétés « ouvertes » et pluralistes. Ce projet légitime et donne tout son sens à ce travail. Repousser ces limites c'est précisément, en termes concrets, comme le fait remarquer d'un ton mordant Viroli dans un passage riche d'échos républicains – et là réside le grand défi de notre temps,

Faire en sorte que plus de femmes et d'hommes n'aient pas à dépendre du jugement arbitraire des autres pour entreprendre une carrière dans le secteur public ou le secteur privé ; que diminue toujours plus le nombre de citoyens qui se sentent sans

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 159-166, en particulier, p. 160. Voir aussi *The Common Mind*, *op. cit.*, chap. 3 «For Individualism, Against Collectivism», p. 118-163.

défense face à l'autorité publique et à la bureaucratie ; que diminue toujours plus le nombre de citoyens contraints au silence et à la passivité parce que leur groupe social, culturel ou ethnique est considéré comme inférieur et leur histoire comme sans valeur ; que diminue toujours plus le nombre de citoyens discriminés, traités avec arrogance ou suffisance sur leur lieu de travail, ou confinés, voire se confinant eux-mêmes, à l'intérieur de la vie domestique<sup>181</sup>.

Tout laisse donc à penser, on le verra bientôt dans les prochains développements, que si l'absence de toute subordination sociale – que permet la maximisation de la liberté humaine, comme non-domination – fait assurément de l'idéal de non-domination un « bien premier » dont tous les membres d'une société « juste » et « bonne » devraient vouloir jouir, il revient par voie de conséquence à l'État républicain pluraliste de s'efforcer de promouvoir par tous les moyens raisonnables cette forme de liberté. Dans la mesure où elle susciterait l'allégeance de tous les citoyens indépendamment de leurs conceptions particulières (et acceptables) du bien et, par suite, leur permettraient de s'« identifier aux autres individus et, ultimement, à la cité en général<sup>182</sup>. »

Puisque nous sommes maintenant convaincus de l'idéal communautaire que revêt l'idiome républicain de non-domination, cette conviction soulève tout de même une question qui est de savoir si pareil idéal recoupe finalement les aspirations multiculturalistes, notamment celles des minorités ethnoculturelles. C'est ce qu'il nous faudra expliciter dans les chapitres ultérieurs : dans quelle mesure et comment la liberté humaine, comme non-domination, incarne-t-elle pleinement les « objectifs républicains » ?

Mais avant d'y parvenir, pour ainsi mieux corroborer l'hypothèse de départ de cette étude, nous voudrions d'abord montrer que les théories de la justice, qui mettent en avant la culture pour gérer les inégalités entre une majorité et des minorités ou évaluer les

<sup>181</sup> M. Viroli, *Républicanisme*, op. cit., p. 63.

<sup>182</sup> Ph. *Républicanisme*, op. cit., p. 165.

rapports sociaux dans la cité en faisant d'elle un « objectif ou but essentiel de la réflexion politique<sup>183</sup> », ne parviennent pour autant à remédier aux problèmes d'injustices « culturelles » des identités méprisées ni même à résoudre les problèmes d'inégalités matérielles auxquels elles sont confrontées dans la vie sociale de tous les jours. C'est l'objectif du chapitre suivant.

---

<sup>183</sup> Pour une esquisse critique de cette approche voir par exemple H. Aronovitch, « La nature culturelle de la politique », dans D. Schulthess, *Actes des Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française* (ASPLF), Vol. 25, 1996, p. 258-261.



### CHAPITRE III

#### DE LA DIFFÉRENCE COMME VALEUR ET LES DEVOIRS DE PROTÉGER

*« L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres. »*

John Stuart Mill<sup>184</sup>

*« La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. [...] La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Les hommes, dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différences, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées. »*

Hannah Arendt<sup>185</sup>

#### Liminaire

Si le libéralisme politique a su répondre aux problèmes du pluralisme doctrinal en défendant le principe d'une neutralité axiologique vis-à-vis des différentes conceptions de la vie idéale, on ne saurait en dire autant du pluralisme culturel. En effet, ce dernier demeure toujours un défi sérieux pour la philosophie politique, en ce qu'il pose deux problèmes majeurs des plus cruciaux pour le devenir des sociétés culturellement

---

<sup>184</sup> *De la liberté* (1859), *op. cit.*, p. 79.

<sup>185</sup> *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par U. Ludz, traduction de l'allemand et préface de S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001, Fragment 1 (août 1950), p. 39-40.

pluralistes. D'une part, le problème de la répartition des biens et des charges au sein d'une communauté politique : comment garantir les principes communs de « justice » et d'« équité » applicables à tous les groupes culturels composant la mosaïque sociale d'une société donnée ? Et d'autre part, la question de la citoyenneté se trouverait également posée. Dans la mesure où le fait de la diversité des cultures remettrait en cause ce qu'Ernest Gellner appelait le « principe de nationalité » (un État, une culture) – soit l'idée que les groupes ethniques et culturels, au sein d'un État donné, doivent cohabiter sous « un toit politique unique<sup>186</sup> », en sorte que leurs intérêts soient toujours congruents avec ceux de la nation – comment rester en accord avec le principe de nationalité, lorsque des membres d'un groupe culturel particulier exigent, par exemple, la reconnaissance de leur spécificité, en vue d'une forme appropriée d'autonomie gouvernementale, au sein d'une entité politique plus vaste ? Ou encore, désirent préserver leur identité culturelle au préjudice de la culture majoritaire et de l'intérêt général ?

Mais, avant d'aller plus loin dans ces développements, il est bon de formuler une remarque essentielle à notre réflexion. Il n'est pas vain de rappeler en effet que, s'il existe bien en philosophie morale et politique une différence de nature, voire fondamentale, entre pluralisme culturel et pluralisme axiologique<sup>187</sup>, un rapprochement peut néanmoins être envisagé, même si le premier n'inclut pas forcément le second ; on peut appartenir à un groupe ou une communauté, sans pour autant partager les valeurs du groupe ou de la communauté. Le pluralisme culturel bien compris n'est donc pas la résultante du pluralisme axiologique, son exemplification, mais peut en être une source et se dissoudre dans la diversité culturelle. Dans l'exacte mesure où chaque culture est une valeur en soi

---

<sup>186</sup> E. Gellner, *Nations et nationalisme*, tr. B. Pineau, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique Payot », 1989, p. 69 et p. 169.

<sup>187</sup> D. Weinstock, « Le pluralisme axiologique en philosophie contemporaine », dans L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, op. cit., p. 67-81.

et a des valeurs qui lui sont propres ; il peut même exister une pluralité de valeurs, au sein d'une même culture.

Ajoutons que la diversité ethnoculturelle ne serait pas en soi – et à l'extrême – source de conflits moraux. Ainsi peut-il se trouver au sein de l'État de droit de forme républicaine différentes conceptions du bien ou de la vie bonne, internes ou externes à un groupe culturel, qu'il s'agira, dans les deux cas, de tolérer si l'on a en vue l'utilité publique. Si nous n'établissons pas une frontière rigide entre ces deux formes de pluralisme, nous évitons cependant de penser les problèmes de la diversité ethnoculturelle, qu'induit le pluralisme culturel, dans une perspective de diversité axiologique. Pour aller droit à une définition simple, le terme de pluralisme culturel fait ici référence à l'existence, au sein d'un même espace politique, des groupes ayant une identité particulière, et qui veulent préserver leur identité et valeur de groupe, lors même qu'elles entreraient en conflit avec les valeurs et institutions de la communauté politique à laquelle ils appartiennent<sup>188</sup>.

Voici alors la question essentielle : comment comprendre le sens du désaccord entre groupes culturellement différenciés en démocratie, et comment rendre acceptables les pratiques sociales différenciées d'une minorité ? Le peut-on vraiment ? Tel est le problème épistémologique fondamental qui se pose, celui de la tolérance respectueuse. Si le principe de tolérance s'applique (avec beaucoup moins de réticence) aux différentes conceptions compréhensives – même si tel n'est pas toujours le cas, comme l'a montré Rawls – il semble, par ailleurs, en être autrement pour ce qui touche au pluralisme culturel. C'est-à-dire, en bref : aux modes de vie ou pratiques sociales des groupes, qui, dans certains cas, peuvent provoquer des conflits profonds (*deep conflict*) avec les autres

---

<sup>188</sup> Pour une approche étendue du concept, voir par exemple A. Margalit et J. Raz, « National Self-Determination », *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 9, 1990, p. 439-461.

membres de la communauté ou, simplement, avec les valeurs et les institutions qui existent dans la société dominante.

C'est donc moins les différentes croyances ou convictions morales de ces groupes, que le pluralisme des modes de vie induit par la différence culturelle, qui pose problème. Fort justement, Iris Marion Young a donné à cette remarque une allure pédagogique, en soutenant que nos différentes conceptions éthiques ne peuvent exclusivement décrire l'ensemble des « pratiques sociales » et des « manières de vivre » d'une personne ou d'un groupe social d'individus, dans les sociétés pluralistes ; elles n'épuisent donc pas la complexité du réel de nos relations quotidiennes. Tout autant qu'il est quasi-impossible – voire impossible – d'établir une frontière (ou distinction stricte) entre les croyances et les comportements des individus dans leurs pratiques journalières, de saisir l'essence de leurs relations et de leurs comportements, hors de leur contexte d'action, hors des motivations qui les inspirent et les nourrissent.

Describing contemporary cultural pluralism as a clash between diverse belief systems thus tends to privilege those social segments whose culture is more liable to be so described and fails to notice so well the cultural specificity of social segments less easily defined by “doctrines”<sup>189</sup>.

Les conflits sociaux ne seraient donc pas le seul fait du pluralisme des valeurs, mais aussi bien des conditionnements culturels, sociaux et politiques. La complexité des problèmes relatifs à la liberté religieuse, dans nos sociétés sécularisées, témoigne de cet état de fait. La majorité des affaires relatives aux « demandes de dérogation aux règles d'application générale et neutre de l'État » est, à ce titre, davantage éclairante, en ce qu'elles confrontent toutes, le critère de l'« intérêt impérieux » de l'État aux volontés

---

<sup>189</sup> I. M. Young, « Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, No. 2, 1995, p. 185. Voir aussi Taylor (*Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, tr Ch. Melançon, Montréal, Boréal, 1998) pour qui on ne peut séparer le moi de son expérience quotidienne, de ses fins : le moi n'existerait pas sans rapport au bien.

particularistes<sup>190</sup>. (Pensons, ici, à certains musulmans fondamentalistes, qui revendiquent le port du voile intégral dans les établissements scolaires, ou encore, aux communautés hassidiques – comme celle d’Outremont de Montréal –, qui transgressent la *Loi sur l’instruction publique*, pour motif religieux).

L’analyse qui suit prend acte de ce pluralisme de modes de vie praticables dans les sociétés multiculturalistes, et est consacrée à l’examen des liens entre liberté et culture. Le but, ici, ne consiste pas tant, dans l’intuition des deux grands théoriciens canadiens du multiculturalisme – Charles Taylor et Will Kymlicka – à reconnaître exclusivement en la diversité ethnoculturelle (1) une valeur intrinsèque ou (2) instrumentale, ou à rejeter systématiquement de telles approches, qu’à en évaluer la portée et les limites des différents arguments normatifs, justifiant l’égalité des libertés pour tous et la protection légale des droits de certaines catégories d’individus, au sein de la société. Concrètement, nous tâchons de mettre en évidence la difficulté que les approches culturalistes ont, en dépit de leurs plaidoyers pour la culture et la portée sociale de ses droits, à situer sa valeur normative dans ce qu’elle est ou permet.

Ce chapitre a donc pour objectif de souligner à la fois le caractère insuffisant des arguments différentialistes et de montrer l’intérêt qu’il y a à adopter le langage républicain de la liberté des individus, comme non-domination, en tant qu’idéal social et

---

<sup>190</sup> Aux États-Unis par exemple, différentes affaires portant sur le droit de déroger du fait de ses convictions religieuses et culturelles aux « règles d’application générale et neutre » ont été jugées par les tribunaux du pays – notamment la Cour suprême, depuis le début des années 1960. Ainsi l’affaire *Cantwell c. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940) ; celle du *Wisconsin c. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972) ou encore l’affaire *États-Unis c. Lee* cet agriculteur et charpentier Amish, pour n’en citer que quelques-unes. En Europe, la Cour européenne des Droits de l’Homme a été saisie par une série d’affaires similaires dont celles de *Valsamis c. Grèce*, arrêt de la Cour européenne des droits de l’homme du 18 décembre 1996, n° 74/1995/580/666 ; *Efstratiou c. Grèce*, arrêt de la Cour européenne des droits de l’homme du 18 décembre 1996, n° 77/1996/696/888 ; et *Tsirlis et kouloumpas c. Grèce*, arrêt de la Cour européenne des droits de l’homme du 29 mai 1997, n° 54/1996/673/859-860. Pour un examen juridique de l’ensemble des affaires précitées, voir S. Stavros, « Liberté de religion et demandes d’application aux lois générale et neutre : leçons d’outre-Atlantique ? », dans Conseil de l’Europe (éd.), *La religion et l’intégration des immigrés*, Direction des affaires sociales et économiques, Strasbourg, Éditions du Conseil de l’Europe, série « Relations intercommunautaires », 1999, p. 59-86.

politique. Il permettra ainsi de comprendre davantage pourquoi nous soutenons que le néo-républicanisme offre, par l’idiome de la non-domination qu’il promeut, une perspective séduisante pour la justification d’intuitions « égalitaires » et « communautaires », dans les sociétés modernes démocratiques au pluralisme marqué.

## LA VALEUR INTRINSÈQUE DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

Il existe aujourd’hui, plus qu’aux siècles derniers et avec moins de réticences, un consensus établi sur l’idée (ou la nécessité de percevoir) que la diversité ethnoculturelle est un bien à protéger et à promouvoir dans notre monde globalisé. Témoignent de cet état de fait l’adoption de la Déclaration universelle de l’UNESCO sur la diversité culturelle (novembre 2001)<sup>191</sup> et la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (octobre 2003)<sup>192</sup> dont l’objectif fondamental est de faire de la diversité culturelle un « patrimoine commun de l’humanité ». Cet objectif s’inscrit dans le prolongement des théories de la reconnaissance qui depuis Rousseau, et dans une certaine mesure Hegel<sup>193</sup>, nous ont appris pourquoi il était indispensable de respecter en chaque individu la part d’humanité dont il est porteur et, ce faisant, la culture qui lui est sienne.

Que la saisie par les Organisations internationales de la question de la diversité ethnoculturelle soit si frappante à notre époque n’a en soi rien d’étonnant, mais dénote bien à l’évidence l’idée que la « philosophie de l’humanité », défendue par Herder

---

<sup>191</sup> UNESCO, *Déclaration universelle de l’UNESCO sur la diversité culturelle* (novembre 2001), [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), 10 août 2015.

<sup>192</sup> UNESCO, *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (octobre 2003), <http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention>, 10 août 2015.

<sup>193</sup> Sur les sources et origines de la reconnaissance, voir de J.-J. Rousseau, fervent défenseur de l’égalité de respect et de la liberté le discours moderne sur l’authenticité dans son *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755), présentation et notes par B. Bachofen et B. Bernardi, Paris, Flammarion coll. « GF-Flammarion », 2008. Voir de G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l’Esprit*, tr. J. P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 150.

(*différentialisme culturel*) dans le débat qui a opposé les Lumières au romantisme<sup>194</sup>, a trouvé écho dans le paysage de la philosophie politique moderne à travers la conviction que c'est dans le respect de la diversité des formes de vie culturelles que s'inscrit la recherche de l'universel. Car en gommant les différences au nom de l'universalité on peut tout aussi bien gommer l'universalité au nom des différences. Cette conviction clairement énoncée et défendue par les tenants de la « politique de la différence » entend préserver la dignité de la personne humaine ainsi qu'en témoigne la recherche contemporaine sur le pluralisme des valeurs et des fins de l'existence humaine<sup>195</sup>.

On doit notamment beaucoup aux travaux de Charles Taylor – pour ne citer que le théoricien le plus important, qui incarne le mieux l'argument de la différence comme valeur indépassable – dont les écrits revendiquent que soit reconnue une « universalité du particularisme<sup>196</sup> » dans notre monde tel qu'il se manifeste aujourd'hui. La différenciation visée par cette conviction a pour arrière-plan le discours de reconnaissance et d'identité apparu avec l'avènement des sociétés démocratiques modernes.

Cela explique pourquoi nous partons de la formalisation de cette théorie pour discuter de l'argument de la valeur intrinsèque de la culture. La raison évidente est que la

---

<sup>194</sup> Pour une précision des données historiques et de la littérature sur ce débat, se reporter à l'ouvrage de R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, op. cit. Voir d'A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique* III, « Lumières et romantisme », Paris, Calmann-Lévy, 1999, particulièrement son article « Universalisme et différentialisme : le moment Herdérien », p. 237-252. Du même, « Le multiculturalisme est-il un humanisme ? », dans L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, op. cit., p. 107-121.

<sup>195</sup> Entre autres la littérature savante sur le « communautarisme », bien connue. Au rang des auteurs qui appellent à retravailler l'humanisme moderne pour le rendre plus ouvert à la différence voir par exemple de Ch. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), tr. D-A. Canal, Paris, Aubier, 1994 ; A. Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », 2009, p. 185-232 ; J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, tr. M. Hunyadi, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1992.

<sup>196</sup> Ch. Taylor, « La tradition d'une situation » (1989), dans G. Laforest (éd.), *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 158.

problématique de la diversité nous ramène fondamentalement à celle des demandes de reconnaissance exprimées aussi bien par les personnes, les groupes culturels ou les peuples en régime démocratique libre.

### **L'apport des politiques de reconnaissance dans le débat sur la diversité**

Comme l'a montré Charles Taylor, la notion moderne de *dignité* s'est affirmée contre *l'honneur* qui était en effet cette valeur des distinctions et des préférences fondées sur des inégalités intrinsèques caractérisant l'Ancien Régime ; les individus étant ici déterminés par leur position, leur place et leur fonction dans la société. Ce qui advient avec cet écroulement des hiérarchies sociales basées sur l'honneur c'est l'égale dignité de tous les individus qui commande le respect parce que « chacun en est investi<sup>197</sup> » indépendamment de ses rôles sociaux. Il est évident que ce passage de l'honneur à la dignité ne saurait cependant se limiter à une simple égalisation des droits et des attributions dans nos sociétés pluralistes où le défi des institutions publiques est de reconnaître et de respecter les particularités ethniques, religieuses, raciales ou sexuelles, des citoyens.

Ce puissant argument de l'idéal moderne de dignité va encore plus loin. Il permet notamment de comprendre pourquoi la mise en œuvre d'une réelle politique de reconnaissance égalitaire qui ne figure aucune blessure morale est devenue plus fondamentale à notre époque ; particulièrement dans les sociétés modernes multiculturelles où l'absence ou un manque de reconnaissance de la part d'un tiers ou groupe à l'égard d'un autre (il en est de même au niveau institutionnel) fait courir à l'État pluraliste le risque de fragmentation sociale.

---

<sup>197</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 43-44.



On sait que le déni de reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent, ici, causer du tort à autrui et constituer une forme d'exclusion, voire d'oppression, qui ébranle la confiance de soi et nous donne (ou laisse) une image dépréciative de nous-mêmes. Dit autrement : la non-acceptation d'autrui conduit à lui dénier son humanité, à affirmer une négation de sa façon d'être humain, au sens plein et véritable du terme. Or, nous dit Taylor, chaque personne a « une manière originale d'être humain », à sa « propre mesure »<sup>198</sup>.

En ce sens, le déplacement majeur de la question politique de la redistribution des biens (Marx) ou des droits (libéralisme) vers la reconnaissance d'identités minoritaires qui n'avaient pas de place dans les débats politiques de l'après-guerre a été décisif dans la description et la compréhension des conflits sociaux. La question essentielle est désormais moins celle d'une redistribution des biens que celle du droit de parler, d'être vu comme sujet politique, d'être pris en compte, etc.

Ce qu'exige la reconnaissance des différences a-t-on pu voir, nous entraîne bien au-delà d'une simple redistribution équitable des ressources. Dans la mesure où le principe essentiel d'égalité des ressources ne suffit pas à résoudre les problèmes d'injustice « culturels » ou « symboliques » des identités méprisées, en l'occurrence les problèmes d'inégalité de statut et de reconnaissance des identités. Il existe en effet des catégories sociales qui, dans la société, sont désavantagées par rapport à d'autres groupes en ce qu'elles souffriraient à la fois des injustices socio-économiques et culturelles<sup>199</sup>.

Dans cette perspective, la mise en œuvre d'une politique égalitaire de redistribution pour remédier aux inégalités économiques auxquelles pourraient être confrontées certaines classes sociales ou minorités (nationales ou ethniques) en situation

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>199</sup> Voir à ce sujet N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? : reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Politiques et sociétés », 2005.

de pauvreté ou victimes d'une pauvreté héréditaire, n'effacerait pas pour autant les stigmatisations sociales ou les discriminations en tous genres qu'elles peuvent subir au quotidien, notamment dans la recherche d'un emploi pour ne prendre que cet exemple.

Dans les sociétés multiculturelles contemporaines accueillant un grand nombre d'immigrants et où on peut observer – à quelques exceptions près bien entendu – sinon une tension entre égalité démocratique et différence, du moins un rapport bien souvent marqué entre précarité sociale et différences ethniques, et partant de discrimination et d'exclusion de la part de la société d'accueil conduisant au mépris social et à l'intolérance<sup>200</sup>, l'insertion professionnelle des minorités issues de l'immigration n'est pas chose aisée.

Selon l'enquête Trajectoires et Origines (TeO) – dernière grande étude en date – menée en 2008 par l'Ined et l'Insee sur la première insertion sur le marché du travail des jeunes immigrés et des descendants d'immigrés en France, il appert que ces derniers ont des parcours d'insertion plus difficiles que les jeunes non issus de l'immigration, en raison des traitements inégalitaires ou des discriminations subies dans la recherche de l'emploi, plus encore lorsqu'ils résident en zone urbaine sensible.

L'enquête révèle ainsi que, de manière générale, les jeunes non issus de l'immigration ont passé depuis la fin de leurs études (soit en moyenne 4,6 ans), 76,8 % de leur temps en emploi durable pendant au moins un an contre 68,2 % des descendants d'immigrés (4,3 années après la fin de leurs études) et 69,1 % des immigrés (6,5 années en moyenne après avoir achevé leurs études). Inversement, ils sont 5,1 % à connaître une inactivité durable pour les premiers contre 8,5 % et 12,6 % pour les descendants d'immigrés et jeunes immigrés<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> Voir, par exemple, M. Walzer, *Traité sur la tolérance*, op. cit., p. 85-90.

<sup>201</sup> Ministère du Travail, Publication de la direction de l'animation de la recherche, des études et des statistiques, Dares Analyses, n° 074, septembre 2014, p. 3. On pourra également lire de C. Beauchemin,

Notons en parallèle que l'emploi des jeunes immigrants au Canada n'est pas non plus en reste et ne constitue pas à proprement parler une exception en termes d'intégration des jeunes sur le marché du travail, même si la problématique se pose différemment ; le même constat, au demeurant, se fait sans peine. Selon une étude de Statistique Canada sur la population active immigrante sur le marché du travail canadien entre 2008 et 2011, le taux d'emploi des jeunes immigrants en 2009, par exemple, était de 45,6 % avec un taux de chômage de 20,2 % contre 57,4 % en termes d'employabilité et 14,6 % de taux de chômage pour leurs homologues nés au Canada<sup>202</sup>.

De telles discriminations ne sont cependant pas le seul fait des membres les plus vulnérables de minorités dites « visibles ». Des personnes aux revenus conséquents issues de ces mêmes classes ou groupes minoritaires peuvent également souffrir d'une absence de reconnaissance identitaire ou de statut qui, ici, ne serait en rien liée à leur condition économique dans la société ou à l'existence d'une injustice distributive. Il en va ainsi des personnalités publiques issues de ces minorités (Dany Laferrière, Gaston Kelman, Michaëlle Jean, Fadela Amara, etc.) qui, bien que n'ayant nullement besoin de justice distributive au même titre que le chômeur d'Hochelaga-Maisonneuve ou de Saint-Denis qui ne peut s'élever au-dessus du niveau de la simple subsistance, ont parfois été au cours de leurs carrières respectives et le sont encore sans doute – peut être moins, à présent, au-delà de tout critère économique, confrontées à l'épreuve du mépris social<sup>203</sup> en raison de

---

Ch. Hamel, M. Lesné, P. Simon, et *al.*, « Les discriminations : une question de minorités visibles », *Population & Sociétés* n° 466, Ined, avril 2010.

<sup>202</sup> Statistique Canada, Division de la statistique du travail, N° 71-606-X au catalogue, n° 6, Série d'analyses de la population active immigrante. Les immigrants sur le marché du travail canadien par Lahouaria Yssaad, décembre 2012, p. 20.

<sup>203</sup> Sur l'analyse du concept du « mépris social », voir A. Honneth, « Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », *Leviathan*, Vol. 22, No. 1, März 1994, p. 78-93. Du même, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, édition établie par O. Voirol, textes traduits de l'allemand par O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2006. Voir également E. Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bordeaux, Éd.

leur appartenance qui, nul n'est besoin de le nier, constituerait, en règle générale, un handicap dans le monde social.

Afin d'éviter tout malentendu, précisons que, d'une manière générale, plusieurs autres variables différentes, comme une connaissance insuffisante de la langue locale, des us et coutumes de la société d'accueil, ou encore, de l'expérience du marché du travail local, permettent d'expliquer partiellement, sans intervention de discrimination ou de déni de reconnaissance, certaines inégalités de revenus ou le peu de succès socioéconomique qu'on peut observer chez ces minorités.

Néanmoins, dans les deux cas susmentionnés, ces personnes appartenant aux groupes minoritaires de la société sont victimes d'un déni de reconnaissance sociale qui, d'une certaine manière, influera au plan des relations interpersonnelles sur leurs rapports – d'amitié ou de bienveillance, par exemple – avec leurs concitoyens. Ce déni de reconnaissance laisse également entrevoir ce que pourraient être la teneur ou les marques publiques de leur attachement aux institutions politiques. Cela expliquerait bien les phénomènes de désaffiliation et désaffection du politique qui habitent ces membres, ainsi qu'on l'observe si souvent dans les sociétés plurielles.

Ainsi donc, l'égalisation des ressources certes nécessaires d'un point de vue économique dans une société politique, en ce qu'elle permettrait de rétablir un peu l'égalité entre ses membres, apparaît comme non suffisante pour la reconnaissance d'un point de vue « culturel », dans la mesure où les discriminations subies par les identités minorisées (il en est de même des sexualités méprisées) témoignent bien d'un manque de reconnaissance sociale et politique moralement déplorable.

Il est évident qu'on ne peut s'empêcher de se demander en retour si la politique de reconnaissance est une voie d'accès indépassable et par-dessus tout suffisante pour

remédier aux injustices sociales qui échappent à la justice distributive, d'autant plus qu'elle tend – *via* le principe du *politically correct* – à occulter les questions de redistribution. Le suffisantisme de la reconnaissance résoudrait-il pour autant les problèmes d'injustice socioculturelle de manière satisfaisante ? Cette question déborde de loin les limites du cadre de notre approche et nous intéresse peu en ce point précis<sup>204</sup>.

Nous tentons simplement ici de montrer en quoi a résidé l'apport fondamental de la politique de reconnaissance dans notre monde tel qu'il est. Comprendre : l'appréhension de certains conflits sociaux, qui permet à la philosophie politique d'une part, d'expliquer les sentiments de « frustrations motivantes » que les individus ou groupes peuvent ressentir face aux injustices liées au déni de reconnaissance et, d'autre part, d'interpréter les motivations (qu'ils ont réellement) qui sont au fondement de leurs revendications sociales et politiques – au-delà de l'aspect psychologique envisagé par Axel Honneth que nous laissons ici de côté – nées de ces sentiments d'injustice ; lesquelles se situeraient dans l'horizon d'une « quête de statut » fondée dans l'expérience

---

<sup>204</sup> Sur la différence des points de vue des défenseurs de la politique de reconnaissance, voir l'excellent débat philosophique entre N. Fraser et A. Honneth (*Redistribution or Recognition ? : A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003) qui porte sur l'importance de la dimension psychologique dans la reconnaissance. Elle est notamment perçue dans l'approche néohégélienne d'Honneth comme un acte psychologique qui joue à la fois un rôle important dans la constitution de l'identité personnelle et offre un point d'appui à la compréhension et l'évaluation des rapports sociaux (situation d'injustice), laquelle s'exprime, chez lui, dans les termes d'une « Phenomenology of Experiences of Social Injustice » (voir p. 114 *sqq*). Fraser, défendant l'idée qu'il faut une reconnaissance d'identités politiques qui échappent aux catégories conceptuelles traditionnelles du politique, note pour sa part que l'approche honnethienne néglige le fait que ce sont bien les luttes politiques et sociales qui sont à l'origine de l'exclusion, voire de la domination et donc au final d'un manque de reconnaissance sociale ; ce pourquoi l'aspect psychologique assez important chez Honneth a peu de place dans son dispositif théorique qui, avant toute chose, confère à la reconnaissance une dimension purement politique : l'intégration sociale des identités méprisées. Penser la politique, dans un âge postsocialiste marqué par une mondialisation galopante, c'est à la fois penser les questions de justices socioéconomique et culturelle. Outre ce débat, il n'est pas inutile de mentionner entre autres travaux formalisant différentes approches de la reconnaissance dans les sociétés multiculturelles ceux qui mettent l'accent sur : — une approche purement politique de la reconnaissance : N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale*, *op. cit.* ; I. M. Young, *Justice and The politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; S. Benhabib, *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Area*, Princeton, Princeton University Press, 2002 ; — une approche juridique : A. E. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 ; — une approche institutionnelle : E. Renault, « Reconnaissance, institution, injustice », dans *Revue du MAUSS* 1, n° 23, 2004.

de la blessure identitaire<sup>205</sup> telles que le traduisent, d'une certaine manière, les discussions contemporaines exacerbées sur le nationalisme, le féminisme et le multiculturalisme.

La question se pose ainsi de savoir d'où naît ce besoin de reconnaissance et quelles seraient les raisons qui motiveraient les luttes pour la reconnaissance que génère ce besoin. Une réponse possible peut être envisagée. Elle se trouve clairement énoncée chez Charles Taylor, qui reprend l'idée hégélienne de la reconnaissance illustrée par la célèbre dialectique du maître et de l'esclave en la transposant dans le champ politique et culturel.

Dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel présente en effet la reconnaissance comme ce processus d'ouverture à l'autre et de retour sur soi-même qu'opère toute conscience : « La conscience de soi, écrit-il, est en soi et pour soi en ce que et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu<sup>206</sup>. » Il y a là un mouvement d'extériorisation et d'intériorisation de la conscience de soi qui nous fait comprendre en réalité que l'autre est toujours déjà inscrit dans l'être de l'homme, et que tout sujet autonome, conscient de soi, ne peut par voie de conséquence se réaliser pleinement qu'à travers l'expérience concrète de l'autre. La réciprocité et la complémentarité sont ici les deux caractéristiques essentielles qui concourent à la formation de l'identité et à cette réalisation authentique de soi, car il n'y a pas de *soi* sans un *autre*.

---

<sup>205</sup> Cette distinction entre l'explicatif et l'interprétatif dans le champ sémantique de la politique de reconnaissance est suggérée par D. Weinstock, « Trois concepts de reconnaissance », dans J-P. Payet et A. Battagay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Le regard sociologique », 2008, p. 59-71. Sur la théorie explicative de la politique de reconnaissance, voir d'une manière générale les travaux d'A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, et *La société du mépris*, op. cit.

<sup>206</sup> G. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 150.

À travers la figure du maître et de l'esclave, le philosophe allemand montre ainsi que le maître, conscience autonome dont l'essence est « pour soi » et le serviteur, conscience non-autonome ayant la caractéristique d'être un « être pour un autre », ont tous deux besoin l'un de l'autre pour s'accomplir de façon authentique. La reconnaissance, souligne l'auteur, « ne peut réussir que par l'intervention des deux<sup>207</sup>. » Elle permet une expérience de l'autre qui fait droit aux différences.

De cette reprise hégélienne par les théoriciens contemporains de la reconnaissance, il appert qu'elle est un « objet d'aspiration » pour chaque individu ou groupe, particulièrement ceux qui sont en situation de vulnérabilité. Deux raisons peuvent être avancées à cela. La première est qu'elle est la « condition de l'identité réussie<sup>208</sup>. » Elle apparaît comme le pôle intransigible de l'identité humaine en ce qu'elle la forge et participe à la définition même de l'identité du sujet (processus autodéfinitionnel de soi) qui a toujours besoin du concours des « autres qui comptent ». La deuxième tient en ce qu'elle encourage à cultiver la différence, cette différence inhérente en chaque homme qui fait de lui un unique, un être à part entière.

Où l'on voit la nécessité de demeurer fidèle à soi-même et à sa propre manière d'être. Ainsi pouvons-nous d'ores et déjà appréhender, à cet égard, la raison pour laquelle la reconnaissance, pour Taylor, « n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens », mais un « besoin humain vital »<sup>209</sup>. Bien plus encore, se perçoit ici sans peine la raison pour laquelle on ne saurait non plus se soustraire à ce besoin d'accomplissement de soi – qui peut parfois ne pas être satisfait, d'où sa vitalité – qui est un des aspects importants de la condition humaine. Entendre : un besoin essentiel de la vie humaine qui

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>208</sup> Ch. Taylor, « Le Fondamental dans l'Histoire », dans G. Laforest et Ph. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf/Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 44.

<sup>209</sup> *Multiculturalisme, op. cit.*, p. 42.

pousse à la compréhension de soi et à la pleine réalisation de notre identité qui, note Taylor, « est toujours en partie définie en dialogue avec les autres ou à travers la compréhension commune qui sous-tend les pratiques de notre société<sup>210</sup>. »

Ce caractère fondamentalement « dialogique » de l'existence humaine nous permet de saisir la relation étroite entre identité et reconnaissance qui, précise Taylor, ne signifie pas que notre identité soit uniquement *engendrée intérieurement* dans l'isolement, c'est-à-dire une identité *individualisée* que je découvre en moi-même, mais se « négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres<sup>211</sup>. » C'est de cette interaction que naît, dans l'amour ou la bienveillance, ce que Honneth appelle la « confiance en soi<sup>212</sup> » (*reconnaissance affective*). Vivant avec les autres et partageant la même condition existentielle, les individus sont appelés à composer, à *être-avec*. S'ils ne le font, ils manquent alors l'essentiel de leur vie, ils manquent profondément ce qu'être humain signifie.

Du reste, la nature dialogique de l'identité signifie qu'elle se façonne à travers le langage, dans des « réseaux d'interlocution » noués avec les « autres donneurs de sens ». Cela veut dire que notre identité dépend de nos relations avec les autres. Dit autrement, le soi n'est pas auto-suffisant. Et c'est uniquement à travers ce réseau de dépendance, dans l'interaction et la communication, que la formation de l'identité personnelle, et partant, l'épanouissement individuel ou collectif, se peuvent pleinement réaliser dans une communauté politique.

Rejetant la tendance monologique de la philosophie moderne (Descartes), Taylor réaffirme ainsi la nature *expressive* de la condition humaine par l'entremise du langage,

---

<sup>210</sup> « L'atomisme », dans *La liberté des modernes*, op. cit., p. 252.

<sup>211</sup> *Multiculturalisme*, op. cit., p. 52.

<sup>212</sup> A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit.



« médium indispensable sans lequel nos capacités humaines n'existeraient pas<sup>213</sup> » et qui nous permet d'exprimer notre façon d'être au monde, soit le mode de vie dans lequel nous sommes enracinés. On ne devient pleinement humain selon Taylor qu'en utilisant divers moyens d'expression avec et parmi les autres pour définir notre identité.

On perçoit bien évidemment là, la relation intrinsèque entre identité et langage. Pour résumer l'argument plus substantiel de Taylor en quelques lignes, le langage participe à la formation de notre identité en nous permettant de formuler nos conceptions très différentes du bien et de les exprimer en société, qu'elles reçoivent l'assentiment de tous ou non.

Si tel n'était pas le cas, sans la possibilité de cette formulation, les « biens » ne constitueraient nullement pour nous « des choix possibles ». Nous ne saurions convenablement faire valoir nos revendications ou exprimer clairement notre sens du bien, c'est-à-dire ce autour de quoi nous construisons nos vies : « sans la moindre formulation, nous perdrons tout contact avec le bien, de quelque manière que nous le concevions. Nous cesserions d'être humains<sup>214</sup>. »

Ici se dessinent deux implications socio-anthropologiques fortes qu'il nous faut alors relever. La première est la suivante. Il appert que la conception romantique de l'identité a des répercussions au plan social. Elle s'inscrit dans un horizon holiste qui dépasse l'hypothèse de l'état de nature du XVII<sup>e</sup> siècle selon laquelle la condition de l'homme était le produit de ses choix solitaires, pour opposer l'idée que l'identité humaine se forme plutôt – et se déforme – en dialogue ouvert avec les « autres donneurs

---

<sup>213</sup> « Le langage et la nature humaine », dans *La liberté des modernes*, op. cit., p. 49. Voir aussi *Grandeur et misère de la modernité*, tr. Ch. Melançon, Montréal, Bellarmin, coll. « L'Essentiel », 1992, p. 48.

<sup>214</sup> *Les sources du moi*, op. cit., p. 127-135. Sur la nature expressiviste et holiste du langage (la force et le pouvoir des mots), voir aussi du même, *Philosophical Arguments*, Cambridge MA : Harvard University Press, 1995, notamment chapitre 5 : « The Importance of Herder », p. 79-99, et chapitre 6 : « Heidegger, Language, Ecology », p. 100-126.

de sens ». Il est bon néanmoins de souligner au passage qu'une telle idée n'est spécifiquement pas « romantique », on la trouve déjà aussi loin que chez Montaigne<sup>215</sup>.

Selon cette conception, l'affirmation de l'identité humaine ne se ferait donc pas simplement par une individuation particulière, mais passe par une reconnaissance intersubjective qui n'invalide pas pour autant l'épanouissement de l'identité personnelle. L'originalité et l'authenticité ne requièrent pas l'isolement de l'individu mais l'engagement dialogique avec ses semblables. D'une perspective ontologique, on voit ainsi souligner à nouveau frais et de manière plus ferme chez Taylor la nature fondamentalement sociale de l'homme qui, pour lui, est un être situé, enraciné dans une communauté d'appartenance et de valeurs, de tradition culturelle.

Que le sujet atomique du XVII<sup>e</sup> siècle – celui de Hobbes et de Locke par exemple – ne trouve guère de sympathie dans l'anthropologie taylorienne de l'homme moderne se comprend donc sans peine. La raison d'un tel état de fait, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, est que « [...] l'identité d'individus autonomes, qui se déterminent eux-mêmes, exige une matrice sociale [...] »<sup>216</sup>, un enracinement social qui permet à chaque homme de « découvrir ce en quoi consiste son humanité »<sup>217</sup>.

Par le moyen d'un second présupposé plausible, on peut disposer d'une deuxième remarque qui touche à la valeur de l'appartenance culturelle. Si autrui, entendu comme une entité générale et différente, est constitutif de mon identité, indispensable à la découverte et à l'affirmation de soi parce qu'il est un « élément de mon identité intérieure »<sup>218</sup>, on ne saurait dès lors dénier aux individus leur appartenance culturelle puisqu'elle constitue une part essentielle de leur identité individuelle. Comme l'explicite

---

<sup>215</sup> Voir notamment *Essais*, texte établi et annoté par A. Thibaudet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

<sup>216</sup> « L'atomisme », *op. cit.*, p. 252.

<sup>217</sup> « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États » (1979), dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>218</sup> *Le malaise de la modernité*, tr. Ch. Melançon, Paris, Cerf, 1994, p. 42.

Taylor, « l'appartenance à une culture donnée fait partie de mon identité » : je ne peux me définir en tant que sujet humain « en dehors des points de référence de [ma] culture » qui « m'aide à découvrir mon identité »<sup>219</sup>.

Dans cette mesure, reconnaître ce par quoi les individus sont différents et se définissent comme tels, c'est-à-dire leur spécificité, c'est reconnaître *de facto* leur authenticité – qui permet à chacun de retrouver son propre « sentiment de l'existence », son humanité. Ainsi exposée, cette approche expressiviste-romantique de la politique de reconnaissance à l'âge moderne, qui s'impose aussi bien dans la vie privée que dans la sphère publique, peut à présent nous faire apercevoir en quoi consiste l'argument de la valeur intrinsèque de la culture si chèrement défendue par les partisans du multiculturalisme. Dans la mesure où l'éthique de la reconnaissance prend en compte l'« ensemble des conditions sociales et politiques qui préservent l'intégrité personnelle »<sup>220</sup>.

### *Reconnaître la valeur indépassable des cultures*

On a vu que la politique de reconnaissance requiert deux choses, d'une part que soit respectée la dignité de tous les êtres humains : on veut être reconnu comme l'égal de tous les autres (politique universaliste) ; et d'autre part que soit reconnue en chacun la part d'humanité qui est sienne : on veut être reconnu, au niveau de l'originalité et de l'authenticité, dans sa singularité (politique de la différence). Écoutons Taylor dans ce passage significatif :

---

<sup>219</sup> « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États », *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>220</sup> E. Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 50.

Avec la politique d'égale dignité, ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges ; avec la politique de la différence, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres. L'idée est que c'est précisément cette distinction qui a été ignorée, passée sous silence, assimilée à une identité dominante ou majoritaire et cette assimilation est le péché majeur contre l'idéal d'authenticité<sup>221</sup>.

Ces deux moments déterminants dans le processus de découverte et d'affirmation de soi s'entremêlent dans la construction identitaire et reflètent, dans l'analyse posthégélienne de Taylor, l'articulation entre les deux dimensions de l'identité humaine, à savoir le passage de l'identité individuelle à l'identité collective. Ce qui est sous-jacent à cette remarque, c'est que le principe d'égalité des hommes, reflété par l'exigence de reconnaissance, pose par le fait même comme principe fondamental celui du respect égal des cultures ; la politique de différence ouvre la possibilité à tout homme de « former et de définir sa propre identité en tant qu'individu et en tant que culture<sup>222</sup> » (*potentiel humain universel*). Herder serait bien entendu le père spirituel de cette conception car l'auteur des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*<sup>223</sup>, en défendant le thème d'une « égale dignité de chaque culture », a construit une critique théorique des philosophies du progrès (refus de toute absolutisation du progrès), une démonstration de l'idée qu'« on ne saurait jamais juger une culture d'après une autre ».

L'argument si souvent avancé, par les laudateurs de cette politique, venons-nous de voir, est que la culture compose une part essentielle de l'horizon qui définit notre identité en ce qu'elle représente le riche bagage de significations, de symboles et de valeurs à travers lequel une personne ou un peuple se dit, s'exprime et se reconnaît. Dans cette perspective, le refus ou manque de reconnaissance n'est pas loin d'équivaloir ici à une volonté affirmée d'exclure de la catégorie de l'humanité des personnes originaires

<sup>221</sup> *Multiculturalisme, op. cit.*, p. 57.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>223</sup> J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, tr. E. Quinet, Paris, F. G. Levrault, 1834.

d'autres cultures, voire à un déni d'égalité de statut puisque « toute valeur » et « toute créativité » semblent n'être l'œuvre que d'une culture, de civilisation blanche et européenne. Ainsi en a-t-il été le cas dans l'histoire de la colonisation occidentale où le mode opératoire du conquérant consistait à réduire les colonisés à un statut inférieur et à leur renvoyer une image négative, dépréciative, de leur être et de leur culture, pour asseoir son hégémonie, faisant ainsi d'eux des sous-hommes.

Ce sentiment eurocentriste<sup>224</sup> de « supériorité » présumée (occidentalocentrisme) n'est pas non plus étranger au monde de l'éducation. À titre d'exemple, l'imposition des normes ou des valeurs occidentales dans les programmes d'enseignement classique en philosophie, littérature, socio-anthropologie, musique, etc., où les auteurs académiques étudiés sont très souvent de civilisation blanche et de culture européenne, ressemble plus à un acte hégémonique de domination culturelle qu'à autre chose, et manque radicalement l'objectif d'une reconnaissance légitime de la valeur et de l'apport des cultures non hégémoniques sinon à la connaissance, du moins au progrès de l'humanité.

Le fait que des auteurs tels Confucius, Lao Tseu, Ibn Sīnā (Avicenne), Adi Shankara, Al Ghazali, Mohamed Iqbal, Frantz Fanon, Léopold S. Senghor, Cheick Anta Diop, Mongo Beti, Fabien Eboussi Boulaga, Paulin J. Hountondji, etc., soient moins lus ou enseignés, voire simplement méconnus dans les départements d'études classiques des universités européennes que Platon ou Aristote, Voltaire, Molière, Shakespeare, Dickens,

---

<sup>224</sup> Remarquons toutefois que le piège de l'ethnocentrisme n'est pas le propre d'une race particulière, mais de tous les hommes, toutes les cultures, comme en témoigne par exemple le mythe sur l'origine ethnique ou raciale des hommes, raconté par les Indiens Cherokee des Great Smoky Mountains : « Lors de la création du monde, Dieu modèle trois figurines de forme humaine qu'il place dans un four. Pressé de découvrir le résultat de son entreprise, il retire une première figurine. Elle n'est malheureusement pas suffisamment cuite. Elle est pâle, comme les Blancs. Quelques instants après, il retire la deuxième figurine. Elle est cuite à point, d'où sa couleur brune, comme celle des Indiens. C'est une créature parfaite, qui correspond véritablement aux desseins de Dieu. Il en est si content, si émerveillé, qu'il s'attarde à la contempler, oubliant la troisième figurine dans le four. Puis, sentant brûler cette dernière, il s'en souvient, et s'empresse à la retirer du four. Seulement, il arrive trop tard. La figurine est carbonisée, et ceci explique qu'il y ait des Noirs. » Voir P. Tort et P. Desalmand, *Sciences humaines et philosophie en Afrique. La différence culturelle*, Paris, Hatier, 1978, p. 51.

Descartes, Rousseau, Kant, Nietzsche, Marx, Durkheim, Wagner, etc., illustre bien à l'envi de cette hypothèse présumée d'une domination culturelle aux accents paternalistes – volontaire ou non – répandue dans notre système éducatif universitaire. Ajoutons que ces auteurs mâles d'origine européenne sont à l'inverse enseignés et lus en premier dans les autres régions du monde. Cela en dit beaucoup de cette vision hiérarchique des rapports interculturels, qui s'impose de fait au sein même de ces cultures non européennes. Pourtant, il est certain qu'on ne peut apprécier la « *grande philosophie* », la « *grande littérature* » ou « le *grand art* » en se limitant aux seules œuvres d'une culture majoritaire : ici de civilisation blanche et européenne.

Une telle vision hiérarchique des rapports interculturels rappelle à tout le moins les raisons pour lesquelles la politique et l'éthique de dignité égale ont « besoin d'être approfondies et développées » dans les sociétés modernes multiculturelles, en sorte que le « respect pour la valeur intrinsèque des différentes formes culturelles dans et par lesquelles les individus matérialisent leur humanité et expriment leur personnalité unique<sup>225</sup> » ne soit pas qu'une simple idée de la raison spéculative partiellement réalisée.

D'où l'importance de la mise en place des politiques de différence et de reconnaissance égalitaire. Les multiculturalistes voient en ces politiques l'« extension logique » de la politique de dignité dans la mesure où le respect pour l'égalité n'est pas seulement dû aux individus, mais également aux cultures qui les déterminent et qui façonnent leur mode de vie, faisant ainsi d'eux ce qu'ils sont réellement : des êtres culturels situés, enracinés dans une forme de vie particulière et dans un réseau d'interaction, voire de dépendance avec les « autres qui comptent ».

---

<sup>225</sup> S. C. Rockefeller, *op. cit.*, p. 115-116.

*Contre l'« absolutisme culturel » ou le principe d'égal respect des cultures*

C'est pourquoi la norme de l'égalité dignité ou de la dignité égale exige, de la même manière, un égal respect aux cultures. Force est cependant de préciser qu'il ne s'agit pas ici d'une égalité arithmétique ou d'une défense de l'équivalence des cultures, mais seulement d'une dignité égale à leur reconnaître. Et cette demande de dignité égale, faut-il encore le rappeler, ne peut pas être satisfaite par des droits égaux, mais appelle un respect des particularités ethniques, religieuses, raciales et sexuelles des citoyens.

Ce respect des particularités identitaires conduit alors à reconnaître, comme le remarque Alain Renaut avec la finesse d'analyse à laquelle nous sommes accoutumés, que chacun devrait disposer d'un droit à accéder librement à ses référents culturels, d'un « droit à remonter aux sources et documents constitutifs de sa propre culture [...] de manière à pouvoir choisir librement son identité<sup>226</sup> », et à être protégé de ce choix. De même que tous les individus, sans considération de sexe, de race, d'ethnie ou de vision du monde sont égaux en valeur et en dignité, toutes les cultures devraient être égales en valeur et en dignité en ce qu'elles sont l'expression de l'humanité de chaque homme.

Cette humanité, chez Taylor, s'exprime sous différentes formes de vie culturelles qu'il s'agirait donc de reconnaître et de protéger parce que chacune d'elles a quelque chose d'unique à dire au monde. « Chacune a sa raison d'exister, c'est-à-dire une raison de non-identité et de non-ressemblance<sup>227</sup> » et possède une originalité inimitable, une intégrité qui lui est propre. Dans cette mesure, les différentes cultures, des Aborigènes d'Australie comme celle des Autochtones du Canada ou des Pygmées d'Afrique centrale et équatoriale, méritent un profond respect, en raison des valeurs « spécifiques » et

---

<sup>226</sup> A. Renaut, *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, coll. « Biblio essais », 2004, p. 169.

<sup>227</sup> H. Lefebvre, « Le Manifeste différentialiste », dans S. Courtois, J.-P. Deschodt et Y. Dilas-Rocherieux (dir.), *Démocratie et révolution. 1789-2011. 100 textes fondateurs*, Paris, Cerf, 2012, p. 1033.

« distinctives » qu'elles ont à offrir au monde. Elles ne sauraient d'aucune manière être simplement renvoyées à la parfaite détermination d'une vie harmonieuse et « purement naturelle » ou encore qualifiées de peu développées ou moins inventives, incapables du moindre progrès social et culturel. Et ce respect conduit de fait à reconnaître et à respecter les membres de ces communautés dans toute leur diversité.

Steven Rockefeller ne dit pas autre chose lorsqu'il fait reposer, au détour d'une analogie avec l'écologie profonde, l'obligation morale de reconnaissance et de respect de la diversité ethnique dans la prise en compte du respect de la « biosphère entière qui enveloppe la planète Terre ». Ainsi suggère-t-il que, de même que certains écologistes défendent une conception « morale » et « attentionnée » à l'égard des différentes formes de vie de notre environnement naturel en soutenant une approche biocentrique (et holiste) qui accorde une valeur intrinsèque ou inhérente à tous les éléments naturels (c'est-à-dire à la nature et à tout ce qu'elle comporte), on peut faire valoir un droit égal – au sens de l'acceptation et du respect ou une égalité de valeur des cultures dans la mesure où les cultures humaines sont comparables à des formes de vie.

Elles sont les produits des processus naturels de croissance organique. Chacune d'elles, à sa manière, révèle la façon dont l'énergie créatrice de l'univers, travaillant dans la nature humaine en interaction avec un environnement distinct, en est venue à un foyer unique. Chacune a sa place dans des schémas de pensée plus larges et chacune possède une valeur intrinsèque totalement à part de toute valeur que ses traditions peuvent avoir pour d'autres cultures. Ce fait n'est pas modifié par la considération que, à l'image des êtres vivants, les cultures puissent évoluer vers des formes désintégrées ou défailantes<sup>228</sup>.

C'est donc bien cette appartenance inhérente à la communauté biosphérique qui, pour Rockefeller, fonderait notre obligation morale de préservation ou de protection et de respect égal de la diversité des formes de vie culturelles. De la même manière que

---

<sup>228</sup> S. C. Rockefeller, *op. cit.*, p. 123-124.



l'égalitarisme biosphérique redéfinit notre rapport au monde, transforme nos modes de vie et notre vision du monde, la reconnaissance de l'égalité de valeur des différentes cultures reflète l'idée que chaque culture représente un aspect unique de la nature humaine, voire « une partie essentielle d'un fort sens de l'identité » humaine<sup>229</sup> ; l'idée d'égalité de valeur étant ici opposée aussi bien à l'anthropocentrisme qu'à l'ethnocentrisme. Cet argument qui n'est pas dénué d'intérêt et de bon sens appelle cependant deux remarques.

(i) Si Rockefeller voit juste lorsqu'il soutient que « toutes les cultures possèdent une valeur intrinsèque et, en ce sens, sont d'égale valeur », son analogie n'échappe cependant ni au piège de l'anthropocentrisme ni à celui du subjectivisme. Dans l'exacte mesure où l'obligation morale de respecter toutes les formes de vie est, après tout, une question de volonté humaine, qui dépend de notre perspective éthique : certaines cultures pourraient ne pas être jugées de valeur égale, ou dignes de reconnaissance, en raison de nos jugements, préférences, et modes de pensée hiérarchiques. Cela nous conduirait à reconnaître ou nier la valeur des cultures autres que la « nôtre » alors qualifiées d'« indignes », de « barbares » ou « sauvages », d'illibérales ou irrationnelles, voire même folles ; particulièrement lorsque nous demeurons prisonniers d'une vision étroite du progrès visant à réduire les autres cultures au stade inférieur et primitif de l'évolution, en référence à « nos » idéaux et valeurs démocratiques libérales, à ce que la « nôtre » a accompli de grand dans l'histoire humaine. Comprendre : faire de la notion de progrès historique une notion culturelle, propre à la société européenne de l'âge moderne<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 127. Sur la reconnaissance de la valeur du monde naturel et pour un résumé du débat anthropocentrisme vs non-anthropocentrisme survenu en esthétique environnementale, voir mon modeste article H. Kuitche, « Esthétique environnementale : du déplacement au dépassement », dans *Nouvelle revue d'esthétique* 2014/1, n° 13, p. 37-38.

<sup>230</sup> Sur la critique de ce mythe unitaire du progrès fondé sur le principe de la « Civilisation Unique », voir R. Jaulin (éd.), *La Décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974, p. 14 sqq.

C'est l'ethnocentrisme du « faux évolutionnisme » que les travaux sur la question culturelle de la race de l'anthropologue et philosophe français Claude Lévi-Strauss ne s'étaient pas fait faute de dénoncer au dernier quart du siècle dernier, c'est-à-dire cette « tentative [de] supprimer la diversité des cultures tout en feignant de la reconnaître pleinement<sup>231</sup> » ou d'y apporter véritable traitement. On se rappelle en effet, soit dit en passant, que la diversité des cultures est, pour Lévi-Strauss, un « phénomène naturel » qui résulte des « rapports directs ou indirects » entre les cultures et les sociétés<sup>232</sup>.

Ce pourquoi il faudrait éviter de dégager des éléments culturels à partir de notions biologiques telles que la race, par exemple, et en poser systématiquement la « supériorité » d'une (ou des unes) sur les autres, comme le fait de vouloir dissoudre les cultures dans la culture occidentale<sup>233</sup>. Car, en définitive, pareille attitude ne nous éloignerait pas d'une perspective ethnocentrique *traditionnelle* – consistant à attribuer un privilège à sa culture au détriment des autres cultures – ou *relativiste* – qui vise à imposer le système culturel de sa propre civilisation comme quelque chose d'inévitable – si nous ne jugeons les autres cultures qu'à partir de la « nôtre », rejetant ainsi « hors de la culture,

---

<sup>231</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Race et Histoire* (1952) Paris, Gallimard, coll. « Folio plus philosophie », 2007, p. 18.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>233</sup> Remarquons que l'ethnologue radical Robert Jaulin, contrairement à Claude Lévi-Strauss, élabore sa critique du discours ethnocidaire en termes racistes. Mais, tous deux, défendant l'idée selon laquelle « l'humanité existe au pluriel », arrivent à la conclusion que chaque culture est dotée d'une valeur intrinsèque qui appelle au respect de la différence. La politique ethnocidaire doit donc « penser la différence » et non le contraire. Lire *La Décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, op. cit. D'ailleurs, on sait aujourd'hui avec l'avancée de la génétique que l'idée d'une « race biologique » ainsi que Joseph Arthur comte de Gobineau en avait théorisé le principe (dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* [1853], présentation de H. Juin, Paris, Pierre Belfond, 1967) n'existe pas en soi ; ce qui, de ce point de vue, rend insignifiante toute distinction entre les hommes ou volonté de séparation des différentes races humaines – bien qu'elle reste, par ailleurs, une « catégorie valide d'analyse sociale » ainsi que le souligne l'historien Pap Ndiaye (« Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques », *Le mouvement social* 2005/4 n° 213, p. 97.). Comme l'affirme en effet Ricki Lewis, dans une étude récente, « le projet du génome humain a révélé que ce que les gens considèrent comme des différences raciales ne constitue que 0,01 % des 35 000 gènes estimés qui constituent le corps ». Voir « Race et clinique : bonne science ? La découverte du génome humain efface pratiquement l'idée de la race comme étant un facteur biologique », *The Scientist*, 18 février 2002. Voir aussi dans la même veine, A. Jacquard, *Les Hommes et leurs gènes*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1994.

dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit<sup>234</sup>. » Le racisme étant, entre autres dérives, une des formes officielles que prend ce rejet.

(ii) La deuxième objection qui peut être adressée porte sur l'importance morale de la valeur intrinsèque de la culture. Elle est formulée par Musschenga dans son article « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures ». Pour cet auteur (qui suit ici Kant), l'analogie fonctionnelle avec le monde écologique est en fait non-fonctionnelle et critiquable, dans la mesure où la différence entre les êtres humains et les entités naturelles non-humaines ne nous autorise pas de fait, d'un point de vue moral fondé en l'argument de la valeur intrinsèque, à faire découler de l'exigence de respect des entités naturelles l'égalité de valeur et le respect égal que l'on devrait aux cultures.

En effet, souligne Musschenga, c'est l'autonomie morale de la personne humaine, incarnation de la loi morale, qui justifie le respect que nous devons aux êtres humains en vertu de leur valeur intrinsèque (« *Würde* »). Or, parce que non-libres et encore moins autonomes, toutes les autres entités naturelles non-humaines possèdent exclusivement une *valeur extrinsèque* en raison de leur utilité et il n'en saurait être autrement. « The independence and self-direction of organisms is entirely different from moral freedom and self-governance. It does not justify ascribing them with moral status<sup>235</sup>. » En conséquence de quoi notre devoir moral de préservation et de promotion de la diversité

---

<sup>234</sup> Cf. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, op. cit., p. 16. On pourra entre autres textes anthropo-ethnologiques sur les préjugés ethnocentristes et les dérives liées au courant évolutionniste, consulter les travaux de : F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company, 1940; B. Malinowski, *Les argonautes du pacifique occidental* (1922), tr. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1963 ; R. Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, New York, Houghton Mifflin Company, 1934. De la même, *Échantillons de civilisation* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1950 ; M. Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie* (1935), tr. G. Chevassus, Paris, Plon, coll. « Terre humaine : civilisations et sociétés », 1963 ; E. Sapir, *Le langage. Introduction à l'étude de la parole* (1921), tr. S.-M. Guillemin, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1970.

<sup>235</sup> A. W. Musschenga, « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures », *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, 1998, p. 217-218.

des formes de vie culturelles ne peut être défendu et ne deviendrait ainsi légitime « insofar as they contribute to the richness of life<sup>236</sup>. »

La profondeur de ces remarques n'invalide ni n'annihile pour autant les arguments défendus par Taylor et Rockefeller ainsi qu'on les a présentés. Les auteurs se rejoignent dans l'idée que la reconnaissance de l'égalité de valeur est un « besoin profond et universel » des êtres humains. Cependant, Taylor nous met en garde de faire de l'exigence de respect égal pour les différentes cultures un droit fondamental à respecter sans condition dans les luttes pour la reconnaissance. Réclamer que « l'on aborde l'étude de certaines cultures avec une présomption de leur valeur » souligne-t-il, peut être entendu, mais cette revendication est dépourvue de sens si on finit par conclure que « leur valeur est grande ou égale à celle des autres »<sup>237</sup>. Cela veut dire que *de la valeur égale de culture, il ne peut s'ensuivre un droit de valeur égale*. Dans la mesure où nos jugements sur la valeur des cultures peuvent être positifs ou négatifs : soit nous acceptons telle culture plutôt qu'une autre parce que nous trouvons en elle « quelque chose de grande valeur », soit nous la rejetons purement et simplement.

Par exemple, certaines personnes de culture blanche et européenne pourraient, pour différentes raisons, trouver ou avoir plus d'acointance ou de valeur à la culture et aux chefs d'œuvres artistiques de la grande civilisation maya plutôt qu'arabique ou tzigane. Au nom de quoi devrait-on dans ce contexte reconnaître ou attribuer plus de droits aux individus issus de la culture des Mayas plutôt qu'aux descendants des cultures arabique ou tzigane ? La reconnaissance de leurs droits culturels devrait-elle être basée sur le fait qu'elles ont eu « quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains » au cours de leur histoire ou bien encore sur la positivité de leur apport à l'accomplissement et l'épanouissement réels de leurs propres membres ?

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>237</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 93.

La réponse à cette question est très clairement négative. Il ne nous échappe pas que cette voie de justification induit deux conclusions qui, somme toute, condamneraient de fait toute revendication s'exprimant sous cette forme. La première est que faire reposer le droit sur ces considérations voudrait en réalité dire que les cultures ne seraient pas d'égale valeur en raison de ce qu'elles offrent ou ont offert, apporté à l'humanité ; il y a là un écart entre cultures, à savoir celles « effectivement développées » et celles qui ne le sont pas, qui même d'un point de vue juridique ne peut être comblé. Et cela nous conduit à reconnaître qu'une évaluation ou justification normative fondée en ces éléments ou aspects comparatifs de « mérites relatifs d'une culture comparée à une autre » serait loin d'être évidente et peu pertinente.

Dans un tout autre sens, la deuxième conclusion indique que si l'on maintient l'hypothèse d'un droit de valeur égale des cultures en admettant que les cultures aient la même valeur, soit l'idée que toutes les cultures sont identiques dans la mesure où elles sont égales, alors les revendications des cultures non hégémoniques ou minoritaires deviennent caduques, voire illégitimes, puisqu'elles sont reconnues comme égales à la culture dominante ou majoritaire. Le critère de l'égalité annule de fait les traitements différenciés et les revendications rationnelles et légitimes qui découleraient des inégalités de traitement, ces revendications étant désormais illégitimes.

Dans cette perspective, il serait également difficile de fonder une évaluation normative en raison de l'égalité et de la valeur égale des cultures. Ce faisant, il n'y aurait pas non plus de légitimité morale pour les groupes culturels de bénéficier de traitements différentiels ou d'exiger une protection de la part des pouvoirs publics. Ainsi est-on pris dans une circularité vicieuse qui ne résout pas, en définitive, le problème d'une applicabilité sereine de la politique de reconnaissance pour certains groupes culturels, puisque l'État républicain est appelé à dénouer, à travers ses politiques publiques, cet

*imbroglio* d'affirmation de valeurs culturelles sans froisser ses membres aux intérêts divergents. Que faire donc d'un point de vue pratique ?

*Un devoir de reconnaissance ?*

Une réponse peut être entrevue, si nous sommes moins subjectivistes et moins ethnocentristes. C'est que la formulation d'un droit à la reconnaissance dont il pourrait être ici question devrait plutôt s'exprimer en termes de devoir de reconnaissance – du potentiel d'intérêt et d'enrichissement que représentent les autres cultures – et d'estime mutuelle dans la variété des cultures qui configurent le paysage social démocratique ; c'est un « droit » engageant et non absolu qui supposerait un devoir d'ouverture et de dialogue avec les cultures non hégémoniques et minoritaires. Car, *ce n'est plus tant d'un droit absolu que d'un devoir de reconnaissance dont les individus ont aujourd'hui besoin, d'une morale de la reconnaissance : ils veulent être reconnus et acceptés pour ce qu'ils sont en tant que tels et pour ce qu'ils ont à nous dire.*

En effet, le fait pour des individus ou pour un État républicain de ne pas reconnaître la valeur d'une culture peut conduire à une blessure psychologique (souffrance) faisant naître un sentiment d'humiliation pour des membres d'une communauté, et partant, à une impossibilité manifeste pour eux de jouir d'une existence véritablement authentique. Or comme on le sait, l'idéal d'authenticité recouvre l'ensemble des expressions de la vie humaine et requiert que tout le monde soit reconnu en fonction de son identité unique.

Dans ces conditions, ne pas reconnaître ou rabaisser l'identité culturelle des individus c'est ne pas les reconnaître comme personne humaine à part entière, dans toute leur diversité. Comme l'écrit Susan Wolf : « En manquant de respect envers l'existence

ou l'importance de leur histoire, de leur art et de leurs traditions particulières, nous ne les respectons pas comme des égaux dont les intérêts et les valeurs ont un statut égal dans notre communauté<sup>238</sup>. »

En conséquence, ce n'est rien moins qu'une erreur de demander que des droits soient octroyés aux individus ou à la culture qui subit une non-reconnaissance sur la base de jugements purement subjectifs de peu de valeurs (que Taylor appelle néo-nietzschéen) qui, ici, fondent la valeur de la présomption d'égale valeur que nous portons aux cultures et qui peut conduire au mépris (dénigrement des autres cultures, jugement de valeur ou de statut inférieur) plutôt qu'à un respect authentique lorsque nous sommes peu sensibles à la beauté d'une culture ou jugeons qu'elle n'a pas « quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains ».

Là aussi, l'équation « à valeur égale droit égal » ne se peut tenir et résoudre puisque nous manquons d'objectivité de jugement dans ce domaine. Disons en chœur

---

<sup>238</sup> S. Wolf, « Commentaire », dans Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 108. Cette idée est particulièrement défendue dans la *Déclaration de Fribourg* sur les droits culturels (2007), rédigée par un groupe international d'experts appelé le « Groupe de Fribourg ». Ce groupe de recherche, coordonné par Patrice Meyer-Bisch, souligne l'importance d'accorder aux individus des droits culturels, « essentiels à la dignité humaine », en tant qu'ils font partie intégrante des droits de l'homme. Le but est de « garantir à chacun la liberté de vivre son identité culturelle » alors entendue comme « l'ensemble des références culturelles par lesquelles une personne, seule ou en commun, se définit, se constitue, communique et entend être reconnue dans sa dignité ». Ce texte, qui rassemble et explicite les droits culturels déjà reconnus de façon dispersée dans divers instruments internationaux (notes 188 et 189 citées précédemment), montre ainsi qu'il est primordial de reconnaître à tous la latitude d'exprimer son appartenance culturelle dans les strictes limites du respect de la liberté de l'autre ; l'individu a le droit d'affirmer la part différenciée de son identité parmi ses droits imprescriptibles. Voir précisément l'article 3 de la Déclaration (*identité et patrimoine culturels*), dans *Les Droits culturels. Déclaration de Fribourg*, disponible en ligne : <http://droitsculturels.org/ressources/wp-content/uploads/sites/2/2012/07/DeclarationFribourg.pdf>, 10 août 2015 : « Toute personne, aussi bien seule qu'en commun, a le droit :

**a.** de choisir et de voir respecter son identité culturelle dans la diversité de ses modes d'expression ; ce droit s'exerce dans la connexion des libertés de pensée, de conscience, de religion, d'opinion et d'expression ;  
**b.** de connaître et de voir respecter sa propre culture ainsi que les cultures qui, dans leurs diversités, constituent le patrimoine commun de l'humanité ; cela implique notamment le droit à la connaissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales, valeurs essentielles de ce patrimoine ;  
**c.** d'accéder, notamment par l'exercice des droits à l'éducation et à l'information, aux patrimoines culturels qui constituent des expressions des différentes cultures ainsi que des ressources pour les générations présentes et futures. » Pour un commentaire étendu de la Déclaration, voir P. Meyer-Bisch, M. Bidault, *Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, Zürich, Schulthess Verlag, coll. « Interdisciplinaire », 2010.

avec Taylor que *tout jugement subjectif dépouille ce jugement de toute sa valeur*. Ainsi est-il tout aussi absurde et abusivement naïf de croire que c'est parce que nous reconnâtrions la valeur exceptionnelle des cultures non hégémoniques ou minoritaires et enseignerions désormais les œuvres et pensées de ces cultures dans le cursus universitaire par exemple, que les individus seraient pour autant réinvestis dans leurs droits – notamment culturels.

La présomption de l'égale valeur des cultures ne vise pas à faire des revendications culturelles qui pourraient en découler un droit, mais à rendre possible l'évaluation des cultures. D'une manière générale, cette présomption repose sur l'idée que « toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières [...] ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains<sup>239</sup>. » Taylor note que c'est à partir de cette hypothèse de départ que nous devrions ouvrir notre compréhension à l'étude interculturelle pour saisir ce que les autres cultures ont à nous dire et à nous apprendre sur l'état de nos relations sociales en démocratie et sur nous-mêmes, soit dit autrement : reconnaître leur mérite. Ce pourquoi toutes les cultures devraient bénéficier de la présomption que chacune a une valeur en soi. La raison étant que chaque culture « mérite notre admiration et notre respect, même si cela s'accompagne de beaucoup d'autres choses que nous serons forcés de détester et de rejeter<sup>240</sup>. »

Taylor souligne ainsi, dans sa lecture de Hegel, que les individus comme les Völker (peuples) doivent se reconnaître et s'accepter mutuellement « dans leurs différences irremplaçables, mais complémentaires ; car ils forment ensemble la chorale humaine tout entière<sup>241</sup>. » Il convient dès lors, pour les partisans du multiculturalisme, de dépasser les préjugés ou désirs de domination pour découvrir ce qu'il y a de

---

<sup>239</sup> *Multiculturalisme, op. cit.*, p. 90.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>241</sup> « Les sources de l'identité moderne », dans M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1996, p. 351.



potentiellement riche dans les autres cultures (à travers une éducation à la pluralité des cultures, par exemple). D'autant plus que chaque peuple a une *histoire intellectuelle* et *esthétique* distinctes<sup>242</sup>.

Pareille position n'est pas exempte de toute critique et suscite de nombreux points de discussion tant d'un point de vue normatif qu'épistémologique.

### Dépasser les limites de l'approche égalitaire des cultures ?

Ainsi, on peut formuler trois remarques distinctes, qui invalident l'approche égalitaire des cultures, ou rendent, du moins, l'assertion multiculturaliste moins patente.

(i) Tout d'abord la critique des pourfendeurs de la théorie multiculturaliste qui arguent notamment qu'il est faux de prétendre que les cultures puissent avoir une même valeur. Car un problème évident se pose : celui de savoir qu'est-ce qui doit être retenu comme « valeur intrinsèque » dans la culture. On ne trouve aucune précision dans l'idéalisme posthégélien de Taylor qui, soulignons-le, n'utilise pas précisément le concept de « valeur intrinsèque », mais le présuppose à tout le moins dans son argumentation : il faut présumer, tel un « acte de foi », une égalité de valeur des cultures ; et il en est de même chez les auteurs qui défendent l'argument de la valeur intrinsèque des cultures.

Certains sont moins convaincus de cet argument culturaliste. Albert Musschenga, par exemple, soutient que l'argument de la valeur égale des cultures ne peut être défendu en raison même de l'incommensurabilité de cette valeur (pour les cultures) qui rend impossible toute comparaison ou classification concurrente, voire évaluation normative

---

<sup>242</sup> Ce que tend à montrer S. Wolf, « Commentaire », *op. cit.*, p. 101-114.

des cultures suivant la forme de justification avancée par Taylor et qui se trouve au cœur du débat sur le relativisme culturel :

[If we] assume that it is possible to reach an agreement about the relevant value constituents of cultures. We should then have to rank the scores of cultures for every value constituent. However, many of these values constituents are incommensurable. Therefore, it is impossible to make comparative judgements about the relative intrinsic value of diverse cultures. The hypothesis that entire cultures have equal value, cannot be tested<sup>243</sup>.

Dans ces conditions, souligne Musschenga, les cultures ne peuvent être d'égale valeur et il n'y aurait aucune obligation morale à être ouvert à la valeur intrinsèque des cultures autres que la sienne, c'est-à-dire à tout ce qui compose, pour elles, les constituants de la vie bonne<sup>244</sup>. Aussi conclut-il que : « All cultures are equal in the sense that they have intrinsic value [and nothing more]. That does not imply that all cultures have equal value<sup>245</sup>. » Parlant de ces constituants de la vie idéale et en regardant les choses de plus près, le rejet de l'argument culturaliste chez cet auteur s'explique également par le fait que déjà, les individus, bien qu'appartenant à une même culture, peuvent ne pas partager la même conception de la valeur de leur culture.

On peut, à titre d'illustration, tirer exemple de la culture tauromachique, largement partagée et pratiquée par les peuples dans quelques parties du monde : de la péninsule ibérique (Espagne, Portugal) au midi de la France (Aquitaine, Provence, Languedoc, Camargue) et dans certains États d'Amérique latine (Mexique, Venezuela, Pérou). Certaines personnes, les anti-corridas en l'occurrence, trouveraient, par exemple, cette culture violente et avilissante en ce qu'elle fait tache aux valeurs fondamentales du

---

<sup>243</sup> A. W. Musschenga, « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures », *op. cit.*, p. 217-218.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 214. Par valeur intrinsèque, il faut entendre ce qui caractérise « the components or constituents of the good life. »

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 218.

respect du vivant. En revanche, les toreros et les aficionados passionnés de la pratique y voient un « hommage à leurs racines », un moment de « partage affectif » et de « communion spirituelle », mieux : une source d'expression et de réalisation de soi à travers les valeurs et le sens de l'existence qu'elle revêt et l'art qu'elle engendre<sup>246</sup>.

Dans le même ordre d'idée, un autre exemple illustrant cette divergence de perception du sens de la valeur et qui traduit la complexité ou l'harmonie qui caractérise nos relations sociales peut être donné à travers la conception qu'on se fait d'une manière générale du bonheur, concept approché différemment aussi bien par les individus que par les cultures : nous en avons tous, au-delà de nos appartenances, une vision différente.

Il va sans dire qu'il sera difficile, en matière religieuse, de faire entendre raison à une femme de culture et de confession musulmane pratiquante ayant fait le choix du port du voile intégral que ce vêtement religieux semble être à l'évidence un signe de soumission et d'oppression doublé de discrimination sexuelle qui met à mal sa condition même de femme et bafoue ces belles valeurs de liberté et d'égalité chères à la société dans laquelle elle vit, celle démocratique et libérale ; elle vous répondra le contraire puisque c'est avant tout par liberté de choix et suivant sa vision du monde, voire l'idéal de vie qui sous-tend sa conception de la vie bonne – lors même que ce pourrait n'être pas le cas – qu'elle porterait ce voile et non par obligation d'un mari dominant et étouffant.

Ce rapport à un héritage culturel ou aux pratiques controversées, qui suscite toujours de vifs débats dans les sociétés libérales occidentales, souligne bien deux choses qui illustrent un aspect plus général du problème de l'incommensurabilité des cultures soulevé par Musschenga, à savoir : 1) la difficulté qu'il y a à trouver ou établir une norme servant de référence à l'évaluation de la valeur intrinsèque d'un bien culturel :

---

<sup>246</sup> Voir par exemple F. Wolff, *Philosophie de la corrida*, Paris, Fayard, 2007. On pourra également consulter le site de l'Observatoire National des Cultures Taurines français, disponible en ligne : <http://www.culturestaurines.com/Enfance%20et%20Tauromachie>, consulté le 24 juin 2015.

« l'évaluation ne crée pas de valeurs », et partant : 2) le relativisme dans lequel nous plongerait cette incommensurabilité, à l'intérieur même d'une culture : la *valeur* de la valeur d'une culture est d'autant plus relative qu'elle ne revêt pas, au sein d'une même culture, la même importance pour tous les membres appartenant à celle-ci. Et il en va exactement ainsi de la diversité des valeurs et expressions culturelles propres à certains groupes autour desquels les membres d'une communauté politique sont profondément divisés. D'ailleurs, Taylor le rappelle si bien : « Le libéralisme n'est pas un terrain possible de rencontre pour toutes les cultures, mais il est l'expression politique d'une variété de cultures – tout à fait incompatible avec d'autres<sup>247</sup> », qui cheminent ensemble. La précision n'est pas sans intérêt.

Peu enclins à reconnaître la valeur intrinsèque des diverses cultures humaines à la façon de Taylor, les détracteurs les plus acharnés du multiculturalisme font ainsi souvent remarquer qu'on ne peut mettre sur un pied d'égalité les différentes cultures. Pour un grand nombre de raisons, ils pensent, de manière générale, qu'on ne peut comparer les « mérites » relatifs des diverses réalisations des différentes cultures. Ainsi en est-il de l'apport des cultures antiques ou gréco-romaines à la civilisation humaine par rapport à celles asiatiques ou africaines<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> *Multiculturalisme, op. cit.*, p. 85.

<sup>248</sup> D'aucuns vont encore plus loin en soutenant comme l'a fait l'ancien président de la République française Nicolas Sarkozy dans un discours prononcé le 26 juillet 2007 à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, que « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire » ; ce qui mettrait *de fait* en cause sa contribution au patrimoine de l'humanité. Cet étonnant discours controversé qui avait sitôt fait l'objet de réactions très critiques dans le milieu universitaire en Afrique comme en France et ailleurs par cette phrase tristement dramatique à l'aune de laquelle, dans sa compréhension de l'histoire de la civilisation humaine, se trouve situé le « drame de l'Afrique », est pour le moins assez troublant. Si les mots ont un sens, chacun se fera sa propre idée de la « violence » et du poids que de tels propos, bien maladroits ou mûrement réfléchis, mais dont la charge d'ambiguïté demeure hautement significative, peuvent avoir comme conséquences dans la perception identitaire d'un peuple, qui se trouverait ainsi, purement et simplement, exclu de l'histoire universelle de l'humanité ; parce que c'est bien de cela qu'il s'agit, en l'occurrence. Pour cette allocution de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République française, prononcée à l'Université de Dakar, le 26 juillet 2007, on pourra notamment se reporter au lien suivant : [http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/juillet/allocution\\_a\\_l\\_universite\\_de\\_dakar.79184.html](http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/juillet/allocution_a_l_universite_de_dakar.79184.html) ; Voir aussi l'édition *Jeune Afrique*, du 5-11 août 2007, p. 40-47. Sur les réactions

De tels jugements de valeur aux penchants ethnocentristes, voire méprisants et souvent portés par un racisme plus ou moins latent, ne trouvent pas grâce aux yeux de Taylor. Juger de la valeur ou de la légitimité d'une culture requiert en premier lieu, pour lui, de la comprendre selon sa propre vision du monde et non pas à partir de notre point de vue éthique (celui de l'évaluateur) ou de nos désirs (et ses volontés). Mais cela n'est possible que si nous parvenons à une « fusion d'horizons ». Comprendre : sortir de notre vision étroite de la culture de l'autre pour nous ouvrir à un horizon plus vaste afin de voir en elle ce qu'elle a à offrir, ce qu'elle a de beau et d'appréciable<sup>249</sup>. Ce n'est qu'alors, et seulement alors, que l'on pourra exprimer un agrément ou un désagrément de la culture en question, l'accepter ou la rejeter.

(ii) Le danger d'un enfermement ethnocentrique n'est pas pour autant éloigné, malgré cette fusion d'horizons qu'appelle de ses vœux le philosophe canadien. Dans la mesure où cette posture méthodologique implique que nous jugions de la culture des autres à partir de nos critères subjectifs, et plus encore, de nos catégories homogénéisantes et, par voie de conséquence, déterminées et sectaires, parce qu'il en est ainsi. Il s'ensuit naturellement au plan épistémologique une conséquence extrêmement

---

d'intellectuels africains et français qu'a suscitées ce discours alors rédigé par son conseiller spécial Henri Guaino, voir à ce titre le site Web de la *Ligue des droits de l'Homme*, section de Toulon : [www.ldh-toulon.net](http://www.ldh-toulon.net), rubrique « Histoire et colonies », « Le discours de Sarkozy à Dakar », consulté le 10 août 2015. En particulier les articles de : A. Mbembe, « L'Afrique de Nicolas Sarkozy », 1<sup>er</sup> août 2007 et « France-Afrique : ces sottises qui divisent », 10 août 2007 ; l'entretien de G. Kelman et B. Stora avec le journal *Marianne-en-ligne*, « Gaston Kelman et Benjamin Stora se penchent sur le cas Sarkozy », 10 août 2007 ; M. Diouf, « Pourquoi Sarkozy se donne-t-il le droit de nous tancer et de juger nos pratiques... », 17 août 2007 ; J.-F. Bayart, « Y a pas rupture, patron ! », 9 août 2007 ; C. Coquery-Vidrovitch, G. Manceron et B. Stora, « La mémoire partisane du président », 21 août 2007 ; A.-C. Robert, « L'Afrique au kärcher », 12 octobre 2007 ; et l'ouvrage collectif, J.-P. Chrétien (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni de l'histoire*, Paris, Karthala, coll. « Disputatio », 2008.

<sup>249</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 91-93.

importante : toute valeur n'est en réalité qu'*ethnovaleur* et toute vérité n'est aux mieux qu'une *ethnovérité*<sup>250</sup>.

Prenons le cas de l'esthétique. On sait, en règle générale, qu'une personne de culture européenne – comme Coralie, une talentueuse amie –, bien que fine connaisseuse des arts occidentaux, appréciera ou évaluera à l'occasion une toile africaine symbolisant la vie et l'harmonie entre les peuples au travers de ses lunettes occidentales, c'est-à-dire selon la conception des arts en Occident et non pour ce qu'elle est ou représente réellement, manquant ainsi, vraisemblablement, de saisir au passage, la conscience *esthétique* qui se dégage de ce tableau (de la même manière, il est probable et tout à fait normal que l'amie Charlotte de culture non européenne, grande admiratrice à l'œil averti des arts africains, mais étrangère aux codes et symboles de l'art maniériste, ne puisse pénétrer l'essence de la beauté secrète d'un Michel-Ange tel un fin connaisseur de l'art de la Renaissance puisqu'elle n'a que peu de connaissance en histoire de l'art et qu'elle se trouve parfaitement incompétente pour en juger ou l'évaluer). Seuls les « initiés » à l'art négro-africain ou les personnes avisées sauront reconnaître les valeurs expressives et percevoir le message allégorique de cette belle toile.

Or le problème évident est que ces « connaisseurs » sont peu nombreux. Bien malin qui pourrait croire ou penser qu'on peut initier l'ensemble des hommes « aux structures fondamentales de l'art négro-africain<sup>251</sup> » ou aux arts maniéristes ; il en est de même pour toutes les autres cultures non hégémoniques. Tout le mérite de l'amie Coralie, prenant à cœur les remarques de Taylor, sera donc pour éviter le piège de l'ethnocentrisme, et si elle est animée par la volonté d'élargir sa compréhension du monde et de percevoir le profond message que portent les œuvres d'art des cultures autres

---

<sup>250</sup> G. Ferréol, « Du relativisme culturel à l'exigence de dignité », *Social Psychology (Psihologia socială)*, n° 24, 2009, p. 124.

<sup>251</sup> Titre d'un article du prêtre jésuite E. Mveng, « Structures fondamentales de l'art négro-africain », dans *Présence Africaine*, 1964/1, n° 49, p. 116-128.

qu'occidentales, de s'ouvrir à ses « structures fondamentales » pour ainsi se mettre en mesure de voir ce qu'il y a d'appréciable en elles (exercice auquel devrait également se plier Charlotte). Elle devra rectifier sa conception de la norme artistique fondée sur les canons esthétiques grecs comme modèles d'appréciation esthétique.

Ces considérations sont une indication de quelque chose d'encore plus général qui implique deux observations incontestables. Dans une culture propre à un peuple, ou dans une discipline, comme la médecine, les statistiques, etc., ou dans un sujet comme la peinture, la littérature, etc. : (a) il faut d'abord comprendre les principes et les modalités afin de déterminer ce qui est raisonnable, utile, etc. ou non, et (b) il est généralement erroné d'évaluer un développement nouveau ou différent, comme le style, etc., par la norme existante : exemple, la peinture impressionniste par des styles plus traditionnels, ou des romans de « réalisme magique » par d'autres plus réalistes.

(iii) Il faut, outre ce péril de l'ethnocentrisme, ajouter ceci : si la construction argumentative en faveur de la valeur intrinsèque de la diversité des expressions culturelles au sein de la tradition multiculturaliste peut être entendue, des objections sérieuses que nous résumons ici sous forme de questions demeurent pour ses détracteurs.

Lorsque Taylor nous demande de nous ouvrir à une étude interculturelle, on ne peut s'empêcher de se demander à qui incombera ce devoir d'évaluation : est-ce aux individus, aux différents groupes culturels, à la culture majoritaire, ou bien encore aux institutions ou pouvoirs publics ? Ainsi, la vraie question est la suivante : comment juger au vrai de la valeur d'une culture et, ce faisant, l'évaluer ? Comment cette évaluation peut-elle être fondée et quels en seraient les critères normatifs ? Devrait-elle se poser en termes de contributions majeures ou de mérites, de réalisations humaines ou de jugement

comparatif de valeur ? Peut-on vraiment affirmer la valeur d'une culture « sans présupposer une quelconque échelle de valeurs ?<sup>252</sup> »

On reconnaîtra sans peine qu'il est difficile de comparer les cultures et d'en évaluer, à l'aune de cette comparaison, l'apport ou les mérites relatifs à chacune d'elles, sauf à vouloir maintenir un rapport de domination ou de supériorité vis-à-vis des autres cultures. Tout comme il est illusoire de trancher de manière inauthentique qu'au terme de l'étude interculturelle et sur base d'une présomption d'égale valeur, nous pouvons alors péremptoirement conclure à leur équivalence. Cela ne marche pas. Précisons bien que cet aspect de la critique est en l'occurrence adressé aux défenseurs acharnés du multiculturalisme qui affirmeraient la primauté du différentialisme culturel sur les principes universels de justice et non directement à Taylor, qui en fait d'ailleurs la remarque<sup>253</sup>. *Le libéralisme de l'égale dignité n'est pas le relativisme culturel*. La critique de Musschenga est assez éclairante à ce titre.

De plus, l'exigence de reconnaissance égale des cultures pose une autre difficulté qui est celle de la légitimité ou de l'illégitimité des demandes de reconnaissance. Le problème est de savoir : 1) quelles revendications seront jugées légitimes ou illégitimes ? 2) En vertu de quel(s) critère(s) et selon quels moyens ? 3) Ce critère devrait-il être celui de l'authenticité et faut-il rester prisonnier de cette authenticité ? On saisit bien là les différents enjeux que soulèvent ces questions qui pointent ainsi les limites de l'approche normative de la reconnaissance dont Taylor a bien conscience.

Postuler qu'on devrait tel un acte de foi admettre que ces cultures font partie de « notre » culture, et donc de « notre » patrimoine commun, un point c'est tout (idée de communauté universelle) ne vaut pas à l'argument son pesant d'or et n'invalide pas pour autant la forte présomption d'un conflit normatif qui pèse sur la reconnaissance de cette

<sup>252</sup> P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 328.

<sup>253</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 98-99.



communalité de la diversité, c'est-à-dire l'exigence de faire de la diversité des expressions culturelles un patrimoine culturel commun. C'est du reste pourquoi certains auteurs comme Parekh en appellent davantage à plus de prudence lorsque nous jugeons des autres cultures : « Although all cultures have worth and deserve basic respect, they are not equally worthy and do not merit equal respect. When judging other cultures we should be careful [...] not to seek to mould them in our image<sup>254</sup>. »

On doit même aller plus loin. Les conflits qui naissent autour de la politique multiculturaliste s'expliqueraient par le fait que c'est bien finalement, pour d'aucuns, les dangers de la politique de reconnaissance de la diversité appliquée sous des formes extrêmes qui, paradoxalement, pourraient menacer de subvertir les idéaux démocratiques de liberté et d'égalité universelles. On retrouve là l'objection morale avancée par Tzvetan Todorov qui souligne l'emprise que les droits collectifs peuvent avoir sur l'autonomie individuelle<sup>255</sup>.

Dans ces conditions, la valorisation d'une identité ethnique et donc particulière ne peut avoir de préséance sur l'identité humaine dans un contexte social et politique démocratique. C'est le point de vue de Steven Rockefeller pour qui l'identité première d'une personne est, d'un point de vue démocratique, son identité humaine et rien de plus. Parce que tous les êtres humains sont de valeur égale, on ne saurait faire de l'identité ethnique, note Rockefeller, le « fondement de la reconnaissance de l'égalité de valeur » encore moins de « la notion voisine de l'égalité de droits »<sup>256</sup>.

Cette universalité de la nature humaine épuise donc la possibilité de toute demande de reconnaissance mettant au-devant un critère différentialiste lié à l'appartenance ou à l'héritage culturel d'un groupe historiquement distinct, comme les

---

<sup>254</sup> *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Houndmills – London: Macmillan, 2000, p. 177.

<sup>255</sup> « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, n° 212, 1995, p. 90-102.

<sup>256</sup> « Commentaire », *op. cit.*, p. 116.

Québécois qui demandent plus d'autonomie politique au gouvernement fédéral au nom de leur survivance culturelle.

Selon Rockefeller, une telle demande dont l'ambition réelle est de se voir accorder un statut particulier d'envergure dans la fédération canadienne – celui de « société distincte » – et donc à l'intérieur d'une nation démocratique, affaiblit à la fois les fondements du libéralisme et ouvre la porte à l'intolérance en ce qu'elle élève l'identité ethnique à *la hauteur ou au-dessus* de l'identité humaine universelle ; ce qui (à long terme) contribue à l'érosion des droits humains fondamentaux<sup>257</sup>.

C'est ce même type de crainte qu'on perçoit chez Joseph Raz lorsqu'il souligne que la préservation de la diversité ne peut être défendue qu'à la seule réserve qu'elle ne nuise pas aux droits et intérêts fondamentaux de l'individu : « Cultural, and other, groups have a life of their own. But their moral claim to respect and to prosperity rests entirely on their vital importance to the prosperity of individual human beings<sup>258</sup>. » Chandran Kukathas ne dit pas autre chose en soutenant que l'État ne doit se préoccuper que des droits individuels des citoyens et non pas de la préservation des identités culturelles d'une communauté particulière<sup>259</sup>.

Cette analyse, on s'en est rendu compte, est sous-tendue par une position très critique à l'égard des objectifs des groupes ethnoculturels en démocratie : leurs différentes revendications ne peuvent être entendues que « sur la base de [l']identité humaine et de son potentiel universel, non sur la base première d'une identité ethnique », car, au fond, « notre identité universelle d'êtres humains est notre identité première et elle

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

<sup>258</sup> « Multiculturalism: A Liberal Perspective », in *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 178.

<sup>259</sup> « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, 1992, p. 105-139.

est plus fondamentale que toute identité particulière, qu'elle soit de citoyenneté, de sexe, de race ou d'origine »<sup>260</sup>.

L'argument justificatif d'une telle critique est purement moral. On juge, dans cette perspective, qu'il est insensé de vouloir préserver un « mode de vie doté d'une certaine valeur » qui n'entre pas en adéquation avec les principes fondamentaux de la démocratie et qui remettrait par le fait même en cause son existence. Dans la mesure où certaines cultures minoritaires moins libéralisées peuvent avoir des pratiques moralement répréhensibles, qui vont à l'encontre des intérêts fondamentaux de la société dans son ensemble et qui donc ne peuvent simplement pas « reproduire leur façon de vivre » dans la sphère publique comme au sein de la famille ; nous examinerons davantage ce point dans les prochains développements.

Ainsi, si nous pouvons d'ores et déjà conclure qu'il semble difficile de faire reposer les principes de justification des demandes de reconnaissance ou de traitements différenciés, liés à la diversité ethnoculturelle, sur une évaluation morale comparative, force est d'admettre que l'argument de la valeur intrinsèque des formes de vie culturelles (et des conceptions de la vie bonne qui y sont liées) *semble insuffisant pour fonder à lui seul, sur base d'une présomption de valeur égale des différentes cultures et au nom de la tolérance impliquant une reconnaissance consciencieuse de l'appartenance culturelle qui sont à la base de la politique de différence, l'égalité des droits et la survie (ou survivance) culturelle des groupes minoritaires.*

---

<sup>260</sup> S. C. Rockefeller, « Commentaire », *op. cit.*, p. 116-117.

## LA JUSTIFICATION INSTRUMENTALE DE LA CULTURE

### Quatre arguments

Un ensemble de raisons peuvent expliquer le caractère insuffisant de cette assertion. En regardant les choses de plus près, il n'est pas difficile de voir que la thèse de la valeur intrinsèque de la diversité n'est rien moins qu'un argument en faveur de sa valeur instrumentale. Elle est notamment défendue non plus simplement pour elle-même, mais pour montrer ce que la diversité permet et apporte aux sociétés multiculturelles.

Différents types d'arguments qui font appel au critère de l'utilité sont alors mobilisés ainsi qu'on peut le voir dans les différentes conventions et traités nationaux ou internationaux relatifs aux préoccupations spécifiques aux droits humains et dans la littérature spécialisée sur la protection légale des minorités ethniques et culturelles. Un exemple récent de cette prise en compte du droit des minorités qui rendrait justice à chacun est, au-delà des traités internationaux, la constitution canadienne de 1982<sup>261</sup> qui garantit explicitement des droits ancestraux aux peuples autochtones du Canada. Citons, plus généralement, l'exigence de reconnaissance mutuelle de la diversité culturelle et linguistique, ainsi que celle du droit à l'autonomie gouvernementale à tous les groupes minoritaires qui sont devenues encore plus fondamentales à notre époque d'« étrange multiplicité<sup>262</sup> ».

Ces arguments reflètent en général la conviction que la diversité ethnoculturelle est désirable parce qu'elle permet de diversifier et d'enrichir la culture de la société dans

---

<sup>261</sup> Sur la Loi constitutionnelle de 1982 ou Charte canadienne des droits et libertés, voir le site Web de la législation du Ministère de la Justice Canada, *Loi constitutionnelle de 1982*, disponible en ligne : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-15.html>, 02 septembre 2015.

<sup>262</sup> Voir de J. Tully, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité* (1995), tr. J. Des Chênes, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Prisme », 1999 ; W. Kymlicka and A. Patten (ed.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

son ensemble, une « richesse culturelle » à préserver pour notre monde et pour les générations futures. La diversité sociétale, écrit Richard Falk, « enhances the quality of life, by enriching our experience, expanding cultural resources<sup>263</sup>. » La philosophie utilitaire sous-jacente à cette conviction s'articule autour des idées fondamentales suivantes :

(1) Une protection de la diversité subordonnée aux exigences de stabilité politique au plan national et international des communautés nationales et ethniques afin de prévenir « la menace que les minorités irrédentistes constituent pour la paix internationale », particulièrement lorsque l'État protecteur ne protège pas ou plus ses minorités, comme ce fut le cas dans l'ancienne Yougoslavie par exemple<sup>264</sup> – la situation des Balkans durant la Première Guerre mondiale en est une illustration – ou encore dans les différentes guerres interethniques et tribales en Afrique subsaharienne, dont la plus sanglante fut celle du génocide rwandais de 1994<sup>265</sup>.

(2) La conviction que respecter la diversité c'est éviter le conflit social : c'est l'argument de l'équité sociale (amour de l'égalité), défendu aussi bien dans la tradition du libéralisme politique, comme on a eu l'occasion de le soutenir plus haut, que du républicanisme classique, ainsi qu'on le montrera davantage au cours de ce travail.

(3) L'idée selon laquelle la préservation de la diversité globale permet l'équilibre de notre monde : elle est un « idéal de justice et de beauté, semblable à la diversité écologique et tout aussi important pour vivre et pour bien vivre sur notre planète<sup>266</sup>. » Cette idée séduit autant la philosophie libérale que républicaine. Parce que nous sommes

---

<sup>263</sup> R. Falk, « The Rights of Peoples », in J. Crawford (ed.), *The Rights of Peoples* (1988) Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 23.

<sup>264</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 89 et sqq.

<sup>265</sup> Voir, plus généralement, l'ouvrage bien documenté de T. R. Gurr, *Minorities at Risk : A Global View of Ethnopolitical Conflict*, Washington, D.C., U.S. Institute of Peace Press, 1993.

<sup>266</sup> Cette idée, aux yeux de J. Tully, « viole une puissante norme d'uniformité du constitutionnalisme moderne et fournit une des objections majeures à la politique de reconnaissance culturelle ». Voir *Une étrange multiplicité*, op. cit., p. 25 sqq.

liés à notre environnement, « chacun de nous est physiquement vulnérable, non pas seulement dans son organisme individuel, mais également dans son environnement et dans le monde auquel il appartient » si nous ne prenons en charge l'ensemble des espèces de notre écosystème, qu'il s'agisse de « sous-groupes », de la « société dans son ensemble » ou de « l'ensemble des sociétés existant à la surface de la terre » : nous portons préjudice aux sujets et systèmes non humains et humains de la société et de l'État que nous constituons<sup>267</sup>.

(4) En fin de compte, un certain nombre de théoriciens multiculturalistes, à l'instar de Bhikhu Parekh, soutiennent que la diversité culturelle est un « constituant important » et, bien plus encore, une « condition de la liberté humaine » en ce qu'elle ouvre la possibilité sinon d'une autocritique du moins d'une autoévaluation de nous-mêmes et de notre propre culture, puisque les différentes cultures représentent différentes significations et visions de la vie bonne. C'est l'accès à d'autres contextes culturels qui rend possible l'étude et l'évaluation comparative des cultures et nous en donne une meilleure compréhension. Parekh écrit :

Cultural diversity is also an important constituent and condition of human freedom. Unless human beings are able to step out of their culture, they remain imprisoned within it and tend to absolutize it, imagining it to be the only natural or self evident way to understand and organize human life. And they cannot step out of their culture unless they have access to others. Although human beings lack an Archimedean standpoint or a 'view from nowhere', they do have mini-Archimedean standpoints in the form of other cultures that enable them to view their own from the outside, tease out its strengths and weaknesses, and deepen their self consciousness. They are able to see the contingency of their culture and relate to it freely rather than as a fate or a predicament<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 180. Voir aussi A. W. Musschenga, « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures », op. cit.

<sup>268</sup> B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, op. cit., p. 167-170. Voir également de D. Weinstock, « The Political Theory of Strong Evaluation », in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 171-193.

Ces quatre idées, pour être davantage explicitées, rendent nécessaire d'explorer, sans alourdir l'exposé, la position la plus aboutie ainsi théorisée par les partisans de l'argument instrumental de la diversité, pour montrer clairement en quoi la perspective soutenue par Taylor, bien qu'intrinsèque, porte au vrai au-delà des conclusions qu'il veut bien en tirer. Dans la mesure où y subsiste en toile de fond une finalité autre que la seule reconnaissance de sa valeur en soi.

C'est le point de vue que défend encore aujourd'hui Will Kymlicka qui a donné une formulation particulièrement nette et convaincante à la thèse selon laquelle l'appartenance culturelle (*cultural membership*) est un élément essentiel qui permet d'assurer et de garantir l'autonomie individuelle, mieux : un bien nécessaire à l'affirmation de la liberté et de l'identité personnelle (*self-identity*) des individus.

### Le point de vue de Kymlicka

Faisant de la culture un « bien premier » à la manière de Rawls, Kymlicka souligne que le respect de la diversité ethnoculturelle « peut accroître la liberté des individus » dans l'exacte mesure où la liberté est « intimement liée à la culture dont elle dépend »<sup>269</sup>. Pour le dire en des termes plus explicites, la culture apparaît comme condition de possibilité nécessaire à l'autonomie réelle et, par autonomie, il entend la

---

<sup>269</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. 114 *sqq.* Pour d'autres analyses libérales proches de celle de Kymlicka soulignant – parfois de façon différente – les liens entre liberté et culture, et l'importance de l'appartenance culturelle ou de l'identité nationale pour les membres au sein d'une communauté politique (« *liberal culturalist position* »), voir également J. Raz, « Multiculturalism: A Liberal Perspective », *op. cit.* ; A. Margalit et J. Raz, « National Self-Determination », *op. cit.* ; Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, en particulier chap. 1-2, p. 13-56 ; J. Spinner, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994 ; D. Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

capacité qu'a l'individu d'évaluer et de réviser rationnellement (« révisibilité rationnelle ») sa propre conception du bien, les buts qu'il s'est fixés<sup>270</sup>.

En quoi se peut tenir cette *condition de possibilité* ? L'auteur canadien s'appuie sur la tradition libérale pour l'expliquer. Son objectif est de montrer qu'une défense des libertés fondamentales suppose nécessairement l'appartenance culturelle des individus, parfaitement compatible avec le cadre théorique du libéralisme<sup>271</sup>. D'où son projet politique normatif qui, bien plus qu'une distinction descriptive, vise à démontrer que l'affirmation des droits individuels n'exclut pas d'emblée la revendication des droits collectifs. Ainsi entreprend-il une relecture du libéralisme politique qui procède de deux objections majeures contre certains de ses détracteurs – au rang desquels on peut ranger les marxistes, les communautariens et les féministes.

La première est que le libéralisme n'est pas un simple atomisme individuel, et on peut y parler de droits collectifs, des groupes. Kymlicka rejette ainsi l'idée contemporaine voulant que les droits minoritaires soient dangereux pour la société. La seconde objection suggère qu'il n'est pas non plus fondamentalement hostile à « la reconnaissance et à la défense politique de l'ethnicité et de la nationalité », et donc à une certaine forme de justice culturelle spécifique à certaines minorités ethniques. Bien au contraire. Il suppose et commande une « appartenance culturelle » qui ne relève en rien d'une conception communautarienne du *moi*, la liberté de l'individu se situant principalement dans la possibilité qu'il a d'entrer en rapport avec sa culture<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, note 7, p. 296. Sur le concept d'autonomie, voir plus généralement *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, chap. 4, p. 47-73. Lire aussi *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1990, chap. 6. Trad. franç. *Les théories de la justice : Une introduction*, tr. M. Saint-Upéry, Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, 1999, chap. 5.

<sup>271</sup> *Ibid.*, chap. 5-6, p. 113-188. Kymlicka réinterprète ainsi certaines thèses communautariennes et les insère dans le cadre libéral. Voir également « Do we Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst », *Constellations*, Vol. 4, No. 1, April 1997, p. 72-87.

<sup>272</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, p. 47 *sqq.*, en particulier chap. 8 : « The Value of Cultural Membership », p. 162-181. Sur la position des libéraux contemporains hostiles à la



Pareille affirmation revient à voir en la culture non plus une valeur intrinsèque mais instrumentale, en ce qu'elle permet la défense et la promotion des droits et libertés culturels de l'individu sur base d'un « lexique commun<sup>273</sup> ». En effet, il est fondamental, écrit Kymlicka, que les individus aient accès à un « contexte de choix » pour qu'ils puissent jouir de manière totale de l'autonomie si chère aux libéraux. Ce contexte de choix est précisément celui qu'offre la culture sociétale, laquelle permet aux individus de disposer d'une attache « territorialement concentrée » et « institutionnellement aboutie », leur donnant accès à une vaste gamme de « choix relatifs à la manière de conduire leur vie ». Pour le dire autrement, une culture sociétale est une « culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée<sup>274</sup>. »

Ainsi entendue, la culture sociétale « ne renvoie pas simplement à une mémoire ou à des valeurs partagées » structurées par une langue commune normalisée (communauté linguistique), mais constitue par-delà l'élément généalogique et tout recentrement ethnique, sectaire, le « lexique commun » – correspondant au « lexique de la vie sociale, incarné dans les pratiques propres à tous les champs de l'activité

---

reconnaissance des droits des minorités et qui adhèrent plutôt à une « neutralité bienveillante », voir notamment *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., chap. 4 : « Repenser la tradition libérale », p. 87-105. Concernant la position de l'auteur, voir chap. 5 : « Liberté et culture », p. 113-155.

<sup>273</sup> Sur la référence au concept, voir R. Dworkin, *Une question de principe* (1985), tr. A. Guillaud, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1996, p. 286-288.

<sup>274</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 115. Et *Politics in the Vernacular, nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 25-26. Une autre formulation de la culture sociétale est également proposée dans W. Kymlicka, « Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe », in W. Kymlicka and M. Opalski (eds.), *Can Liberal Pluralism be Exported ? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 18: « By a societal culture, I mean a territorially-concentrated culture, centred on a shared language which is used in a wide range of societal institutions, in both public and private life – schools, media, law, economy, government, etc. – covering the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life. I call it a *societal* culture to emphasize that it involves a common language and social institutions, rather than common religious beliefs, family customs, or personal lifestyles. »

humaine », soit l'école, les médias, l'économie, le gouvernement, etc.<sup>275</sup> – à l'intérieur duquel les membres d'une communauté politique se définissent et orientent leurs choix, conformément à leurs croyances sur le plan des valeurs et sur base d'une révision raisonnée de ses valeurs et croyances lorsqu'ils jugent légitime d'en changer ; parce qu'elles ne sont plus conformes à leurs aspirations.

L'insistance sur le socle *sociétal* de la culture n'est pas vaine, dans la démarche de Kymlicka, car c'est bien, en règle générale, l'existence de la culture sociétale qui rend la *distribution* des droits culturels patente au sein des sociétés modernes : « il n'y a pas de liberté individuelle sans culture sociétale<sup>276</sup>. » De là vient que la culture sociétale a un rôle important à jouer dans la détermination de ces droits. C'est pourquoi Kymlicka juge important, pour comprendre la « puissance d'intégration » (malgré ses limites cependant) qu'elle offre aux cultures minoritaires – en particulier nationales – de préciser la nature du concept opératoire auquel il a recours. Cette précision conceptuelle vise à souligner le dynamisme des identités culturelles en distinguant notamment le « caractère » d'une culture (*character of the culture*) de sa « structure » (*cultural structure*). Kymlicka écrit :

In one common usage, culture refers to the *character* of a historical community. On this view, changes in norms, values, and their attendant institutions in one's community (e.g. membership in churches, political parties, etc.) would amount to loss of one's culture. I use culture in a very different sense, to refer to the cultural community, or cultural structure, itself. On this view, the cultural community

---

<sup>275</sup> *Idem.* On trouve un argument analogue chez A. Margalit et M. Halbertal, «Liberalism and the Right to Culture», *Social Research*, Vol. 61, No. 3, 1994, p. 498: « The culture of an encompassing group covers various important aspects of life: it defines people's activities (such as Torah study in Ultra-Orthodox culture), determines occupations (such as circumciser), and defines important relationships (such as marriage). It affects everything people do: cooking, architectural style, common language, literary and artistic traditions, music, customs, dress, festivals, ceremonies. Although no one of these characteristics is necessary, they are all typical of encompassing cultures. In the case of the two cultures we are using as examples, nearly all of these characteristics actually do exist. The culture influences its members' taste, the types of options they have and the meaning of these options, and the characteristics they consider significant in their evaluation of themselves and others. »

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 120.

continues to exist even when its members are free to modify the character of the culture, should they find its traditional ways of life no longer worth while<sup>277</sup>.

Le caractère d'une culture renverrait donc à ce qui la constitue au plan interne, c'est-à-dire son contenu « à un moment donné » de l'histoire. Chaque culture a, de manière spécifique, un « large éventail » de normes, pratiques et institutions qui la différencient d'autres cultures. Ces caractéristiques définissent l'identité des membres qui la composent. Mais définir les cultures par le « caractère » qu'elles possèdent c'est, pour Kymlicka, les considérer comme un « phénomène » statique, figé dans le temps, qui ne permettrait pas de les cerner véritablement dans leurs spécificités.

Or, les cultures sont perméables aux influences extérieures et se développent au gré d'interactions avec d'autres cultures, s'influençant les unes les autres. Elles peuvent changer de caractère au cours de leur histoire (comme la culture québécoise après la Révolution tranquille au Québec) et continuer de survivre à la suite des décisions de leurs membres ou des individus qui n'appartiennent pas à la culture en question (survivance du patrimoine culturel autochtone malgré le désir des colons d'éradiquer ces institutions).

C'est donc la « structure culturelle » qui permet son intelligibilité et fonde le caractère variable et dynamique de l'identité d'un groupe ethno-culturel. Kymlicka soutient ainsi que chaque culture possède une « structure », qui lui est propre, non interchangeable avec celle d'une autre, et qui représente le contexte de choix qui donne sens à la liberté de ses membres. D'où l'idée générale de la culture comme bien premier, qui renvoie essentiellement ici, à la « structure culturelle » entendue comme culture sociétale, car elle rend possible l'exercice authentique de l'autonomie personnelle, et affirme la *faillibilité* et la *révisibilité* de nos conceptions rationnelles du bien. « The primary good being recognized, says Kymlicka, is the cultural community as context of

---

<sup>277</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., p. 166.

choice, not the character of the community or its traditional ways of life, which people are free to endorse or to reject<sup>278</sup>. »

Selon Kymlicka, on ne peut en réalité formuler ses choix de vie qu'à l'intérieur d'une culture particulière, qui est toujours la culture sociétale d'origine, même lorsque l'individu a la possibilité de puiser dans plusieurs cultures (en ce sens : un individu cosmopolite) ou de choisir une culture sociétale autre que la sienne, en émigrant par exemple. Le contexte culturel est précisément ce « cadre de référence » qui rend les choix individuels possibles sans pour autant les déterminer. La précision en vaut bien la peine. « Nothing is 'set for us', nothing is authoritative before our judgment of its value<sup>279</sup>. »

Mais ce contexte de choix n'offre pas simplement aux individus le cadre dans lequel ils peuvent opérer leurs choix particuliers, il « fournit également, souligne Dworkin, le filtre au travers duquel [ils identifient] la valeur des expériences rencontrées<sup>280</sup>. » Cette capacité de choix est donc importante à plus d'un titre, et revêt une valeur éthique indépassable pour les individus. Comme le note le philosophe indien Amartya Sen, « choisir est en soi une composante précieuse de l'existence, et une vie faite de choix authentiques entre des options sérieuses peut être considérée – précisément pour cette raison – comme plus riche<sup>281</sup>. »

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>280</sup> Cité par Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. 124. Voir aussi R. Dworkin, *Une question de principe*, *op. cit.*, p. 275-290.

<sup>281</sup> A. Sen, *Repenser l'inégalité*, tr. P. Chemla, Paris, Le Seuil, coll. « L'histoire immédiate », 2000, p. 68.

---

*La valeur de l'appartenance culturelle*

Cela explique pourquoi les membres de certains groupes devraient, en effet, disposer de certains droits spécifiques, lors même que d'autres en seraient privés, et qui ne seraient pas profitables à la société dans son ensemble. Les politiques multiculturelles, en formalisant des principes de justice sur base d'une reconnaissance des différences au point d'en faire une conception du bien commun : la diversité comme bien commun, témoignent de cette nécessité. Ainsi que l'a montré Kymlicka, on peut, de bonne guerre, défendre certains droits spécifiques aux groupes culturels dans le cadre d'une théorie libérale de la justice en ce qu'ils apportent un « fondement solide à l'autonomie individuelle et à l'identité », et donc promeuvent les valeurs libérales<sup>282</sup>.

À cet égard, l'État de droit démocratique a de bonnes raisons de garantir les droits culturels des minorités, en un double sens. D'abord parce que ces droits visent à promouvoir ou rétablir l'équité dans les rapports entre les groupes, voire à réduire la vulnérabilité des groupes ou cultures minoritaires (plus faible) par rapport à la majorité (plus fort) au sein de la société dans son ensemble, sans induire ou légitimer de restrictions internes (*internal restrictions*). Ce sont, pour reprendre le vocabulaire de Kymlicka, les « protections externes » (*external protections*). Les restrictions internes, quant à elles, limitent « le droit des membres du groupe à remettre en question les autorités traditionnelles et à réviser les pratiques courantes », car les groupes minoritaires n'ont nullement le droit de limiter les libertés civiques et politiques fondamentales de

---

<sup>282</sup> Il n'est cependant, souligne Kymlicka, « ni équitable ni même possible d'appliquer [les politiques de différenciation] en toutes circonstances » si elles ne respectent pas les principes mêmes de la justice libérale qui doit toujours requérir sa mise en place. Voir en particulier le chap. 6 : « Justice et droits des minorités » de *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 157-188.

leurs membres<sup>283</sup>. C'est-à-dire : leur capacité de choix et de révision des fins qu'ils poursuivent. La distinction est essentielle et judicieuse.

Cependant, comme l'ont noté quelques commentateurs (Appiah entre autres), parfois, un principe qui a pour but la protection externe d'une entité minoritaire pourrait être en effet une restriction interne<sup>284</sup>. Ainsi le fait que les parents francophones au Québec, n'ont pas la liberté de choix en matière d'éducation, de faire instruire leurs enfants en anglais. La *Loi 101* ou *Charte de la langue française*<sup>285</sup> les privent de ce droit au motif de la préservation de la langue française.

La deuxième raison qui justifie une telle défense de la part de l'État démocratico-libéral tient au fait que les droits collectifs ne sont pas contraires ni opposables aux droits individuels. Tout au contraire. Ils renforceraient et garantiraient *de facto* les droits et les intérêts fondamentaux des individus, notamment leur appartenance culturelle qui rend la liberté significative. Où l'on voit que, dans l'optique de Kymlicka, la « protection externe » n'est pas seulement capable de respecter les droits civiques des individus, mais aussi de promouvoir leur liberté. Parce que l'on est des individus libres que dans des cultures, protéger une culture c'est aussi protéger le droit qu'a l'individu au sein de cette culture de choisir sa vie et de réviser ses choix : chaque individu a le droit de remettre en question les pratiques traditionnelles de sa culture<sup>286</sup>. L'individu et l'exercice de sa liberté dépendent, à juste titre, de la protection de sa culture. Comme l'écrivent Margalit et Halbertal, « human beings have a right to culture – not just any culture but their own<sup>287</sup>. »

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 57-76.

<sup>284</sup> K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 79-80.

<sup>285</sup> Disponible en ligne sur le site Web des Publications du Québec, *Charte de la langue française*, <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/charte/charte/>, 15 septembre 2015. Voir le texte complet au lien suivant : [http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C\\_11/C11.html](http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_11/C11.html), 15 septembre 2015.

<sup>286</sup> On trouve un argument analogue chez C. Kukathas, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

<sup>287</sup> A. Margalit et M. Halbertal, « Liberalism and the Right to Culture », *op. cit.*, p. 491.

Ainsi compris, l'individu dans le libéralisme de Kymlicka n'est pas un simple agent rationnel neutre comme c'est le cas chez Rawls. Cette manière de repenser le rapport entre le groupe et l'individu, en introduisant une distinction opératoire dans la rhétorique des « droits collectifs », présente l'avantage de dépasser et repenser l'opposition traditionnelle entre libéralisme et communautarisme. Sa démarche vise au fond à garantir à chaque individu le droit d'exercer pleinement sa liberté en lui assurant un « cadre de référence » de choix.

L'intérêt de la réflexion sur le pluralisme culturel se trouve ainsi chez lui renouvelé, dans la mesure où il fonde la valeur de l'appartenance sur les droits individuels. Ce ne sont pas tant les groupes ethnoculturels en tant que tels qui doivent être reconnus et protégés dans les sociétés pluralistes, mais les individus appartenant à ces groupes culturels, à une culture riche de sens et de signification<sup>288</sup>, y compris leur droit à la liberté de religion.

C'est ainsi que l'on peut comprendre à peu de frais la raison pour laquelle la Cour suprême du Canada, dans l'affaire *R. c. N.S.* portant sur la volonté d'une femme de confession musulmane de « témoigner en conservant le niqab qui lui recouvre le visage » dans une instance criminelle, émet un avis circonstanciel favorable à l'appelante, même si la décision ne fit pas l'unanimité des juges<sup>289</sup>. Suivant ici Kymlicka, nous prenons à dessein cet exemple touchant à la conviction religieuse pour illustrer la problématique des droits polyethniques dans la politique du « multiculturalisme » au Canada, en ce qu'il permet facilement de saisir les difficultés et enjeux auxquels doit faire face la puissance publique confrontée aux revendications des groupes, ethniques ou religieux.

S'il n'apparaît, en effet, chez l'auteur canadien, de différences spécifiques entre les demandes formulées par les membres appartenant aux groupes ethniques et celles des

---

<sup>288</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., chap. 7-8, p. 135-161 ; p. 162-181.

<sup>289</sup> *R. c. N.S.*, 2012 CSC 72, [2012] 3 R.C.S. 726

communautés religieuses, bien qu'elles ne soient fondamentalement pas les mêmes, les droits polyethniques, c'est-à-dire les mesures spécifiques visant ces groupes, s'appliquent cependant aussi bien aux groupes ethniques qu'aux communautés religieuses, et « ont pour but de [leur] permettre d'exprimer leur particularité et leur fierté culturelles sans que cela ne diminue leurs chances de succès au sein des institutions économiques et politiques de la société<sup>290</sup>. » L'affaire *R. c. N.S.* est une expression évidente de l'affirmation et de la reconnaissance de ces particularismes, et pose ce même problème à propos des droits polyethniques, donc de la tolérance multiculturelle.

Dans ce dossier touchant à la conviction religieuse, rappelons-en brièvement la teneur, le ministère public avait assigné N.S., la victime de l'agression, à témoigner à visage découvert. À l'issue d'un « voir-dire », le juge présidant l'enquête préliminaire concluait que « la conviction religieuse de N.S. n'était "pas tellement forte" » pour lui permettre d'effectuer sa déposition en conservant son niqab. N.S. fit appel de la décision en Cour d'appel de l'Ontario, qui estima que « si, en raison des faits, la liberté de religion du témoin et le droit de l'accusé à un procès équitable sont en jeu et ne peuvent être conciliés, il peut être ordonné au témoin, selon les circonstances, d'enlever son niqab ». Mais la plaignante, insatisfaite de la décision, interjeta de nouveau appel devant la plus haute juridiction de l'ordre judiciaire du Canada, la Cour suprême.

La question en litige sur laquelle les juges de cette instance judiciaire devaient se prononcer, comme en Cour d'appel, était de savoir si, d'une part, « l'obligation faite au témoin d'enlever son niqab pour témoigner port[ait]-elle atteinte à sa liberté de religion » et, d'autre part, si le fait de « permettre au témoin de porter son niqab pendant son témoignage poserait un risque sérieux pour l'équité du procès ». En vertu de quoi la Cour se devait finalement de déterminer si « les deux droits » pouvaient être « conciliés de

---

<sup>290</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 52 ; p. 229-232.



façon à éviter le conflit qui les oppose » ; tout l'enjeu étant de trouver, dans cette affaire particulière, un équilibre « juste » et « proportionnel » entre ces deux catégories de droits garantis par la *Charte canadienne des droits et libertés*.

Pour faire court, la position des juges fut nuancée et on observa des dissidences, qui ont le mérite d'illustrer deux visions d'un même problème : celui de la garantie de l'exercice effectif des droits communs (de la citoyenneté) au sein d'un État de droit démocratique au pluralisme marqué, entre tolérance ou neutralité stricte de la sphère et des institutions publiques. De là ce que peut avoir d'essentielle, la question de savoir en quels termes s'exprime, dans ces conditions, l'expression du raisonnable, si on admet qu'une demande d'exemption ou d'accommodement peut être raisonnable ou déraisonnable.

On trouve des éléments de réponse dans les différentes positions des juges, et c'est pourquoi nous reprenons, à tout le moins, l'essentiel de leurs argumentations qui illustrent deux options ou positions possibles : la première (dont nous parlerons davantage au chapitre suivant) consiste moins à aménager des exceptions à la loi qu'à uniformiser le droit et le rendre applicable pour tous ; la deuxième position, ce chapitre a essayé d'en tracer les contours, est celle que charrie l'idéal multiculturaliste de la différence et qui consiste à prévoir des exemptions à la règle, lorsque cela est nécessaire et n'entre pas en contradiction avec l'intérêt impérieux de l'État.

Ainsi, bien que reconnaissant la « présence croissante au Canada de nouvelles cultures, religions, traditions et pratiques sociales » qui posent des défis sérieux à la société canadienne contemporaine, certains ont tenu pour intransigible le caractère fondamental des principes constitutionnels de la démocratie canadienne qui, eurent-ils soin de rappeler, n'exigent pas seulement « une ouverture aux nouvelles différences »

mais aussi « l'acceptation du principe que [la Constitution] reste en contact avec [s]es racines » démocratiques.

Les juges LeBel et Rothstein, défendant dans leur décision cette position, ont formulé de façon classique le problème de la sécularisation des institutions publiques (neutralité) de l'État, estimant à partir de là que la « transparence » et l'« indépendance » de l'appareil judiciaire, composantes essentielles du système de justice pénale que ne favorise pas le port du niqab (incompatible avec la « nature des procès publics contradictoires »), ne peuvent pas être remises en cause. Pourquoi ? À cause de l'exigence même de *publicité* des procès en régime démocratique : communication avec le grand public, les différentes parties, leurs avocats, le juge et les jurés, bref l'ensemble des parties prenantes. Or le port de ce vêtement religieux ne permet pas d'apprécier le « comportement » et la « crédibilité » du témoin. Par conséquent, concluent-ils, sans hésitation aucune, en faisant valoir au demeurant la « neutralité religieuse des valeurs constitutionnelles », qu'« une interdiction claire de porter le niqab à toutes les étapes du procès criminel respecterait le principe de la publicité du procès et préserverait l'intégrité de celui-ci en tant qu'acte de communication »<sup>291</sup>.

En revanche, la juge Abella, dissidente, considéra pour sa part que, la personne qui témoigne ne devrait pas être tenue d'enlever son niqab, à moins que son visage « soit directement pertinent à l'instance ». Sa position semble plus conforme à l'idée défendue par les penseurs multiculturalistes sympathisants d'un traitement différentiel. Elle vise non pas à créer de nouvelles normes spécifiques, contraires ou en sus des règles juridiques existantes pour mieux gérer les cas difficiles, mais à trouver, dans la mesure du possible, des mesures d'accommodements raisonnables justifiées.

---

<sup>291</sup> R. c. N.S., [2012] 3 R.C.S. 726, p. 729-730.

Dans le cas d'espèce, qui fut portée à la Cour suprême, la juge Abella opposa, à la neutralité procédurale de ses confrères, des arguments d'ordre pragmatiques et existentiels, faisant observer que le fait que la femme musulmane veuille témoigner à visage voilé ne portait aucunement atteinte au droit de l'accusé, et ne rendait le procès ni « impossible » ni « impraticable ». Cela ne remettait non plus en cause l'exigence stricte de publicité avancée par les juges majoritaires, et ne voulait nullement dire qu'il était « impossible de bien apprécier la crédibilité d'un témoin si l'on ne peut observer l'ensemble des éléments de son comportement ». Tout au contraire, eut-elle souligné de manière nette, il était aisé de voir que le recours à un interprète, tout comme une « déficience physique ou des restrictions médicales », pouvait également, fort bien, « avoir une incidence sur l'appréciation du comportement du témoin », ou « influencer sur la capacité du juge ou des avocats d'évaluer son comportement ». C'est pourquoi les « effets préjudiciables » à l'obligation pour la femme d'enlever son niqab lui apparaissaient « plus importants que ceux de l'impossibilité, pour l'accusé, de voir tout le visage d'un témoin ».

La juge Abella, qui plaçait ainsi au cœur de sa défense le respect de la liberté de religion, estimait en effet que, le refus de recevoir la déposition de la plaignante voilée était tellement lourd de conséquences pour elle et pour les autres femmes dans la même situation, qu'il les privait de leur liberté de religion. Elles se trouveraient nécessairement, de fait, empêchées d'exercer leur droit. De plus, ce refus les obligerait à demeurer en dehors du système judiciaire, à ne pas témoigner à des procédures pénales ou porter plainte, voire à se rétracter tout simplement lors même qu'elles seraient victimes de crimes sexuels ou autres, parce qu'elles devraient choisir entre le « dépôt d'une plainte » et le port du niqab : « ce qui ne constitue peut-être pas du tout un véritable choix »<sup>292</sup>.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 730-732.

Où l'on trouve, précisée à travers une telle justification, l'idée que les obligations de neutralité de l'État par rapport aux différences religieuses, ne signifient pas et ne commandent pas que le droit à liberté religieuse soit illégitimement restreint lorsque cela n'est en rien justifiable. La Cour suprême a reconnu, à l'inverse du juge présidant l'enquête préliminaire, que l'appelante avait une « croyance religieuse sincère » et rendit, par la voie de la juge en chef McLachlin, une décision favorable à sa demande. Elle adopta une démarche qui « met en équilibre » les droits fondamentaux protégeant la liberté de religion et l'équité du procès, rappelant dans sa décision que « la question de savoir si [une personne] a un droit porte sur la sincérité de la croyance plutôt que sur sa force<sup>293</sup> ». De plus, elle souligna également d'un ton mordant qu'une « réponse laïque » à la question de savoir si le témoin devrait être autorisé à porter un niqab en cour était, en effet, à la fois « incompatible avec la jurisprudence et la tradition canadienne », et « restrei[gnaît] la liberté de religion là où aucune limite n'est justifiable »<sup>294</sup>.

De ces développements, deux conséquences claires peuvent ainsi être dégagées. Tout d'abord la première : s'il ne fait aucun doute que toutes les demandes d'exemption ne peuvent être satisfaites dans les démocraties multiculturelles vivantes, et qu'on ne saurait y créer des droits polyethniques spécifiques à chaque groupe ethnique ou communauté religieuse particulière, reste que ces demandes demeurent légitimes et doivent, si jamais cela devait être le cas, être appliquées sans qu'elles n'empiètent sur les

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, par. 13, p. 739. Il s'agit d'une garantie constitutionnelle : « la nécessité de respecter les croyances religieuses sincères et de les mettre en balance avec d'autres intérêts est profondément enracinée en droit canadien », par. 54, p. 754.

<sup>294</sup> *Ibid.*, par. 2, p. 735. Pour un aperçu détaillé des accommodements sur les pratiques religieuses des tribunaux canadiens, voir, par exemple, R. Moon, « Freedom of Religion under the Charter of Rights: The Limits of State Neutrality », *UBC Law Review*, Vol. 45, No. 2, 2012, p. 497-549. Voir aussi du même « The Constitutional Protection of Religious Practice in Canada », in D. M. Kirkham (ed.), *State Responses to Minority Religions*, Burlington, Vermont : Ashgate Publishers, 2013, chap. 16, p. 231-242 ; B. McLachlin, « Freedom of Religion and the Rule of Law. A Canadian Perspective », in D. Farrow (ed.), *Recognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluralism, Religion, and Public Policy*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2004, chap. 2, p. 12-34.

droits fondamentaux des individus ou ne portent atteinte aux intérêts prépondérants de l'État.

De là découle la suivante : si l'on veut défendre les droits civils des individus, il nous faut donc aller au-delà du besoin de neutralité stricte de l'État et de ses institutions, et accorder aux individus des accommodements raisonnables, lorsqu'une telle démarche est justifiée. Le cas examiné a montré comment s'accordaient les différents points de vue dans le réel. Cette ligne argumentative n'excède pas le cadre de la réflexion amorcée dans le multiculturalisme libéral de Kymlicka qui, fidèle à la logique de la tradition libérale, accorde une place centrale à l'individu en l'insérant au cœur du dispositif multiculturel.

Pour protéger l'individu, être vraiment libéral, il faut, selon l'auteur canadien, offrir à chacun un cadre culturel, référentiel, qui lui permette d'exprimer sa culture et donc sa liberté. Cela suppose, du reste, de donner aux minorités les *droits collectifs* dont disposent les majorités culturelles. La culture nous ferait donc découvrir diverses conceptions de la vie bonne qui, par bien des aspects, orienteraient nos choix de vie et leur donneraient un sens pour nous, d'où son caractère *instrumental*. « Les cultures sont dotées d'une valeur, non pas en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais uniquement parce que ce n'est que par l'intermédiaire d'une culture sociétale que les individus peuvent avoir accès à des options significantes<sup>295</sup>. »

Ainsi perçoit-on clairement le lien de dépendance réciproque entre culture sociétale et options significatives qui façonnent le mode de vie particulier dans lequel les individus sont enracinés. Ces termes n'ont pas seulement une valeur intrinsèque en ce qu'ils sont constitutifs du mode de vie dans lequel ils prennent sens pour les individus et conditionneraient leurs choix moraux, mais instrumental en ce qu'ils le rendent effectif et permettent l'exercice de l'autonomie individuelle.

---

<sup>295</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 124.

La culture sociétale crée ou façonne les options significatives qui s'offrent à l'individu et qui ne lui sont *accessibles* (*accessibility*) que si elles font partie du « lexique commun » de la vie sociale : « pour que des choix individuels chargés de sens soient possibles, il ne suffit pas que les individus aient accès à l'information, possèdent la capacité d'exercer leur réflexion et disposent de la liberté d'expression et d'association. Il faut aussi qu'ils aient accès à une culture sociétale<sup>296</sup> », dans l'exacte mesure où ces options significatives chargées de sens ne sont possibles que dans le contexte culturel qui les fonde. C'est pourquoi Kymlicka écrit :

Liberals should be concerned with the fate of cultural structures, not because they have some moral status of their own, but because it's only through having a rich and secure cultural structure that people can become aware, in a vivid way, of the options available to them, and intelligently examine their value<sup>297</sup>.

Invitation à laquelle n'adhèrent pas tous les libéraux, tant s'en faut. Waldron, par exemple, ne partage pas les conclusions – aussi convaincantes soient-elles – du théoricien de *La citoyenneté multiculturelle*. Ainsi soutient-il que ces options significatives, qui nous offrent des options de vie, ne doivent pas résulter, en l'occurrence, d'une culture particulière. Écoutons-le un instant :

From the fact that each option must have a cultural meaning, it does not follow that there must be one cultural framework in which each available option is assigned a meaning. Meaningful options may come to us as items or fragments from a variety of cultural sources. Kymlicka is moving too quickly when he says that each item is given its significance by some entity called "our culture," and he is not entitled to infer from that that there are things called "cultural structures" whose integrity must be guaranteed in order for people to have meaningful choices. His argument shows that people need cultural materials; it does not show that what people need is "a rich and secure cultural structure." It shows the importance of access to a variety of

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>297</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., p. 165.

stories and roles; but it does not, as he claims, show the importance of something called membership in a culture<sup>298</sup>.

*La culture, un bien premier*

Quel que soit le caractère juste de l'objection de Waldron, il n'en demeure pas moins que Kymlicka s'est employé à expliciter ce qu'exprime véritablement la notion de la valeur de l'appartenance culturelle. Elle est, en tant qu'horizon de signification, un bien premier dont les individus ne peuvent, en règle générale, se défaire dans leur quête de la vie bonne et s'ils veulent jouir d'une véritable autonomie dans la vie sociale. Elle constitue un bien primaire comme la liberté, à la manière de Rawls. Pourquoi ? Parce qu'elle offre assurément les conditions de réalisation des fins des individus sans les déterminer ou les rendre prisonniers d'une « structure culturelle » (*Cultural structure*) particulière, et possède la « capacity of providing meaningful option for us, and aiding our ability to judge for ourselves the value of our life-plans<sup>299</sup>. »

Kymlicka estime ainsi à juste titre que, quelle que soit leur conception particulière et rationnelle du bien, les individus souhaiteront toujours accéder à leur propre culture, c'est-à-dire leur culture d'origine, non seulement parce qu'elle est un ancrage pour la formation de leur identité personnelle et donc constitue une composante essentielle de leur être, mais aussi parce qu'elle renforce l'estime de soi, *nécessaire pour donner un sens à sa propre valeur et la confiance en soi indispensable pour réaliser avec succès ses projets, quelles que soient ses fins dernières*<sup>300</sup>.

<sup>298</sup> J. Waldron, « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », *University of Michigan Journal of Law Reform*, Vol. 25, No. 3, 1992, p. 783-784.

<sup>299</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., p. 166.

<sup>300</sup> Sur le concept de respect (ou l'estime) de soi, voir J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), tr. C. Audard, Paris, Seuil, coll. « Empreintes », 1987, p. 479-480 : « À plusieurs reprises, j'ai indiqué que le bien premier peut-être le plus important est le respect de soi-même. Nous devons à présent nous assurer que la conception du bien comme rationalité explique bien pourquoi il devrait en être ainsi. Nous pouvons définir le respect (ou l'estime) de soi-même par deux aspects. Tout d'abord [...] il comporte le sens qu'un individu

Ce souci du respect de soi de chacun, on l'a vu avec les théories de la reconnaissance, passe par le regard de l'autre, qui implique l'unité d'un « moi commun<sup>301</sup> » (Rawls parle de projets communs à la fois rationnels et complémentaires). Car le fait de dénigrer, consciemment ou non, le mode de vie particulier d'une personne en lui projetant une image inférieure ou dépréciative de sa culture peut constituer, pour elle, une blessure morale qui affecte l'estime qu'elle peut avoir d'elle-même, et partant, sa capacité à mener en toute sécurité et de manière efficiente, sans sanctions ni contraintes légales, un projet rationnel de vie satisfaisant.

Comme l'ont souligné Margalit et Raz, « If the culture is persecuted or discriminated against, the options and opportunities open to its members will shrink, become less attractive, and their pursuit less likely to be successful<sup>302</sup>. » De là s'entend davantage la remarque de Kymlicka : « Cultural membership affects our very sense of personal identity and capacity. [...] The sense of belonging to a cultural structure and history is [...] a source of emotional security and personal strength. It may affect our very sense of agency<sup>303</sup>. »

Cette idée de « sécurité psychologique » est empruntée à Margalit et Raz, qui soutiennent que l'appartenance culturelle – en l'occurrence l'appartenance à une culture sociétale, qu'ils appellent « culture dominante [*persuasive culture*] » – est un des « foyers principaux de l'identification » qui détermine notre propre identité et constitue une source

---

a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens. Quand nous avons le sentiment que nos projets ont peu de valeur, nous ne pouvons plus les continuer avec plaisir ni être satisfaits de leur exécution. Tourmentés par le sentiment de l'échec et traversés de doute à l'égard de nous-mêmes, nous abandonnons nos entreprises. On voit alors clairement pourquoi le respect de soi-même est un bien premier ». Voir également J. Rawls, « Social Unity and Primary Goods », *op. cit.*, p. 166 *sqq.*

<sup>301</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>302</sup> A. Margalit et J. Raz, *National Self-Determination*, *op. cit.*, p. 449.

<sup>303</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, p. 175.



de *sécurité psychologique* parce qu'elle est « fondée non pas sur nos réussites, mais sur le lieu auquel elle nous rattache » :

Identification is more secure, less liable to be threatened if it does not depend on accomplishment. Although accomplishments play their role in people's sense of their own identity, it would seem that at the most fundamental level, our sense of our own identity depends on criteria of belonging rather than on those of accomplishment. Secure identification at that level is particularly important to one's well-being<sup>304</sup>.

Cette remarque suggère notamment à quel point la « cultural structure is crucial not just to the pursuit of our chosen ends, but also to the very sense that we are capable of pursuing them efficiently<sup>305</sup>. » Dans ces conditions, on comprend aisément pourquoi tout État de droit, démocratique, se doit de mettre en place et de soutenir des politiques relatives à l'identité, qui exigent un traitement différencié touchant la protection des cultures minoritaires ; tout comme il a la responsabilité de garantir l'égal respect des intérêts fondamentaux de chaque citoyen et une justice égalitaire à tous : droit d'être *traité* comme un égal<sup>306</sup>, afin de garantir à ses minorités un « niveau de reconnaissance et de prise en compte de leur héritage culturel ». C'est-à-dire : l'accès à leur contexte de choix culturel, essentiel au « bien-être des individus », comme l'écrivent Margalit et Raz.

C'est pourquoi les individus devraient jouir d'un égal accès à leur contexte de choix culturel et linguistique dans une République authentique. Protéger leur autonomie reviendrait, pour l'État pluraliste et moderne, à reconnaître la tradition culturelle dans laquelle ils évoluent, et donc finalement une conception bien particulière de la vie bonne ; ce qui s'avère une *impossibilité logique et normative* pour les républicains français (impossibilité normative de dépasser les principes fondamentaux de la cité républicaine) comme nous allons bientôt le voir, dans la mesure où la protection de l'autonomie

<sup>304</sup> A. Margalit et J. Raz, *National Self-Determination*, op. cit., p. 447.

<sup>305</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., p. 176.

<sup>306</sup> R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1995, p. 332.

individuelle par l'État passe, ici, inévitablement par la reconnaissance de l'héritage culturel du groupe minoritaire qu'il entend protéger.

Si cela est possible, dans certains cas, pour les minorités nationales qui possèdent toujours une culture sociétale distincte (« puisque leur langue et leurs récits historiques s'incarnaient déjà dans un ensemble complet de pratiques et d'institutions sociales, recouvrant tous les aspects de la vie sociale<sup>307</sup> ») et qui disposent d'un statut politique unique, c'est-à-dire le droit à se gouverner elles-mêmes – comme les Québécois et les peuples autochtones au Canada, ou encore, les Portoricains et les tribus amérindiennes reconnus comme des « nations dépendantes domestiques » aux États-Unis –, ce n'est cependant pas le cas des minorités ethniques. Ces dernières, en émigrant, se sont arrachées aux pratiques sociales et au « lexique commun de traditions et de conventions » de leur pays d'origine pour s'intégrer dans leur nouvelle société d'accueil. Elles ne disposent plus, en règle générale, à la manière des minorités nationales, de leur culture d'origine leur permettant de préserver leur mode de vie culturel, soit un « ciment institutionnel » fort. On attend de ses membres qu'ils s'intègrent (ou s'assimilent) à la culture dominante, majoritaire.

C'est ici le lieu de faire quelques remarques, dans la mesure où l'approche multiculturaliste de la culture comme culture sociétale, n'est évidemment pas exempte de toute objection et présente au moins trois inconvénients qu'il nous faut souligner, de manière schématique.

---

<sup>307</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 118.

### Trois objections à la notion de culture comme culture sociétale

(i) Tout d'abord, s'il n'est assurément pas douteux que l'appartenance culturelle soit à même de jouer un rôle essentiel dans la formation de l'identité et qu'elle offre les *bases sociales du respect de soi*, il est aisé de remarquer que Kymlicka, en faisant notamment de la culture sociétale la condition de possibilité de l'autonomie personnelle, offre une vision restrictive de la culture et limite les revendications ou demandes de reconnaissance culturelle légitimes aux cultures minoritaires d'appartenance nationale. Conséquence (intentionnelle) d'une telle position : la portée de la valeur de l'appartenance, qui n'a de sens que si elle s'exerce dans une culture sociétale, géographiquement concentrée et arc-boutée autour d'une langue commune, se trouve être réduite à ces dernières.

Mais pourquoi ? *Quid* des minorités ethniques ? Ou bien encore des groupes socioculturels endogènes (et parfois laïques) qui ne sont ni nationaux ni historiques ? Et qu'advient-il, au-delà des termes de la distinction, lorsque les individus, pour une raison ou une autre, n'ont pas accès de manière pleine et entière à la culture sociétale du groupe culturel dominant, soit la culture nationale ?<sup>308</sup> La question demeure entière et pertinente en ce qu'elle pointe du doigt le fait que l'argument de la valeur instrumentale de la culture fonctionnerait plus pour les minorités nationales qu'ethniques.

De l'aveu même de Kymlicka, les minorités ethniques, en raison de leur déracinement volontaire, ne semblent plus fournir, contrairement à la situation des minorités nationales, ce contexte de choix absolu et englobant qui caractérise la culture sociétale. Pareille position n'est évidemment pas sans conséquences. Cela revient à dire que les demandes de groupes culturels qui n'épouseraient pas, ou du moins ne se

---

<sup>308</sup> C'est en substance l'essentiel de la remarque que formule A. Buchanan dans *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991, p. 55.

rapprocheraient pas du modèle de la culture dominante, se trouveraient de fait déconsidérées tant d'un point de vue normatif que juridique. C'est du moins ce qui ressort de la ligne argumentative de l'auteur.

La théorie de la citoyenneté multiculturelle du philosophe trouve donc d'une certaine manière en ce point précis une limite, et elle est importante. Elle apparaît limitative et fragilise plutôt qu'elle ne protège les droits culturels (et linguistiques qui y sont liés) des minorités ethniques qu'elle entend pourtant intégrer à son dispositif. Le fait que des personnes issues de l'immigration – ici : minorités ethniques – changent de culture les plongent inévitablement dans un nouveau contexte culturel où leurs choix individuels, sur base de leur culture d'origine, n'ont plus droit de cité. Ils doivent apprendre les nouveaux codes, les nouvelles normes et coutumes de la culture accueillante, et ne peuvent pas recréer leur propre culture sociétale.

En clair : ils n'ont pas le droit de demander à la culture qui les accueille de protéger leur propre culture, en établissant des institutions autonomes comme des écoles ou services publics dans leur langue maternelle ou des tribunaux spéciaux devant juger les litiges suivant leurs traditions et conventions. En d'autres termes, ils n'ont plus de droits culturels propres, c'est-à-dire en lien avec leur culture d'origine, et toutes revendications fondées sur ces droits deviendraient non seulement, de fait, illégitimes, mais plus encore sans fondement normatif, en raison du fait qu'ils ont renoncé aux « droits liés à leur appartenance culturelle initiale ». Par voie de conséquence, rien ne fonderait plus en raison les demandes de traitements différenciés de type polyethniques, le recours à une « égalité différenciée » devenant *in concreto* inopérant et n'ayant plus de raison d'être. Il n'est plus besoin de tenir compte des besoins différents de ces groupes, comme l'exemption voulue par les sikhs ontariens portant des turbans, à ne pas porter de casque lorsqu'ils circulent à motocyclette, par exemple.

Il est évident qu'une telle position, aux relents assimilationnistes, ébranle la pratique des « accommodements raisonnables », largement en débat au Canada en général, et dans la société québécoise, en particulier. Elle serait de fait *contraire à certaines formes d'exemption par rapport à des obligations par ailleurs applicables à tous*, comme l'accommodement accordé aux policiers canadiens sikhs de porter le turban dans l'exercice de leurs fonctions<sup>309</sup>. Cette disposition pratique de 1987 de la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) envers la communauté sikhe entrerait ainsi en contradiction avec l'idée que l'intégration des communautés immigrantes passe nécessairement par leur assimilation à la culture dominante, majoritaire.

Aussi témoigne-t-elle de la difficulté à laquelle sont confrontés les théoriciens de la justice ethnoculturelle (dont Kymlicka, en particulier dans sa défense des droits culturels), à savoir la difficile et complexe question des accommodements : jusqu'où peut-on en défendre la pratique et à quelles conditions ? Cette complexité (extrême ?) des accommodements expliquerait finalement, sans doute, la raison pour laquelle il fait des droits des membres des minorités nationales, la question centrale de cette justice ethnoculturelle-là, qu'il défend plus que tout autre chose, celle qu'il place au cœur de son dispositif : le droit des minorités nationales. Par où s'entend la critique que formule très justement Carens dans sa lecture du libéralisme multiculturaliste du philosophe canadien. Citons-le pour être plus précis :

---

<sup>309</sup> Il faut rappeler à ce sujet que, face à cet accommodement, une « action visant à interdire au commissaire de la GRC d'autoriser le port de symboles religieux comme éléments de l'uniforme » fut intentée en 1994 par John R. Grant, Kenneth E. Riley, Howard S. Davis, membres de l'association « Lethbridge R.C.M.P. Veterans' Court Challenge Committee » auprès des tribunaux. L'action des demandeurs fut rejetée au motif qu'« aucun obstacle constitutionnel n'empêchait le commissaire d'autoriser les Sikhs du Khalsa à porter le turban au lieu du feutre », et qu'une telle mesure, « louable, traduisait « l'acceptation de la nature multiculturelle du Canada ». Voir notamment l'affaire *Grant c. Canada (Procureur général) (1re inst.)*, [1995] 1 C.F. 158 T -499-91.

The central problem with Kymlicka's line of argument is that by drawing such a sharp distinction between immigrants and national minorities and by grounding his moral argument for group differentiated rights on the concept of a societal culture as a context of choice, he has fatally undermined the principal case for group-differentiated rights for immigrants (and their descendants), despite his efforts to defend them. He has provided no systematic account as to why cultural commitments matter unless they are an integral part of societal culture. But since immigrants have access to some existing societal culture in the state they have entered and have waived the right to maintain their original societal culture, it is not clear why they are entitled to special rights to maintain any of their distinctive cultural commitments<sup>310</sup>.

Remarquons au passage que cette objection de Joseph Carens est pertinente à plus d'un titre en ce qu'elle pointe, outre le problème d'inclusion qui traverse la théorie de Will Kymlicka, une autre difficulté que son argumentation ne prend pas suffisamment en compte : la légitimation de l'appartenance culturelle qui est au cœur de la théorie libérale des droits des minorités se limitant aux minorités nationales et ethniques. Or, cette distinction ne suffit pas à résoudre en soi, de manière générale, le problème de l'appartenance, qui n'est pas seulement le propre des minorités de type culturel. Elle présenterait plutôt une image réductrice.

Dans cette perspective, la définition de la notion de culture qu'en donne Will Kymlicka nous semble rigide et restrictive pour une analyse politique normative totale de la question de la diversité ethno-culturelle. En cela nous retenons la conception plus féconde et englobante que formule Bhikhu Parekh qui, comme Ronald Dworkin, la définit, de manière plus « éthérée » et non exclusive, comme le « lexique commun de traditions et de conventions » :

Culture is a historically created system of meaning and significance or, what comes to the same thing, a system of beliefs and practices in terms of which a group of human beings understand, regulate and structure their individual and collective lives. It is a way of both understanding and organizing human life. The understanding it seeks has a practical thrust and is not purely theoretical in nature like that offered by a philosophical or scientific theory, and the way it organizes human life is not ad hoc

---

<sup>310</sup> J. H. Carens, « Liberalism and Culture », *Constellations*, Vol. 4, No. 1, 1997, p. 44.

and instrumental but grounded in a particular manner of conceptualizing and understanding it<sup>311</sup>.

Outre cette précision conceptuelle, on trouve une objection comme celle de Joseph Carens, chez Kwame Anthony Appiah. Celui-ci fait notamment remarquer qu'il est difficile de saisir avec netteté, pourquoi la théorie de la citoyenneté multiculturelle offre ou ne reconnaît plus de droits qu'aux groupes minoritaires d'appartenance nationale, qui n'ont assurément pas plus besoin de privilèges ou de reconnaissance culturelle que les autres minorités tout aussi discriminées dans leurs droits culturels. Dans une logique inverse à celle de Robin des Bois (*reverse-Robin Hood logic*) note avec justesse Appiah, la justice ethnoculturelle défendue par Kymlicka donne, en effet, plus de considération aux minorités nationales plutôt qu'à celles qui sont le plus démunies ou en danger, en raison de la perte de leur contexte culturel de choix. Ici : les minorités ethniques qui, finalement, bénéficient moins que les autres des ressources de la société ; l'appartenance culturelle étant l'objet de la justice, qui se fait alors sur la base de la culture possédant les caractéristiques culturelles proches de la culture dominante ou qui s'en rapproche sensiblement tout au moins.

Or il n'est pas certain que les minorités nationales subissent plus de préjudices que celles qui ne le sont pas. Il en résulte que la justice ethnoculturelle, bien que garantissant l'autonomie individuelle, semble moins égalitaire en matière de politique de reconnaissance culturelle, et du point de vue de la distribution des droits (ou redistribution des ressources). Elle ne prend pas en compte, de la même manière, les demandes culturelles formulées par les différents groupes ethnoculturels, et semble vraisemblablement accorder une prééminence morale des revendications des minorités nationales sur celles des minorités ethniques ; les demandes des premières se trouvant ici

---

<sup>311</sup> B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, op. cit., p. 143 sqq.

légitimées et donc justifiées à l'inverse de celles voulues par les secondes, comme on l'a souligné plus haut.

Pourtant, toutes deux ont besoin d'être pleinement reconnues dans leurs identités respectives et intégrées au même titre à la société dans son ensemble, dans le meilleur des possibles. Comme l'écrit Appiah,

Insofar as you take seriously his notion of culture as a resource, though, that's a strange outcome: if culture is a resource, why are remedial measures greatest, as if by some reverse-Robin Hood logic, when I'm least in need? Why, when I am most deprived, am I entitled to the least support? The paradox suggests there is something wrong in the picture of culture as resource<sup>312</sup>.

(ii) Un autre inconvénient de l'acception de la culture comme culture sociétale c'est qu'une telle idée renforcerait l'argument selon lequel les cultures minoritaires – en particulier de type ethnique – n'offriraient pas aux individus le contexte de choix nécessaire à l'exercice de leur autonomie réelle dans la vie sociale de tous les jours. En effet, ils ne disposent pas d'une très grande liberté dans la manière de conduire leur vie et de réviser leurs conceptions héritées du bien lorsqu'ils le désirent ; plus encore, lorsqu'elles ne sont pas dignes de respect et imposent des restrictions internes à leurs membres (même si ces restrictions ne sont pas le fait de tous les groupes ethnoculturels en situation de minorités ou communautés religieuses moins intégristes, par exemple).

Dans l'optique de Kymlicka, l'autonomie individuelle ne peut se réaliser que dans une culture majoritaire et non minoritaire, particulière. C'est toujours la culture majoritaire qui offre aux individus la gamme de choix possibles, voire les options signifiantes dont ils ont besoin pour mener à bien leurs projets de vie et réviser leurs fins. L'appartenance culturelle n'a de sens et de valeur que lorsqu'elle s'exerce dans le cadre d'une culture sociétale.

---

<sup>312</sup> K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, op. cit., p. 123.



Cette manière de voir les choses remettrait donc en cause, de fait, la légitimité des droits polyethniques ou les alanguirait davantage tout au moins. Les groupes issus de l'immigration n'ont plus alors d'autre choix que de s'assimiler entièrement aux normes et coutumes de la culture dominante. Ce souci d'assimilation renvoie à un « impérialisme culturel » – au sens d'une domination de la culture majoritaire sur la minorité.

(iii) Ainsi peut-on, en définitive, voir dans l'approche élaborée par Kymlicka, une base solide de justification des politiques assimilationnistes qu'il ne se fait pourtant pas faute de critiquer vertement. Car ayant abandonné leur culture sociétale d'origine, ils ont finalement grand intérêt à s'assimiler à la nouvelle culture s'ils veulent, d'aventure, être acceptés comme membres à part entière de la nation accueillante, sans que ne leur soit accordé le moindre droit différentiel touchant aussi bien aux langues qu'à l'autonomie politique et culturelle ; s'assimiler et non s'intégrer, dans la mesure où l'intégration supposerait qu'ils peuvent conserver la part d'ethnicité qui leur est propre, dès lors que ces éléments d'ethnicité sont compatibles avec les valeurs libérales de l'État de droit moderne et démocratique.

Cette perspective assimilationniste n'est pas sans poser problème au sein des démocraties bien établies, et cristallise les débats sur l'identité culturelle, particulièrement en France, car elle montre bien les limites de la tolérance libérale. Or, il n'est aucunement douteux que c'est moins l'assimilationnisme – qui peut souvent avoir de résultats tragiques lorsque les mesures de l'assimilation sont oppressives, brutales – que le principe d'intégration culturelle qu'a en vue, dans sa défense du droit des minorités, la théorie de la citoyenneté multiculturelle.

Que ces remarques soient ou non solides dans leurs énonciations, il n'est pas du tout évident qu'elles invalident pour autant l'argumentation de Kymlicka. Libre à nous d'accepter l'analyse ci-dessus et de souhaiter prendre quelque distance par rapport au

modèle qu'il propose. Même s'il est vrai que l'existence d'un État, d'une nation, ne dépend pas de la reconnaissance de la diversité culturelle comme exigence politique, il n'en demeure pas moins que sa prise en compte dans l'élaboration des politiques publiques au sein de nos sociétés démocratiques pluralistes, nous rapproche de l'idéal égalitaire des conditions de vie et opportunités dont devraient jouir également tous les individus<sup>313</sup>. Force est de constater que c'est au nom de la valeur fondamentale de l'autonomie que le philosophe canadien systématise l'approche instrumentale de l'appartenance culturelle, et justifie, d'un point de vue libéral, la protection de groupes culturels minoritaires peu ou prou libéralisés au sein des sociétés modernes et pluralistes.

La liberté individuelle et la réalisation des fins ultimes n'auraient pas de sens si les individus ne possédaient pas un sens aigu de leur propre valeur en tant que personne. La culture est justement ce cadre de référence qui leur offre la possibilité de mener leur vie de manière autonome, selon les buts qu'ils se sont choisis, et les aide à développer un sens de la justice. C'est l'arrière-plan sur lequel nos goûts, nos modes de vie et nos aspirations prennent sens. Raison pour laquelle « individuals must have the cultural conditions conducive to acquiring awareness of different views about the good life, and to acquiring an ability to intelligently examine and re-examine these views<sup>314</sup>. »

Mais la question demeure entière de savoir si la valorisation de l'appartenance culturelle réussit véritablement à éradiquer le problème des injustices culturelles auquel les membres appartenant aux cultures minoritaires sont confrontés. Le débat reste ouvert... Et la difficulté demeure toujours de déterminer le type de solution que cette conviction appelle. Le républicanisme français semble y répondre à sa manière. Examinons plus en détail les arguments ici développés.

---

<sup>313</sup> Idée que l'on retrouve dans le libéralisme égalitaire de J. Rawls (*Libéralisme politique*, *op. cit.*), R. Dworkin (*Une question de principe*, *op. cit.* ; *La vertu Souveraine* [2000], tr. J.-F. Spitz, Bruxelles, Bruylant, coll. « Penser le droit », 2007), ou A. Sen (*Repenser l'inégalité*, *op. cit.*).

<sup>314</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, p. 13.

## CHAPITRE IV

### UNIVERSALISME ET DIFFÉRENTIALISME. LA CRITIQUE RÉPUBLICAINE DU MULTICULTURALISME

*« L'universel est dépassement des particularismes, authentique partage de ce qui est commun à tous les hommes et non pas absolutisation de l'un d'entre eux. »*

Henri Peña-Ruiz<sup>315</sup>

*« Peut-être les hommes ne sont-ils et ne seront-ils jamais capables de vivre sans avoir le sentiment d'appartenir à des communautés « naturelles » ou « irrationnelles » (au sens de Max Weber) ; mais même s'il en est ainsi, il se pourrait en même temps qu'ils ne puissent pas vivre sans l'utopie d'une fraternité universelle. »*

Leszek Kolakowski<sup>316</sup>

## Liminaire

Le présent chapitre discute l'essentiel des objections que formulent les théoriciens politiques républicains à l'égard des théories multiculturelles de la justice, contraires aux libertés et à l'autonomie individuelles. Nous nous intéressons particulièrement à leur appréhension dans le courant français du républicanisme. Disons d'entrée de jeu que la

---

<sup>315</sup> *La laïcité pour l'égalité*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, coll. « Essai. Fondation du 2 mars », 2001, p. 68.

<sup>316</sup> *L'Esprit révolutionnaire. Suivi de Marxisme : utopie et anti-utopie*, tr. J. Dewitte, Bruxelles, Complexe, coll. « Ousia », 1978, p. 63.

tradition française du républicanisme n'est pas aussi homogène qu'on pourrait le penser. Plusieurs axes d'identification se dessinent à l'intérieur du modèle. En partisans déclarés de la « République », les penseurs de cette tradition multiforme, bien qu'affirmant unanimement que « l'aspiration centrale de l'homme moderne – le bien-être – ne peut être un objectif créateur de lien social que s'il est poursuivi dans des conditions d'égalité des chances qui le rendent légitime aux yeux de tous<sup>317</sup> », posent l'idéal républicain de diverses manières.

Pensons aux républicains, dits laïcistes, comme Henri Peña-Ruiz<sup>318</sup>, Guy Coq<sup>319</sup>, qui, contre les chantages de la différence telle que théorisée outre-Atlantique, manifestent un refus, parfois exacerbé, de leurs thèses en matière religieuse et culturelle, en y opposant le principe de « laïcité républicaine » – séparation entre État et religion, de la culture ; ou pensons encore à ceux qui, prenant en compte la diversité concrète, empirique, privilégient une approche « universaliste » englobante ou « pluraliste », tels Alain Renaut<sup>320</sup>, Luc Ferry<sup>321</sup>, Alain Finkielkraut<sup>322</sup>, Jean-Marie Colombani<sup>323</sup> ; sans oublier enfin la perspective des « républicains multiculturalistes<sup>324</sup> », sociologues pour la plupart, qui militent ouvertement en faveur de la diversité sociale et culturelle : Alain

---

<sup>317</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2005, p. 10.

<sup>318</sup> H. Peña-Ruiz, *La laïcité pour l'égalité*, op. cit., 2001. Voir aussi *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/actuel », 2003. Et *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2005.

<sup>319</sup> G. Coq, *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Paris, Félin, coll. « Le Félin poche », 2003.

<sup>320</sup> A. Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, op. cit. Voir également *Un humanisme de la diversité*, op. cit.

<sup>321</sup> L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1992.

<sup>322</sup> A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, op. cit.

<sup>323</sup> J.-M. Colombani, *Les infortunes de la République*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.

<sup>324</sup> Suivant le qualificatif de J. Jennings qui parle de « multicultural republicanism ». Voir, « Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France », *British Journal of Political Science*, Vol. 30, No. 4, 2000, p. 592-593.

Touraine<sup>325</sup>, Michel Wieviorka<sup>326</sup>, Joël Roman<sup>327</sup>, Fahrad Khosrokhavar<sup>328</sup> et Françoise Gaspard<sup>329</sup>.

Mais tous, et c'est là le point le plus central et important de cette vaste congrégation républicaine, ne reconnaissent que des individus autonomes au sein de la République, séparés des attaches communautaires et des valeurs du sacré. Il y a ainsi, dans cette tradition, tout un enchevêtrement d'argumentaires sur la philosophie multiculturelle, dont il faut interroger avec netteté le sens. C'est le but de ce chapitre, qui discutera deux choses, à partir de deux thèses, lesquelles devraient nous livrer une juste appréhension de l'idéal que défendent les penseurs de cette tradition, et nous permettre de voir jusqu'à quel point cet idéal peut rendre raison à leurs objections.

Nous examinons donc, tour à tour, l'utopie républicaine de l'égalité exprimée sous la forme unitaire du corps social et de la laïcité, deux principes suprêmes de l'imaginaire républicain qui conduisent à s'interroger sur la manière dont les auteurs de cette tradition appréhendent, perçoivent ou conçoivent, les « liens qui unissent » les citoyens aux horizons divers à une république ou civitas, c'est-à-dire à une communauté politique, qui a pour finalité l'être-ensemble républicain, sous le gouvernement de la loi commune. Quelles en sont les exigences ? L'approche qui est sienne ne cache-t-elle pas des aspirations assimilatrices de l'identité dominante ?

Tout l'enjeu sera ici, dans le corps de ce chapitre, de savoir si le républicanisme, dans son acception franco-française, demeure plausible par ces temps de pluralisme, et

---

<sup>325</sup> A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, op. cit.; voir aussi, « Faux et vrais problèmes », dans M. Wieviorka et al (dir.), *Une société fragmentée ?*, op. cit., p. 291-319.

<sup>326</sup> M. Wieviorka, *La Différence*, op. cit.,

<sup>327</sup> J. Roman, « Pour un multiculturalisme tempéré », *Hommes et Migrations*, n° 1197, 1996, p. 18-22. Voir aussi « Un multiculturalisme à la française », *Esprit*, n° 212, juin 1995, p. 145-160. Et *La Démocratie des individus*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Essais. Société », 1998.

<sup>328</sup> F. Khosrokhavar, « L'Universel abstrait, le politique et la construction de l'Islamisme comme forme d'altérité », dans M. Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée*, op. cit., p. 113-151.

<sup>329</sup> F. Gaspard et F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

peut donc être retenu comme outil attrayant, pour relever les défis du multiculturalisme et résoudre les problèmes des minorités ethniques et culturelles. Dans la première partie, nous tâchons de voir si la tradition française du républicanisme a raison de concevoir le principe du « droit à la différence » non pas comme un droit d'affirmer sa différence, mais plutôt d'échapper à sa différence, d'être différent de sa différence. Nous explicitons en particulier les raisons pour lesquelles la « position neutraliste » est préférée face au problème de l'identité et de la différence.

Le reste du chapitre s'intéresse plus encore à ce qui est ici entrepris, pour faire que la réalisation des idéaux multiculturalistes ne puisse ni pervertir (ou corrompre) l'âme de la République, ni s'imposer comme une évidence de la réalité sociologique (évolution) mouvante. Nous en arrivons alors à nous demander, si l'illusion normative de la neutralité abstraite est un idéal politique dépassé, ou bien, au contraire, reste encore pertinente à une époque de diversité.

## **LE RÉPUBLICANISME FRANÇAIS PARLE-T-IL LA LANGUE DU MULTICULTURALISME ?**

Jusqu'à présent, nous avons examiné les thèses des défenseurs du multiculturalisme en soulignant les avantages relatifs à la reconnaissance et la prise en compte de la diversité ethnique et culturelle constitutive des sociétés modernes. S'oppose à cette conception le modèle de l'État-nation unitaire qui ne se préoccupe pas de distribuer les biens au moyen de droits spécifiques collectifs à certaines cultures minoritaires ou groupes particuliers. Dans ce modèle, la citoyenneté se construit sur la base d'une abstraction des différences. Ce qui est désormais fondamental ici, c'est l'identité substantielle des individus ; c'est-à-dire : le caractère désincarné ou abstrait du

« moi », qui se définit « sans référence à ses appartenances catégorielles ou groupales<sup>330</sup> ».

Cette position, qui défend pour le dire de manière trop rapide, le principe d'une *citoyenneté indifférenciée* au sein de l'État de droit démocratique et républicain (elle ne fait pas dépendre la jouissance de la liberté et l'autonomie des individus dans la cité du pluralisme des cultures), s'inscrit dans la tradition française du républicanisme. Récapitulons en trois temps, dans ce qui suit, l'essentiel des arguments si souvent avancés au motif de « l'intérêt commun de la vie républicaine ».

### **L'objection de l'unité du corps social**

Dans l'esprit des défenseurs de la tradition républicaine à la française, l'universel de l'appartenance réside dans l'être-ensemble républicain et non dans « une forme de vie ethnico-culturelle particulière » qui ferait courir à la communauté nationale le risque de « l'éclatement possible de l'espace social commun », voire d'un délitement en matière de justice sociale en détournant l'attention politique des véritables problèmes d'inégalités socio-économiques auquel est confrontée la société dans son ensemble ; *l'identité de la communauté politique ne doit donc pas être affectée par le multiculturalisme*<sup>331</sup>.

Cela explique pourquoi, plutôt que de suivre la pente glissante multiculturaliste, surtout lorsqu'elle est encline à des « corruptions idéologiques » voire des « *errements et*

---

<sup>330</sup> N. Dubois, « Valeurs individualistes et prescriptions libérales », dans A. Dorna et P. Georget (dir.), *La démocratie peut-elle survivre au XXI<sup>e</sup> siècle ? Psychologie politique de la démocratie*, Paris, In Press, coll. « Psycho-Polis », 2004, p. 108.

<sup>331</sup> Nous soulignons. Voir J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essai de Théorie politique*, tr. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 93. C'est, plus largement et d'une certaine manière, le même type de critique, très incisive, qu'adresse B. Barry aux promoteurs du multiculturalisme dans *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.

*des mensonges*<sup>332</sup> », les auteurs de cette tradition voient d'un mauvais œil les revendications d'autonomie culturelle formulées par les cultures minoritaires prisonnières de leurs particularismes ; se renfermant ainsi dans la conviction selon laquelle les politiques volontaristes en matière culturelle sont « plus accessible[s] aux histoires courtes et aux espaces larges<sup>333</sup> » de type États-Unis, Canada, Australie.

L'idée qui prédomine dans leurs écrits est que le multiculturalisme, selon le cliché récurrent, est un danger pour la République parce qu'il porte de velléités communautaristes. C'est un *communautarisme* – dans son acception négative. C'est là le sens de la formule des intellectuels républicains tel Pierre-André Taguieff qui, en référence à la forme politique qu'il a pris aux États-Unis, voit en ce modèle, comme Régis Debray, le propre des « sociétés caractérisées par la faiblesse de leurs États respectifs » et n'hésite pas à le qualifier de « contrefaçons politiquement intellectualisées du pluralisme »<sup>334</sup>.

Pour cet auteur comme pour bien d'autres, il est erroné de croire que le modèle de la « citoyenneté multiculturelle » peut s'exporter en France. Pourquoi ? Simple en est la raison : « Le multiculturalisme érigé en politique consiste pour l'essentiel à *réethniser* l'espace social, à en légaliser la fragmentation, à en abandonner la gestion aux dirigeants communautaires ou identitaires<sup>335</sup>. » Autrement dit, il est un facteur de déstructuration politique.

---

<sup>332</sup> Nous soulignons. Sur l'approche idéologique du pluralisme, voir d'A. I. Soljenitsyne, *Nos pluralistes*, tr. N. Struve, Paris, Fayard, 1983, p. 9 *sqq.*

<sup>333</sup> R. Debray, *Ce que nous voile le voile*, *op. cit.*, p. 29 ; Voir du même, *Que vive la République !*, *op. cit.*

<sup>334</sup> P.-A. Taguieff, *La République enlisée*, *op. cit.*, p. 16 et p. 24.

<sup>335</sup> P.-A. Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2001, p. 48. Voir également les analyses critiques de J. Landfried, *Contre le communautarisme*, Paris, Armand Colin, 2007. Ce soupçon à l'égard de l'ethnicité structurant les relations sociales (particulièrement dans la société américaine) est fort pénétrant jusque dans les sciences sociales en France, comme le fait remarquer D. Schnapper (*La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1998, p. 285-288.).



Dans *La République enlisée*, texte d'une parfaite rigueur républicaine, mais néanmoins, malheureusement, parfois coupable de caricature inutile du multiculturalisme, il enfonce le clou, faisant ainsi de l'idée républicaine (avec son principe de laïcité, on le verra bientôt), le garde-fou de ce modèle d'organisation et de gestion de la diversité ethnoculturelle, incendiairement mis au pilori.

L'utopie multiculturaliste, écrit Taguieff, dès lors qu'elle se réaliserait, détruirait les fondements des libertés individuelles, rendrait impossible le sens civique et transformerait l'espace public en champs d'affrontements, alimentant un imaginaire de guerre civile. La mise en œuvre du projet multiculturaliste instaurerait une société où les individus seraient enfermés dans leurs appartenances, épinglés autoritairement à leurs origines, mus par des revendications groupales abusives et insatiables, et où des communautés closes seraient en compétition les unes avec les autres. La lutte des tribus remplacerait la lutte des classes. Le choc des groupes ethnico-religieux érigerait l'intolérance en principe de désordre social. Les rapports sociaux seraient ethnicisés. L'enseignement serait communautarisé<sup>336</sup>.

De là s'acte le rejet de la « politique de la différence », qui efface tout horizon d'universalité et fait courir le risque d'une certaine forme de « collectivisme » posant la primauté des droits collectifs sur les droits individuels, voire sur « l'unité du moi<sup>337</sup>. » Or, on ne peut accomplir l'idéal républicain que par une appartenance à une cité au sein de laquelle seule prime la recherche du bien commun et non quelques intérêts particuliers déclinés sous les auspices de l'appartenance culturelle et qui, finalement, menaceraient les libertés individuelles.

Cette réticence à l'idéal multiculturel de la « sacralisation des différences » est également perceptible dans le passage suivant, tiré de l'ouvrage de Guy Coq *Laïcité et République*, qui résume bien les craintes républicaines.

---

<sup>336</sup> P.-A. Taguieff, *La République enlisée*, op. cit., p. 24-25.

<sup>337</sup> Mesure S. et Renaut A., *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 230-231 et p. 250. Les auteurs nous alertent ainsi des « dérives communautariennes » qu'une politique de la reconnaissance des droits collectifs peut engendrer. Voir en particulier p. 57, 231, 252-253, 278. Voir aussi la remarque d'A. Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, op. cit., p. 142 sqq.

La volonté d'accueil des individus par un éloge de la société multiculturelle partait d'un sentiment généreux. Mais elle ne préparait pas à comprendre que la cohésion sociale, l'intégration par la société, de tous ses membres, sont des phénomènes culturels, ont des conditions culturelles. S'il n'y a pas un minimum de cohérence culturelle, construite entre les membres d'une société, celle-ci éclate en mondes humains repliés, parfois ennemis, ambitionnant de se constituer en véritables sous-sociétés concurrentes dans l'appropriation de l'espace commun<sup>338</sup>.

Cet argument de la cohésion sociale suffit à lui seul pour souligner les raisons pour lesquelles le principe d'intégration-assimilation est donc préféré plus que tout dans la conception républicaine de l'État, et pourquoi la reconnaissance des droits collectifs est décriée sans retenue par les républicains intégristes, qui refusent ainsi d'ériger la différence ethnique ou culturelle en modèle social. C'est que les conséquences pour la société seraient, en pratique, désastreuses. Dans la mesure où la reconnaissance de tels droits détricoterait le tissu social et rendrait, *in fine*, la société ingouvernable, il faudra apporter des réponses particulières aux revendications collectives que pourront formuler les différents groupes, réclamant alors chacun des droits collectifs de divers ordres ou des exemptions à la loi, lorsque celle-ci contrevient à leur identité collective.

Parce que « le communautarisme implique le culturalisme, qui enferme les individus dans des groupes d'appartenances fermés sur eux-mêmes, et débouche sur une société de ségrégation et une société multiconflictuelle<sup>339</sup> », Pierre-André Taguieff soutient, à partir de là, qu'il faut à la fois récuser avec force ce communautarisme-là ainsi que le « nationalisme ethnique xénophobe » qui pourrait lui être opposé et dont souffre également la République, c'est-à-dire l'idée de préférence nationale qui, réduisant la citoyenneté à la nationalité ici pensée comme une « identité biologico-culturelle »,

---

<sup>338</sup> G. Coq, *Laïcité et République*, *op. cit.*, p. 133. Pour un résumé des différents arguments républicains adressés au multiculturalisme dans le débat intellectuel français, voir également J. Jennings, « Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France », *op. cit.*, p. 575-598.

<sup>339</sup> P.-A. Taguieff, *La République menacée*, *op. cit.*, p. 65.

constitue une « perversion de l'idée républicaine »<sup>340</sup>, cancers des sociétés modernes démocratiques et républicaines. D'un point de vue normatif, l'État de type démocratico-républicain n'a donc pas d'intérêt à défendre ces droits, encore moins à les légitimer à partir du moment où les droits et libertés fondamentaux de tous les citoyens ne sont pas bafoués dans la cité.

Il y a plus. La grande méfiance qu'affichent les républicains classiques français à l'égard du multiculturalisme sans frontière, et qui vouent aux gémonies le communautarisme, se trouve renforcée d'autant plus que ces politiques d'action positive – plus connue sous le nom de « discrimination positive » (*affirmative action*) – ne rencontrent pas un franc succès dans le monde, même dans les pays où elles ont été initialement conçues. Elles produisent paradoxalement de l'exclusion qu'elles entendent pourtant combattre<sup>341</sup>. Ainsi réaffirment-elles les risques de dépolitisation de la cité (rapport de pouvoir) et de segmentation du corps social (tension inter-communautaires), véritables angoisses républicaines parce que susceptibles de créer du ressentiment chez les citoyens ne jouissant pas de ces droits, qui peuvent être perçus, ici, comme des « privilèges ».

Où l'on saisit avec force, selon une réflexion particulièrement insistante chez Debray, l'idée que la France ne peut « se payer le luxe du multiculturalisme » en ce qu'il détricote le « tissu civique » ; même s'il admet, et ajoute par ailleurs, « qu'il n'y aurait qu'avantage pour elle à reconnaître, par des mesures symboliques positives, des

---

<sup>340</sup> *Idem.*

<sup>341</sup> Voir à ce propos M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), tr. P. Engel, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997, chap. 5 ; N. Glazer, *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books, 1975 ; et l'étude empirique critique, bien détaillée, de T. Sowell, qui montre que l'adoption des lois d'action positive en faveur des minorités ethniques n'a pas toujours, contrairement à certains préjugés, contribué à l'amélioration de leur sort. Voir, *Affirmative Action Around the World. An Empirical Study*, New Haven & London, Yale University Press, 2004.

droits culturels jusqu'ici négligés »<sup>342</sup>. Ce pourquoi il en appelle à l'autorité de l'État dans la gestion des affaires communes (« *pour un plus d'État* »), afin d'éviter la pente communautariste, le « culte de la petite différence » susceptible de faire naître au sein de la communauté républicaine des « communautés autoritaires », de type « théocratique » et « patriarcale », et qui guettent la société lorsque la loi ne fait pas droit. Parce que c'est tout simplement de la paix civile même, qu'il en va, à terme !

Le maître, écrit Debray, ne retrouvera pas son autorité en sa classe, ni le médecin en sa clinique, ni le juge en son tribunal, ni le maire en sa ville, si l'État central abdique la sienne. Quand l'« infâme » monte d'en bas, via les associations d'usagers et au nom du droit des minorités, c'est la loi d'en haut, égale pour tous, qui émancipe et non l'adoration des différences<sup>343</sup>.

*Ite missa est.*

### **Souveraineté et égalité de traitement des citoyens**

Le deuxième argument justifiant le rejet des politiques formulées en termes de justice ethnoculturelle par les républicains intégristes conjugue la question de la souveraineté de l'État, c'est-à-dire l'autorité de la puissance publique – qui prend, ici, son sens originaire et fort de communauté politique, de « communauté de destin » : la *polis* des Grecs, la *civitas* des Latins – et le principe d'égalité juridiquement affirmée. Ce rejet

---

<sup>342</sup> R. Debray, *Ce que nous voile le voile*, op. cit., p. 29-30. L'auteur propose par exemple, entre autres mesures pratiques, minimalistes, la « capacité, dans les lieux de travail, de choisir son jour de fête selon ses traditions religieuses, facilitation en ville des permis de construire et de financement des mosquées, aide universitaire à la formation des clercs francophones ». Au Canada par exemple, des employeurs se sont vus contraints de modifier leurs pratiques en milieu de travail « afin de respecter les croyances religieuses des employés ». Voir entre autres jugements de la Cour suprême : *Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpson-Sears Ltd.*, [1985] 2 R.C.S. 536, p. 555 ; *Central Okanagan School District No. 23 c. Renaud*, [1992] 2 R.C.S. 970, p. 982 ; *Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 R.C.S. 525, p. 551-552 ; S. Mesure et A. Renaut., *Alter ego*, op. cit., p. 247.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

se fonde sur la conviction que, les politiques conçues sur base d'une reconnaissance des identités culturelles par la mise en œuvre des dispositifs légaux et législatifs, ne servent pas l'intérêt commun, « ciment » de la République.

Mais pourquoi nombre d'auteurs de la tradition française du républicanisme opinent-ils tant contre le vœu du multiculturalisme dans la cité républicaine ? Il n'est pas nécessaire de réfléchir longuement à la question pour se persuader que, quelles que soient les raisons avancées ou l'évocation de ses vertus (politiques, morales) mises à nu, l'idée qu'ils se font de ce modèle d'intégration ne changera pas d'un *iota*, particulièrement chez les républicains jacobins nationalistes laïques (Régis Debray, Max Gallo).

Pour des raisons historiques, dont Kymlicka a bien cerné par ailleurs les enjeux<sup>344</sup>, la position nationaliste intégriste soutient en effet que les politiques de pluralisme culturel mettraient en cause les fondements de la démocratie républicaine qui s'inscrit sous l'idée et la valeur de la liberté et de l'égalité de tous les citoyens, destinées à faire pièce à un universalisme (dogmatique) qui exclut toutes formes d'attachements. Entendre par là, un arrachement du citoyen à ses liens naturels (communautaires) pour un droit « rigoureusement » égal, c'est-à-dire un droit n'admettant pour « bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits<sup>345</sup>. » Dans le cas contraire, il y a injustice et le principe d'égalité est rompu. Tel est, d'un point de vue juridique, le sens même de l'idée républicaine. D'où l'option propre au républicanisme français, qui fait le choix de recouvrir d'un voile d'ignorance bien plus réel que celui

---

<sup>344</sup> *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., chap. 4.

<sup>345</sup> Article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Pour le débat sur l'universalisme et ses critiques, bien connu en philosophie depuis plus de deux siècles maintenant, voir l'ouvrage de P. H. Tavoillot portant sur la querelle du panthéisme, *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995 ; A. Renaut et L. K. Sosoé, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1991, p. 305 sqq ; R. Legros, *L'idée d'humanité*, op. cit., p. 45 sqq. On consultera aussi avec profit l'excellente mise au point (d'ailleurs critique) d'A. Renaut, *Un humanisme de la diversité*, op. cit., p. 265-283.

auquel Rawls fait référence dans sa *Théorie de la justice*, les différences ethniques et culturelles pour le bon fonctionnement de la cité.

Ici, il faut immédiatement le préciser, la justice est structurée autour d'une loi commune, de portée universelle, qui doit valoir sans exception pour tous, dans l'État de droit républicain. Ce pourquoi la fondation de ses principes, par l'idéal laïque, s'est trouvée nécessaire pour, en un sens, donner au politique (il en va pareillement pour le citoyen) « cette dimension d'universalité libératrice qui élève chaque individu au-dessus de sa particularité, sans le conduire pour autant à la renier<sup>346</sup>. » L'idée est perceptible chez Rousseau, avec le concept de volonté générale qui porte sur la conception traditionnelle du bien ou de l'intérêt commun. Comprendre : l'utilité publique.

D'après Rousseau, la volonté générale n'est pas la volonté de tous (« somme des intérêts ») et ne repose sur aucune volonté particulière. Elle n'est pas non plus une « agrégation » des individualités distinctes, ni une pluralité des volontés particulières, mais une « association » des volontés singulières qui s'unissent en un corps politique pour le bien commun de tous, évacuant tout intérêt privé séparé de celui des autres. « Une » et « indivisible », elle est la « somme des différences » des volontés particulières qui expriment des points de vue différents<sup>347</sup>.

Deux implications se dégagent ici : 1) la volonté générale rend les hommes citoyens, et 2) elle les protège de toute soumission à une volonté particulière, voire de toutes les tutelles (familiale, confessionnelle, culturelle, ethnique, communautaire, etc.). Pour le bon fonctionnement de la société, il importe donc qu'il n'y ait pas, selon Rousseau, de « société partielle dans l'État », c'est-à-dire des clans constitués, car chaque individu (ou groupe) doit mettre en commun sa personne (ou ses intérêts) sous la suprême

---

<sup>346</sup> H. Peña-Ruiz, *Dieu et Marianne*, op. cit., p. 136.

<sup>347</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), tr. B. Bernardi, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 2001, Liv. II, chap. III, p. 68-69.

direction de la volonté générale qui établit alors les mêmes droits, devoirs, et obligations pour tous les citoyens de cet État, désormais tenus de « n’opine[r] que d’après lui »<sup>348</sup>.

Ce que Rousseau exprimait ainsi avec conviction c’est que les volontés particulières émanant des différents groupes ou d’un particulier (guidé par une culture particulière) dans la société ne pouvaient jamais supplanter la volonté générale. Aussi est-il nécessaire d’ajouter que cette conceptualisation rousseauiste de l’exercice de la volonté générale, voire, comme le précisent Alain Renaut et Patrick Savidan, de la « définition philosophiquement la plus rigoureuse » du « peuple comme individualité libre », seul Souverain de la cité républicaine vers lequel toute volonté particulière doit tendre<sup>349</sup>, laissait déjà entrevoir le dépassement de l’individualisme moderne (Hobbes, Locke) qui allait survenir dans la tradition philosophique postérieure, et qui donna lieu au passage de l’individuel au collectif, du privé au public.

C’est un point qu’il importe de souligner car il montre l’attachement des républicains français à l’héritage rousseauiste. Il est bon néanmoins de rappeler que nombre d’hommes politiques (tel Léon Gambetta) et philosophes de la III<sup>e</sup> République de Jules Barni à Charles Renouvier, ont développé des critiques importantes (Renouvier en particulier) sur la théorie politique rousseauiste et sa conception de la « volonté générale », lui préférant parfois, sur bien de points, le libéral Benjamin Constant. Aussi faut-il nuancer, comme le fait justement remarquer Serge Audier, cette réappropriation du legs rousseauiste dans le républicanisme français<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> *Idem.*

<sup>349</sup> A. Renaut et P. Savidan, « Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, III, *op. cit.*, p. 162-172.

<sup>350</sup> Sur cette mise en garde, voir de S. Audier, « Rousseau, père intellectuel de la III<sup>e</sup> République ? », *Lumières*, n° 15, septembre 2010, p. 43-67. Du même, « La République, l’Affaire Dreyfus et la Raison d’État. Le cas Célestin Bouglé », *Revue de Synthèse*, Vol. 130, n° 2, 2009, p. 289-322, en particulier note 13, p. 292.

« Cultiver une mémoire et une culture singulières, mais sans jamais se séparer des autres hommes<sup>351</sup> », telle est, au fond, l'idée régulatrice de la République. Cette idée républicaine, a pour but de « mettre en valeur ce qui unit tous les hommes » dans la République, à savoir les « valeurs laïques » de liberté et d'égalité. Elle témoigne de l'intégration réussie des « êtres d'origines et de traditions diverses », puisqu'elle rend possible les rapports harmonieux entre eux (fraternité), et garantie leur stabilité par une loi commune qui n'octroie aucun privilège et refuse toute stigmatisation du fait de son origine, de sa race, de ses opinions ou croyances religieuses, et de son sexe<sup>352</sup>.

Cette intégration émancipatrice, le comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, par une formule devenue célèbre dont allaient s'inspirer les Constituants, a donné le principe de base dans la foulée des débats à l'Assemblée en décembre 1789, qui portaient sur l'admission des Juifs à la citoyenneté : « Il faut tout refuser aux juifs comme *Nation*, et tout leur accorder comme *individus*, il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique ni un ordre, il faut qu'ils soient individuellement citoyens<sup>353</sup>. » Ce qui était alors valable pour les Juifs, autrefois reconnus dans l'Ancien Régime en tant que collectivité (« nation juive ») et non en tant qu'individus, le sera également pour tous les autres groupes infranationaux et cultures minoritaires de la République : il ne saurait y avoir de « corps intermédiaires » ou de corporations entre l'individu et l'État (Loi Le Chapelier du 14 juin 1791). Et « tout homme en vaut désormais un autre », selon la philosophie des Lumières.

---

<sup>351</sup> H. Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité*, op. cit., p. 168.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 168-169.

<sup>353</sup> Cité par J. Godechot, « La Révolution française et les Juifs (1789-1799) », dans B. Blumenkranz et A. Soboul (dir.), *Les Juifs et la Révolution Française. Problèmes et aspirations*, Toulouse, Privat, coll. « Franco-Judaïca », 1976, p. 56. Voir aussi J.-F. Bacot, « La double vie de la chose publique », dans Sosoé L. K. (dir.), *Diversité humaine*, op. cit., p. 174-175.



On le voit aisément : dans la conception républicaine de l'État, depuis sa « refonte révolutionnaire et républicaine », ce qui est premier c'est la considération de l'intérêt pour le bien commun, le contrat civique, abstraction faite des attachements ethniques ou affiliations communautaires, de groupes infranationaux, pour ne reconnaître que la communauté nationale, celle des citoyens unis autour des idéaux et valeurs partagées par-delà la variété des cultures d'origine.

Le principe d'« indivisibilité », fondant la République, prime sur le différentialisme culturel dans le processus de socialisation et les relations à l'État centralisé, qui se traduit dans les termes d'une non-reconnaissance institutionnelle de la spécificité des langues et cultures minoritaires (Corse, Breton, Basque, Amérindiens de Guyane, etc.). Précisément, le droit à la différence n'épouse ici aucune forme juridique concrète en raison de cette unicité et indivisibilité de la nation consacrée *expressis verbis* par l'article 2 de la Constitution du 04 octobre 1958 (V<sup>e</sup> République) : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances<sup>354</sup>. »

Cette exception française, étroitement hexagonale en matière de reconnaissance juridique des spécificités culturelles, fait clairement apparaître les raisons pour lesquelles ni la signature ni la ratification de la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales n'ont donc pas été, jusqu'à présent, entérinées par l'État républicain français, par exemple<sup>355</sup>. Or, de la reconnaissance des minorités nationales ailleurs, il ne s'en est suivi ni communautarisme ni balkanisation de la société démocratique dans ces pays :

---

<sup>354</sup> Désormais article premier depuis la révision constitutionnelle du 05 août 1995.

<sup>355</sup> Pour ce traité international ratifié par nombre de pays européens, voir Bureau des Traités du Conseil de l'Europe, *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* (février 1995), disponible en ligne : <http://www.coe.int/fr/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/157>, 10 août 2015.

pensons aux Catalans en Espagne, aux Flamands en Belgique, ou encore aux Écossais en Angleterre<sup>356</sup>. Pas plus qu'il n'a ratifié la Charte européenne sur les langues régionales ou minoritaires<sup>357</sup> pourtant signée à Budapest le 7 mai 1999, en raison d'une non-conformité de la Charte à la Constitution, ainsi que l'a rappelé le Conseil Constitutionnel dans sa décision du 15 juin 1999.

Cette non-conformité tient en deux raisons : une « atteinte aux principes constitutionnels d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français » en ce qu'elle « confère des droits spécifiques à des “groupes” de locuteurs de langues régionales ou minoritaires, à l'intérieur de “territoires” dans lesquels ces langues sont pratiquées » d'une part ; la deuxième est que s'engager à la reconnaissance d'un « droit imprescriptible » de « pratiquer une langue autre que le français non seulement dans la “vie privée”, mais également dans la “vie publique”, à laquelle la Charte rattache la justice et les autorités administratives et services publics » est, d'autre part, « contraire au premier alinéa de l'article 2 de la Constitution » qui stipule que « la langue de la République est le français »<sup>358</sup>.

Au cœur du centralisme républicain se trouve donc juchée l'idée d'une *humanité indifférenciée*, constituée sur le modèle moniste républicain d'une « humanité abstraite » qui ne fait pas droit aux différences ou aux privilèges, dans l'exercice de la puissance publique et l'application du droit. C'est, depuis le moment révolutionnaire, « la généralité

---

<sup>356</sup> Voir également à ce propos l'excellent ouvrage collectif de W. Kymlicka and M. Opalski (eds.), *Can Liberal Pluralism be Exported?*, *op. cit.*, qui examine l'applicabilité des principes de « justice ethnoculturelle » dans les démocraties émergentes de l'Europe de l'Est et des États de l'ex-URSS.

<sup>357</sup> Voir Bureau des Traités du Conseil de l'Europe, *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires* (juin 1992), disponible en ligne : <http://www.coe.int/fr/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/157>, 10 août 2015.

<sup>358</sup> Décision n° 99-412 DC du 15 juin 1999 du C. C. Disponible en ligne : <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/1999/99-412-dc/decision-n-99-412-dc-du-15-juin-1999.11825.html>, 10 août 2015. Voir à ce propos l'analyse critique d'A. Renaut dans *Qu'est-ce qu'une politique juste ?*, *op. cit.*, p. 172-200.

abstraite qui transforme la diversité des individus en citoyens universels<sup>359</sup>. » Cette démarche s'oppose à la logique multiculturaliste canadienne où, contrairement au modèle hexagonal, la reconnaissance des minorités culturelles et nationales renforce le sentiment d'appartenance à l'État fédéral<sup>360</sup>. Et c'est contre les partisans zélés du multiculturalisme, c'est-à-dire du « multicommunautarisme » selon le vocabulaire de Taguieff, qu'une telle idée est affirmée en ce qu'elle porterait atteinte à l'héritage des Lumières.

D'importance est la remarque, puisqu'elle pose que le respect des différences culturelles et religieuses ne doit pas déboucher sur une apologie pénétrante du multiculturalisme, dans l'État de droit républicain. Posture assurément tendue, on en convient, avec les objections qu'elle a pu susciter – à l'intérieur même de la tradition républicaine – qui, rappelons-le, par souci d'« homogénéisation du potentiel humain de diversité<sup>361</sup> », a donné lieu depuis l'idéologie colonialiste (et continue de le faire dans une certaine mesure dans l'esprit des républicains jacobins, nationalistes), à la justification et légitimation des politiques d'assimilation dans le « creuset » français, par un refus de l'intégration différentialiste des individus ou groupes, sur base de leurs origines ou appartenances communautaires.

Notons, à cet égard, que cette doctrine républicaine de l'assimilation était autrefois admise sans peine, même si aujourd'hui récusée par nombre d'auteurs ainsi que nous le verrons davantage plus loin, dans la mesure où tout était question de perspective et d'interprétation de l'expansion impériale charriée de son humanisme civilisateur. Songeons à la politique coloniale française au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, « héritière

---

<sup>359</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 14.

<sup>360</sup> Entre autres études, R. Whitaker, *A Sovereign Idea. Essays on Canada as a Democratic Community*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1992 ; W. Kymlicka *Finding Our Way : Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1998 ; M. Mendelsohn, « Measuring National Identity and Patterns of Attachment : Quebec and Nationalist Mobilization », *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 8, No. 3, 2002, p. 72-94.

<sup>361</sup> Nous soulignons. Voir d'A. Renaut, *Un humanisme de la diversité*, op. cit., p. 281.

directe du projet de la Révolution Française » comme l'affirmait Arthur Girault qui fut l'un des principaux rédacteurs de la mise en œuvre du régime de ségrégation juridique de l'Empire colonial par son ouvrage paru en deux tomes chez Larose éditions en 1895<sup>362</sup>, véritable classique des temps coloniaux utilisé dans la formation des étudiants en droit et des administrateurs coloniaux<sup>363</sup>.

Inversement, il est bon d'évoquer immédiatement, ne fût-ce que brièvement, que cette vision de l'assimilation n'a pas toujours été partagée par tous les républicains français. On sait par exemple que Georges Clemenceau condamna avec fougue et au nom des valeurs républicaines, les élans colonialistes de la III<sup>e</sup> République. Quoi qu'il en soit, d'un passé lointain à une époque de diversité, trois siècles après celui de la Révolution et le vent laïque qui a soufflé sur la France, la conviction humaniste, c'est-à-dire l'universalisme égalitaire républicain, ne s'est pour autant pas usée dans l'air du temps. Que l'on se comprenne donc bien, d'une manière générale, les théoriciens politiques républicains :

(1) ne nient pas les « particularismes culturels minoritaires » en République laïque. Il s'agit pour eux de ne pas « se situer dans un horizon qui les accueille » en s'y aliénant. Ainsi que l'écrit si justement Peña-Ruiz, les particularismes culturels « peuvent contribuer à la socialisation » ou à « l'ouverture sociale vers l'universalité », mais « à la condition de ne pas être convertis en instruments de domination au nom de l'identité culturelle »<sup>364</sup> et que les droits élémentaires de la personne soient respectés.

(2) Ici, faut-il encore immédiatement le préciser, la logique intégratrice (rationalisatrice) ne consiste pas tant à « produi[re] l'effacement des patrimoines

---

<sup>362</sup> A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale. Les colonies françaises avant et depuis 1815*, Paris, Larose, 1895.

<sup>363</sup> Voir de R. Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, coll. « Mouvements d'idées », 1972.

<sup>364</sup> H. Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité*, op. cit., p. 198.

culturels » ni à « imposer un particularisme contre un autre » qu'à affranchir le droit d'une vision du monde particulière, c'est-à-dire l'« émanciper [...] de l'emprise de tout particularisme »<sup>365</sup> pour créer de l'égalité. Elle « ne reconnaît pas les communautés particulières dans l'espace public », mais l'*ethos collectif* de la société et « fonde sa légitimité sur le principe de la citoyenneté individuelle »<sup>366</sup>, faisant ainsi des questions culturelles et de l'ethnicité une affaire privée, d'ordre individuel. Dans une telle perspective, les droits universels n'opposent pas l'individu à son *soi* singulier, ses liens affectifs naturels aux autres sociétaires, mais servent à lui permettre d'accéder aux valeurs universelles de la Nation républicaine, « ouverte à tous » et régie par le seul « bien commun », la *res publica*.

(3) Enfin, l'intégration républicaine s'articule plus précisément autour d'une idée fondamentale qui définit l'essence de la Nation française et dont Ernest Renan a bien explicité, dans son discours prononcé en Sorbonne le 11 mars 1882 son « principe spirituel », à savoir le désir collectif de vivre ensemble sans différentialisme aucun par-delà les races, langues, religions, la volonté de continuer à s'approprier, à faire valoir et à transmettre un héritage commun reçu indivis<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 170-172. Nous soulignons.

<sup>366</sup> D. Schnapper, *La relation à l'autre*, op. cit., p. 395.

<sup>367</sup> E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres textes politiques*, textes choisis et présentés par J. Roman, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora. Les classiques », 1992, p. 54 : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme, Messieurs, ne s'improvise pas. La nation, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent ; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. On aime en proportion des sacrifices qu'on a consentis, des maux qu'on a soufferts. On aime la maison qu'on a bâtie et qu'on transmet. Le chant spartiate : « Nous sommes ce que vous fûtes ; nous serons ce que vous êtes » est dans sa simplicité l'hymne abrégé de toute patrie. » On trouve une définition analogue chez D. Schnapper qui refuse l'opposition entre « nation ethnique » et « nation civique » et propose dans la filiation des

### Le principe de la neutralité ethnoculturelle de l'État

Oltre les arguments de la cohésion sociale et de la souveraineté de l'État visant à prévenir le risque de désintégration du *demos* et de l'espace politique ainsi que nous venons de les présenter, la critique républicaine du multiculturalisme porte également sur le principe de la neutralité étatique en matière culturelle. Ce point de vue a largement été discuté dans la tradition du libéralisme politique. Ce pourquoi il ne nous est pas nécessaire de reconstruire, pour eux-mêmes, ici et une fois de plus, les différents développements et les positions bien connus, sinon pour dire simplement que l'impartialité de l'État, dans le champ culturel, vise à respecter l'exigence d'égalité juridique formelle qu'il doit envers tous ses citoyens, puisqu'il n'accorde aucune préférence à une culture ou une croyance religieuse particulière. Il se doit d'agir de façon neutre.

C'est donc pour une raison d'équité que l'État s'abstient (abstention épistémique et normative totale de la puissance publique), étant donné qu'il ne doit en aucun cas discriminer certains citoyens par rapport à d'autres, en vertu de leurs considérations culturelles ou de leurs conceptions substantielles du bien ou de la vie bonne. Il se doit par souci égalitaire, comme a pu le soutenir Dworkin, de traiter les individus de la même manière et avec un égal respect, la même attention, en leur laissant la recherche ou la poursuite de leur propre conception du bien. Se manifeste ainsi le respect à l'égard de la diversité morale, religieuse (neutralité axiologique) et à l'égard de tout individu<sup>368</sup>.

---

travaux d'E. Durkheim et de M. Weber une approche historique à partir des enjeux et facteurs politiques et non plus « techniques », « économiques », « sociaux », ou « idéologiques » comme chez B. Anderson et E. Gellner. Voir *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1994, p. 81 ; et *La relation à l'autre, op. cit.*, p. 143-144, p. 397.

<sup>368</sup> R. Dworkin, « Foundations of Liberal Equality », in Grethe B. Peterson, (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 11 (Salt Lake City, Utah : University of Utah Press, 1990), p. 1-119 ; B. Ackerman

Considéré de ce point de vue, on dira qu'est neutre l'État dont l'action « ne doit rien faire pour favoriser ou promouvoir une doctrine compréhensive particulière [ou une culture] plutôt qu'une autre ou fournir d'avantage d'assistance à ceux qui en sont partisans<sup>369</sup>. » C'est la « neutralité du but » de l'État (*neutrality of aim*), que les philosophes libéraux distinguent d'une manière générale, notons-le succinctement sans entrer dans les subtilités sémantiques et les controverses qu'a pu susciter cette exigence politico-normative, de la neutralité des effets (*neutrality of effects*) : l'État ne doit « rien faire qui rende plus probable l'adoption par les citoyens d'une conception particulière plutôt que d'une autre, à moins que des dispositions ne soient prises pour annuler ou compenser les effets de mesure de ce genre<sup>370</sup>. »

Ce second sens de la neutralité peut se comprendre de deux manières. Pour faire court, la première version implique que l'État, dans la mise en œuvre de ses politiques publiques, (a) ne peut pas promouvoir une conception déterminée de la vie bonne au détriment des autres et qui serve de base officielle pour la société. En d'autres termes, il ne prend parti ni pour ni contre une conception spécifique du bien propre aux individus et ne doit rien faire qui influence la manière dont ils choisissent et organisent leur vie, conformément à leur conception de la vie bonne. Selon la deuxième version, l'État se doit de (b) faire en sorte que ses politiques puissent avoir des conséquences égales pour toutes

---

défend un argument analogue dans *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980. Du même, « Why Dialogue? », *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 1, 1989, p. 5-22.

<sup>369</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 236. Voir également la définition qu'en proposait déjà R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, chap. 8-9, p. 191 *sqq.* Trad. Franç. *Une question de principe*, tr. A. Guillaïn, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1996, chap. 8-9, p. 233 *sqq.* Sur la nécessité du gouvernement de traiter tous ses citoyens en individus égaux et, par suite, de rester « neutre sur la « question du bon mode de vie » », voir p. 239.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 236-237. Pour les différentes définitions et discussions critiques du concept de neutralité, voir notamment Ch. Larmore, *Patterns or Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 44 *sqq.* et p. 118-130 ; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, chap. 5, p. 110-130. Sur la question de la neutralité éthique, voir en outre M. Edel et A. Edel, *Anthropology and Ethics*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1959 ; E. Hatch, *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*, New York, Columbia University Press, 1983.

les conceptions substantielles du bien, c'est-à-dire qu'elles doivent être les mêmes pour toutes. Position qui, somme toute, semble impossible, voire irréalisable, parce que ni praticable ni désirable<sup>371</sup>.

Deux arguments justifiant cette impraticabilité peuvent être avancés. Le premier est que la neutralité des conséquences, dans sa première acception, n'est pas réalisable, dans la mesure où on ne peut pas envisager un État dont l'action aurait des conséquences non neutres sur les conceptions du bien ou des différentes cultures en présence. En effet, les institutions fondamentales et les politiques publiques de l'État sont toujours teintées d'une conception particulière du bien, ou tout au moins en facilitent toujours nécessairement la réalisation d'une, si elle ne fait pas obstacle à d'autres. Or pour qu'un tel cas de figure ne se produise pas, c'est-à-dire pour que les politiques de l'État ne reflètent pas et ne favorisent aucune conception spécifique, il faudrait qu'on ait un État non-interventionniste dans la sphère publique comme dans le domaine privé, qui n'interfère pas dans la vie des individus.

La deuxième acception présente également une difficulté qui invite à renoncer à cette forme de neutralité puisque les politiques de l'État ne peuvent jamais avoir les mêmes conséquences pour tous, donc affecter les individus de manière égale, tout simplement en raison des préférences et capacités individuelles de chacun et parce qu'ils exercent leur liberté de manière différente. « Nous sommes divers de différentes manières », a pu remarquer Sen<sup>372</sup>. De même qu'un bien égalitaire ne pourra jamais affecter les individus qui le reçoivent de la même façon, de même aussi ne pourront-ils en

---

<sup>371</sup> Voir par exemple B. Ackerman, « Neutralities », in R. B. Douglas, G. R. Mara, and H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York and London, Routledge, 1990, p. 38-40 ; T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 155. Pour une synthèse des divers sens du principe de neutralité, voir R. Merrill, « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste », *Raisons politiques*, 2011/4, n° 44, p. 15-40.

<sup>372</sup> « L'évaluation de la justice doit-elle se fonder sur les moyens ou sur les libertés ? », dans *Éthique et économie. Et autres essais*, tr. S. Marnat, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1993, p. 226.



jouer en égale mesure en raison d'un ensemble de fonctionnements différents, qui correspond aux objectifs particuliers de chacun.

Pour illustrer cette seconde distinction, prenons l'exemple de deux individus, Maël et Junior, ayant suivi une formation en école d'architecture. Maël et Junior ne possèdent pas les mêmes objectifs de vie ni les mêmes conceptions du bien. Le désir du premier de vivre une vie d'architecte accompli après sa formation ne sera assurément pas le même que celui du second, qui bénéficie pourtant de la même formation et des mêmes opportunités en matière d'éducation scolaire. Junior peut avoir plus de difficultés que Maël à satisfaire sa préférence en raison de ses talents, aptitudes et qualités intrinsèques qui, entre autres raisons, expliqueraient finalement pourquoi il ne manifeste pas la même aspiration que son compère, bien qu'ils jouissent tous deux du même bien éducationnel.

Plus largement, on reconnaîtra à l'évidence qu'il est difficile pour une politique d'État de prédire les effets qu'elle aura sur les conceptions du bien, de même qu'il semble quasi impossible, qu'elle puisse conduire à une égale satisfaction des désirs de chacun dans sa mise en œuvre ; d'autant plus que certaines préférences peuvent être très difficiles à satisfaire, comme celles touchant à la question de l'aide médicale à mourir ou des soins palliatifs et fin de vie en matière de santé par exemple, qui fait largement débat dans nos sociétés modernes. Comment évaluer ces conséquences et effets dans la réalisation des choix et projets de vie des individus ? Quels en seraient les critères ? Ce sont de telles difficultés qui conduisent à rejeter ce second sens de la neutralité de l'État, parce qu'irréaliste et relativement peu désirable.

Finalement, il existe une troisième manière de comprendre la neutralité, qui pour certains libéraux tels Larmore, est similaire au premier sens, la neutralité du but. C'est la neutralité de justification (*neutrality of justification*), qui touche aux justifications ou raisons politiques de l'action de l'État et non plus à ses conséquences ou ses effets : l'État

ne doit promouvoir aucune conception particulière du bien pour justifier ses actions. Considérée de ce point de vue, aucune raison n'est une bonne raison si la justification de ses actions par ses institutions, ses lois et ses politiques, repose sur la supériorité d'une conception particulière. Autrement dit, l'action de l'État doit être fondée sur des justifications neutres. Comme le résume Steven Wall : « The state should not aim to do anything to promote any non-neutral conception of the good, or give greater assistance to those who pursue it, unless a plausible neutral justification can be given for the state's action<sup>373</sup>. »

Telles sont les trois formes de la neutralité, soutenues aussi bien par ceux qui les défendent ou critiquent, qui sont au cœur des débats dans la philosophie politique contemporaine et qui, au plan politique, ne sont pas sans poser de difficultés du point de vue de leur applicabilité. Le concept de neutralité demeure problématique pour nombre d'auteurs. Rawls, par exemple, en a rarement fait usage parce qu'il le trouvait « mal venu » ; d'autant plus que « certaines de ses connotations prêtent fortement à confusion » et que « d'autres suggèrent des principes tout à fait irréalistes »<sup>374</sup>. Bruce Ackerman, pour sa part, s'est demandé s'il ne s'était pas trompé en recourant au concept dans l'élaboration de sa théorie de la justice :

Perhaps I made a mistake, some time ago, in helping popularize the notion that something called Neutrality was at the heart of contemporary liberalism. But perhaps not. Doubtless other labels – say, Impartiality – would have been equally provocative, bringing (somewhat different) clouds of confusion to the storm center of debate. Anyway, what's done is done; all I can do now is try my best to clarify the confusion<sup>375</sup>.

---

<sup>373</sup> S. Wall, « Neutrality and Responsibility », *Journal of Philosophy*, Vol. 98, No. 8, August 2001, p. 391. Sur la similarité des deux sens de « neutralité », voir Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 126.

<sup>374</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 234.

<sup>375</sup> B. Ackerman, « Neutralities », *op. cit.*, p. 29.

Quoi qu'il en soit de ces questionnements et difficultés mis en lumière au cours de la discussion sur le sujet, libéraux et républicains sont pénétrés d'une commune adhésion à la vision de la neutralité du but ici esquissée. Le républicanisme ne semble pas du moins se distinguer ou se distancier du libéralisme politique par ce trait.

Un bon exemple de la traduction juridico-politique de ce principe est donné par la loi de 1905 en France, qui pose la séparation des Églises et de l'État au plan politique. Dans un univers sécularisé comme la République, la « loi de Dieu » ne supprime pas la « loi des hommes ». Tel est le sens de cette loi de 1905 dont la séparation qu'elle appelle demeure néanmoins « partielle » et « incomplète ». Dans l'exacte mesure où elle constitue toujours, Baubérot l'a montré, l'un des « pactes laïques » conclus par l'État avec l'Église catholique, voire un « compromis » tolérant : l'État, en France, apporte toujours des soutiens financiers variés aux religions, comme l'entretien des édifices religieux bâtis avant 1905 ou encore l'octroi des avantages fiscaux aux associations religieuses selon la loi de 1901. Ajoutons la non-application de la loi de Séparation de 1905 en Alsace-Moselle, encore sous régime concordataire depuis 1801, où la rémunération des ministres de culte demeure toujours sous la responsabilité de l'État, etc.<sup>376</sup>.

Le principe de neutralité donc, selon cette vision des choses, exige de l'État la seule garantie des droits individuels fondamentaux et non collectifs de ses membres. Est neutre l'État qui ne reflète aucun parti-pris culturel ou confessionnel dans l'exercice de son action ou la mise en place de ses politiques publiques, si ce n'est celui de l'intérêt général dont il est le garant ; il n'a de parti-pris que pour la laïcité, qui est la véritable religion de la République, la « religion civile » de Rousseau. Cela veut dire qu'il ne

---

<sup>376</sup> Voir C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, 2010, p. 75 ; J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil, 1990. Du même, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2000, 6<sup>e</sup> éd., coll. « Que sais-je ? », 2013.

saurait en conséquence se prononcer en faveur des demandes de droits culturels ou des politiques d'accommodement – comme celles discutées au chapitre précédent –, qui n'auraient ici, de fait, aucun sens.

Ajoutons que, selon l'idée de neutralité du but, l'État de droit démocratique ne peut assurer à tous ses citoyens l'accès à leur héritage culturel particulier ni en faire la promotion. Dit autrement, il est inconcevable qu'il puisse être proactif sur le marché de la culture parce qu'il y va de sa responsabilité de garantir à ses membres l'autonomie individuelle de chacun et, d'une certaine manière, des différents groupes (fondés sur l'ethnicité, le sexe ou le genre, la religion) considérés comme un tout, afin de permettre l'expression politique de leur identité particulière.

C'est précisément la thèse, ô combien connue ! défendue par Rawls qui a donné une réponse particulièrement convaincante de la position libérale, en soutenant qu'il n'appartient pas à l'État de garantir la survivance du patrimoine linguistique et culturel des groupes culturels, pas plus qu'il n'a pas à assurer leur épanouissement ou, dans les termes de Kant, à déterminer la façon dont les citoyens doivent être heureux. La tâche incombe plutôt aux citoyens d'en faire la promotion dans le « libre marché des idées et de la culture » et d'assumer les coûts et fardeaux de leurs affiliations culturelles qui, contrairement aux handicaps physiques, par exemple, ne sont rien d'autre que le résultat de leurs choix librement consentis. Ce pourquoi aucune compensation (allocation) ou exemption à la loi ne peut leur être ici reconnue : les communautés culturelles et religieuses ne doivent bénéficier d'aucun traitement particulier (« *difference-blind* ») dans la mise en œuvre des politiques publiques par souci de justice égalitaire. Ce type d'argument a été développé philosophiquement par Brian Barry<sup>377</sup>.

---

<sup>377</sup> B. Barry, *Culture and Equality*, op. cit., p. 24-25 et p. 37 sqq. Sur les formes de compensation dont peuvent jouir certains citoyens, voir par exemple E. Anderson, « What is the Point of Equality ? », *Ethics*,

Dans un tel contexte, la survivance ou la disparition d'une culture – en l'occurrence minoritaire – dépendra donc de la capacité de ses membres à maintenir sa flamme au sein de la société, et partant, à attirer de nouveaux membres, voire à la « réinventer » ou « repolitiser » en fonction des circonstances dans le réel (ouverture et adaptation). Voici en substance ce qu'en disait déjà Rawls dans un passage non dépourvu d'éloquence :

[...] Si certaines conceptions sont appelées à disparaître et d'autres à ne faire que survivre dans un régime constitutionnel juste est-ce que cela veut dire que la conception politique de la justice qui lui correspond ne soit pas équitable à leur égard ? Est-ce que la conception politique est de parti-pris ou non contre ces doctrines ou, mieux, est-elle injuste ou non à l'égard des personnes qui y adhèrent ou pourraient y adhérer ? À première vue, elle ne paraît pas injuste à leur égard ; en effet, les influences sociales qui favorisent certaines doctrines plutôt que d'autres ne peuvent être évitées. Aucune société ne peut accueillir en son sein toutes les formes de vie. [...] Si une conception du bien est incapable de durer dans une société où l'égalité des libertés de base habituelles et une tolérance mutuelle sont garanties, c'est qu'il n'existe aucun autre moyen de la préserver d'une manière compatible avec les valeurs démocratiques d'une société définie comme système équitable de coopération entre des citoyens libres et égaux<sup>378</sup>.

Comment alors évaluer, pour reprendre les mots de Nathan Glazer, cette « neutralité bienveillante<sup>379</sup> » (*benign neglect*) de l'État ? Peut-il véritablement faire preuve de « neutralité rigoureuse » envers tous les groupes culturels ?

La critique communautarienne a montré que cela semblait, de fait, *impossible* et *impensable*, dans la mesure où c'est bien autour de la langue et de la culture du groupe culturel dominant ou majoritaire que s'organise la vie publique dans les sociétés

---

Vol. 109, No. 2, 1999, p. 321-326. Pour une critique de l'argument de Barry, voir B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, op. cit., p. 241. Voir également le bel ouvrage collectif dirigé par P. Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered. 'Culture and Equality' and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 2002; D. Miller, « Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments », in P. Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered*, op. cit., p. 50-51 ; S. Song *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 63.

<sup>378</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 241-242.

<sup>379</sup> N. Glazer, *Affirmative Discrimination*, op. cit., p. 25. Du même, *Ethnic Dilemmas. 1964-1982*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1983, p. 124.

modernes, en sorte que la culture des membres de groupes culturels minoritaires n'est appelée à survivre et à s'exprimer que dans des couches relativement limitées de la société. Cette neutralité supposée de l'État ne serait donc pas toujours neutre. Et par ce trait, l'État de droit démocratico-républicain commettrait une « infraction à la règle de neutralité » à partir du moment où il ne réussit pas, parfaitement, à « gommer les marques de la domination symbolique de la majorité<sup>380</sup> ». La dichotomie entre majorité et minorité culturelles résultante des développements historiques des États-nations, ne peut pas être abandonnée et fait que la neutralité ethnoculturelle de l'État s'avère, dès lors, une impossibilité logique puisqu'il se fera toujours, bon gré mal gré, le véhicule d'une culture correspondant à une forme de vie particulière : celle majoritaire.

Dans cette optique, aucun idéal politique ne peut être neutre, surtout celui devant susciter l'allégeance « d'individus appartenant à des groupes culturels différents »<sup>381</sup>. Parce qu'il n'existe aucune Nation ethniquement homogène dans le monde, bien qu'il soit entendu que l'existence de cette Nation ne dépend pas de la reconnaissance de la diversité culturelle, l'État se fait donc toujours le porte-étendard d'une culture particulière, celle dominante, qui fait office de culture nationale. Les affaires sont gouvernées dans la langue de cette culture, l'« image de la vie normale » orientée suivant la tradition religieuse et culturelle de la population historiquement dominante (choix des fêtes religieuses, jours fériés, etc.) et ainsi de suite. L'État s'organise autour de présupposés et pratiques liés à la culture dominante, qui est toujours celle de la majorité. Bref, « l'idéal

---

<sup>380</sup> D. Weinstock, « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? », dans R. Le Coadic (dir.), *Identités et démocraties. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Paris, PUR, 2003, p. 366. Voir aussi W. A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; J. Gray, *The Two Faces of Liberalism*, New York, The New Press, 2000.

<sup>381</sup> Une défense de cette idée se trouve chez A. MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), tr. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1993.

d'une société gouvernée par des principes neutres » constitue ce que Sandel appelle la « fausse promesse » (ou illusion) du libéralisme<sup>382</sup>.

C'est cette impossible neutralité de l'État et de l'ethnicité que pointe à son tour Kymlicka lorsqu'il fait valoir l'idée que la neutralité ethnoculturelle de l'État « is simply a myth [...] both historically and conceptually<sup>383</sup>. » L'idéal de « neutralité bienveillante » n'est pas en fait bienveillant en ce qu'il n'est applicable vis-à-vis de la diversité des ensembles culturels, et particulièrement de la diversité linguistique, et qu'il a toujours des effets différenciés sur les différents membres de la communauté politique.

Il convient toutefois d'interpréter ces objections – en l'occurrence communautariennes, de la règle de la neutralité de « manière minimaliste » ainsi que le suggère Weinstock. Car l'impartialité de l'État, dans ces conditions, ne conduit pas pour autant à « l'assimilation culturelle totale du citoyen », ou à « justifier que l'État se représente comme étant le défenseur de la langue et de la culture majoritaires ». Cette non-neutralité des institutions politiques s'expliquerait simplement pour des raisons pragmatiques « d'efficacité » et de « coordination » dans leur fonctionnement quotidien, et non par souci des préférences et des intérêts de la culture majoritaire. Ainsi le fait de parler une langue officielle par souci de « convergence » et de « coordination » linguistique plutôt que tout autre (imposer l'acquis et les pratiques culturelles qui l'accompagnent par exemple), qui conduit à adopter la langue de la majorité sans viser « l'assimilation culturelle des locuteurs d'autres langues ». Parce qu'il y va de l'intérêt de la population de se faire comprendre lorsqu'elle communique avec ses institutions (débat, délibération démocratique, etc.)<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, op. cit., p. 36.

<sup>383</sup> « Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe », in Kymlicka W. and Opalski M. (eds.), *Can Liberal Pluralism be Exported?*, op. cit., p. 16-22.

<sup>384</sup> D. Weinstock, « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? », op. cit., p. 374-375.

On soutient dans ces conditions que le visage linguistique de l'État est fonction de son profil démo-linguistique, c'est-à-dire qu'il « devrait évoluer en fonction de l'évolution du profil linguistique de la population, plutôt que l'inverse » ; cet inverse étant par exemple le fait qu'une langue au départ secondaire, donc en position de faiblesse relative par rapport à la majorité, se retrouve, par la force de l'immigration ou de circonstances autres, majoritaire. Ici, l'évolution démo-linguistique de la population constituerait donc une « menace à l'intégrité de l'État » qui justifierait *in fine* l'assimilation culturelle totale des citoyens n'appartenant pas à la majorité culturelle (ou culture majoritaire) du moment<sup>385</sup>. Le cas des hispanophones aux États-Unis, devenus majoritaires dans plusieurs grandes villes en Floride et en Californie est un bon exemple de cette métamorphose linguistique. Il en est de même dans l'Ouest canadien où les sinophones représentent aujourd'hui la majorité dans plusieurs agglomérations de la Colombie-Britannique, remarque Weinstock.

D'après Weinstock donc, la partialité culturelle de l'État ne serait affirmée tant qu'il ne se transforme pas en « protecteur de l'intégrité des cultures ». S'il est vrai qu'un État ne peut être non-neutre comme semble le défendre la critique communautarienne qui suggère que l'État a nécessairement une « identité culturelle identifiable », « forte », il n'en demeure pas moins, ainsi que le rappelle Weinstock en référence à la pensée politique de Kymlicka, qu'il peut adopter des mesures qui, si elles ne permettent pas une « réalisation *parfaite* » de l'idéal de neutralité, rendraient moins artificiel et arbitraire ce parti-pris culturel ; comme en accordant à tous les groupes aux cultures très différentes, des « sphères d'autonomie et d'immunité » à l'intérieur desquelles ils pourront, eux aussi,

---

<sup>385</sup> *Idem.* Voir également du même « The Antinomy of Language Policy », in A. Patten and W. Kymlicka (eds.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 250-270.



exprimer leurs « partialités culturelles », afin de vivre pleinement leur différence<sup>386</sup>. Idée que rejettent avec véhémence les républicains français, comme nous le verrons plus bas.

En conséquence de quoi, soutient Weinstock, et ce serait selon lui le reflet du bon fonctionnement des institutions démocratiques, la domination de certains groupes culturels peut davantage être contrecarrée lorsque l'État se dote d'institutions appropriées. Dans ce sens, la création des « espaces délibératifs dans lesquels les voix de tous les groupes » se font entendre (« échange de *raisons* ») est d'une nécessité fonctionnelle dans une société pluraliste, composée d'individus aux « valeurs » et aux « intérêts » très divers.

D'où la force de séduction qu'il reconnaît au modèle de la démocratie dite « délibérative<sup>387</sup> » en ce qu'elle fait naître, du débat démocratique entre positions conflictuelles ou concurrentes, l'émergence de « consensus » et de « compromis » par

---

<sup>386</sup> *Idem.*

<sup>387</sup> Sur les théories de la démocratie délibérative, voir en particulier les travaux de J. Habermas, notamment : *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), tome I, tr. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1987 (1997 pour le tome II, tr. J.-L. Schlegel) ; et *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), tr. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1997, chap. III, p. 97-149 (de même que la postface, en particulier p. 481 *sqq*) où l'auteur défend (p. 120) l'idée d'une « co-originarité » (*Gleichursprünglichkeit*) des droits individuels (ou libertés fondamentales) et des droits politiques (droits à la participation politique), de l'autonomie privée et de l'autonomie publique en soutenant que les relations entre les deux types d'autonomie se caractérisent par une « rivalité non résolue » (postface, p. 484.). Voir également *L'intégration républicaine*, *op. cit.*, en particulier p. 210, p. 280-284 et chap. 4 « Qu'est-ce que la politique délibérative », p. 259-274 et p. 275-286. Sur cette thèse habermassienne de la relation interne entre l'autonomie privée et l'autonomie publique – qui est au fondement du modèle délibératif et fait des citoyens les auteurs et destinataires des droits –, véritable point d'achoppement avec la position de Rawls qui, contrairement au philosophe allemand, « conteste que le libéralisme laisse subsister une rivalité non résolue » entre les deux formes d'autonomie, voir J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, tr. C. Audard et R. Rochlitz, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 1997, en particulier p. 40-48, et p. 83-142. Voir, plus généralement, entre autres textes consacrés à l'étude de la démocratie délibérative, S. R. Freeman, « Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 29, No. 4, 2000, p. 371-418; D. Held, *Models of Democracy*, 3<sup>rd</sup> Edition., Stanford, California: Stanford University Press, 2006, en particulier chap. 9 « Deliberative Democracy and the Defence of the Public Realm », p. 231-255; J. Mansbridge, « “Deliberative Democracy” or “Democratic Deliberation”? », in S. W. Rosenberg (eds.), *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern?*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 251-271. Une anthologie des principaux textes anglo-saxons est également disponible en français, voir Ch. Girard et A. Le Goff (dir.), *La Démocratie Délibérative. Anthologie des textes fondamentaux*, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2010.

rapport aux revendications maximales que nous pouvons avoir ou exiger de l'État, et qui permet la « création d'une identité politique commune » au détriment d'une identité culturelle forte<sup>388</sup>.

Sans doute a-t-on d'ores et déjà perçu, à partir de la mise en place d'une telle défense, le point de rupture entre des auteurs comme le multiculturaliste libéral Kymlicka par exemple, qui traditionnellement ont tendance à présenter les choses de cette manière, et les républicains niveleurs, jacobins. En ce sens, ils sont proches des libéraux égalitaires, comme Brian Barry qui refuse également l'octroi des droits différenciés aux groupes ethnoculturels.

Quelles que soient les vertus de la démocratie délibérative, permettre l'expression des particularismes culturels pour ces derniers, c'est induire à terme, si l'on n'y prend garde, une désinstitutionnalisation et un affaiblissement de l'État républicain en ouvrant la boîte de Pandore aux revendications de toutes sortes qui surviendraient en son sein et ne s'estomperaient jamais, lesquelles mettraient finalement en cause l'affirmation de l'égalité des droits ou le principe d'égal traitement des citoyens, donc l'idée même de neutralité de l'État de droit républicain<sup>389</sup>.

### « SOUS LES CULTURES, LA RAISON<sup>390</sup> » LAÏQUE SÉCULIÈRE

Comme nous l'avons rappelé plus haut, le principe de neutralité ou la séparation de l'État et des identités ethnoculturelles ne polarise pas les différences, mais a « tout d'abord et avant tout la volonté de recueillir et d'enrichir "l'héritage des droits de

---

<sup>388</sup> D. Weinstock, « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 378.

<sup>389</sup> On trouve un argument analogue chez L. Bouvet, *Le communautarisme. Mythes et réalités*, Paris, Lignes de Repères, 2007, p. 87.

<sup>390</sup> Nous empruntons la formule à J.-F. Bacot, « La double vie de la chose publique », *op. cit.*, p. 160.

l'homme»<sup>391</sup> » pour le bien commun et la paix civile. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée républicaine, si centrale à la tradition française. Car l'universalisme égalitaire républicain est, plus encore, incompréhensible si on oublie de rappeler son rapport à la laïcité, ce grand principe qui « vise à libérer [les] hommes[s] de toute tutelle morale ou intellectuelle » et à « rendre lisible ce qui [leur] est commun » (égalité) plutôt que d'« exalter ce qui les divise » (différences)<sup>392</sup>.

C'est en effet une caractéristique constante de la pensée républicaine que de se référer à la notion de laïcité. De là ce que peut avoir de capitale – pour qui est attentif aux questions soulevées par l'intégration de la diversité –, la question essentielle de savoir comment prendre en charge la différence, et « intégrer l'autre dans la communauté républicaine », alors même que l'exigence de neutralisation de la sphère publique pose, de fait, comme condition de possibilité fondamentale de la vie publique, la mise entre parenthèse des particularismes culturels ou appartenances particulières ? Dit de façon brève et simplificatrice : comment penser le pluralisme culturel dans le cadre de l'idéal laïque ?

### **La laïcité, vertu républicaine indépassable ?**

À cette question essentielle, les républicains niveleurs français formulent une réponse particulièrement nette que charrie l'idée de laïcité, principe constitutionnel républicain indépassable. En effet, il est indéniable, comme Peña-Ruiz le fait remarquer d'un ton mordant, que seule la « solution laïque » rend possible la coexistence légitime pour tous entre citoyens d'origines et de cultures diverses parce qu'elle est, dans sa

---

<sup>391</sup> L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique 3*, op. cit., p. 166.

<sup>392</sup> H. Peña-Ruiz, *La laïcité pour l'égalité*, op. cit., p. 16-17.

dimension principielle, « la véritable condition de l'égalité de tous les hommes<sup>393</sup> ». Elle permet de les unir par-delà ou plutôt dans leurs différences culturelles et philosophiques « dans une liberté authentique de jugement<sup>394</sup> » partagée par tous hors de tout contexte particulier.

Mais qu'est-ce que la laïcité ? Et pourquoi est-elle si centrale dans la formulation du républicanisme qu'ils en donnent ? C'est évidemment là toute la question. Car il y a laïcité et laïcité. Comme l'a très justement souligné Claude Nicolet, elle « a d'innombrables sources, comme elle a d'innombrables applications », mais – faut-il insister, et cela est très justement essentiel – « que d'unité profonde », de Condorcet à Alain, de Comte à Bouglé, de Victor Hugo à Jaurès<sup>395</sup>, et bien au-delà... jusqu'à nous !

Sans remonter aux temps lointains des conditions de son émergence dans le moment naissant d'une conscience révolutionnaire et retracer les phases historiques de son évolution<sup>396</sup>, nous savons qu'elle s'enracine dans la modernité intellectuelle et politique – des *Lumières* à la *Révolution* – à partir d'un « acte d'auto-émancipation de la puissance publique » contre l'héritage religieux : transfert du pouvoir politique de droit divin au peuple, désormais seul Souverain.

Ce premier moment de sécularisation de la sphère publique formalise un idéal : celui républicain de laïcité qui a pris, depuis son institutionnalisation à travers la

---

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 113. Voir aussi A. Renaut et A. Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2005, p. 17-24.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>395</sup> Cl. Nicolet, *La République en France. État des lieux*, Paris, Seuil, coll. « Libre examen », 1992, p. 111. Sur les « expressions, désobligeantes » (assez répandue dans le monde anglo-saxon) qu'on attribue souvent au concept et que nous laissons ici de côté : « laïcité ouverte », « laïcité d'accueil », « laïcité plurielle », « neutralité positive » et qui vise à lui « substituer graduellement une molle tolérance », voir la mise au point critique de Peña-Ruiz, *La laïcité pour l'égalité*, *op. cit.*, p. 15 *sqq* et p. 79-82. On peut penser que cette critique s'adresse aux philosophes dits « communautariens », et autres partisans de la « politique de la différence ».

<sup>396</sup> Pour une genèse historique de la laïcité, on pourra consulter à profit l'ouvrage de G. Coq, *La Laïcité, principe universel*, Paris, Félin, coll. « Questions d'époque », 2005, première partie : « Préhistoire et Histoire de la laïcité », p. 7-65.

séparation de 1905, une valeur constitutionnelle (Constitution 1958 reprise de celle de 1946) et juridique (lois républicaines 1905, 2004) indépassables. Rappelons que cette loi de 1905 fut précédée par celle des Églises et de l'école de 1882-1886 (lois scolaires de Ferry 1881-1882, loi Goblet du 30 octobre 1886), deuxième grand moment de laïcisation des institutions publiques, qui consacrait le principe de séparation-distinction du public et du privé en matière de financement des écoles.

Pour faire court, tout en demeurant précis, disons en cœur avec Henri Peña-Ruiz que la pertinence d'une affirmation de la laïcité par l'État se recoupe autour de trois principes indissociables. Il s'agit de « réaliser l'autonomie intellectuelle de chacun » pour « assurer l'égalité de tous dans tous les registres : juridique, politique, éthique, symbolique » et « promouvoir par les institutions publiques le seul intérêt commun »<sup>397</sup>.

Mais ces principes de base structurants de l'idéal laïque ne font pas que permettre l'émancipation de l'individu de sa communauté (souveraineté de l'individu) ou, selon l'expression de Kant, sa « sortie hors de [tout] état de tutelle<sup>398</sup> » pour en faire un citoyen libre et actif, c'est-à-dire responsable, capable de fraternité civique puisqu'il n'y a d'homme que le citoyen. Ils servent également à neutraliser les différences dans la sphère publique-politique de l'État – au sens schmittien du terme, comme sphère « collective » qui donne à la société son unicité, la *Sittlichkeit* de Hegel<sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup> H. Peña-Ruiz, *La laïcité pour l'égalité*, op. cit., p. 27. Voir également le texte de F. Buisson pour une définition « classique » du concept, dans Ch. Coutel, *La République et l'école*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1991, p. 217 *sqq.*

<sup>398</sup> E. Kant, « Réponse à la question qu'est-ce que les lumières ? » (1784), dans *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est ce que les lumières ?*, tr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1991, p. 43.

<sup>399</sup> Voir par exemple de C. Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, tr. M.-L. Steinhäuser, préface de J. Freund, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'Esprit », 1972. Sur la relation entre Hegel et Schmitt, on pourra consulter J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1992, rééd. coll. « Quadrige », 2005.

Notons cependant que la laïcité ne se confond pas avec la doctrine hégélienne de la *Sittlichkeit*, l'éthicité, bien qu'elle la présuppose d'une certaine manière. Dans la mesure où subsiste au fondement de son principe la volonté de « mener une vie universelle » dépouillée des attachements particuliers ou autres dans l'espace politique public, laquelle permet, plus généralement, « l'accession des individus à la représentation de soi et à l'autonomie pratique sans laquelle ils ne seraient, dans le contexte de la modernité, pas autre chose que de simples singularités biologiques, c'est-à-dire ne seraient précisément pas des individus<sup>400</sup> » libres et autonomes.

Que les identités culturelles ne puissent pas, à cet égard, s'exprimer nulle part ailleurs que dans leur sphère privée et protégée, sphère de l'individualité, de l'invisible, de la famille ou des associations, et y coexister pacifiquement, voilà qui en dit long et explique le soin jaloux avec lequel les auteurs politiques français du républicanisme défendent le principe de laïcité dans la sphère publique, lieu de l'universel, du Visible, et qui, par définition, est un espace ouvert à tous, qui ne fait pas droit aux différences, mais à l'homogène, au semblable.

Aux principes d'égalité et de liberté qui constituent la vérité du républicanisme français s'est donc progressivement greffé celui de la neutralisation des différences, ouvrant sur l'horizon de l'universel, la défense d'un « être-en-commun ». Le principe de laïcité, s'est davantage « culturalisé<sup>401</sup> » à travers les décennies, la laïcisation de la société a gagné le champ culturel, débordant largement le « champ clos » de son texte fondateur. La conviction républicaine d'une « culture commune » et non sectaire qui est celle de la

---

<sup>400</sup> J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2007, p. 362. Sur les rapports entre subjectivité et institutions permettant de déterminer ce que signifie mener une vie éthique, la vie étant, chez Hegel, la « réunion réconciliatrice des oppositions », « l'existence du spéculatif », voir en particulier l'ensemble du chap. XII, p. 361 *sqq.*

<sup>401</sup> C. Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008. C'est aussi le sens de la remarque de J. Roman, « Pourquoi la laïcité ? », dans N. Guenif-Souilamas (dir.), *La République mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique, 2006, p. 62-80.

citoyenneté ne reposant pas moins, au fond, sur la défense d'une stricte neutralité de l'État démocratico-républicain à l'égard des « conceptions du bien auxquelles adhèrent les citoyens » – et, donc, « la pluralité culturelle qui, en partie au moins, sous-tend cette pluralité de conceptions » en présence – que sur la séparation de l'État et de l'ethnicité<sup>402</sup>. Car la communauté nationale est, pour les défenseurs de l'idée républicaine, politique avant d'être culturelle ou ethnique ; c'est celle des citoyens partageant les mêmes valeurs.

Comme disait Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*, « il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir<sup>403</sup>. » La laïcité – et non ses contrefaçons instiguées par les orateurs contemporains d'une « nouvelle » laïcité entendue comme laïcité « ouverte » ou « plurielle », « délibérative<sup>404</sup> », de « compensation<sup>405</sup> », ou encore « inclusive<sup>406</sup> » – constitue à ce titre, dans la « multitude d'agréations » des volontés particulières ou corps intermédiaires qui existent dans les

---

<sup>402</sup> Nous soulignons. Voir de S. Mesure et A. Renaut, *Alter Ego*, op. cit., p. 212-213.

<sup>403</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes III : Du Contrat social (première version, manuscrit de Genève) – Écrits politiques*, B. Gagnebin et M. Raymond (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, Livre I, chap. V, p. 297. Voir aussi, *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, texte édité et commenté sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo, Paris, Vrin, coll. « Textes & commentaires », 2012, Livre I, chap. V, f° 24 r°, p. 59.

<sup>404</sup> C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, op. cit., p. 79.

<sup>405</sup> E. Forey, « Du « culturel » au « culturel » : vers une remise en cause du principe de séparation de 1905 ? », dans J. Baudouin et P. Portier (éd.), *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 2001, p. 285-296.

<sup>406</sup> Voir, par exemple, G. Bouchard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012, p. 197-227, notamment p. 207-209 pour sa conception de la laïcité inclusive : « [...] Dans l'esprit de la laïcité inclusive, écrit Bouchard, on doit permettre autant que possible l'expression des croyances profondes, en particulier les croyances religieuses et certains rites qui leur sont associés. Cette disposition s'étend, en principe, à l'ensemble de l'espace public, incluant les instances de l'État. Cependant, l'application de ce droit peut souffrir des restrictions s'il se présente des motifs supérieurs. » C'est donc strictement au nom de *motifs supérieurs* que le port de signes religieux peut (ou devrait) être interdit estime Bouchard, qui est contre sa prohibition intégrale dans la société québécoise. Ce droit d'interdiction ne concerne ainsi, pour l'auteur, que certaines catégories d'employés de l'État dont il en dresse une liste (non exhaustive) en raison des « fonctions particulières [qu'ils] exercent » et parce qu'ils « incarnent au premier chef l'institution de l'État » : il s'agit des magistrats, jurés, agents de sécurité, gardiens de prison et autres membres des forces de l'ordre ; président et vice-présidents de l'Assemblée nationale, greffiers secrétaires d'assemblée dans les municipalités ; et à titre symbolique toujours, les dirigeants des commissions scolaires et d'établissements d'enseignement publics.

sociétés politiques, *la clef de voûte de cette unicité du corps politique, indivise*. Entendre : la seule manière de rassembler vraiment les hommes autour de valeurs communes nécessaires à la vie harmonieuse de la communauté politique.

C'est cette recherche d'unité qui caractérise le combat pour l'égalité issue de la pensée des droits de l'homme et qui est au cœur de l'intégration républicaine. Ainsi est-il du devoir de chacun, sans la conduite d'un autre, de se défaire des éléments qui le différencient des autres citoyens du point de vue de ses choix ou de ses adhésions religieuses et culturelles aux fins de la communauté politique, celle des citoyens libres et égaux.

Il faut ici être clair : la laïcité au sens propre ne nie pas l'altérité. Pas plus d'ailleurs qu'elle ne porte en elle, comme l'affirme Alain Touraine dans un débat-entretien avec Alain Renaut, « le refus de la diversité culturelle<sup>407</sup> » mais de toute identification privative de type communautariste. Elle n'est pas non plus « la simple (et de toute manière nécessaire) tolérance<sup>408</sup> » ni, par principe, anticléricale, et partant, contraire aux religions ou associations de type groupales ou communautaires, ni plurivoque ni spatio-temporelle – c'est-à-dire limitée à un moment précis de l'histoire. Elle n'est pas seulement « qu'une règle du jeu institutionnel », mais « le produit d'une alchimie entre une histoire, une philosophie politique et une éthique personnelle [...], c'est une valeur fondatrice du pacte républicain, capable de concilier un vivre ensemble et le pluralisme, la diversité »<sup>409</sup>.

Articulée à une forme républicaine de gouvernement, elle exprime plutôt *a parte singuli* la liberté de conscience et d'opinion. Elle illustre, en même temps, la volonté de

---

<sup>407</sup> A. Renaut et A. Touraine, *Un débat sur la laïcité*, op. cit., p. 24.

<sup>408</sup> Cl. Nicolet, *La République en France. État des lieux*, op. cit., p. 120.

<sup>409</sup> Voir le Rapport Stasi, *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, op. cit., p. 36. Disponible en ligne : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr>



promouvoir et défendre l'instauration d'un monde commun aux références communes où s'affirment des sujets politiques non-identitaires non-communautaires, et qui a pour finalité la dignité des citoyens. Aussi commande-t-elle une égalité de statut et de traitement aussi bien dans la façon de vivre que de s'accomplir, que les individus se libèrent vis-à-vis de l'étreinte des cultures autoritaires ou dominantes jugées radicalement contradictoires avec la plus humaine des facultés : la Raison ; c'est l'autre nom de l'autonomie.

Claude Nicolet, dans une analyse éclairante mettant en avant le caractère inclusif du modèle moniste de la laïcité, a formulé une remarque fort pertinente sur la liberté de conscience qu'elle charrie en soulignant que

Ce n'est pas avec certaines convictions que la République est incompatible, c'est avec la manière dont l'individu acquiert ces convictions. La République est le régime, et le seul, qui assure et garantisse à tous la pleine liberté de conscience et la pleine liberté d'expression, y compris pour ceux qui cherchent à la modifier ou à la détruire<sup>410</sup>.

Que l'universalisme laïque soit demeuré dans l'espace culturel français, au-delà des âges, le fonds commun du républicanisme, c'est là un fait qui appelle davantage à s'interroger. Pourquoi les auteurs politiques de cette tradition vouent-ils un attachement indéfectible à l'idéal positif de laïcité ?

On peut dire, pour aller vite tout en demeurant précis, que c'est précisément parce qu'il place au cœur des « principes fondamentaux de la vie publique » les valeurs de liberté et de stricte égalité. C'est parce qu'un tel idéal, centré sur le respect de la personne humaine, valeur suprême, permet aussi bien à l'humaniste athée et agnostique qu'au croyant, à l'Imam qu'au Rabin, à l'ouvrier qu'au politique, bref aux hommes et aux

---

<sup>410</sup> Cl. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982, p. 503-504.

femmes de cultures et d'origines diverses, bien qu'ayant des fins différentes, de pouvoir se reconnaître dans ses valeurs salutaires qui, sauf à sonner faux, donnent consistance à leurs projets particuliers de vie. Ce postulat de la « reconnaissance de la valeur première de la personne humaine » est un thème central au républicanisme ; thème auquel se rattache explicitement en l'occurrence la recherche d'une « éthique laïque » développée chez un auteur comme Maurizio Viroli<sup>411</sup>, qui s'inscrit dans le droit fil de l'investigation développée par Erminio Juvalta<sup>412</sup>.

Reste qu'on ne peut s'empêcher de se demander inversement si cet universalisme laïque est toujours tenable en ces temps de diversité ou, si l'on veut, de multiculturalisation des sociétés démocratiques où nous sommes de plus en plus appelés à faire l'expérience de la différence dans les relations sociales. Dans cette perspective, l'argument de l'adaptabilité de la laïcité aux réalités et logiques sociétales avancé par les adeptes d'une laïcité ouverte, ou du républicanisme tolérant, contre les défenseurs du modèle politique républicain traditionnel ne peut que, dans ces conditions, trouver un écho des plus favorables<sup>413</sup>.

---

<sup>411</sup> M. Viroli, *L'Etica laica di Erminio Juvalta*, Milano, Franco Angeli, 1987.

<sup>412</sup> Il ne nous est pas utile de nous appesantir plus avant, ici, sur la portée et les implications de la philosophie politique d'E. Juvalta, qui nous éloignerait de la problématique de notre travail. Nous tenons simplement à souligner qu'au cœur de cette « éthique laïque » post-kantienne qui fait de la « personne humaine » la « valeur suprême », demeure le principe de la « liberté de conscience ». Voir à ce titre la restitution qu'en fait S. Audier, dans M. Viroli, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 144-153.

<sup>413</sup> Voir entre autres études critiques, J. Baudouin et P. Portier (éd.), *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, *op. cit.*

**La laïcité, principe d'intégration pour un mieux-être-en-commun**

Certains auteurs républicains sont allés en effet plus loin dans leur effort de réconcilier, au plan des principes fondamentaux, la laïcité et la République, en démontrant que « la laïcité, correctement comprise et réinterprétée, est bien un idéal égalitaire ». Le républicanisme tolérant que formalise en ce sens la philosophe française Cécile Laborde qui, comme Pettit, fait de la non-domination la valeur suprême et universelle à promouvoir dans la famille comme dans la société civile dans son ensemble, lieu d'élection des libertés, revêt dans ces conditions un intérêt tout particulier. Celle-ci développe un républicanisme résolument critique qui s'inscrit en faux « contre la tendance à l'abstraction » des différences du républicanisme classique sans basculer pour autant dans le « pragmatisme excessif » (elle s'en méfie) des tenants de la laïcité ouverte (proches de la philosophie multiculturaliste) qui entendent « étendre les compromis historiques de la laïcité réelle aux minorités »<sup>414</sup>.

En tout état de cause, ces positions républicaines, bien que différentes de par leur approche, s'efforcent toutes de combiner la liberté, l'égalité et la fraternité en faisant de la laïcité, dont le fondement est avant tout intellectuel et moral, le lieu indépassable de l'unité du corps social. Dès lors on comprend facilement pourquoi elle apparaît comme la solution la plus juste, ou si l'on préfère, la plus juste des positions dont on puisse faire l'hypothèse que tous les citoyens devraient pouvoir embrasser en raison de l'universalité de ses principes de neutralité et d'égalité, des valeurs qu'elle incarne, du lien social et politique qu'elle crée. Car avec la laïcité, on évite la « guerre des dieux ». Et c'est

---

<sup>414</sup> *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, op. cit., et *Français, encore un effort pour être républicains !*, op. cit., p. 102.

pourquoi les communautarismes qui éloignent du « sentiment républicain » doivent être combattus<sup>415</sup>.

Quel est alors l'enjeu de ce combat ? Son horizon ? Et comment ne pas attenter la personne morale, voire physique, des individus en opposant terme à terme individu et communauté, immigré et citoyen ? Il est directement d'ordre politique et social puisqu'il s'agit, pour les partisans de l'idée laïque et républicaine du vivre-ensemble, de préserver le bien commun comme but de la société face à la tentation multicommunautariste qui en enfermant les individus dans tel ou tel système de normes et de communautés autoritaires, met à nu « l'impuissance » de l'État ou l'« affaiblissement » de ses fonctions régaliennes (principe de justice et d'équité), et détruit la liberté de penser et d'agir que garantit le principe de laïcité à travers « l'exercice de l'esprit de libre examen »<sup>416</sup>.

C'est précisément ce combat que perpétue l'école laïque dans la tradition républicaine française. Les auteurs de cette tradition insistent longuement sur ce point central, depuis le moment révolutionnaire. La République ne saurait subsister sans un « enracinement populaire qui passe par l'éducation<sup>417</sup> » des citoyens. De Platon ou Aristote à Rousseau, « tout le monde le savait déjà » peut-on rappeler comme s'attache à le montrer Nicolet dans sa remarquable étude que nous avons déjà citée. D'où le souci qui est sien de former des citoyens<sup>418</sup>, les éduquer en en faisant des êtres libres autonomes et responsables.

---

<sup>415</sup> J.-M. Colombani, *Les infortunes de la République*, op. cit., p. 179.

<sup>416</sup> P.-A. Taguieff, *La République enlisée*, op. cit., p. 319-321. Également : *Résister au bougisme*, op. cit.

<sup>417</sup> Pour le rappeler, le projet d'une « République fondée sur son école » est mis en œuvre dès le moment révolutionnaire (Talleyrand, Condorcet), mais ce n'est qu'avec l'avènement de la III<sup>e</sup> République qu'il se réalisera véritablement. Sur le rôle de l'État par rapport à l'école, voir entre autres G. Coq, *Laïcité et République*, op. cit., p. 42 ; H. Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité*, op. cit. ; Ch. Coutel, *La République et l'école*, op. cit.

<sup>418</sup> Voir davantage de Cl. Nicolet, *Histoire, Nation, République*, Paris, Odile Jacob, coll. « Histoire et document », 2000, p. 165-249.

Ici aussi, faut-il le rappeler, la notion de laïcité ne saurait se confondre avec la simple neutralité, car on ne peut concevoir une école qui s'interdit de former des citoyens éclairés, l'enseignement de la morale laïque, voire, dirons-nous aujourd'hui, de « répondre aux besoins de la société civile » – au sens de l'allemand « *bürgerliche Gesellschaft* »<sup>419</sup>. Rien de plus clair, à cet égard, que l'affirmation de Buisson dans *La Foi laïque* : « L'école n'est pas neutre tout court, elle l'est dans la mesure où elle peut l'être en restant laïque d'esprit, laïque de méthode, laïque de doctrine<sup>420</sup>. » Jules Ferry dans son allocution au Sénat le 31 mai 1883 ne disait pas autre chose alors : « Nous avons promis la neutralité religieuse, nous n'avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique<sup>421</sup>. »

Cette orientation idéologique de l'école républicaine qu'exprimaient ainsi Buisson et Ferry en posant la neutralité scolaire en matière religieuse et rien d'autre, a permis de donner tout leur sens aux objectifs républicains dans le domaine de l'éducation : instituer une « morale », une « philosophie » laïque fondée sur l'amour de la patrie et la culture de l'universel, faisant ainsi de l'école l'épine dorsale de la socialisation en régime républicain libre. L'École laïque « n'interdit à personne de cultiver sa différence<sup>422</sup>. » Mais il va de soi que les « cultures » ethniques (occitanes, basques, corses, juives ou canaques) ou les « religions » n'ont à être ni imposées dans l'espace public-politique ni enseignées dans l'École publique – compris comme espace public d'éducation à la liberté et à la citoyenneté – « pas plus, bien sûr, qu'elles n'ont à être décriées »<sup>423</sup>.

<sup>419</sup> Ph. Barret, *La République et l'école*, Paris, Fayard, coll. « L'Idée républicaine », 2006, p. 11.

<sup>420</sup> Cité par G. Coq, *Laïcité et République*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>421</sup> *Idem.*

<sup>422</sup> H. Peña-Ruiz, *Dieu et Marianne*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>423</sup> Nous soulignons. Cl. Nicolet, *La République en France. État des lieux*, *op. cit.*, p. 118. Sur la philosophie républicaine de l'éducation, voir également C. Kintzler, *La République en questions*, Paris, Minerve, coll. « Sociétés », 1996. On peut également voir à profit l'analyse comparée de trois politiques d'éducation (Grande-Bretagne, États-Unis et France) que propose M. Levinson, « Liberalism Versus

C'est là le point central, et bien sûr le plus difficile, de la laïcité. Car cette conception républicaine de l'universel de l'appartenance, qui s'oppose aux particularismes des hommes, ne se dérobe pas seulement de manière générale au pluralisme des conceptions de la vie bonne au sein de la République pluraliste. Elle a des conséquences sur la manière dont une frange de la communauté nationale ou de la population immigrante perçoit leur identité commune dans la vie sociale de tous les jours, leur loyauté « publique » et « politique » envers l'ordre laïque républicain.

La controverse du foulard islamique : le hijab (qui n'en finit plus ?) en France et à l'étranger (Québec), née de l'exclusion de trois élèves musulmanes du collège Gabriel-Havez de Creil en 1989 qui refusaient d'enlever leur voile islamique en classe, plus précisément le « zif marocain », n'a pas que révélé la crise des valeurs de l'humanisme laïque auquel est confrontée la société française dans son ensemble, mais témoignait (c'est bien encore le cas !) de la façon dont l'affirmation publique de l'identité musulmane – ici véhiculée en l'occurrence par les jeunes femmes et filles, notamment d'origine immigrée, cristallise les positions anticommunautariennes dans la culture politique française.

Or, comme l'a bien observé Debray appelant à une « réhabilitation » de l'idée de « communauté » en France :

Ce n'est pas en ce cas le communautarisme ni le rigorisme – ces lots de consolation –, qu'il faut mettre en cause (et encore moins diaboliser), c'est la crise de notre propre fédérateur national. Fédérer n'est pas nier des attaches culturelles préexistantes, mais les encadrer sous un horizon plus vaste, sans disqualifier l'ancien. C'est recréer cette “communauté des affections” sans laquelle chacun retombe dans “l'étroitesse des égoïsmes et l'impénétrabilité des âmes closes” (Jaurès)<sup>424</sup>.

---

Democracy? Schooling Private Citizens in the Public Square », *British Journal of Political Science*, Vol. 27, No. 3, p. 333-360.

<sup>424</sup> *Ce que nous voile le voile*, op. cit., p. 54.

Cette réalité hexagonale qui nie les attaches culturelles dans le cadre de l'unité de l'État, n'est cependant pas extensible à toutes les sociétés ouvertes – de type Canada, particulièrement attentives au respect des droits de minorités et à la protection de la liberté de conscience et de religion. Ainsi l'affaire *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* (2006) dans laquelle l'élève sikh s'était vu interdire le port de son kirpan par la commission scolaire parce que cela contrevenait au code de conduite de l'école.

La Cour suprême du Canada a reconnu au jeune sikh le droit de porter son kirpan au motif de la « tolérance religieuse », qui selon la juge Charron, « constitue une valeur très importante au sein de la société canadienne » et parce qu'« une telle prohibition empêche la promotion de valeurs comme le multiculturalisme, la diversité et le développement d'une culture éducationnelle respectueuse des droits d'autrui »<sup>425</sup>, soit le respect des minorités qui composent la mosaïque canadienne. Bien qu'elle fasse remarquer que « la décision du conseil de prohiber le port du kirpan poursuive un objectif urgent et réel, soit d'assurer un niveau de sécurité raisonnable à l'école », la Cour

---

<sup>425</sup> *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6, par. 76, 78, p. 296-297. Le raisonnement au cœur de ce jugement a été suivi par d'autres tribunaux du Canada, notamment en Colombie-Britannique et en Ontario, adoptant ainsi des politiques de compromis dans les différentes commissions scolaires dans tout le pays. Voir, par exemple, les affaires *Tuli v. St. Albert Protestant Separate School District No. 6* (1985), 8 CHRR D/3906 (Alta. Q.B.); et *Peel Board of Education v. Ontario (Human Rights Commission)* (1991), 80 D.L.R. (4<sup>e</sup>) 475 (C. div. Ont.). Le droit de porter le kirpan alla même jusqu'à s'étendre à d'autres structures publiques comme les hôpitaux, en Colombie-Britannique, conformément aux articles 3 et 8 du *Human Rights Code* (*Human Rights Code*, R. S.B.C. 1996, ch. 210) de la province qui interdisent, de fait, tout obstacle par un tiers à la participation pleine et libre de quiconque à la vie économique, sociale, politique et culturelle de la province, « la discrimination dans la prestation d'hébergement et de services ». Voir, en ce sens, le jugement *British Columbia (Worker's Compensation Board) v. British Columbia (Council of Human Rights)* (1990), 70 D.L.R. (4<sup>e</sup>) 720 (BCCA). Pour un aperçu détaillé de la pratique canadienne concernant les accommodements des symboles religieux dans l'espace public, comparée aux approches américaine et européenne, dans le contexte moderne de la mondialisation et des flux migratoires, voir l'étude générale de la division des affaires juridiques et législatives, service d'information et de recherche parlementaires du Parlement du Canada diligentée par L. Barnett, « La liberté de religion et signes religieux dans l'espace public », *Bibliothèque du Parlement*, Publication n° 2011-60-F, révisée le 15 janvier 2013, Ottawa, Canada, 2013.

suprême en conclut que « la décision du conseil des commissaires interdisant à [Gurbaj Singh Multani] de porter son kirpan à l'école port[ait] atteinte à sa liberté de religion »<sup>426</sup>.

Ajoutons, dans la même veine, le différend *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)* portant sur l'instruction publique au Québec, notamment le programme d'éthique et de culture religieuse (ÉCR), obligatoire dans les écoles québécoises depuis 2008. En effet, la demande initiale de Loyola High School d'être exempté du programme d'ÉCR pour continuer d'offrir son propre programme conformément à l'article 22 du Règlement d'application de la *Loi sur l'enseignement privé* (R.R.Q., ch. E-9.1, r. 1) fut rejetée par le ministère de l'Éducation au motif que le programme proposé par Loyola d'enseigner la matière de façon confessionnelle selon les préceptes de la religion catholique et non dans une perspective laïque, c'est-à-dire du point de vue neutre suivant la directive du ministère, « n'était pas équivalent au programme d'ÉCR » et parce qu'il « repose sur une démarche confessionnelle plutôt que culturelle »<sup>427</sup>.

L'affaire fut entendue dans un premier temps en Cour d'appel du Québec. Devant la Cour, l'école modifia sa demande visant à « enseigner l'ensemble du programme selon une perspective catholique » et était maintenant « disposée à enseigner de façon neutre la doctrine et les rites d'autres religions du monde », même si, il importe de le souligner, elle « souhaitait néanmoins toujours enseigner l'*éthique* d'autres religions » de son point de vue, soit celui de la religion catholique. Cet accommodement qui ne pouvait être considérée comme neutre, le ministère n'était pas prêt à l'accepter. D'où le nœud gordien de l'affaire, qu'il fallait trancher. Et la Cour suprême du Canada s'y appliqua avec dextérité.

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 258, et par. 2, 38-41, 44, 48, 77.

<sup>427</sup> *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)* 2015 CSC 12, [2015] 1 R.C.S. 613.



Les juges, en Cour d'appel, entérinèrent le refus d'équivalence demandée par Loyola en concluant que « le programme ÉCR ne portait aucune atteinte substantielle à [sa] liberté de religion », et que « le pouvoir discrétionnaire » de la ministre avait été exécuté de « façon raisonnable »<sup>428</sup>. Une « requête en contrôle judiciaire visant à faire annuler la décision de la ministre » fut déposée auprès de la Cour suprême qui après analyse comparative des deux programmes en jeu, infirma la décision initiale des trois juges de la Cour d'appel par un jugement cette fois-ci favorable à l'établissement montréalais.

La Cour suprême estima qu'en privilégiant la démarche culturelle comme critère électif pour déterminer si le programme de Loyola est équivalent au programme ÉCR de référence, « la ministre a rendu illusoire la protection envisagée par la disposition d'exemption énoncée à l'art. 22 ». Par où sa décision se trouvait « déraisonnable » et « erronée » en regard de la loi. Car, l'obligation « imposée » à Loyola d'enseigner la matière ÉCR de « façon laïque » revêtait, selon les termes de la Cour, une « atteinte grave à la liberté de religion » et ne pouvait donc « se justifier en application de l'article premier de la Charte en tant que limite raisonnable au droit à la liberté de religion garantie à Loyola par l'al. 2a) »<sup>429</sup>.

Précisément, elle observa que la ministre, dans ce cas d'espèce, n'avait pas suffisamment mis en balance « de façon proportionnée les protections pertinentes garanties par la *Charte* pour veiller à ce qu'elles ne soient pas restreintes plus qu'il n'est nécessaire compte tenu des objectifs applicables visés par la loi ». Autrement dit, il fallait que sa décision, et il en est ainsi pour toutes les décisions administratives de nature discrétionnaire, prenne aussi bien en compte « les droits » énoncés par la Charte que « les

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, par. 30, p. 636.

<sup>429</sup> *Ibid.*, par 150, 151, p. 681-682.

valeurs dont ils sont le reflet » ; c'est-à-dire les « objectifs de promotion de la tolérance et du respect des différences, d'une part, et de la liberté de religion des membres de la communauté de Loyola, d'autre part »<sup>430</sup>. En vertu de quoi la Cour suprême annula la décision ministérielle et autorisa l'école montréalaise à « enseigner la matière ÉCR en utilisant son programme ».

Ce dossier sur la réglementation par l'État des écoles confessionnelles, tout comme l'affaire Multani, pose ainsi plus généralement au sein des démocraties constitutionnelles, comme l'ont très justement souligné les juges, un problème axiologique profond entre deux choix de normativités qui est de savoir comment (articuler, ou si l'on veut) « mettre en balance une protection solide des valeurs qui sous-tendent la liberté de religion et les valeurs d'un État laïque<sup>431</sup>. » La question se pose d'autant plus que si on fait valoir l'idée qu'il revient à l'État de protéger l'ensemble de ses citoyens, donc qu'il a toujours un « intérêt légitime » de le faire en promouvant et en protégeant ses valeurs au travers du principe d'égalité et des droits de la personne, comment faire lorsque la liberté de religion entre en conflit avec les objectifs de promotion de la « tolérance » et du « respect des différences » ? Comment alors établir, dans une démocratie multiculturelle dynamique, l'équilibre entre ces deux droits constitutionnels, puisqu'il a autant la responsabilité de la protection de la liberté d'expression religieuse que la promotion du respect de la diversité des expressions culturelles ?

Un dernier questionnement d'importance : l'État, ici le ministère de l'Éducation, pouvait-il sérieusement contester la valeur du programme proposé par Loyola sans compromettre cet équilibre ? La question demeure entière et difficile, car il faut encore

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 618.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 616.

déterminer où se peut véritablement situer son intérêt supérieur et à partir de quel moment ou seuil critique se trouve-t-il compromis. Au-delà de ces questionnements légitimes, ces deux demandes d'exemptions, motivées par des lois constitutionnelles communes – mais contraires au principe du républicanisme à la française on l'aura perçu –, montrent bien pour le moins l'importance centrale qu'attachent les démocraties multiculturelles et pluralistes au *sacro-saint* principe du respect de la différence, religieuse comme culturelle, parce qu'à la fois fédérateur et socialisateur, créateur de lien social et d'affections communes ; ce « fédérateur national » dont parle Debray, et qui de son aveu, se meurt en France. On soutient que l'autorité de l'État l'emporte si et seulement s'il réussit à démontrer que la pratique des accommodements raisonnables contrevient à la poursuite du bien commun, à son intérêt impérieux ; et que les différences ne doivent pas donner lieu au « dénigrement » ou à la « dérision ».

Revenant au contexte français, si d'aucuns<sup>432</sup>, dans le débat sur le port de signes religieux ostensibles dans les établissements scolaires (ou du voile intégral – Niqab, Burqa – dans les lieux publics) et qui a donné naissance à la Loi de 2004 sur le respect de la laïcité<sup>433</sup>, y ont perçu (et continuent d'y voir) le signe d'un anticonformisme, voire

---

<sup>432</sup> Par exemple J. H. Carens et M. S. Williams, « Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition », in R. Bauböck, A. Heller, A. R. Zolberg (eds), *The Challenge of Diversity : Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Aldershot, Avebury Press, 1996, p. 157-186.

<sup>433</sup> L. n° 2004-228 du 15 mars 2004 (JORF n° 65 du 17 mars 2004) encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. Voir le lien : <http://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2004/3/15/MENX0400001L/jo/texte>  
Ce texte fut en l'occurrence adressé « aux rectrices et recteurs d'académie ; aux inspectrices et inspecteurs d'académie, directeurs et directrices des services départementaux de l'éducation nationale. » En effet, l'obligation de légiférer sur le port du voile islamique à l'école de la République est apparue pour nombre d'intellectuels républicains français, de tout bord, être une *nécessité fondamentale* pour la République. Ainsi Debray qui, reconnaissant que la laïcité « a besoin d'une loi » qui donne au dialogue interculturel ou entre parties concurrentes son « assise », en appelle toutefois à plus de prudence dans son application. Car faut-il encore, dans le nœud gordien des valeurs, bien faire la part des choses entre d'une part, le « droit pour chacun de vivre et transmettre sa foi », et d'autre part, « la stricte neutralité de l'État », entre le « devoir d'exclusion de quelques indésirables » et le « droit de tous à l'éducation ». Voir, *Ce que nous voile le voile*, op. cit., p. 24. Autre exemple, autre continent. Le projet d'une « Charte des valeurs québécoises » ou Projet de loi n° 60 du 7 novembre 2013, initié par le gouvernement de Pauline Marois (Parti Québécois),

l'affirmation manifeste de l'autonomie individuelle, féminine, de ces dernières, reste que les partisans de l'universalisme républicain, citoyens aux préoccupations « nativistes » comme partis politiques, rejettent l'idée comme le fait. Ils estiment, au contraire, qu'il est un signe d'asservissement ou d'hétéronomie de ces jeunes femmes, de leur infériorité ou soumission symbolique à des normes particulières considérées comme oppressives. Le port du voile islamique ou de tout signe ethno et politico-religieux apparent met en cause le principe de laïcité, l'école de la république. Ce que Taguieff peut résumer d'une formule : « la délaïcisation est une ethnicisation<sup>434</sup>. »

Cet état de fait peut-il changer ? Ce serait évidemment souhaitable. Mais on peut néanmoins, malheureusement, en douter. Et voici pourquoi.

La République et ses institutions fondamentales – école, fonction publique, service public, armée, etc., ne sauraient être le champ de rivalités ethniques et religieuses. D'où l'exclusion de ce symbole religieux dans l'institution laïque comme dans l'espace public-politique. En réponse notamment à ceux qui s'inscrivent dans une défense du relativisme culturel ou la revendication du « droit » à la différence, les républicains laïques affirment de manière inconditionnelle que ce droit « n'est une liberté que s'il est assorti du droit d'être différent de sa différence. Dans le cas contraire, c'est un piège, voire un esclavage<sup>435</sup>. » Parce qu'elle relève de la sphère de l'intime, la politique de la foi, ce à quoi nous croyons individuellement, ne peut pas et ne saurait primer sur la politique du bien commun ; l'intime de la vie privée ne peut pas et ne doit pas être porté

---

et qui visait à affirmer « les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement », fait toujours, quant à lui, même s'il ne fut finalement pas adopté par le nouveau gouvernement, libéral, de Philippe Couillard, l'objet de vifs débats au sein de la société québécoise. Pour un aperçu de la Charte, voir le site de l'Assemblée nationale du Québec. Disponible en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

<sup>434</sup> P.-A. Taguieff, *La République enlisée*, op. cit., p. 319.

<sup>435</sup> Voir la « Lettre ouverte à Lionel Jospin » du 29 octobre 1989, citée dans P. Bouretz, *La République et l'universel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/histoire », 2000, p. 166.

sur la place publique. Ainsi rangent-ils, dans les spéculations politiques, les demandes de reconnaissance et des droits culturels au nombre de ces maux contre lesquels la République doit se protéger.

Pareille perspective, pour aussi platement condescendante et paternaliste que perfectionniste qu'elle puisse paraître, ne vise alors simplement pas à préserver la République des acquis de l'esprit *individualiste* et *égalitaire* de 1789. Elle est précisément condescendante et paternaliste par sa prétention à dire aux femmes voilées ce qui est bon pour elles puisqu'elle n'accorde pas de crédit à leur parole et leur dénie par le fait même le statut discursif d'êtres libres et autonomes – niant ainsi leur agentivité (le voile étant ici perçu comme une fatalité)<sup>436</sup> ; elle est perfectionniste en ce qu'elle argue que l'interdiction du voile permettrait de contribuer à leur émancipation. Elle a pour but de rappeler en même temps, plus avant, dans un contexte de pluralisme culturel croissant engendré par la mondialisation et les immigrations lointaines et présentes, les raisons pour lesquelles, on l'a vu, le glissement d'une réelle séparation verticale des religions et de l'État, voire l'arrachement de la puissance publique aux différences religieuses et ethniques vers un « conformisme culturel », une identité civique commune par référence à la norme républicaine de l'égalité, s'était trouvé nécessaire durant la période décisive de l'enracinement de la République pour prévenir la dégénérescence du corps politique en tyrannie – de la majorité comme des minorités – à travers leurs demandes incessantes de reconnaissance culturelle, de toute nature.

Comme Dominique Schnapper avait eu l'occasion de le souligner : « Aujourd'hui encore comme il y a un siècle, du temps de Renan, le projet de la nation française<sup>437</sup> »

---

<sup>436</sup> Pour une définition classique du paternalisme, voir, par exemple, D. W. Brock, « Paternalism and Autonomy », *Ethics*, Vol. 98, No. 3, 1988, p. 550-565.

<sup>437</sup> Voir notamment, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1991, Quatrième de couverture.

demeure inchangé. Pour créer un « sentiment de communauté », voire une « communauté de citoyens<sup>438</sup> » autour d'un projet politique intersubjectivement partagé qui transcende l'appartenance religieuse, régionale ou ethnique, la République *doit nécessairement exclure les prétentions abusives de chacun*, les particularismes dérangeants pour le bien de la collectivité. Ce pourquoi Pierre-André Taguieff n'a effectivement pas tort de rappeler, à tout le moins de ce point de vue, à ceux qui prétendent que le modèle républicain d'intégration s'est arrêté en rase campagne, voire qu'il se serait essoufflé, pointant ainsi du doigt ses échecs, que « le modèle franco-laïque, définissant un certain type de citoyenneté, a fait ses preuves historiques » d'autant plus qu'« il a montré qu'il était capable de garantir la concorde intérieure<sup>439</sup>. »

Où l'on perçoit facilement pourquoi, dans l'esprit des républicains classiques laïcistes, pareil modèle ne peut, dans ces conditions, purement et simplement être remis en question par des identités religieuses ou ethnoculturelles collectives qui n'ont d'autre choix que de s'y conformer, sauf à vouloir déstructurer et dissoudre le lien social républicain. Ainsi est-il érigé, en dépit des transformations de l'identité démocratique, en modèle « intangible » et « sacré » de l'ordre républicain, devant quoi tout doit céder : tous les particularismes, et qui fonctionne ici non pas comme un « idéal » ou une « aspiration » de la société, mais comme une « idéologie » profonde (*deep-rooted ideology*) légitimant le « *statu quo* » en matière de reconnaissance publique des identités minoritaires, ainsi que le fait remarquer Cécile Laborde<sup>440</sup>.

Dans ce modèle moniste d'intégration modelant la société, la laïcité, pierre angulaire de l'édifice républicain, se veut en même temps « normative » et « descriptive » pour les raisons que nous avons évoquées plus haut. Elle reste à la fois un

---

<sup>438</sup> Au sens que lui donne D. Schnapper notamment dans *La communauté des citoyens*, *op. cit.*

<sup>439</sup> P.-A. Taguieff, *La République enlisée*, *op. cit.*, p. 337. Voir également le Rapport Stasi, *op. cit.*

<sup>440</sup> C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, *op. cit.*, p. 76-77.

fait, une valeur du « patrimoine » national, mieux : une nécessité fonctionnelle de la démocratie républicaine ; elle en constitue sa base intangible. Appréhendée comme « art de vivre », elle apparaît à double titre comme limitative des religions et des cultures et est « trop peu invoquée comme idéal régulateur et instrument critique [de ce] *statu quo* »<sup>441</sup>. Dans la mesure où la reconnaissance publique des identités collectives, qu'elles soient d'origine régionale ou immigrée, ne ferait que mettre à mal le modèle classique d'intégration nationale puisqu'elle « sape les fondements de l'État-providence et de solidarité entre citoyens »<sup>442</sup>.

D'où l'idée partagée par les républicains classiques français selon laquelle l'« affichage public » d'une identité particulière – arabo-musulmane en l'occurrence, serait à la fois contraire aux principes de « réciprocité » : les immigrants bénéficiant de tous les droits de la citoyenneté, mais incapables de « s'assimiler à la société d'accueil », et de « fraternité » : refus du « destin commun » de la citoyenneté républicaine qu'observent celles qui font par exemple le choix du « voile identitaire », ce qui ne ferait qu'aggraver l'exclusion sociale<sup>443</sup>.

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 107. Voir aussi les rapports du Haut Conseil à l'intégration, *Pour un modèle français d'intégration*, Paris, La Documentation française, 1991. De même, *Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et intégration dans la cité*, Paris, La Documentation française, 1997. Pour une étude critique du « modèle français d'intégration », voir entre autres textes, D. Schnapper, *La France de l'intégration*, *op. cit.* ; G. Noiriel, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, coll. « Univers historique », 1988 ; E. Todd, *Le Destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil, coll. « Histoire immédiate », 1994 ; E. Benbassa, *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Essai », 2004 ; P. Weil, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique d'immigration de 1938 à 1991*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1991.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

**Dépasser l'illusion normative de la neutralité abstraite ?**

On peut estimer que la position neutraliste du républicanisme français à l'égard de la pluralité ethnoculturelle et religieuse – affirmant l'universalité par l'uniformité symbolique – est justifiée et se trouve être plus à même, par sa prétention à définir à la place des hommes et des femmes une identité commune de portée universelle, d'assurer aux identités collectives le respect de leur liberté individuelle et de l'autonomie humaine.

Position suffisante, sûrement pas. Nécessaire, toujours. Certes efficace au plan politique en ce qu'il produit et maintient l'égalité dans une valeur fraternelle, le projet républicain de l'émancipation de la raison humaine, fondé en raison et en droit, montre néanmoins les limites de la neutralité abstraite de l'État républicain confronté aux différences culturelles et ethniques. Des rapports de pouvoir entre majorité et minorités, des situations de conflits, de stigmatisations ou de discriminations ethniques d'une catégorie de citoyens, émergent toujours au sein de la société laïque ; situations conflictuelles qui se traduisent *in fine* par « l'exclusion des sites de participation sociale et politique » de ces hommes et femmes aux identités minorisées.

Il semble donc que le républicanisme classique, rationaliste et laïque, ne puisse offrir de solution pérenne et viable au problème de l'identité et de la différence. Il importe de mettre ce problème en perspective. La question de l'attitude à adopter face aux minorités ethnoculturelles se pose toujours. Ce n'est ni l'ordre normatif au fondement de son principe ni le paternalisme éclairé qui lui est sien qui pose problème, mais son refus de prendre véritablement en compte les intérêts réels des minorités.

Même s'il semble, ces dernières années, développer des politiques de « traitement préférentiel » dans une perspective de « corrections des inégalités sociales » à travers la mise en œuvre des « politiques néo-corporatistes » plus ou moins assumées de



« représentation de la diversité » dans la sphère publique française<sup>444</sup>, cette passion de l'égalité qui est au cœur de la tradition républicaine française demeure par trop rétive à la différence.

Enraciné dans un universalisme ou universel « désincarné », le républicanisme français souffre, selon la formule de Cécile Laborde d'un « déficit sociologique<sup>445</sup> » en matière d'égalité réelle, l'égalité s'exprimant simplement ici sous la forme d'une uniformité juridique de l'ensemble du corps social comme en dispose l'article premier de la Constitution de 1958 qui stipule que la République « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion » ; une égalité donc assimilée à l'uniformité.

En outre, et c'est là le point le plus central, la pensée républicaine française échoue à arracher les individus des rapports de domination sociale qu'ils subissent dans la vie sociale de tous les jours, domination fort peu compatible avec la valeur de l'autonomie qu'elle défend pourtant. Ce travers s'expliquerait par le fait qu'elle confère à l'autonomie une valeur intrinsèque indépassable en en faisant le principal critère électif de la vie bonne, la valeur suprême.

Or, on aura beau « faire des républicains », ce qui est « le premier devoir d'une République » ainsi que l'affirmait Buisson<sup>446</sup>, on aura beau libérer l'homme de toute tutelle, doctrine, autorité ou culture (illibérale, barbare ou non), cela ne les rendra pour

---

<sup>444</sup> En témoignent la nomination d'un « préfet musulman », des ministres « issus de la diversité », le recrutement de jeunes policiers issus des minorités ethniques, ou encore les conventions signées par l'Institut d'études politiques de Paris [Sciences Po] avec certains établissements scolaires en zones d'éducation prioritaires [ZEP] qui, s'inscrivant dans une perspective républicaine de « démocratisation de l'enseignement », ont pour but d'ouvrir aux personnes issues des milieux populaires et défavorisés, l'accès à cette grande institution élitiste de la République. Voir notamment C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, op. cit., p. 113-116. Voir aussi E. Keslassy, *De la discrimination positive*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004.

<sup>445</sup> C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, op. cit., p. 13.

<sup>446</sup> Cité par G. Coq, *Laïcité et République*, op. cit., p. 18.

autant heureux et libres, voire plus doux et plus sociables s'ils demeurent soumis à la domination (donc subordonnés) dans les pratiques sociales ou pédagogiques comme dans les relations avec l'État. Ils ne pourront jamais véritablement jouir de l'autonomie individuelle, rationnelle, si chère aux républicains laïcistes. Dès lors, la conception intégriste du républicanisme français – défendue par certains publicistes aujourd'hui (Taguieff, Debray, etc.) – sur le caractère incontournable d'une citoyenneté indifférenciée, abstraite et aveugle aux différences, ne peut qu'être remise en question. Elle est une impasse contre-productive. Penser qu'il convient seulement d'émanciper les individus de tout particularisme culturel ou religieux pour les faire accéder à l'égalité repose sur une illusion, dans la mesure où aucune communauté politique ne peut réaliser l'égalité entre ses membres et parvenir à une véritable harmonie sociale si elle demeure arc-boutée à un pur universalisme des droits qui nie la réalité des différences et leurs effets en matière de liberté.

S'il est indéniable qu'on ne peut combattre les injustices loin de toute valeur normative, il n'en demeure pas moins que la solution au problème de l'identité et de la différence ne réside en premier du côté des valeurs normatives comme moyen de protéger la liberté réelle des individus, mais (sans doute de plus en plus !) du côté du décryptage des enjeux sociaux et économiques actuels, donc dans la prise en compte significative des identités méprisées dans le réel. On peut défendre les droits individuels sans référence au seul critère normatif et par-delà l'illusion normative de la neutralité abstraite des formes de gouvernement ou de l'État.

Cette affirmation ouvre une nouvelle perspective, car ce que ces quelques remarques permettent d'illustrer, c'est que la philosophie républicaine de la non-domination revêt un intérêt particulier pour la philosophie et la conversation politiques. Une voie reste donc encore à explorer en ce sens : celle qui consiste à montrer que les

individus porteurs d'identités multiples ne peuvent bénéficier d'une véritable autonomie-indépendance, dans le contexte des sociétés modernes et marchandes, au pluralisme marqué, que s'ils sont immunisés contre le pouvoir ou jugement arbitraire d'autres personnes, et jouissent d'un statut égal. Ces propositions résument les hypothèses que les deux prochains chapitres de ce travail ont pour objectif de construire.

## CHAPITRE V

### NÉO-RÉPUBLICANISME, CULTURE ET DIVERSITÉ

« À chacun de faire son bonheur, mais à la société d'en distribuer équitablement les moyens. »

Philippe Van Parijs<sup>447</sup>

« Vouloir la liberté républicaine implique de désirer l'égalité républicaine ; accomplir la liberté républicaine suppose la réalisation de la communauté républicaine. »

Philip Pettit<sup>448</sup>

#### Liminaire

Nos discussions précédentes nous ont permis de voir comment les théories multiculturalistes de la justice, dans leur examen des arguments en faveur des demandes de reconnaissance ethnoculturelle, défendent un droit à la différence fondé sur la reconnaissance de la valeur de la diversité des cultures. Toutefois, malgré les objectifs de justice incarnés par les différentes politiques relatives à l'identité pour rendre possible la vie humaine avec les autres et renforcer le sentiment de cohésion sociale (que l'on songe aux arguments de l'égalité en faveur de ce que l'on appelle l'*Affirmative action* – ou *politique de réservation*, en Inde – qui épousent, en théorie politique, différentes formes

---

<sup>447</sup> *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991, p. 84.

<sup>448</sup> *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 166.

de justice corrective, rectificative ou compensatrice ou, d'une autre manière, des droits différentiels : droits à l'autonomie gouvernementale et droits culturels spécifiques<sup>449</sup>), des critiques affirment que la recherche d'une *lingua franca*, à laquelle tous les membres d'une communauté politique devraient se référer pour « parler de leurs problèmes » – comme l'appartenance culturelle – semble ne pas remporter un succès total dans les sociétés pluralistes, en raison même de l'hétérogénéité des appartenances.

Si la remarque semble manifeste et fondée, quand elle présuppose une « homogénéité fondamentale » entre tous les citoyens, pour qu'un tel langage (politique) soit possible dans le monde réel, il ne peut cependant pas être vrai que la recherche de ce langage commun soit « essentiellement faussée », du fait de l'inexistence de cette homogénéité fondamentale, au-delà de toute différence qui fonde les institutions des républiques modernes. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce n'est rien moins qu'une erreur de prétendre que seul un langage exprimé dans les termes d'une homogénéité groupale, puisse permettre à chacun de formuler, de manière « raisonnable », des revendications respectives sur une « base d'idées communes ». Tel est le point de vue de Pettit<sup>450</sup>, dont les thèses philosophiques, prenant sens dans les intuitions normatives du républicanisme français, commandent toutefois le dépassement, voire l'abandon de ses relents dogmatiques, à une époque de multiplicité, pour une philosophie politique qui mettrait aux prises républicanisme, identités/cultures et diversité.

---

<sup>449</sup> Sur ces politiques (ou formes) de discrimination positive, voir par exemple la remarquable étude de N. Glazer, *Affirmative Discrimination*, *op. cit.* ; I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.* ; S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996 ; T. Pogge, « Group Rights and Ethnicity », in I. Shapiro et W. Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, NYU Press, 1997, p. 187-221. Voir aussi A. Renaut et R. Bertrand, *Modèle social : la chimère française*, Paris, Textuel, coll. « Conversations pour demain », 2006. Sur les droits différentiels, nous renvoyons à l'étude précise de W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*

<sup>450</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 172 *sqq.*

Cette dernière manière de présenter les choses oblitère les objections des pourfendeurs du multiculturalisme par trop réfractaires à la différence, exposées au chapitre précédent, et n'est pas dépourvue de pertinence. Dans l'exacte mesure où se trouve ici centralement établie une thèse puissante. Quelle est cette thèse ? On la trouve dans le riche matériau qui nous est fourni par la tradition néo-romaine du républicanisme. Cette thèse affirme que l'idée de « peuple unitaire », ou de « nation unitaire », n'est ni contradictoire ni incompatible avec les formes pluralistes modernes de la société.

À suivre donc la lumineuse analyse proposée par Pettit, la thèse que nous défendons dans ce chapitre, et qui se trouve au centre de notre réflexion, est la suivante : nous prétendons qu'en plus d'être un bon moyen pour réduire tout gage de vulnérabilité dans une société et un État dignes de ces noms, la promotion de la liberté individuelle, comprise comme non-domination, permettrait de satisfaire certaines, sinon la plupart, des « demandes interculturelles<sup>451</sup> » et, par voie de conséquence, de protéger la diversité ethnoculturelle.

Une telle affirmation vise en effet à montrer, plus largement, que la défense d'une protection légale des minorités ethniques et culturelles peut être formulée sans recourir aux arguments de la valeur intrinsèque et instrumentale de la culture, chers aux philosophes dits « (multi)culturalistes », même si la valorisation de la diversité implique de les exprimer ainsi qu'on l'a vu ; il n'existe néanmoins pas de raison de principe de s'y limiter, s'il est bien vrai que toute société, gouvernement, institution n'existent, en réalité, qu'en vue de l'utilité commune – le bien public, le lien social – et ne peuvent donc rien faire de contraire à la reconnaissance et à la protection légale des identités minorisées ou en situation de minorité.

---

<sup>451</sup> J. Tully, *Une étrange multiplicité*, op. cit., p. 2.

C'est la raison pour laquelle l'idée d'une liberté humaine, dite en termes de non-domination, nous paraît être un outil prometteur et déterminant dans la réalisation des projets et choix de vie des individus, particulièrement des plus vulnérables ; idée qui nous permettra de voir pourquoi Pettit en fait l'un des arguments les plus décisifs de sa théorie politique.

Pour montrer en quoi tient cette conviction, nous proposons deux sections. Nous esquissons tout d'abord l'originalité de la construction néo-romaine de la différence : l'alternative républicaine manière anglo-saxonne<sup>452</sup> à la lumière du débat d'école entre philosophes libéraux et communautariens. Il faut ici souligner qu'il n'entre pas dans nos objectifs de reconstruire pleinement, pour elle-même, la discussion libérale du pluralisme axiologique et ses critiques. Nous limitons notre analyse au représentant de la position libérale le plus influent, à savoir Rawls. À titre de rappel définitionnel,

Une conception du bien, écrit Rawls, consiste normalement en un système déterminé de buts et de fidélités auquel s'ajoute le désir que prospèrent certaines personnes et certaines associations, qui font l'objet d'engagements et de fidélités. Une telle conception comprend également une vision de notre relation au monde – religieuse, philosophique ou morale –, vision du monde en référence à laquelle sont compris ces finalités et engagements<sup>453</sup>.

Il nous reviendra plutôt de réaffirmer le caractère commun de la non-domination, en soutenant que les conditions de sa distribution sont « constitué[es] par certaines conditions générales qui sont, dans un sens adéquat, à l'avantage de tous de manière

---

<sup>452</sup> Il convient, ici, de distinguer l'approche classique du républicanisme et en l'occurrence la tradition républicaine française de celle qu'en donne le courant anglophone actuel, elle aussi différente de la tradition plus ancienne, républicaine, à laquelle est associée la pensée de Cicéron, au temps de la république romaine, de Machiavel et divers auteurs appartenant aux républiques italiennes de la Renaissance. Nous avons déjà discuté la position des intellectuels français du républicanisme, au chapitre précédent.

<sup>453</sup> J. Rawls, « Les libertés de base et leur priorité », dans *Justice et démocratie*, tr. C. Audard, Ph. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1993, p. 168.

égale<sup>454</sup> », ces conditions étant celles de la liberté et de l'égalité. Et dès lors, nous verrons facilement, à mesure de nos développements, pourquoi le bien égalitaire, que constitue la non-domination, a précisément l'avantage d'être commun.

La deuxième partie du chapitre conclut l'argumentation, en avançant tout particulièrement les raisons pour lesquelles l'idiome républicain de non-domination, idéal transculturel et transcontextuel – qui transcende les convictions philosophiques, religieuses, morales, culturelles – est une *valeur humaine d'importance* pour l'individu appartenant à la société pluraliste contemporaine.

## LE RÉPUBLICANISME DE LA NON-DOMINATION, ENTRE LIBÉRALISME ET COMMUNAUTARISME

### La différence essentielle

L'expérience historique suggère que les sociétés démocratiques furent marquées dès les fondements théoriques de l'État démocratique (et libéral) moderne, soit dit simplement de la démocratie libérale, par le « fait du pluralisme », à savoir une pluralité irréductible mais raisonnable de conceptions compréhensives, morales, philosophiques et religieuses de la vie bonne<sup>455</sup>. On ne saurait le nier. Le conflit théorique des valeurs et des fins de l'existence humaine qui s'est posé à la conscience moderne, notamment après la Réforme protestante au XVII<sup>e</sup> siècle, est une des plus belles illustrations de la discussion rationnelle sur le pluralisme des conceptions du bien ou du sens de l'existence inhérente aux sociétés modernes.

---

<sup>454</sup> Nous soulignons, à partir de la définition rawlsienne du « bien commun ». Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 283.

<sup>455</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 4.



Comme l'a montré Isaiah Berlin, nos choix individuels rationnels dans notre expérience ordinaire se heurtent toujours, violemment, sur le plan individuel ou social, à ce conflit des valeurs ou des fins – qui sont intrinsèquement incompatibles, mais peuvent coexister – puisque nous sommes obligés d'effectuer des choix à la fois nécessaires et difficiles entre des « fins également ultimes » et des « exigences également absolues », « la réalisation des unes entraînant inévitablement le sacrifice des autres »<sup>456</sup>.

D'après Berlin en effet, le conflit incommensurable des fins nous confronte à un choix ou dilemme moral inéluctable (« déchirement » moral<sup>457</sup>) qui rend ainsi nécessaire la liberté individuelle (liberté de choix) et fait d'elle une valeur fondamentale dans le monde moderne : la valeur des valeurs, celle sans laquelle ni l'égalité ni la justice n'est possible. Suivant cette approche, la liberté de choisir qu'a l'individu – liberté de choix individuel rationnel – de vivre ou de mener comme il l'entend son existence, dépendra de sa conception du bien et de ses besoins fondamentaux, étant donné que les membres d'une société libérale démocratique ont chacun tant de visions du monde liées à leur existence particulière, qui les placent de fait en conflit lorsqu'ils ont des intérêts matériels divergents ou ne partagent pas, tout simplement, la même conception du bien ; chacun devient un « dieu » et en « offense un autre », en « optant pour telle ou telle position »,

---

<sup>456</sup> L'enjeu d'une telle position est capital, bien évidemment. Car on voit bien comment se trouve fondé, chez Berlin, le pluralisme libéral : sur la reconnaissance du pluralisme des valeurs (pluralisme axiologique). Voir I. Berlin, *Éloge de la liberté*, op. cit., p. 214-218. Sur les implications de la position de Berlin en philosophie morale et théorie politique contemporaines, voir W. A. Galston, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 48-65.

<sup>457</sup> B. Williams parle à ce propos de « regret rationnel » pour signifier le fait que, quel que soit le choix opéré en ces circonstances conflictuelles, celui-ci s'accompagne néanmoins d'un regret chez l'agent moral qui a dû renoncer à une fin plutôt qu'à une autre qui n'est en rien compensée par celle choisie. Voir *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, en particulier chap. 5 « Conflict of Values », p. 71-83. Voir aussi I. Berlin and B. Williams, « Pluralism and Liberalism: a Reply », *Political Studies*, Vol. 42, No. 2, 1994, p. 306-309.

comme le fit observer Max Weber dans une conférence célèbre de 1917 prononcée à Munich<sup>458</sup>.

On se rappelle que la tolérance est rendue nécessaire par le fait que les individus étant profondément divisés sur les questions religieuses et les fins de l'existence humaine – d'où les guerres de religion et les guerres civiles des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles –, il fallait, selon une thèse puissante alors défendue par Locke, imaginer une base stable et harmonieuse de coexistence politique qui ne pouvait plus reposer sur un « principe unique » de normativité à partir duquel les individus détermineraient ou organiseraient leur existence sociale (il n'existe plus d'autorité traditionnelle, de « système totalisant unique et éternel »), mais sur la diversité des conceptions du bien, désormais consubstantielle aux sociétés modernes et pluralistes<sup>459</sup>.

Conviction partagée et approfondie par John Rawls dans un de ses ouvrages marquants : *Political Liberalism*, dont l'essentiel de l'interrogation ici explicitée et dans ses travaux ultérieurs a consisté à se demander, selon une formule aujourd'hui consacrée, comment rendre compatible le fait du pluralisme avec l'existence d'une société « bien ordonnée ». Pour le dire en des termes plus explicites : « comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables ?<sup>460</sup> »

---

<sup>458</sup> M. Weber, I. Kalinowski, *La science, profession & vocation. Suivi de Leçons webériennes sur la science & la propagande* (par I. Kalinowski), Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2005, p. 50.

<sup>459</sup> J. Locke, *Lettre sur la tolérance* (1686), tr. R. Polin, Paris, PUF, 1965. Cette problématique sur le « conflit des valeurs dans le monde moderne » correspond à la thématique webérienne de la « guerre des dieux ». Voir S. Mesure et A. Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », 1996.

<sup>460</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 6. Notons ici la différence entre le libéralisme de Berlin (libéralisme moral) et celui de Rawls qui en propose (à l'inverse du libéralisme de Kant et de Mill) une conception strictement *politique* et non plus *compréhensive*. On peut notamment citer entre autres héritiers

Cette interrogation capitale a nourri nombre d'études et de discussions publiques en théorie politique ces quarante dernières années, et ne s'est en rien usée dans l'air du temps, qui n'a pas réussi à réduire ni la portée ni l'originalité de la construction rawlsienne du libéralisme politique, fondée sur une conception politique et non pas métaphysique de la justice<sup>461</sup>. Dit sans détours et pour expliciter la question des rapports entre le juste et le bien peut, pour autant que nous la posions à nouveau frais, s'exprimer dans les termes suivants : comment une société pluraliste libre devrait-elle gérer la diversité sans que cela se traduise par des mesures de négation des libertés individuelles ? Cette question fondamentale est bien connue, aussi n'est-il pas particulièrement utile de revenir longuement sur la nature de ces débats<sup>462</sup>.

Comme on le sait, les différents infléchissements apportés au libéralisme classique en vue de mieux articuler les exigences normatives de l'humanisme essentialiste promues par les défenseurs de l'universalisme moderne : affirmation d'« une identité intrinsèque de l'humanité », et l'exigence de reconnaissance de l'altérité dans ce qu'elle a de profondément différenciée qui s'est posée à la conscience moderne : cette identité humaine est « toujours déjà différenciée<sup>463</sup> », semblent ne pas avoir raffermi la possibilité d'un « universalisme pluriel<sup>464</sup> » en démocratie. Et ce malgré la reformulation de la théorie de la justice entreprise par le deuxième Rawls, dès 1985, pour résoudre le

---

de l'approche rawlsienne Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, *op. cit.*, en particulier chap. 6: « Political Liberalism », p. 121-151; M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Pour une explicitation de la dimension « compréhensive » du libéralisme et ses implications en philosophie morale et politique, on peut lire, de J. S. Mill, *De la liberté*, *op. cit.*; J. Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.* Du même, « Multiculturalism: A Liberal Perspective », *op. cit.*, p. 170-191.

<sup>461</sup> J. Rawls, « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985, p. 223-251. Trad. franç. « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » (1985), dans *Justice et démocratie*, *op. cit.*, p. 203-241.

<sup>462</sup> Pour un résumé de ces débats qui semblent aujourd'hui surannés non pas qu'ils n'aient plus de sens, mais parce que toutes les partitions ont déjà été jouées et sont bien connues, voir par exemple de S. Mesure et A. Renaut, *Alter Ego*, *op. cit.*, p. 101-143.

<sup>463</sup> A. Renaut, « Universalisme et différentialisme : le moment Herdérien », *op. cit.*, p. 240.

<sup>464</sup> P. Hassner, « Vers un universalisme pluriel ? », *Esprit*, n° 187, décembre 1992, p. 102-113.

problème fondamental de la stabilité sociale auquel était confrontée la philosophie politique<sup>465</sup>, et la critique communautarienne de la neutralisation libérale des identités culturelles (Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer)<sup>466</sup>.

C'est donc bien toujours à la recherche des conditions de possibilité d'un meilleur *modus vivendi* entre citoyens libres et égaux, que se livrent les théoriciens contemporains de la philosophie politique. Entendre : la recherche des bases possibles d'un ordre politique stable autour desquelles les citoyens, ou tout au moins la plupart d'entre eux, peuvent s'accorder librement et dignement, en dépit de leurs appartenances et différentes visions compréhensives de la vie bonne, sans se déchirer. Comment en effet promouvoir les règles politiques et sociales d'une vie harmonieuse et cohérente souhaitables, voire bénéfiques à l'ensemble des citoyens ? Ou encore : comment faire en sorte que la diversité des identités s'accorde autour du bien commun, seul bien à promouvoir dans la cité ? La question demeure entièrement ouverte et pertinente.

Pour investir davantage ce qui est au cœur de cette interrogation : les conditions de possibilité rendant « viable » une société culturellement pluraliste, la représentation néo-romaine du républicanisme s'avère séduisante, en ce qu'elle apporte un éclairage tout à fait probant sur cette question. Elle permet de renouveler, en d'autres termes, selon l'approche et la problématique que nous privilégions dans cette étude, le débat sur l'identité et l'enracinement originaire de l'humain, en montrant à quel point l'idéal de

---

<sup>465</sup> « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*; *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 5 et p. 35 *sqq.*

<sup>466</sup> Pour une présentation approfondie des différents points de vue du débat sur le moi et ses fins : arrachement ou enracinement, voir S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992; A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997. Voir singulièrement de M. J. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.* Du même, « Political Liberalism », *Harvard Law Review*, Vol. 107, No. 47, mai 1994, p. 1765-1794 ; A. MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (1984), tr. L. Bury, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1997 ; Ch. Taylor, « Atomism », in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, *op. cit.*, p. 187-210 ; M. Walzer, *Sphères de justice*, *op. cit.*

non-domination et le dévouement au bien public, sont nécessaires à l'accomplissement véritable de l'être humain et à la poursuite de ses fins.

Les républicanistes contemporains ne refusent pas le pluralisme, on ne saurait le nier. Tout au contraire, ils font remarquer que le langage des droits qui est au cœur de l'affirmation de l'individu comme sujet de droit ne doit en rien négliger le bien commun, car il est rigoureusement impossible d'envisager une incompatibilité de ces deux biens qui nous permettent de déterminer notre existence dans la cité. Dans la mesure où le pluralisme culturel est inhérent aux sociétés démocratiques, ils soutiennent que les membres doivent entreprendre une réflexion critique sur les valeurs qui les déterminent. C'est l'un des défis majeurs auquel est confrontée la philosophie politique contemporaine.

Ainsi ne s'agit-il plus simplement d'affirmer les droits individuels, par une mise en évidence des principes du juste sur le bien, comme l'a fait le libéralisme procédural, ou, à l'inverse, suivant l'option communautarienne réactivant les thèses du romantisme politique, de défendre l'idée selon laquelle l'État de droit (*rule of law*) devrait reconnaître aux cultures minoritaires le droit de cultiver publiquement leurs différences en démocratie. Il s'agit de s'attacher, ainsi que le suggèrent les défenseurs de la cité républicaine, à la promotion de valeurs ou d'idéaux qui ne soient pas liés à une vision compréhensive et sectaire du bien, et qui permettraient à toute personne, dans ses rapports aux autres, de ne pas dépendre du bon vouloir de quiconque, c'est-à-dire d'échapper à l'incertitude et à la vulnérabilité.

Assurément, une telle position n'est pas strictement républicaine et nouvelle dans le monde philosophique anglo-saxon, puisqu'elle apparaît de manière significative chez Rawls sous la forme du concept de « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*), gage d'unité et de stabilité sociales dont l'objectif est de réaliser, par-delà le

dissensus, l'accord minimum des points de vue divergents dans une dimension de valeurs partagées par les individus aux intérêts singuliers qui acceptent un cadre commun de discussion, dans le cadre d'une société juste ou quasi-juste<sup>467</sup>. Mais toute la difficulté est de déterminer avec précision la nature de ces valeurs ou de ces idéaux qui motiveraient la poursuite de finalités communes qui vont au-delà des simples obédiences communautaires.

*Non-domination et conception compréhensive*

Certains auteurs ont suggéré, à cet égard, que se trouverait au rang de ces valeurs ou idéaux fédérateurs, l'idéal de non-domination, essayant plus encore ainsi d'établir une différence fondamentale entre la théorie néo-républicaine et le libéralisme politique. Sans doute n'est-il pas inutile ici de remarquer – en ce sens – le point de vue de Maynor pour qui, la valeur d'importance à promouvoir au sein de l'État de droit devrait être la non-domination plutôt qu'une doctrine compréhensive particulière bien que raisonnable. Pour cet auteur, une pluralité de doctrines morales illibérales peuvent coexister dans un État de forme républicaine, mais à cette seule réserve près qu'elles n'appellent pas ou ne favorisent pas une forme de domination des uns envers les autres. « Individuals and groups within a republican state can be non-liberals, but they cannot be dominators<sup>468</sup>. » Il précise davantage quelques lignes plus loin la différence substantielle d'avec le libéralisme politique : « [...] the republican state does not ask individuals and groups to

---

<sup>467</sup> Comme l'écrit J. Rawls, « L'unité sociale se fait grâce à un consensus sur la conception politique de la justice ; et la stabilité est possible quand les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part, soutenues par les citoyens politiquement actifs de la société et que, d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflits avec les intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés ou encouragés par leur organisation sociale ». Voir *Libéralisme politique*, op. cit., p. 172.

<sup>468</sup> J. W. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, op. cit., p. 134.

bracket off their comprehensive identities like political liberalism when determining matters of basic justice<sup>469</sup>. »

Si donc le républicanisme prend en compte le « fait du pluralisme », il ne le conçoit cependant pas à la manière du libéralisme et formalise une conception de la liberté comme absence de domination, fondée sur la prise en considération des intérêts d'autrui. Il va bien au-delà de la simple tolérance libérale par rapport à toutes les conceptions individuelles du bien, et commande aux individus de mener une vie non-dominante.

To be sure, modern republican forms of citizenship rely on more than the mere tolerance of or respect for another's life choices. Republicanism teaches the necessary values and virtues that help individuals and groups ensure that their life choices do not arbitrarily interfere with others, just as it teaches others how not to dominate them in return<sup>470</sup>.

Où l'on retrouve précisée l'importance que les auteurs de cette tradition accordent à l'éducation civique, car promouvoir activement la cause de la non-domination implique que l'on éduque, forme les citoyens, pour qu'ils puissent participer activement à la vie politique démocratique, et mieux plaider leurs causes au sein des institutions politiques. « Republicans believe that it is only by viewing the ideals and institutions that accompany liberty as non-domination as constitutive goods that it is possible to ensure that individuals are in a meaningful position to question and revise rationally their life choices<sup>471</sup>. »

Ce point est particulièrement important chez Maynor qui, contrairement à Pettit, accorde une place centrale à la vertu civique, faisant d'elle un bien à part entière que l'État se doit de promouvoir pour que la vie politique et la stabilité des institutions soient

---

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>470</sup> *Idem.*

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

possibles. Dans le modèle de Pettit, la civilité – ou le besoin de civilité – est nécessaire en ce qu'elle permet de « donner des fondements solides aux institutions républicaines », rendant ainsi possible, à une plus grande échelle : la société dans son ensemble, la liberté comme non-domination. La réalisation de la civilité n'implique pas seulement l'intériorisation des valeurs publiques dans une société où il existe des groupes et des intérêts divergents, elle offrirait aux individus, la possibilité de jouir d'un degré plus élevé de non-domination<sup>472</sup>.

Mais ce n'est pas à ces nuances, qu'on va s'intéresser ici, comme on l'a déjà souligné au chapitre deux de notre étude. L'engagement actif des citoyens est, aux yeux de Maynor, la condition du maintien des institutions républicaines. Et la civilité républicaine est un engagement moral tenu pour principe supérieur, dont la garantie par l'État offre aux individus la possibilité de se soustraire de toute domination qui avilit l'homme : « Within modern republicanism civic virtue becomes the ability of individuals to cast their ends in a manner that does not subject others to arbitrary interference<sup>473</sup>. »

Ici, les vertus civiques sont valorisées en tant qu'elles incitent au respect mutuel et à la tolérance. Elles présentent en effet l'avantage d'offrir aux individus, désormais bien informés, la possibilité de mener une vie exempte de domination et d'interférence arbitraire dans la vie d'autrui, donc de jouir d'un degré plus élevé de non-domination. Elles les rendent « capables d'indépendance » et les préparent à « être des membres à part entière de la société », sensibles aux différences de la société et ouverts à la conversation politique, à l'écoute des autres membres de la société<sup>474</sup>.

---

<sup>472</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., chap. VIII, p. 322-362.

<sup>473</sup> J. W. Maynor, *Republicanism*, op. cit., p. 76.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 183-186.



Cette auto-défense de Maynor, se repliant pour l'essentiel sur une défense compréhensive du néo-républicanisme, ne paraît pas néanmoins exempte de toute critique pour deux raisons que nous voulons énoncer brièvement.

La première, qui a justifié notre choix de nous limiter au républicanisme strictement politique en raison du contenu moral fortement marqué du néo-républicanisme compréhensif (la moralisation des citoyens) et que nous avons voulu éviter depuis le début de cette thèse, est précisément qu'il reproduit également le caractère perfectionniste et paternaliste que nous avons entrevu dans la tradition française du républicanisme explicitée au chapitre précédent. Ce caractère perfectionniste et paternaliste y transparaît clairement tant par l'accent qu'il met sur la fonction éducative des vertus républicaines – acception exigeante de la vertu, ayant pour objectif de rendre les hommes plus « éclairés » – que par l'imposition du mode de vie qu'ils doivent préférer dans leur existence pour mener une vie meilleure ; c'est-à-dire : une existence libre de toute domination. En cela, la conception néo-républicaine proposée par Maynor et le républicanisme français, ne semblent finalement pas, au fond, si distants.

En faisant des vertus civiques, qu'il encourage fortement, la clef de l'épanouissement des citoyens : seule l'éducation civique permet à l'homme de vivre dignement, et en soutenant que l'engagement des citoyens à la vie publique est nécessaire à la préservation de leur liberté, le néo-républicanisme moral pose en effet la supériorité d'un mode de vie par sa conception de la vie bonne, qui l'emporte sur tous les autres buts de vie qu'un individu peut se proposer, influençant ainsi les valeurs qu'il adopte. Il souligne qu'il y va de l'intérêt de chacun d'épouser ce mode d'existence pour qui veut être non dominé, voire ne plus être soumis à l'incertitude d'une interférence arbitraire dans ses actions.

En deuxième lieu, on ne peut manquer d'observer que le pluralisme qu'a en vue Maynor lorsqu'il établit la différence du néo-républicanisme d'avec le libéralisme politique et qui, finalement, ne s'en éloigne véritablement pas, par ce trait, est celui des valeurs et non pas culturel. Or, le pluralisme culturel, qui tient à la diversité des groupes minoritaires présents dans les sociétés multiculturelles, ne saurait se confondre avec le pluralisme des valeurs. Et force est bien de rappeler que, le pluralisme des modes de vie qu'induit la différence culturelle et qui pose problème dans nos démocraties bien constituées, ne résulte pas toujours d'un conflit de valeurs, ainsi que nous l'avons souligné au chapitre trois de ce travail. En témoigne l'acuité des revendications de groupes ethnoculturels et des minorités nationales, et plus largement, de certaines communautés religieuses (telles les amish, les juifs hassidiques, les musulmans ou encore les peuples autochtones) dont la volonté de conserver leur identité distincte de groupe, au détriment des valeurs universalistes d'égalité et d'autonomie individuelle, met en cause les exigences d'homogénéisation de la citoyenneté<sup>475</sup> ; elles conduisent toujours à se demander comment, par exemple, favoriser pleinement chez les membres appartenant à ces groupes, une intégration à la culture commune de la majorité, et stimuler leur intérêt au bien commun dans la société en général.

#### *L'œcuménisme de la non-domination*

Cette question difficile à saisir n'est pas nouvelle puisqu'elle est intervenue dans l'élaboration de la pensée libérale. Mais elle fait toujours débat et demeure un défi pour l'État pluraliste moderne, même si Kymlicka, en dépit des objections que son approche suscite – en particulier dans la version française du républicanisme on l'a vu –, a

---

<sup>475</sup> Voir la très belle étude empirique de J. Spinner, *The Boundaries of Citizenship*, *op. cit.*

suffisamment bien insisté depuis son ouvrage de 1995, sur le fait que la reconnaissance des droits spécifiques aux groupes est à la fois source et facteur d'intégration en ce qu'elle permet, notamment, de renforcer chez les membres appartenant à ces groupes, le « sentiment d'identité civique commune<sup>476</sup>. »

À regarder de près l'appréhension critique de la raison politique moderne qu'offre l'alternative néo-républicaine, on constate une manière relativement nouvelle d'aborder le problème. Elle entend surmonter ce défi, en faisant apparaître au rang des valeurs les plus essentielles, sinon centrales, à promouvoir – et non pas simplement à respecter – dans une société pluraliste, portée à l'amour du « bien commun », une vertu politique d'importance : l'idiome républicain de non-domination. Pourquoi ? La réponse est décisive, et se peut synthétiser en deux points cruciaux.

Tout d'abord, la non-domination est à même de réaliser les objectifs de coopération équitable et de stabilité politique qui s'imposent à la philosophie politique contemporaine, parce qu'elle est un bien œcuménique que tout le monde « est susceptible de désirer et de valoriser<sup>477</sup> », dans une société multiculturelle vivante. Les individus adhéreraient à ce « bien égalitaire » quelles que soient leurs appartenances et convictions morales, politiques, philosophiques ou religieuses, etc. Elle correspondrait donc à un type de bien inclusif individuel ou associatif qui, du point de vue de l'ensemble des membres appartenant à cette société, rassemble par-delà les frontières de la différence en raison de la portée universelle qui sous-tend cet idéal moderne : le but égalitaire.

Et dès lors nous comprenons facilement pourquoi, dans l'optique des théoriciens néo-républicains, « elle est en mesure de susciter l'allégeance des citoyens appartenant à des sociétés développées, multiculturelles, indépendamment de leurs conceptions plus

---

<sup>476</sup> W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., en particulier chap. 4, 5, 6 et 9.

<sup>477</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 160.

particulières du bien<sup>478</sup>. » D'où son caractère œcuménique. La liberté républicaine comme non-domination n'est pas un bien concurrentiel à la manière des libéraux, c'est-à-dire une liberté en compétition – au sens où la liberté accordée à un individu réduirait, de facto, celle de l'autre, dans leurs rapports interactionnels – mais un bien parfaitement commun, non-concurrentiel, dont la jouissance ne peut valoir (ou être maximisée) pour quelque individu « sans qu'il en aille de même pour les autres ». Elle offre de la sorte l'avantage d'avoir une portée collective, qui légitime et justifie des revendications collectives.

Quelles sont, par conséquent, les raisons pour lesquelles la non-domination est une cause commune et non individuelle, et pourquoi l'État devrait-il en assurer la promotion ? Ou bien encore : pourquoi les individus devraient-ils, selon la belle formule que nous empruntons à Mirabeau, « coordonner à l'état social [leur] liberté<sup>479</sup> » ?

Pettit formule une réponse claire à cette question. « Les politiques que cette cause requiert ne pourront pas relever d'une démarche atomiste », donc isolée. « Elles devront être articulées, non seulement au niveau des individus, mais également au niveau des griefs et des revendications du groupe ». Car, poursuit Pettit, « nous avons affaire ici à une seule et unique cause, solidaire, et non pas à la somme de causes individuelles »<sup>480</sup>. Pourquoi exactement ? Parce que la réalisation de la non-domination, nous l'avons remarqué, ne peut se faire contre autrui, donc contre « les intérêts généraux du genre humain<sup>481</sup> » pour parler comme Durkheim, c'est-à-dire contre ce qui est commun (holisme de la non-domination).

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>479</sup> Voir notamment d'Honoré-Gabriel de Riquetti Mirabeau (Comte de), *Œuvres Oratoires de Mirabeau ou Recueil de ses discours, rapports, adresses, opinions, discussions, réparties, etc.*, à l'Assemblée Nationale, tome second, Paris, Librairie de Pierre Blanchard, 1819, p. 450.

<sup>480</sup> Ph. Pettit, *Republicanisme*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>481</sup> E. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1897, rééd. 2002, p. 383.

On voit que, pour Pettit, la non-domination est une des fins que poursuit et que doit poursuivre l'État républicain. Il doit mettre en œuvre des dispositifs particuliers à travers des politiques publiques claires, comme le fait de donner des « ressources adaptées » à la « situation particulière » dans laquelle se trouvent ses citoyens les plus vulnérables, pour qu'ils aient également leur part de ce « bien commun » républicain qu'est la non-domination – ce qu'on pourrait appeler le « bien commun de la citoyenneté »<sup>482</sup>. Une question demeure cependant : est-il possible pour le républicanisme de fournir des principes nécessaires, autres que le langage des droits, aux demandes d'accommodements culturels ou religieux dans les sociétés multiculturelles vivantes ? Quels en seraient le/les critère(s) déterminant(s) face à l'incapacité de ces sociétés à intégrer à l'égalité démocratique les identités minorisées ?

C'est pour l'essentiel à ce genre de question que tente de répondre cette étude, par l'idée que s'il n'épouse assurément pas, à la façon du libéralisme, le langage des droits dans la problématisation des questions d'inégalités (ou d'extrêmes inégalités) sociales en développant une théorie constructiviste de l'égalité, une solution complémentaire à l'égalité des droits peut être envisagée. Sans dévoiler ici la conclusion à laquelle on souhaite aboutir, disons cependant que, la fraternité ou l'amitié universelle entre les individus que promeut le républicanisme, peut à dessein servir de fil conducteur dans la concrétisation de l'égalité réelle, dans une société vouée à l'amour du bien commun, la *res publica*.

Ainsi est-il possible d'ores et déjà d'apercevoir comment, pour un auteur comme Pettit, on peut de bonne guerre construire et défendre, dans le monde tel qu'il est, une culture politique publique de la justice – réduction de certaines inégalités matérielles qui peuvent parfois favoriser des rapports de domination d'une classe supérieure ou

---

<sup>482</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 190.

d'individus sur d'autres, par exemple – et de la reconnaissance des identités méprisées, autour d'un idéal de non-domination. La liberté individuelle est le lieu de tout ancrage politique possible.

Deuxièmement, on peut en effet voir dans cette perspective se dégager une alternative qui articule l'idéal républicain (traditionnel) du bien commun à l'appartenance culturelle et lui en donne une nouvelle dimension politique. La non-domination n'implique pas une adhésion à un bien culturellement incarné. Elle n'est pas un idéal communautariste, mais communautaire au sens où nous l'avons explicité au chapitre deux du travail. Comprendre : un bien commun intersubjectif ne résidant pas dans une normativité supérieure et unique qui se trouverait inscrite dans le « ciel des Idées » ou dans le « passé de la tradition », mais qui, selon Pettit, engage *prima facie* dans une *interaction commune* en ce qu'elle lie intimement, sans distinction de culture ou de race, de sexe, les citoyens entre eux (interdépendance). Cela veut dire qu'elle leur fait partager une fin ultime commune tout à fait fondamentale et prioritaire : celle qui consiste à jouir d'une situation de non-domination, ou si l'on préfère, d'être « immunisé » contre les interférences arbitraires de qui que ce soit dans sa vie, même avec quiconque ne nous offense pas !

Il est significatif, à cet égard, de rappeler que, c'est bien en ce sens que Machiavel, s'exprimant dans ses *Discorsi* sur la finalité principale de la communauté politique, soulignait que l'intérêt commun qu'ont les citoyens de mener une « vie libre » en toute indépendance et immunité, dans la tranquillité d'esprit de ne pas craindre un autre citoyen, ne pouvait consister que dans la *jouissance de la liberté*, « ce plaisir

inexprimable de jouir de ses bienfaits sans inquiétude, de n'avoir à craindre ni pour l'honneur de sa femme, ni pour ses enfants, ni pour soi-même<sup>483</sup>. »

Si nous prenons la mesure de notre vulnérabilité en tant que sujet humain, alors la non-domination est cet idéal qui permettrait de réduire, au plan individuel et social, toute forme de vulnérabilité sociale dans le monde auquel on appartient. Puisqu'elle « offre une cause commune à toutes les classes manifestes de vulnérabilité<sup>484</sup> » et garantit les *bases sociales d'un respect de soi mutuel*, pour reprendre la belle expression de Rawls. Mais ce respect de soi mutuel n'est pas possible et ne rend pas effectif le vivre-ensemble interculturel sans une interaction harmonieuse de personnes et de groupes aux identités différenciées, dynamiques et variées. Bref, sans la mise en place d'un véritable dialogue interculturel.

#### *Interculturalité et non-domination*

Il est évident que le dialogue interculturel apparaît comme la solution la plus réaliste au fait de la multiculturalité des sociétés modernes. Différents auteurs ont souligné l'importance de cette exigence communicationnelle dans la relation à l'autre (culturel), dans un monde de plus en plus globalisé où la question centrale n'est plus tant les problèmes de reconnaissance des identités minoritaires, par une identité majoritaire, mais bien plus, désormais, celle de la préservation de la diversité ethnoculturelle.

Alain Touraine, dans sa défense des identités culturelles, l'a bien dit : « le pluralisme culturel repose non sur la différence, mais sur le dialogue de cultures qui

---

<sup>483</sup> N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), traduit de l'italien par T. Guiraudet, édition établie et annotée par A. Péliissier, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, coll. « Stratégies », 1980, I, 16, p. 74. On peut penser qu'au rang de ces avantages communs que procurent les bienfaits de la liberté Machiavel a en tête, la protection de la vie (sûreté) et de la propriété privée des individus.

<sup>484</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 164.

reconnaissent, au-delà de leurs différences, que chacune contribue à l'expérience humaine, et que chaque culture est un effort d'universalisation d'une expérience particulière<sup>485</sup>. » Il pose ainsi la communication interculturelle suivant la règle de l'*audi alteram partem*, comme indispensable à l'expérience réelle de la différence culturelle dans toute société multiculturelle. Il écrit :

Ce n'est pas la séparation des cultures ou l'isolement des sous-cultures qui constitue une société multiculturelle ; c'est leur communication, donc la reconnaissance par chacun du langage commun qui leur permet de se comprendre tout en reconnaissant leurs différences, d'appartenir au même ensemble social tout en affirmant leur spécificité culturelle<sup>486</sup>.

On voit assez clairement que la dynamique de l'« unité fraternelle » – en son sens laïque – ayant pour fondement le respect des différences, ne peut être possible que si les différentes cultures entrent en communication, en dialogue. Cette affirmation est capitale car elle montre que le dialogue interculturel – prélude à une meilleure compréhension des richesses que véhicule chaque culture – dépasse la négation radicale du droit à l'existence (affirmation et réalisation de l'autre culturel) et reconnaît la dignité de l'autre à respecter strictement. Il n'est possible qu'à une condition : l'ouverture à l'Autre, qui conjure le risque d'une « tyrannie » des uns envers les autres, de la majorité sur la minorité, et vice-versa ; autrement dit, à la seule réserve que les intérêts partagés de chacun soient pris en compte.

Une telle affirmation donne tout son sens à cette remarque de Kymlicka : « Le désir de développer et d'enrichir sa propre culture, en effet, n'exclut pas les interactions

---

<sup>485</sup> A. Touraine, « Faux et vrais problèmes », dans M. Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ?*, op. cit., p. 311.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 300. Sur l'importance du dialogue interculturel ou de « la pragmatique de la communication » ouvrant à une intercompréhension possible en seul horizon élargi en vue de l'entente entre individus appartenant à des communautés différentes, voir davantage J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit.



avec d'autres cultures, bien au contraire, et ces interactions nourrissent ce désir, pour autant qu'elles ne s'inscrivent pas dans le cadre d'un rapport de pouvoirs très inégalitaire<sup>487</sup>. » La corrélation conceptuelle à la philosophie de la non-domination est toute tracée. En laissant plus d'espace à l'expression des différences, l'éthique du dialogue interculturel exclut toute forme de domination dans la relation à l'Autre, et offre la possibilité d'un enrichissement mutuel.

Comme l'a si justement analysé le philosophe cubain de l'interculturalité Raúl Fornet-Betancourt dans un article pénétrant sur l'immigration et la globalisation néolibérale (importante question d'actualité), « l'esprit » du dialogue interculturel, dans une société vivante, contredit en effet la « compréhension de la citoyenneté excluante, en affirmant que la dignité humaine possède un statut de fondement prépolitique<sup>488</sup> » ; il « commence par la demande de suppression d'une légalité qui sanctionne l'asymétrie entre les citoyens et les étrangers. [Car] sans symétrie des droits, aucun véritable dialogue entre des représentants de cultures et de modes de vie différents n'est possible<sup>489</sup>. »

C'est la raison pour laquelle Fornet-Betancourt pense le dialogue interculturel comme « réponse juste face à la situation des migrants », et nous convie à voir en l'immigration l'expérience concrète de ce dialogue, et non la négation des droits fondamentaux des migrants, la marginalisation culturelle. Pourquoi ? Deux raisons à cela qui justifient, à ses yeux, l'intérêt du dialogue interculturel. La première est qu'il promeut une prise en charge de la « situation anthropologique » des migrants.

---

<sup>487</sup> *La Citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 154.

<sup>488</sup> R. Fornet-Betancourt, « Condition humaine, immigration et globalisation néolibérale », dans A. Gomez-Muller (dir.), *La question de l'humain entre l'éthique et l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2004, p. 201. Voir du même, *Transformación intercultural de la Filosofía : Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001. Trad. franç. *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, préface de F. Poché, tr. A. Kasanda, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2011.

<sup>489</sup> *Idem*.

La deuxième est encore plus importante : il crée, à travers des faits réels, un projet d'humanité universelle au moyen d'un accompagnement mutuel. D'où la priorité absolue de l'anthropologie sur le juridique qui devrait toujours prévaloir dans les questions d'interculturalité ; la solution juridique face à la situation des migrants, note-t-il, devrait être un résultat de la réponse anthropologique, et non l'inverse<sup>490</sup>.

Ce souci de l'Autre culturel, qui on le voit, se situe au cœur de la communication interculturelle chère au sociologue français et au philosophe cubain, résume bien l'esprit de l'interculturalisme préconisé par le sociologue et historien québécois Gérard Bouchard. Comment cet auteur se propose-t-il de définir ce modèle d'intégration ? Le point de départ de sa conception de l'interculturalisme, entendue comme *modèle d'intégration et de gestion le plus consensuel possible, le plus ouvert, au fait de la diversité ethnoculturelle*, dans une société qui vit des changements rapides, se situe en effet dans un défi que les nations démocratiques au pluralisme marqué se doivent de relever. Ce défi, qu'il souligne dès les premières lignes de son étude, se résume comme suit :

Comment arbitrer les rapports entre les cultures d'une façon qui assure un avenir à la culture de la société hôte dans le sens de son histoire, de ses valeurs et de ses aspirations profondes, et qui, en même temps, accommode la diversité en respectant les droits de chacun, tout particulièrement les droits des immigrants et des membres des minorités, lesquels, sous ce rapport, sont ordinairement les citoyens les plus vulnérables<sup>491</sup>.

---

<sup>490</sup> *Idem*. « En tant que forme de vie et de réflexion, l'interculturalité ne s'épuise pas dans la solution du statut juridique des migrants, que ce soit par la voie de la « régulation » de leur statut d'étrangers résidents ou bien par la voie apparemment plus généreuse de la naturalisation. Car quel que soit leur statut, les migrants sont toujours l'objet d'une exclusion systématique. Pour parvenir à l'interculturalité il est nécessaire d'aller plus au fond, c'est-à-dire il faut donner une réponse anthropologique, et comprendre d'ailleurs que la solution juridique devrait être un résultat de la réponse anthropologique. »

<sup>491</sup> G. Bouchard, *L'interculturalisme*, *op. cit.*, p. 9. Voir du même, « Qu'est-ce que l'interculturalisme », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, Vol. 56, No. 2, 2011, p. 395-468. Sur la genèse de l'interculturalisme québécois, voir de G. Bouchard et Ch. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, *op. cit.*, p. 116-118, plus largement le chap. VI : « L'intégration dans l'égalité et la réciprocité », p. 111-130. Voir aussi D. Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle 1977-1994. Un bilan documentaire des politiques*, Sainte-Foy, Québec, Institut québécois de recherches sur la culture/Presses de

Rapprocher les cultures, les rapports entre le « Nous » et le « Eux », dans un esprit qui « respecte les prérogatives des uns et des autres », appelle donc, selon Bouchard, un arbitrage axé sur la recherche d'« équilibres délicats » et d'« équité » entre « impératifs concurrents », dans la délibération publique. C'est-à-dire, entre une majorité culturelle, qu'on peut qualifier de fondatrice : la société d'accueil (en l'occurrence, les Québécois d'origine canadienne-française) et des minorités ethnoculturelles, issues d'une immigration récente ou ancienne.

Cette recherche d'équilibres, qui s'inscrit dans une dimension de réciprocité structurée par le paradigme de la dualité majorité-minorités, le conduit à préciser sa vision de l'interculturalisme qu'il préfère en opposition (et au détriment) du multiculturalisme canadien, récusant ainsi certains « malentendus » ou « distorsions » qui ont introduit de la « confusion » dans le débat public, plus spécialement au Québec<sup>492</sup>. Ainsi s'emploie-t-il à démontrer que l'interculturalisme « n'est pas une forme déguisée

---

l'Université Laval, coll. « Documents de recherche », 1996 ; P. Ancil, « La trajectoire interculturelle du Québec : la société distincte vue à travers le prisme de l'immigration », dans A. Lapierre, P. Smart et P. Savard (dir.), *Langues, cultures et valeurs au Canada à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, Ottawa, Conseil international d'études canadiennes/Carlton University Press, 1996, p. 133-154 ; D. Juteau, « The Citizen Makes an Entrance : Redefining the National Community in Quebec », *Citizenship Studies*, Vol. 6, No. 4, 2002, p. 441-458.

<sup>492</sup> L'auteur confesse toutefois que l'interculturalisme québécois n'est pas toujours, en certains points, diamétralement opposé au multiculturalisme canadien qui a beaucoup évolué depuis son introduction en 1971 ; des similitudes demeurent du point de vue de l'application politique à travers les différents dispositifs institutionnels, au point que certains auteurs (par exemple, Ch. Taylor, « Interculturalism or multiculturalism », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 38 No. 4-5, 2012, p. 413-423) n'y perçoivent qu'une différence de « récits », là où d'autres (notamment W. Kymlicka, « Multicultural States and Intercultural Citizens », *Theory and Research in Education*, Vol. 1, No. 2, 2003, p. 147-169) y voient des tensions irrésolues (*unresolved tensions*) en ce que les « models of the multicultural state do not always fit nearly with [the] models of the intercultural citizen » (p. 148) et placent l'individu au cœur du dispositif interculturel, par le biais d'une analyse des succès et limites de cette dynamique (p. 153 *sqq*). Néanmoins, Bouchard situe la différence entre les deux modèles dans le fait que le modèle canadien, bien qu'ayant progressivement proposé une redéfinition du multiculturel qui allait dans le sens des interactions et de l'interculturel : « pluralisme interactif », diffère fondamentalement de l'interculturalisme en ce qu'il ne reconnaît pas l'existence d'une culture majoritaire ou majorité culturelle, à l'inverse du modèle québécois qui place au premier rang l'articulation majorité-minorités. On se rappellera que le rejet du multiculturalisme canadien dans la société québécoise s'est en effet posé pour mieux « protéger les caractéristiques du Québec francophone ». Sur la différence de ces deux modèles d'intégration, voir davantage de l'ouvrage cité, les pages 94-105, et chap. 4, p. 109-190.

de multiculturalisme », et que le « pluralisme intégrateur » qu'il préconise a) « prend en compte le contexte et l'avenir de la culture majoritaire tout comme ceux des minorités culturelles », et b) « propose un mode d'articulation entre ces deux composantes »<sup>493</sup>. On retrouve là, dans cette vision de l'interculturalisme faisant place à un consensus largement partagé par les groupes ethnoculturels, la notion de « fusion des horizons » de Gadamer si chère à Charles Taylor et, dans la même veine, l'idée d'un « multiculturalisme interactif » défendue par Bhikhu Parekh, ainsi que nous l'avons explicité auparavant<sup>494</sup>.

De plus, aspect très important au cœur de son ouvrage sur l'interculturalisme du point de vue québécois qui vise également à montrer ou à rappeler aux détracteurs de ce modèle d'intégration (on peut ici mentionner entre autres les républicains français) pourquoi il est une « voie d'avenir » pour (et au-delà de) la société québécoise, Bouchard souligne que « les accommodements ne sont pas des privilèges » qui entraînent la « création de droits spéciaux »; ils « n'ont pas été conçus uniquement pour les immigrants ou les membres des minorités », et ne donnent pas « libre cours à la diffusion de valeurs, croyances ou pratiques contraires aux normes fondamentales de la société ». Mais ils « visent simplement à faire en sorte que, dans un esprit d'équité, tous les citoyens bénéficient des mêmes droits, quelles que soient leurs caractéristiques ou leurs appartenances culturelles ». En d'autres termes, l'interculturalisme, qui ne promeut pas le relativisme culturel – faut-il encore le préciser ? – « se soucie autant des intérêts de la

---

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>494</sup> Voir en l'occurrence le chapitre III. Voir précisément de B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, *op. cit.* On consultera également à profit le rapport de la commission Runnymede qu'il a présidée (1998-2000), *The Future of Multi-Ethnic Britain : Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, London, Profile Books, 2000.

majorité culturelle [...], que des intérêts des minorités et des immigrants »<sup>495</sup> ; il permet aux minorités et à la majorité culturelles de *cheminer ensemble*.

Ce régime de pluralisme conçu comme modèle légitime d'intégration ouvert à « toutes les dimensions de la vie collective » dans un cadre multiculturel – en ce sens, un instrument, parmi d'autres possibles, de réalisation du bien commun ayant pour visée l'harmonisation des intérêts des différents groupes ethnoculturels pour un meilleur vivre-ensemble démocratique – est éclairant à plus d'un titre. Il nous semble, en ce lieu, conforme à la logique de la philosophie républicaine de la non-domination et voici pourquoi.

Tout d'abord, la « flexibilité » qui le caractérise, l'ouverture à la « négociation », aux « adaptations » et aux « innovations » qui font sa spécificité<sup>496</sup>, nous rapprochent de l'idéal de non-domination en ce qu'il prend en compte autant les intérêts du groupe ethnoculturel majoritaire que les besoins spécifiques des cultures minoritaires existantes dans la mosaïque multiculturelle, comme on vient de le souligner. Ces trois finalités essentielles récusent toute *essentialisation de l'Autre* ; c'est-à-dire : que les individus soient subsumés sous une catégorie « culturelle » ou « ethnique » *essentialisée*. L'interculturalisme figure ainsi, d'une manière générale, au-delà de ces finalités, non pas (ou plus) la domination d'une culture particulière, majoritaire monolithique, sur les autres, minoritaires, mais bien l'aspiration de chaque culture à la reconnaissance de sa valeur intrinsèque, et sa légitimité dans l'espace public ; les cultures bénéficiant d'une présomption d'égale valeur. Nous avons longuement analysé, au chapitre trois, l'importance de cette « présomption d'égalité », essentielle à la préservation de l'authenticité des cultures, l'affirmation et l'accomplissement identitaire des individus.

---

<sup>495</sup> G. Bouchard, *L'interculturalisme*, op. cit., p. 15-16.

<sup>496</sup> C'est en l'occurrence l'heureuse spécificité de l'interculturalisme québécois que présente le rapport Bouchard-Taylor dans sa différence d'avec le multiculturalisme canadien. Voir, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, op. cit., p. 20.

En second lieu, le fait qu'il encourage fortement le dialogue interculturel – qui exige une langue publique commune, conduit en effet à la reconnaissance de l'apport positif de chacune des cultures, en l'occurrence la part « humaniste » ou « universelle » de chacune d'elles comme « constituant important » dans l'organisation de la vie sociale, publique. D'où l'importance d'intégrer à la culture dominante des éléments pertinents de la culture minoritaire, lorsque les valeurs qu'elle promeut ne sont pas en conflit ou en contradiction, donc incompatibles avec les référents de la société d'accueil, mais susceptibles de l'enrichir et/ou de la dynamiser. Ainsi le fait d'intégrer au calendrier commun des jours fériés, certaines fêtes culturelles ou religieuses des membres des cultures minoritaires, ou encore de rendre permmissible le port de quelques signes religieux (moins prosélytes si l'on veut) au travail, lorsque l'impartialité et les exigences qui accompagnent la fonction exercée, ne sont en rien remises en cause, au regard du droit.

De tels accommodements raisonnables, ou formes d'exemptions, ont le mérite de résorber certaines discriminations que peuvent en effet subir, au sein de la société, les membres de certains groupes. Par là, se réaliserait ainsi l'égalité démocratique entre les citoyens d'origines diverses qui, comme le souligne très justement Seyla Benhabib, vise l'inclusion démocratique de tous, une plus grande justice sociale et politique ; le but de l'égalité démocratique étant de « create impartial institutions in the public sphere and civil society where this struggle for the recognition of cultural differences and the contestation for cultural narrative can take place without domination<sup>497</sup>. »

Il y a donc lieu de poursuivre cet objectif d'efficience, afin de prévenir ou limiter le risque de décohésion sociale ; à cet égard, se trouverait du même coup renforcée dans les rapports qui se nouent entre communautés culturelles, et qui les engagent dans une interaction commune, la perspective d'une non-domination dans leurs relations

---

<sup>497</sup> S. Benhabib, *The Claims of Cultures*, op. cit., p. 8.

intersubjectives, puisque la situation (ou le sort) des membres appartenant à la culture minoritaire serait ainsi améliorée et, par voie de conséquence, celle de l'ensemble de la société.

Enfin, parce qu'elle œuvre à la construction d'une identité commune, voire une culture civique commune fondée sur des valeurs ou normes communes relatives au juste et au bien (le « lexique commun » de Dworkin), la philosophie de l'interculturalité a la vertu d'offrir aux individus et groupes ethnoculturels en dialogue le développement d'une conscience critique (de l'autocritique à l'autoévaluation) du *moi* et de sa propre culture. Cette construction d'une identité commune échappe à toute perspective assimilationniste ou dominatrice. Bien plus, elle rend à la fois possible 1) l'ouverture à l'Autre, qui oblige tout le temps à négocier avec lui selon la règle *audi alteram partem* et, 2) la jouissance, sans entraves, du bien commun de la citoyenneté dans l'harmonie et la concorde ; elle encourage fortement, par ce cadre civique commun, la participation active de tous les citoyens dans la négociation interculturelle, en bref, dans la vie publique.

En faisant de l'ouverture à la pluralité la mesure d'égalité indispensable à la préservation du lien sociétal et à un imaginaire commun, elle porte en elle les valeurs fraternelles, chères au républicanisme, et rejoint, là aussi, l'aspiration républicaine de l'*amitié universelle*, bien mise en évidence dans la philosophie politique de Pettit. « La situation particulière » dans laquelle se trouvent les membres des cultures minoritaires, confesse l'ami du *Républicanisme*, « exige qu'on leur accorde une attention et une aide particulières », pour qu'ils « puissent jouir du bien commun républicain qu'est la non-domination »<sup>498</sup>.

Nonobstant le caractère éclairé de ces théories de l'interculturalité – comme réponse concrète aux défis ethnoculturels des sociétés multiculturalistes – et la volonté

---

<sup>498</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 190-191.

des auteurs contemporains du républicanisme d'« étendre de manière très large » la liberté individuelle, comme non-domination, à l'ensemble des citoyens d'un État, la théorie républicaine de la non-domination ne fait néanmoins pas l'unanimité, n'en déplaît à son promoteur. Est-elle si décisive dans la réalisation de soi et l'assurance de la jouissance pour tout homme, de la liberté réelle ? Il semble que la réponse à cette question ne soit pas aussi enthousiasmante, comme nous le montrent les critiques qui ont été et peuvent être dirigées contre elle. Nous pouvons ici en formuler deux : l'une générale, l'autre communautarienne, issues des débats survenus en philosophie politique.

#### *Non-domination et scepticisme*

À propos de la première critique tout d'abord. Elle consiste à se demander si la promotion par l'État d'un tel idéal, c'est-à-dire celui de la non-domination, permettrait à coup sûr à tout le monde de jouir de ses effets. Sur cette question que se poserait tout lecteur critique de Pettit, on peut émettre des doutes et ceux-ci sont légitimes : car il est pour le moins utopique, voire idéaliste et naïf de présumer que, le recours à un tel idéal, puisse véritablement être en mesure de servir les intérêts de ceux qui se situent dans une culture minoritaire, au même degré qu'il sert (ou servirait) les intérêts de ceux qui appartiennent à la culture majoritaire. C'est une hypothèse difficile à rejeter. S'agit-il ici d'obtenir, dans la jouissance et la promotion de cette forme de liberté, une égalité quasi statique entre individus aux intérêts divergents et identités différenciées, dynamiques et variées ? Peut-on vraiment y parvenir ? La question demeure entière et il n'est pas évident de soutenir un tel point de vue.

Il n'est donc pas certain que la promotion de la non-domination par l'État puisse permettre, à coup sûr, à tout le monde, de jouir de ses effets si ce même État ne garantit



pas à tous l'accès aux ressources. Le seul fait de garantir l'égalité des statuts n'est pas suffisant. La raison évidente, comme nous le verrons bientôt au chapitre suivant, est que les inégalités socioéconomiques limitent la liberté de choix des individus démunis de ressources. Il y a donc là une limite importante à la thèse de Pettit. La non-domination ne peut, en ce sens, être réduite d'un point de vue global dans la société en raison de ce différentiel de ressources. Et cette situation d'inégalité matérielle fait que la liberté comme non-domination des individus socialement moins bien lotis, sera toujours substantiellement menacée.

En poursuivant cette critique dans la même veine, une seconde peut être avancée, qui reproche notamment à la théorie républicaine sa dimension paternaliste. Le motif de cette critique communautarienne tient au fait que libéralisme et républicanisme se rejoignent dans leurs efforts de neutralisation des affiliations communautaires et culturelles propres aux individus. Or, il est rigoureusement impossible de trouver ou d'établir des principes ou idéaux politiques qui ne présupposent aucune conception particulière de la vie bonne, comme l'affirme par exemple Sandel.

Expliquons-nous : le libéralisme soutient en effet que la liberté est un bien égal pour tous, suivant le premier principe de justice de Rawls ; ce qui veut dire que les individus souhaiteront en jouir, quelles que soient les différentes visions compréhensives de la vie bonne auxquelles ils adhèrent dans une société de liberté égale. De là découle l'idée que la société étant composée d'une pluralité d'individus ayant chacun une conception spécifique du bien n'est « bien ordonnée » que lorsqu'elle est régie par des principes qui ne supposent la supériorité d'aucune conception du bien ou de la vie bonne sur d'autres ; c'est la priorité lexicographique du juste sur le bien défendue dans le

libéralisme de type rawlsien<sup>499</sup>. D'une manière similaire, on retrouve non sans grande différence, le même présupposé chez Pettit qui, partageant avec le libéralisme l'idée que tous les êtres humains sont égaux, fait de la liberté comme non-domination l'idéal politique du régime républicain, dont chacun jouirait ou devrait jouir, quelle que soit son appartenance, sa propre appréhension substantielle du bien, de ses buts et intérêts propres, c'est-à-dire en bref, un *idéal pour tous*.

C'est une telle conception qui se rattache directement par ces traits du libéralisme déontologique, que les philosophes dits « communautariens », à l'instar de Michael Sandel ou d'Alasdair MacIntyre, ne se font pas faute de dénoncer. Ils soutiennent que l'idéal de non-domination n'évite pas en réalité l'écueil de la neutralité de l'État, dans la mesure où présupposer que la non-domination serait un bien à désirer dans n'importe quelle conception de la vie bonne (tout comme, pour les libéraux, la liberté en est un, indépendamment des différentes visions du monde, ainsi qu'on l'a souligné) et quelle que soit la classe de vulnérabilité à laquelle un individu appartiendrait, c'est défendre une vision particulière d'un mode d'être ou de vie, dotée d'une valeur universelle – partagée ou voulue par tous. Ici : la non-domination. Puisque pareil postulat implique, sans conteste, l'idée que ce qui est bien pour un individu, c'est de n'être dominé par rien ni personne, c'est-à-dire non vulnérable à la volonté de domination de ses semblables. Or aucune valeur n'est jamais neutre.

Si la tâche de l'État républicain est de promouvoir un tel bien, alors le néo-républicanisme est une imposture. Il n'est pas aussi neutre qu'il le prétend car, au fond, l'État imposerait ainsi, à ses membres, une conception qui serait bonne pour eux, voire une conception positive de leur autonomie morale. L'exigence de neutralité vole de ce fait en éclat, dans la mesure où le parti-pris de l'État vise à annihiler ou à réduire les

---

<sup>499</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 61-67 ; J.-F. Spitz, « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme », dans *Le Banquet*, n° 7, 1995, p. 215.

effets de la domination dans la société. Ainsi, le néo-républicanisme est, lui aussi, une théorie politique conçue dans les termes d'une conception substantielle de la vie idéale, qui fait de la liberté comme non-domination la valeur supérieure à promouvoir au sein de la société civile comme de la famille ; c'est donc, dans le langage des communautariens, « une théorie politique compréhensive comportant des assertions non neutres sur ce qui doit être le but d'une vie proprement humaine »<sup>500</sup>.

Le fait que les auteurs politiques républicains valorisent cette forme de liberté, pour répondre à l'exigence de neutralité de l'État républicain qui cherche à « réconcilier les fins conflictuelles en fonction desquelles les individus se déterminent », donne à penser, à tort ou à raison, selon les partisans du communautarisme, qu'il encouragerait, en réalité, à travers ses dispositifs institutionnels et ses lois, la poursuite d'une fin particulière : la non-domination. De là vient que toute communauté politique ou État, construit sur une culture particulière ou conception spécifique du bien, n'est pas une communauté ou un État juste ; on peut presque dire que cette communauté ou cet État, ne sera pas non plus institué sur une législation juste et égale pour tous les citoyens<sup>501</sup>.

On ne saurait toutefois s'empêcher de remarquer que cette objection communautarienne ne rend pas justice au projet républicain de Pettit. Dans l'exacte mesure où son intention n'est pas tant de défendre ou de promouvoir une conception substantielle de la vie idéale que de réfléchir sur la manière dont, au travers de la liberté républicaine, comme non-domination, les individus peuvent être mis en mesure de

---

<sup>500</sup> Nous reprenons librement cette idée de J.-F. Sptiz. Voir précisément de cet auteur : « Originalité et pertinence contemporaine du langage politique républicain. Une approche historiographique et analytique », *Raisons politiques*, 2009/4, n° 36, p. 131.

<sup>501</sup> Nous soulignons librement ici la critique communautarienne du républicanisme de Pettit et les réponses qu'il apporte à ce scepticisme communautarien pour montrer précisément en quoi la non-domination est un bien communautaire qui devrait en réalité les séduire. Voir Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 130-133 et p. 160-161. Pour une défense soutenue de la position communautarienne, voir davantage A. MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, *op. cit.* De M. J. Sandel, voir entre autres ouvrages *Democracy's Discontent*, *op. cit.*

poursuivre leurs propres fins ou finalités dans le monde tel qu'il est, et être reconnus légitimement pour ce qu'ils sont ou ont choisi d'être, sans être exposés à la possibilité d'une interférence sur une base arbitraire. Peu pertinent en cet aspect, le scepticisme communautarien ne mérite donc qu'une « sympathie très limitée<sup>502</sup> », aux yeux de Pettit.

C'est mal comprendre en effet l'ami du Republicanisme que de voir en la liberté individuelle, comme absence de domination, formalisée sous sa plume, l'idée qu'elle vise à privilégier une conception substantielle de la vie bonne. Car tel n'est pas le cas, elle n'en privilégie aucune. Son objectif n'est pas de défendre une conception de la vie bonne, mais seulement de montrer que le langage républicain de la liberté comme non-domination adhère à toutes sortes de revendications. Ce langage offre aux individus la possibilité de poursuivre leurs fins (ou causes) particulières, sans qu'ils aient à souffrir de la domination de leurs semblables.

Ce qui importe donc chez Pettit, c'est le caractère non dominé d'une action, rien d'autre. Aussi, il estime que la liberté individuelle comme non-domination peut-être satisfaite sans lui sacrifier la dimension collective, notamment culturelle, de l'identité, pour autant que nul (individu ou collectif) ne soit esclave des autres, soit en d'autres termes, si nous sommes attachés au langage des droits, à la seule condition que nul ne soit soumis au pouvoir arbitraire d'interférence de quiconque (individu, collectif, ou magistrat), dans l'exercice de ses droits naturels, sur quelque base que ce soit.

Qu'un tel idéal soit à chérir est tout aussi évident que le fait qu'une nation démocratique ou des joueurs professionnels de hockey, puissent légitimement défendre, avec conviction, le principe de tolérance et des libertés fondamentales en son sein, ou désirer participer à une phase finale de coupe Stanley de hockey. Ainsi mérite-t-elle donc qu'on l'honore, non pas parce qu'elle implique une réciprocité dans sa réalisation : elle ne

---

<sup>502</sup> Ph. Pettit, *Republicanisme*, op. cit., p. 131.

peut être augmentée ou diminuée au profit de l'un dans un droit semblable pour tous les autres, mais simplement parce qu'elle est un idéal aussi fondamental en tout homme que le désir de non-interférence ou d'affirmation des valeurs ou des fins communautaires, propres à une communauté de culture et de tradition. Elle a ceci de particulier qu'elle est un bien non-concurrentiel, qui incarne un engagement égalitaire dans la cité, dans la mesure où elle prend en compte les « intérêts » et « idées partagés » de chacun<sup>503</sup>.

S'il fallait conclure ces développements, on peut retenir pour l'essentiel deux choses : en premier lieu, il n'est pas nécessaire de postuler la neutralité d'une théorie politique pour garantir sa viabilité, particulièrement dans nos sociétés démocratiques modernes et pluralistes où les principes et les valeurs ne peuvent plus résider dans un principe unique bien ordonné et autoritaire qui gouvernerait les actions et les rapports des hommes. *Les fins humaines sont multiples et en perpétuelle rivalité les unes avec les autres*, comme l'a justement souligné Berlin<sup>504</sup>.

En second lieu, la philosophie néo-romaine de la république n'opère pas une distinction principielle du juste et du bien. Elle ne préconise pas l'indifférence mutuelle envers des fins spécifiques de l'existence, c'est-à-dire envers diverses conceptions de la vie bonne, comme c'en est le cas dans le cadre de la société libérale, ni ne présuppose une appréhension substantiellement déterminée du bien commun : la *res publica*. Elle fait de l'idéal de non-domination, *un but et un bien communs à chérir* et soutient plutôt, à l'inverse, que le langage politique républicain de la liberté des individus comme non-domination, n'est pas en soi hostile au pluralisme des conceptions de la vie bonne, et

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>504</sup> Ainsi s'entend l'éloge de la liberté négative, chez Berlin : « Le pluralisme, avec ce degré de liberté « négative » qu'il implique, me semble un idéal plus véridique et plus humain que l'idéal de maîtrise de soi « positive » des classes, des peuples ou de l'humanité tout entière que certains croient trouver dans les grands systèmes bien ordonnés et autoritaires. Il est plus véridique, parce qu'il reconnaît que les fins humaines sont multiples, pas toujours commensurables et en perpétuelle rivalité les unes avec les autres. » I. Berlin, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 217.

notamment de sa dimension culturelle : il « est en mesure d'entendre » les revendications très spécifiques, voire particularistes de groupes ou communautés particulières, et de « leur donner une voix »<sup>505</sup>. Ainsi donc, la valeur de la non-domination entre en résonance et en sympathie – au rebours du républicanisme intégriste développé en France – avec les demandes de reconnaissance qui émanent des minorités ethnoculturelles. Elle révèle un idéal communautaire.

### **TRANSCULTURALITÉ ET TRANSCONTEXTUALITÉ DE L'IDIOME RÉPUBLICAIN DE NON-DOMINATION**

Si l'on en croit les observations faites jusqu'à présent (en particulier au chapitre trois), il est clair qu'une politique multiculturaliste qui met en avant l'argument de la valeur intrinsèque des formes de vie culturelles dans une société pluraliste est paradoxalement problématique d'un point de vue normatif et faible en son principe. Problématique parce qu'elle ne peut, à l'évidence, déterminer clairement ce qui fonde la valeur d'une culture, et l'impose avec évidence comme vraie ou unique. Comment en effet, pourrait-on prétendre qu'une culture serait supérieure ou inférieure aux autres ? Quelles raisons normatives avons-nous de valoriser ou de déprécier une par rapport aux autres, d'accorder plus de mérite ou de reconnaissance à l'une plutôt qu'à l'autre ?

Un tel constat rend donc impertinent l'obligation d'un devoir moral de protection et de préservation légale d'une communauté culturelle minoritaire fondée sur cette seule base. Et dès lors, la faute morale d'une non-reconnaissance des demandes culturelles – qui implique ce devoir moral – ne se dénouerait pas non plus, et en priorité, dans l'exigence d'une reconnaissance des voix de la différence culturelle par l'octroi de droits

---

<sup>505</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 176.

spécifiques (droits culturels) et l'affirmation de leurs valeurs instrumentales pour les individus et les communautés.

De nouveau, nous n'affirmons pas que de telles approches soient insignifiantes, mais seulement qu'elles ne peuvent pas se réduire au seul argument de la valeur intrinsèque ou instrumentale. La difficulté qu'elles ont à situer la valeur morale de la culture et à en justifier d'une manière pratique ou réaliste la protection – pourquoi devrait-on par exemple reconnaître un droit supérieur à un contexte culturel de choix plutôt qu'à un autre, une culture majoritaire plutôt que minoritaire –, donc à prendre véritablement en compte les intérêts partagés de tous les membres de la société dans son ensemble, confirme la nécessité de relativiser l'importance de ces justifications, certes légitimes pour une théorie multiculturelle de la justice. Parce que ces approches ne paraissent pas beaucoup mieux armées face à l'exigence d'une théorie consistante de la liberté des individus, on peut alors problématiser autrement le caractère central de la liberté culturelle, qui est au fondement des revendications politiques dans le monde réel.

### **Pluralisme et dynamisme du langage républicain**

Assurément, ces revendications peuvent être formulées dans un langage autre que celui des différents discours de légitimation qui influencent les décisions relatives aux politiques publiques dans le monde de la politique démocratique, du langage de l'économie visant la maximisation des préférences à celui de la légitimation démocratique, sans oublier celui qui défend les idées relatives aux droits universels de l'homme et à la jouissance de ces droits, ou encore ceux touchant aux questions de « bien-être », d'« équité » ou d'« égalité »<sup>506</sup>. Ce nouveau langage à promouvoir, qui

---

<sup>506</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 18 et p. 24.

dégage de nouvelles perspectives sur des questions de politique contemporaine, et nous fait accéder à une intelligence nouvelle de la liberté est, précisément, comme on a essayé de le montrer jusqu'à présent avec Pettit, celui de l'idiome transversal de la non-domination.

Bien qu'ayant en commun la notion de liberté, il est frappant de constater que les différents langages mobilisés jusqu'alors pour résoudre entre autres les problèmes d'identité, de pauvreté, d'exploitation ou de subordination, d'oppression, d'ignorance, d'insécurité, etc., en bref : pour parvenir à la réduction des inégalités (ou établir d'une certaine manière une égalité) entre les individus dans nos sociétés politiques, semblent n'avoir qu'une portée limitative du point de vue de leurs objectifs. En effet, ils maintiennent toujours au sein de l'État et de la société, les paradigmes de la domination et de la non-liberté (*unfreedom*) que la voie « néo-romaine » entend surmonter. Ainsi n'offrent-ils pas véritablement aux gens de tous horizons, sans distinction de sexe, de race ou d'ethnie, la garantie d'une pleine jouissance de la liberté, comme non-domination, chose essentielle qu'un État et une société dignes de ces noms doivent garantir à leurs membres.

Cet état de fait illustrerait bien peut-être pourquoi le langage des droits, qui ne constitue pas la clef de voûte du projet républicain est donc, entre autres raisons, moins systématisé qu'affirmé, voire absent, dans le *Républicanisme* de Pettit. Ce qui constitue, là encore, une différence théorique importante entre républicanisme et libéralisme. Les républicains classiques faisant autorité, comme Machiavel, ne parlaient d'ailleurs pas non plus de droits, « et encore moins de droits innés ou naturels de l'homme<sup>507</sup>. » Comment l'expliquer ? Deux puissants arguments pragmatiques peuvent être avancés, qui permettent de comprendre le choix du philosophe irlandais : pourquoi accorde-t-il, dans

---

<sup>507</sup> M. Viroli, *Républicanisme*, op. cit., p. 63.



sa théorie politique, une place centrale à la notion de liberté individuelle, comme non-domination, plutôt qu'au langage des droits similaire à celui associé au libéralisme ?

*Ce qu'il y a de positif dans l'idéal républicain de non-domination*

Le premier argument, ainsi qu'il le soutient avec netteté, tient au *dynamisme* de la non-domination. Selon Pettit, le républicanisme offre à l'État un langage pluraliste qui est un *langage de liberté* dans lequel il est possible de « formuler » et de « donner un sens » aux différentes demandes adressées à l'État. C'est précisément ce « degré de pluralité » se manifestant dans la diversité des causes qu'il embrasse, qui lui permet de lutter contre toute forme de domination associée au *dominium* privé ou à l'*imperium* gouvernemental<sup>508</sup>.

Parce qu'il n'est pas un « idéal statique », figé dans le temps et qui serait lié à une « structure déterminée de la vie institutionnelle », mais toujours en développement, voué à des « réinterprétations » et « réévaluations » constantes, l'idéal républicain de la liberté comme non-domination est un idéal qui peut séduire aussi bien les multiculturalistes les plus ardents que leurs pourfendeurs les plus tenaces, en raison de son *dynamisme* qui l'enrichit d'une dimension nouvelle, parce que « capable d'interprétations nouvelles ». Il va au-delà des seules considérations intrinsèques ou instrumentales de la valeur de l'appartenance culturelle pour les individus et les communautés, et fait apparaître des intérêts nouveaux à mesure de nos interactions sociales et avec l'État. Non-sectaire, il assure fondamentalement à tous les individus leur liberté individuelle de choix.

Certes, l'idéal de non-domination, conforme à l'esprit du républicanisme, demeure un idiome attrayant pour la philosophie politique en raison de son acception

---

<sup>508</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 24 et p. 369.

« multidirectionnelle », son applicabilité aux différentes situations d'injustices ou d'inégalités dans la vie courante. Mais on ne peut manquer de se demander, *de facto*, si les diverses interprétations et applications qu'il permet, ne traduisent pas en retour la faiblesse même du concept. La flexibilité excessive dont il fait preuve tend à le démontrer pour le moins, parce qu'il est, au fond, un concept essentiellement vague par son très haut niveau d'abstraction et sa plasticité.

Cécile Laborde, bien que partageant les intuitions de l'auteur du *Républicanisme*, a exprimé cet aspect de la critique en soulignant, au demeurant, le caractère particulièrement « abstrait » et « analytique » de la démarche de Pettit. Elle reproche au théoricien politique de développer, dans son imposante et minutieuse analyse de la théorie de la liberté et du gouvernement (qui a peu de prise directe sur les « problèmes politiques contemporains »), « une philosophie de la domination qui fait l'économie d'une sociologie de la domination »<sup>509</sup>. En clair : il ne traite pas véritablement des questions de domination dans les relations sociales ou de leurs enjeux si ce n'est sommairement qu'à travers un bref survol de la problématique écologique, du féminisme, du socialisme et du multiculturalisme, thèmes majeurs de philosophie politique travaillés en moins d'une quinzaine de pages (14) dans un ouvrage de 434 pages par ailleurs bien étayé en son développement. Il s'intéresse peu à l'application du paradigme de la non-domination sur « le spectre des intérêts et des opinions d'aujourd'hui », donc des formes contemporaines de la domination, qu'il aborde timidement dans son œuvre qui souffrirait, par voie de conséquence, d'un déficit d'application.

Cette objection, bien qu'elle ne soit pas dénuée de pertinence, ne nous paraît pas néanmoins entraîner une remise en cause de l'argument de Pettit. L'aspect dynamique de l'idéal républicain, essentiel à la vie humaine, illustre, selon Pettit, le fait que l'idée de

---

<sup>509</sup> C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, op. cit., p. 19.

liberté républicaine, celle qu'il promeut, n'est pas un idéal « tout fait », gravé sur des tablettes de marbre, qui pourrait s'appliquer de « manière mécanique » et variable à des groupes différents. C'est un idéal qui se construit et se défait au gré des relations entre citoyens dans la vie de tous les jours, de leurs intérêts et idées partagées qui, en définitive, font qu'ils ne peuvent pas être réduits à la domination d'une volonté individuelle arbitraire ou d'une communauté majoritaire et dominante, puisqu'il permet de se protéger de toute forme de rapport qui compromet la liberté.

Voici ce qu'en dit le philosophe pour qu'il nous suffise ici de le citer amplement à travers ces lignes particulièrement judicieuses :

Lorsque des individus entrent en interaction les uns avec les autres, lorsqu'ils s'organisent, lorsqu'ils affirment certaines identités – par exemple leur identité de femmes, ou d'ouvriers, ou de membres d'une population indigène –, ils deviennent capables de percevoir des postulats qui, jusqu'alors, étaient demeurés hors de question, et qu'ils avaient du mal à voir comme autant de signes visibles des rapports empreints de domination qu'ils entretenaient avec d'autres groupes. Ils deviennent donc capables de réaffirmer des intérêts ou des idées plus anciennes, ou d'épouser des idées nouvelles ou des intérêts nouveaux, qui font apparaître les oppressions ordinaires sous les traits d'un pouvoir arbitraire. [...] La notion de pouvoir arbitraire et, en dernier ressort, la notion de domination elle-même sont donc des notions en développement ; de la même manière, l'idéal de la liberté comme non-domination qui leur fait pendant est lui aussi en développement. Les conditions d'une liberté de cette forme ne sont donc pas fixées une fois pour toutes, comme si elles étaient gravées sur des tablettes de marbre. Elles sont sujettes à une réinterprétation et une réévaluation constantes, à mesure que des idées nouvelles et des intérêts nouveaux émergent et se matérialisent dans la société<sup>510</sup>.

Texte précieux, on voit aisément pourquoi, car il montre bien que l'idéal républicain de non-domination est moins un simple concept dépouillé d'emprise concrète dans le réel qu'un véritable havre de tolérance et d'acceptation de la différence, capable de porter remède aux situations sociales figurant des rapports de domination. Il est un « idéal ouvert » dont le dynamisme qui lui est propre, « rend compte de sa capacité à

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 192-193.

formuler les diverses formes de revendications sociales<sup>511</sup> », dans la mesure où il prend en compte aussi bien le pluralisme des intérêts que le pluralisme identitaire. On sait d'ailleurs depuis le « divin » Machiavel, que les auteurs politiques républicains ne craignent pas les conflits sociaux et politiques parce que sources de vitalité politique et, d'une certaine manière, du maintien de la vie civique. Les querelles (*timulti*) entre le Sénat et la Plèbe de la Rome républicaine « furent la cause première du maintien de la liberté », nous dit Machiavel<sup>512</sup>.

Ainsi peut-on facilement comprendre pourquoi les théoriciens néo-romains, contrairement aux républicains néo-athéniens pour qui la question du bien commun ne tient pas en la fécondité des tumultes civils, mais la concorde harmonieuse dans la cité, voient en cet idéal de non-domination « donnant expression au désir de liberté », le principe capable de porter non seulement remède à ces revendications, mais aussi de garantir, par le fait même, les exigences de liberté comme absence de dépendance ou de domination. La non-domination est un idéal pluraliste et multiculturaliste dont la substance se modifie à mesure qu'il fait l'objet des interprétations et réinterprétations « dans le contexte d'une société vivante<sup>513</sup> » et suppose, plus largement, la possibilité de choisir ses affiliations et d'en changer, laquelle caractérise le « dynamisme » de la non-domination.

Ce texte nous livre un autre enseignement, en renfort de cet argument. Si l'État républicain est lié par l'engagement de faire avancer la cause de la liberté comme non-domination chez ses citoyens, il doit adopter des politiques publiques – comme celles touchant aux droits spécifiques ou politiques de discrimination positive, etc. – qui

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>512</sup> N. Machiavel, *Discours*, *op. cit.*, I, 4, p. 44-45. Sur la place et la fécondité du conflit chez Machiavel « donnant expression au désir de liberté », voir S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, coll. « Contextes », 2005. Voir aussi Cl. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972.

<sup>513</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 193.

prennent en considération aussi bien les intérêts de la majorité que les besoins différentiels des minorités, en sorte que les intérêts des premiers ne se muent pas en force de domination supérieure pour les seconds ou, tout au moins, n'entrent pas en conflit dans la mise en œuvre de ces politiques. Dans une perspective néo-républicaine, toute situation ou choix soumis à domination ne peut, de fait, servir ou favoriser des mesures d'action positive dans la cité et, par conséquent, les intérêts bien pesés de la majorité comme des minorités.

Ce qui importe donc avant tout, pour les néo-républicains comme Pettit, ce n'est pas tant le fait qu'il n'y ait pas de violation de droits dans la cité, comme l'appellent de leurs vœux les thuriféraires du libéralisme (dans la mesure où y subsistent toujours des rapports de domination, soit « l'existence de quelqu'un possédant le pouvoir de bafouer ces droits de manière relativement arbitraire » en interférant dans mes affaires), mais « qu'ils soient instaurés et protégés institutionnellement, qu'ils représentent des ressources que les détenteurs de droits vont pouvoir mobiliser afin de se protéger des interférences que les puissants pourraient vouloir exercer contre eux »<sup>514</sup>.

La reconnaissance formelle (ou la seule reconnaissance) des droits égaux ne suffirait donc pas, encore faut-il véritablement les garantir, puisqu'ils ne sont véritablement « *tels* », c'est-à-dire des droits, « seulement si l'usage ou les lois les reconnaissent » dans la société. De la même manière, ils ne sont rien d'autre que de simples « aspirations morales » lorsqu'ils « ne sont pas historiques ni reconnus par [ses] lois »<sup>515</sup>. Or, l'on ne peut également protéger les individus et leur garantir une situation de non-domination en ne leur conférant pas les « pouvoirs qu'ils pourront opposer » à ceux qui, autrement, les domineraient. Ainsi est-il tout à fait faux de penser qu'il suffit de garantir aux individus la liberté « libérale » pour les protéger des effets de la domination

---

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>515</sup> M. Viroli, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 60.

dans la cité, encore moins contre les discriminations de toute sorte, qu'ils peuvent subir au quotidien. Ce pourquoi Pettit en appelle à un « déplacement dans la culture et dans les rapports de pouvoirs », à la fois dans nos rapports aux autres et dans nos rapports au gouvernement<sup>516</sup>.

Cette remarque de Pettit va encore plus loin en ce qu'elle fait jouer ici, à la notion de contestation, un rôle essentiel au bon fonctionnement des institutions républicaines. D'une manière générale, le philosophe irlandais est contre l'immobilisme politique. C'est, pour lui, pure illusion de croire que les relations contractuelles sont autosubsistantes, et donc qu'elles ne pourraient pas être remises en question, même lorsque la domination existe dans nos interactions sociales et est connue de tous.

C'est bien en effet la « *possibilité permanente de contester* »<sup>517</sup> publiquement les situations de domination auxquelles peuvent être soumis des individus ordinaires dans la vie sociale de tous les jours, qui permet de contrer la « force de la domination » que peut (fort bien) aisément constituer l'État sur les membres de certains groupes marginalisés, en l'occurrence ethniques, culturels ou sexuels. Comme le dit si bien Pettit, « quiconque entend s'opposer à la domination ne peut adhérer au principe d'un majoritarisme incontrôlé »<sup>518</sup>.

Bien entendu, pour combattre efficacement la domination, ou pour qu'un gouvernement, fort de sa majorité, ne puisse pas « exercer une domination sur les membres de groupes marginalisés », il faudrait que ses citoyens aient la capacité de critiquer et transformer les institutions, de rediscuter les conditions du pacte social dans l'intérêt de tous et pour le bien des principes communs ; il faudrait garantir aux citoyens

---

<sup>516</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 405.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 90 (nous soulignons) : « Pour assurer le caractère non arbitraire de l'exercice d'un pouvoir quelconque, ce qui est requis ce n'est pas le consentement effectif, mais la possibilité permanente de le contester ».

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 89.

cette « possibilité permanente de contester » les décisions majoritaires par le recours à des institutions appropriées lorsqu'elles sont, par exemple, en défaveur de certains de ses membres appartenant aux cultures et groupes minoritaires ou favorisent leur domination. « La politique républicaine devient ainsi l'art de multiplier les contre-pouvoirs partout où cela est possible<sup>519</sup> », a pu très justement observer Jean-Fabien Spitz. Nous avons ici la confirmation de cette idée :

Dans une démocratie de contestation, écrit Pettit, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui faisaient auparavant l'objet d'un refoulement, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité ; il est donc indispensable qu'ils aient la possibilité d'amener l'opinion publique et la vie politique à se focaliser sur leur propre point de vue. Toute démocratie [...] doit avoir la capacité d'offrir un forum à ces obédiences et à ces engagements en pleine évolution ; elle doit donc se montrer ouverte à des transformations profondes et de grande ampleur<sup>520</sup>.

En l'absence de tels forums et de dispositifs légaux permettant de contrer aussi bien les excès de la puissance privée que publique et les « dépendances qu'ils engendrent » en effet, le risque est grand de voir à nouveau les rapports de pouvoir et de domination de certains groupes sur d'autres prendre forme dans la société.

### *L'universalisme de la non-domination*

Le second argument du choix de Pettit pour la liberté comme absence de domination explicite davantage le premier par l'accent qu'il met rigoureusement sur le « dynamisme » de la non-domination que nous venons de souligner, et renforce sa conviction « égalitaire » et universaliste. Pettit soutient que « si un État et une société garantissaient à leurs membres une liberté, comme non-domination, la plupart des

<sup>519</sup> J.-F. Spitz, « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux », *Politique et Sociétés*, Vol. 20, n° 1, 2001, p. 12.

<sup>520</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 259.

problèmes restants trouveraient d'eux-mêmes leur solution<sup>521</sup>. » En clair, cela voudrait dire deux choses :

En premier lieu, que les griefs qu'expriment les différentes revendications en régime républicain deviennent, par voie de conséquence, caducs, parce qu'ils n'ont plus simplement de raison d'être, à partir du moment où la liberté individuelle comme non-domination est garantie et promue dans la société civile comme au sein de la famille. C'est l'idée qu'« au jeu de la non-domination, nos destins sont intimement liés<sup>522</sup> », parce que nous sommes tous vulnérables ; nous appartenons chacun à une classe (ou à plusieurs classes !) de vulnérabilité significative, qui fait que nous sommes toujours, dans nos relations interpersonnelles et institutionnelles, sujet à domination de la part d'un tiers ou de l'*imperium* gouvernemental, de l'État. Ainsi avons-nous tous un intérêt commun à la non-domination. Dès lors, une défense des droits collectifs – culturels en l'occurrence, se trouve justifiée. Et l'État se doit toujours « d'être attentif aux problèmes d'appartenance culturelle ».

Là où on peut s'attendre à ce que l'appartenance à une culture minoritaire soit un gage de vulnérabilité à la domination, les membres de cette culture minoritaire – de même que l'État qui se soucie de leur sort – devront se préoccuper des besoins de cette culture d'une manière générale. Il ne suffit pas d'affirmer que l'on se préoccupe du sort des individus relevant de cette culture minoritaire, sans faire aucune référence spécifique à ce qui les unit<sup>523</sup>.

Dans une société de liberté, avons-nous remarqué, la maximisation de la non-domination pour un individu ou groupe social d'individus, appelle inévitablement, également, la maximisation de la non-domination pour tous les autres membres de la société.

---

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 190.



En second lieu, il ne saurait guère y avoir dans la société deux classes d'individus : ceux jouissants d'un statut d'« esclave » et donc vulnérables, à cet égard, au pouvoir des puissants, et ceux qui ont un statut de « maître ». La liberté républicaine ne requiert pas que les individus vivent *in potestate domini*, c'est-à-dire « soumis au pouvoir d'un maître ». Mais qu'ils jouissent même d'un statut social qui ne les contraint pas au pouvoir de domination de quiconque, dans la réalisation de leur être et l'exercice de leurs choix ou plans de vie. La seule interférence qui est possible et légitime, note Pettit, est celle qui est « soumise à contrôle et destinée à servir le bien commun<sup>524</sup> », soit en d'autres termes, une « interférence non-arbitraire », par exemple celle qui nous est donnée de jouir d'un sentiment de sécurité dans la cité (interférence de la loi).

Où l'on comprend sans peine que l'idée d'un statut social différencié, pour un auteur comme Pettit, ne doit pas contraindre à la subordination ni à l'exclusion : la défense des droits des minorités ne les contraint pas à la subordination aux intérêts de la culture majoritaire. En creux du républicanisme de Pettit, se trouvent donc la reconnaissance et le respect des différences, y compris des conceptions particulières du bien à l'intérieur d'une même entité politique.

Ici, l'idéal de non-domination se trouve moins contextualisé qu'enraciné ou limité à une forme de culture particulière. Cela signifie concrètement qu'il est dépouillé de toute considération idéologique et culturelle, et s'applique à tout ce qui est humain. La non-domination conduit assurément les hommes à s'arracher, ou mieux, à s'émanciper des illusions nationales ou nationalistes pour s'ouvrir à une fraternité universelle, et donc à l'espèce humaine comme telle dans son ensemble, donnant ainsi le droit à tout homme,

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 10.

pour reprendre l'heureuse formule kantienne, « de ne pas être traité en ennemi dans un pays qui n'est pas le sien<sup>525</sup>. »

Faut-il voir dans cette approche transcontextuelle de la théorie une ambition universaliste ? La réponse est bien évidemment affirmative. Universelle dans sa portée en ce qu'elle transcende les particularismes sociaux, culturels, contextuels, pour rendre équitable les règles de la coopération sociopolitique. Nous estimons – Pettit ne dirait pas autre chose – que la liberté individuelle, comme non-domination, est équipée pour répondre aux défis induits par le pluralisme culturel en raison de sa transcontextualité et de sa transculturalité : elle revêt un grand intérêt pour tout homme, au-delà de ses convictions et ses appartenances, de sa culture particulière.

Si elle n'est pas le propre et ne dépend d'aucune culture, elle peut cependant être exigée de toute culture : tous les hommes devraient jouir de cette forme de liberté, quelles que soient la société et la culture dans laquelle ils vivent. Ainsi peut-elle se prévaloir d'une égale présomption de validité universelle comme dirait Charles Taylor, présomption d'universalité qui traduit et exprime le refus de tout ethnocentrisme et de toute situation de domination, dans la vie sociale de tous les jours. Telle est, au fond, la leçon que nous pouvons tirer de cette brève discussion sur l'appréhension néo-républicaine des demandes de reconnaissance ethnoculturelles.

Toutefois, une question surgit inévitablement, qui engage directement le devenir de l'idée républicaine même, de déterminer ce que pourrait valoir en pratique, l'idéal de non-domination pour les membres appartenant aux cultures et groupes minoritaires. Comment envisager, *in concreto*, les modalités de protection légale à promouvoir dans ce contexte ? Exprimé autrement : la promotion de l'idéal de non-domination est-elle

---

<sup>525</sup> E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 1988, VIII 349, p. 31.

---

réellement efficace dans l'égalisation démocratique des conditions en régime républicain ? On ne peut ignorer l'importance théorique et pratique de ce questionnement.

Ainsi nous faut-il encore voir si le néo-républicanisme, par-delà le légalisme républicain, prend véritablement en compte les facteurs d'inégalité et d'injustice dans la cité républicaine et tient, d'un point de vue égalitaire, ses promesses. Le républicanisme politique – promu par Pettit – est-il suffisamment égalitaire ? Constitue-t-il une théorie politique pratique satisfaisante ainsi que nous l'avons suggéré jusqu'ici ? Le chapitre suivant, se concentre pour l'essentiel à répondre à ce genre d'interrogation en questionnant, dans le cas présent, l'égalité républicaine à la lumière du différentialisme – comme ontologie et axiologie.

## CHAPITRE VI

### ÉGALITÉ NÉO-RÉPUBLICAINE ET DIFFÉRENCES

*« Ce qui est juste dans les partages doit en effet, tout le monde le reconnaît, refléter un certain mérite (axia, « valeur »). – Le mérite toutefois ne tient pas pour tout le monde à la même chose. »*  
Aristote<sup>526</sup>

*« La république de l'égalité des chances est la voie de la consolidation et du progrès d'une [...] société. »*  
Jean-Fabien Spitz<sup>527</sup>

#### Liminaire

Si le républicanisme classique français, de l'aveu de certains auteurs (telle Cécile Laborde), semble « insuffisamment critique », en ce qu'il fait le choix de ne pas apporter ou accorder un traitement spécial et différencié aux différences ethniques et culturelles on l'a vu et, par suite, ne réalise qu'imparfaitement l'égalité réelle entre ses citoyens, qu'en est-il du néo-républicanisme ? Comment se traduit, ici, l'engagement égalitaire que défendent les néo-républicains et qui est au cœur de la pensée politique anglo-américaine, afin de maximiser d'un point de vue général la non-domination dans la communauté républicaine ? De quoi parlons-nous quand nous disons que l'allocation de la non-

---

<sup>526</sup> *Éthique à Nicomaque*, tr. R. Bodeüs, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 2004, Livre V, 7, p. 238.

<sup>527</sup> *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 347.

domination peut avoir pour conséquences d'être égalitaire ? Est-elle véritablement à même de résoudre les problèmes d'inégalité et d'injustice dans une société vivante, voire de permettre aux individus de vivre ensemble justement et librement ?

Pour pouvoir répondre pleinement à ces questions, il est utile d'interroger la forme d'égalitarisme que promeut le néo-républicanisme. C'est tout l'objet de ce chapitre, qui fait de l'égalité l'antonyme de la domination et défend, de manière plus large, l'idée que si les droits culturels sont essentiels à l'égalité, ils ne sauraient cependant en épuiser le sens dans une république digne de ce nom. D'où l'intérêt des analyses qui vont suivre. Deux affirmations fortes, qui retiendront ici notre attention, sont au fondement de la théorie néo-républicaine de l'égalité.

La première, ainsi qu'on a pu le voir dès le chapitre introductif, est que l'idéal de non-domination entre en accord avec l'idée selon laquelle « personne » (ici, dans notre cas précis : les personnes appartenant à la majorité) ne doit avoir, dans le cadre d'un régime juridique, « plus de poids que les autres » (soit les catégories traditionnellement défavorisées). Dans ce contexte, et comme l'a bien montré Pettit, toute personne placée dans une situation de domination « est fondée à se plaindre ». Pourquoi ? Parce que « sa situation est en effet significativement moins bonne que celle des autres membres de la société »<sup>528</sup>. Dès lors, il est clair qu'une situation d'inégalité ne peut jamais permettre la production de la non-domination d'ensemble dans la société.

La deuxième réside dans le fait que la maximisation de la non-domination a l'avantage de nous rapprocher de l'égalité. Elle permet de réduire significativement les inégalités qui interviennent dans les relations sociales, dans des proportions égales vis-à-vis de ceux qui sont particulièrement vulnérables, qu'elles soient comprises dans le sens d'une égale distribution de « ressources », des « opportunités », du « bien-être », etc. —

---

<sup>528</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 173.

bien que tel ne soit pas son but premier ainsi que nous le verrons. C'est bien d'ailleurs le sens de la remarque que formule le théoricien politique irlandais, à l'endroit des libéraux (de gauche comme de droite) lorsque, justifiant des intuitions égalitaires de la liberté républicaine comme non-domination pour faire pleinement valoir ce que requiert sa défense, il écrit ce qui suit :

Ceux qui saluent la liberté comme non-interférence, mais pensent que l'État minimal n'est pas satisfaisant d'un point de vue normatif, invoquent généralement d'autres valeurs en tant que critères indépendants d'évaluation politique : des valeurs telles que l'égalité, le bien-être, l'utilité, etc. La liberté comme non-domination ne nécessite pas de tels suppléments, puisqu'elle exige d'emblée [...] des institutions qui s'avèrent performantes du point de vue de l'égalité et du bien-être. Ces valeurs n'ont ainsi pas à être introduites à titre de desiderata distincts<sup>529</sup>.

Autrement dit : il n'est nul besoin de faire de la promotion de ces valeurs politiques fondamentales des valeurs indépendantes, en conflit, séparées les unes des autres (égalité vs liberté) et de l'idéal de non-domination qui, au contraire, présente l'avantage de les tenir ensemble. Par où se distingue, de l'idéal négatif de non-interférence, le projet républicain de la liberté comme absence de domination, qui fait de la non-domination la valeur (essentielle) à promouvoir dans une société et un État digne de ces noms, et non une contrainte à respecter<sup>530</sup>.

Ces deux affirmations, qui bénéficient d'une présomption fort favorable dans le *Républicanisme* de Pettit, appellent donc à voir de manière significative en quoi la maximisation de la non-domination rend à la fois possible la jouissance de la liberté humaine, dite en termes de non-domination, et la prise en compte réelle (égal souci) des intérêts de chacun dans la société. C'est ce que nous nous attachons à expliciter dans la première partie de ce chapitre, en explorant deux domaines de l'égalité qui laissent

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 132-146.

entrevoir la forme d'égalitarisme qui a ses faveurs. Nous soulignons ensuite l'insuffisance qui la caractérise.

Ayant démontré qu'il existe des liens profonds entre l'idée de non-domination et celle d'égalité qui exige l'égal respect des droits et libertés fondamentaux de tout homme, la deuxième partie prolonge la discussion républicaine sur l'égalité humaine insuffisamment mise en lumière par Pettit, pour en élargir, s'il se peut, la portée pratique. Nous réaffirmons, en conséquence, l'importance de la justice sociale dans la construction d'une république sans domination, et nous soutenons que l'égalité des statuts ne doit pas servir à masquer le fait que l'inégalité économique est la cause principale de l'existence de la domination. L'examen de l'articulation entre l'égalité des chances et la non-domination a ainsi pour but d'apporter un amendement à la thèse de l'auteur sur l'égalité néo-républicaine. Nous établissons le relevé des connexions – que minore Pettit – entre ces deux notions, et prétendons que la défense de l'égalitarisme de la chance est une mesure politique nécessaire, à même de favoriser l'idéal républicain de non-domination chez les individus qui en sont les destinataires. Finalement, nous tâchons, pour l'essentiel, de montrer en quoi la poursuite de ce but constitue assez nécessairement une pierre de touche efficace à sa pleine réalisation dans la vie publique des sociétés politiques au pluralisme marqué. Pour cela, nous essayons d'opérer un rapprochement entre Rawls et Pettit.

## DEUX CONCEPTIONS DE L'ÉGALITÉ

Quels sont les rapports entre la non-domination et le traitement égalitaire des individus ? Et quelles conséquences peuvent-ils avoir dans la répartition des ressources matérielles ? À ces questions fondamentales qui conduisent de fait à se demander si la non-domination implique l'égalité ou si, à tout prendre, c'est l'égalité qui exige la non-domination, la philosophie néo-républicaine de l'égalité répond de deux manières, en distinguant deux dimensions de l'égalité dans le vécu de la non-domination. D'une part, celle qui renvoie à « l'*intensité* dans la façon dont les individus jouissent d'une situation de non-domination » : *égalitarisme structurel*<sup>531</sup>. D'autre part, celle qui vise à assurer « une jouissance plus grande » non plus en termes d'intensité, mais d'*extension* de la non-domination : c'est l'*égalitarisme matériel*<sup>532</sup>.

Ces deux dimensions de l'égalité sont étroitement liées en ce qu'elles dotent les individus « d'un accès plus aisé à un plus grand nombre de choix non soumis à domination<sup>533</sup>. » Comment rendre alors effective la pleine jouissance de la liberté individuelle comme non-domination ? Cette question a son importance, car il n'est pas impossible qu'un régime républicain digne de ce nom, cherchant à réduire les inégalités matérielles en son sein, puisse garantir à un plus grand nombre de ses citoyens sinon tous – et non plus simplement à quelques-uns, plutôt que tous – une jouissance plus grande de la non-domination. Il développerait ainsi des politiques destinées à égaliser les possessions et l'extension des choix non soumis à domination dans la répartition des ressources matérielles entre ses citoyens les mieux lotis et ceux qui sont le moins fortunés ou plus défavorisés.

---

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 151-156.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 156-158.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 150.



La réforme du système de santé américain voulue par le président en exercice Barak Obama, est un bon exemple. En offrant aux Américains les plus pauvres une assurance maladie leur permettant de se soigner, quels que soient leurs revenus, l'« Obamacare » entend, à dessein, garantir à tous, un accès universel aux soins de santé, et donc réduire les inégalités entre Américains dans ce domaine. Ici, les individus appartenant aux catégories traditionnellement défavorisées de la société ne peuvent exercer des choix libres de toute domination ou intervention arbitraire dans la conduite de leur vie (dans la qualité des soins de santé à recevoir par exemple, la recherche d'un emploi, etc.), parce qu'ils ne disposent pas, d'un point de vue économique, de ressources suffisantes leur permettant d'être maîtres de leurs projets de vie. Cette absence de ressources limite ainsi le nombre des options possibles qui s'offrent à eux.

Or, une augmentation de leur non-domination – autrement dit de leur liberté de choix, donc une intensité dans la jouissance de la liberté comme non-domination sera accrue si et seulement si l'État leur offre, par exemple, les moyens de se prémunir de toute interférence arbitraire dans leur existence (que personne ne leur impose quoi que ce soit – en termes de soins de santé), et les protège contre toutes les formes de domination qu'ils peuvent subir tant de la part de leurs concitoyens que de la puissance publique elle-même, en raison de ce grand différentiel de ressources. Il est ainsi évident, dirons-nous avec Pettit, qu'*un certain nombre de choix soustraits à la domination se trouveraient ainsi, par là même, facilités.*

Parce qu'elles relèvent trop souvent, en effet, des déterminants sociaux (tels que l'éducation, les inégalités de classe, de genre, de race, la participation politique, la répartition du pouvoir, des ressources, etc.), les inégalités injustes dans le domaine de la santé pourraient être significativement réduites si la puissance publique – l'État – instaurait aussi bien des politiques sociales visant à améliorer l'état social et économique

de ses citoyens les plus défavorisés que des politiques d'assurance maladie, qui permettraient à chacun d'avoir les mêmes ressources en matière de santé. La santé est un « bien naturel premier<sup>534</sup> » dont la garantie offre à tous une égalité en droit dans la jouissance ou la distribution de certains biens et services relevant de ce domaine. L'affirmation est connue : une plus grande égalité dans le domaine de la santé permet une plus grande égalité dans la possibilité de chacun de faire des études, de suivre une formation, d'accepter un travail, ou encore, d'accéder à des positions et fonctions qui, dans la société, sont « ouvertes à tous ».

Pettit reste cependant convaincu qu'une redistribution des ressources ne maximiserait pas pour autant l'intensité d'ensemble de la non-domination dans la société. Car le moyen le plus efficace pour maximiser globalement la non-domination est d'écarter toutes initiatives ou mesures antiégalitaires qui maintiennent les inégalités dans l'intensité de la non-domination et engendrent, de fait, la négation de la liberté. C'est pourquoi il préfère très largement, d'un point de vue républicain, l'égalité structurelle à celle matérielle, sans pour autant en récuser la nécessité. La raison en est simple, et la conception structurelle de l'égalitarisme qu'il défend en facilite la compréhension. « S'il y a une relation entre la maximisation de la non-domination et le fait d'assurer l'égalité

---

<sup>534</sup> Sur la distinction rawlsienne entre les « biens naturels premiers » et les « biens sociaux premiers », voir *Théorie de la justice*, op. cit., p. 93 : « La santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination, sont des biens naturels ; bien que leur possession soit influencée par la structure de base, ils ne sont pas aussi directement (que les biens sociaux premiers) sous son contrôle. » Certains auteurs ne trouvent cependant pas la distinction rawlsienne opérante et invitent à différencier, dans le cas précis, la santé comme état de bien-être d'un individu et l'accès à la santé, plus précisément aux soins de santé. Si la première acception ne dépend pas des institutions sociales et touche uniquement l'individu comme tel, il ne peut en être autrement de la seconde, qui est largement conditionnée par ces dernières ; cet accès étant largement influencé par la loterie sociale qui fait qu'elle n'est finalement pas un bien si « naturel », mais social : elle est un bien social. Voir, N. Daniels, *Just Health. Meeting needs fairly*, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 58. Voir aussi « Justice, Health, and Health Care », in Tom. L. Beauchamp, L. Walters, J. P. Kahn, A. C. Mastroianni (eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, 7th ed., Belmont, USA : Thomson Wadsworth Publishing, 2008, p. 567-574.

matérielle, écrit Pettit, celle-ci n'est pas aussi étroite que celle qui lie le projet conséquentialiste et l'égalité structurelle<sup>535</sup>. »

Deux considérations permettent donc de soutenir l'argument voulant que les politiques publiques, pour être égalitaires et susceptibles de rendre possible la maximisation de la non-domination dans la société dans son ensemble, se doivent de ne pas relever d'une pratique dominante.

### Une conception structurelle de l'égalitarisme

La première porte sur l'égalité d'intensité dans la jouissance de la liberté comme non-domination. Pettit affirme que le niveau général de non-domination dans la société peut être augmenté si l'État promeut un égalitarisme structurel. Le but est de réduire les inégalités dans l'intensité de la non-domination. Il s'agit de faire en sorte que les individus jouissent également de manière plus intense d'une situation de non-domination dans leurs choix ou projets de vie non soumis à domination. Autrement dit, d'une égalité de pouvoir pour les individus dans la jouissance de la liberté comme absence de domination, soit une répartition égalitaire de la liberté. Cette intensité n'est pas uniquement « fonction de leurs pouvoirs propres », mais aussi inconditionnellement des « pouvoirs que détiennent les autres »<sup>536</sup>, car il n'est pas possible de maximiser la non-domination sans renforcer les instruments d'anti-pouvoir de ceux qui sont les moins bien armés pour résister à la domination. D'où le lien d'interdépendance entre libertés concurrentes, relatif au pouvoir que les uns peuvent avoir sur les autres, dans une société composée d'atomes radicalement unifiés les uns aux autres.

---

<sup>535</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 156-157.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 157.

Le caractère holiste de l'ontologie sociale républicaine se trouve ainsi réaffirmé. La liberté individuelle, comme non-domination, d'une personne est relative à celle des autres personnes dans la société, et non pas le propre d'un individu rationnel isolé et autosuffisant. Ce rapport de corrélation est davantage explicité par Pettit. Ce qui prévaut ici, fait-il valoir, ce n'est pas tant la mesure absolue de l'intensité de la non-domination que possède un individu, c'est-à-dire la capacité qu'il a de pouvoir « résister aux interférences » arbitraires des autres ou de les « prévenir », mais sa mesure relative aux autres pouvoirs dans la société dans son ensemble<sup>537</sup>. De là vient que, nous situant dans un rapport d'interdépendance ou interrelationnel, de type dominant à dominé, la maximisation de la liberté comme non-domination des uns implique nécessairement la diminution de la non-domination des autres, parce que les hommes sont, par essence, on l'a vu, des créatures sociales qui dépendent d'un faisceau de relations sociales.

Où l'on aperçoit dès lors que l'inégale répartition de la non-domination est, de fait, incompatible avec le projet républicain de maximisation de la liberté comme non-domination, car celle-ci a pour effet d'augmenter – plutôt que d'égaliser – la différence dans l'intensité de la non-domination dont jouissent les individus. Or, comme l'a bien montré Pettit, la non-domination ne peut être réalisée pour un individu que dans la mesure où elle est réalisée pour les autres individus.

Cette affirmation de l'auteur appelle une question. Car tout le problème est de savoir si les politiques égalitaires – ici : celles qui visent à réduire ou à supprimer les inégalités dans l'intensité de la non-domination, sont à même d'augmenter l'accroissement général de cette intensité dans une situation d'inégalité, qui correspond à notre monde réel.

---

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 151.

À ce niveau de l'analyse, le philosophe irlandais pose une justification seconde en se servant de la théorie de l'utilité marginale décroissante qu'il emprunte aux économistes pour montrer en quoi l'égalitarisme structurel rend possible la maximisation de la liberté des individus comme non-domination. « La capacité que possède une personne, en fonction de la quantité relative de pouvoir dont elle dispose, de produire de l'intensité dans la non-domination », écrit-il, n'est plus alors seulement relative aux pouvoirs que détiennent les autres dans la société, mais « assujettie à un principe de productivité marginale décroissante »<sup>538</sup>. Ce principe peut se résumer comme suit : l'utilité d'un bien – ici : la non-domination – ne peut croître en intensité lorsqu'il a atteint un certain seuil ou « point de satiété ».

Cela revient, en effet, à dire que l'augmentation du niveau de non-domination chez un individu ou un groupe peu ou moins dominé d'un intervalle P (pour *Privilégié*) qui bénéficie déjà d'un « niveau élevé d'intensité de non-domination dans la société » aura une « productivité marginale de zéro » pour cet individu ou ce groupe peu ou moins dominé, comparativement à celle dont jouit un individu appartenant à un groupe défavorisé d'un intervalle D (pour *Défavorisé*), moins doté en termes de ressources, et qui ne dispose pas suffisamment de moyens nécessaires pour résister au pouvoir d'interférence des autres. De même, leur attribuer des pouvoirs supplémentaires pour faire face aux interférences des autres ne procurera non plus aucune augmentation de l'intensité de non-domination dans leurs choix non dominés et, partant, celle globale de la société, car ils n'ont plus « vraiment besoin » de ces pouvoirs additionnels « afin de réaliser une situation de non-domination ». Cela n'aura aucun effet dans la production de la non-domination d'ensemble en raison de leur utilité ici décroissante, voire proche de zéro. En revanche, toute amélioration de la situation des individus ou groupes les plus

---

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 153.

touchés par l'intensité de la domination (le groupe D), donc qui bénéficient d'un niveau faible d'intensité de non-domination, aura une productivité marginale plus intense, en termes absolus, chez ces individus ou groupes défavorisés que chez les personnes relevant du groupe privilégié de la société (le groupe P), peu ou moins dominées<sup>539</sup>.

Quelles conclusions tirer de tout cela ? Une des plus évidentes est qu'il est essentiel, voire particulièrement plus utile, d'accroître l'intensité de la non-domination des groupes traditionnellement défavorisés si l'on a pour intention de maximiser la liberté des individus comme non-domination dans tous les domaines d'activités de la société ; c'est-à-dire égaliser la répartition de l'intensité de la non-domination pour réduire les inégalités – à proprement parler : favoriser « l'égale intensité de la liberté » – dans le vécu de la non-domination.

### L'égalitarisme matériel

Mais le projet d'une maximisation de la liberté individuelle comme non-domination peut également croître en extension. C'est notamment le cas lorsque « les facteurs qui la conditionnent – les limitations naturelles, culturelles ou juridiques qui font que les individus ne sont pas libres sans pour autant être non libres (*unfree*) – diminuent<sup>540</sup>. » Ces facteurs ne relèvent pas nécessairement d'un acte de domination auquel peuvent être soumis les individus, mais des inégalités matérielles liées à leur condition sociale ou au sort de la nature. En clair : la possibilité des choix qui s'offrent à eux est relative aux ressources matérielles qu'ils possèdent et rien de plus. Elle se trouve, de fait, limitée.

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 366.

On peut alors se demander si en égalisant les ressources on parviendrait à accroître le degré de non-domination dans la société dans son ensemble. L'égle intensité de la liberté implique-t-elle l'égalité dans l'extension des choix non soumis à domination ?

Certainement pas, souligne Pettit qui défend le principe d'une *priorité* de l'intensité sur l'extension, c'est-à-dire de l'égalitarisme structurel sur son versant matériel. « L'État se verra assigner le but de faire tout ce qui est en son pouvoir pour augmenter l'intensité avec laquelle les individus jouissent de la non-domination, puis, ayant atteint cet objectif, pour chercher les moyens grâce auxquels il pourra étendre le champ des choix non soumis à domination<sup>541</sup>. » Autrement dit : des moyens qui permettront de protéger l'individu vulnérable (les Américains les plus défavorisés généralement issus des minorités ethniques – Noirs, Hispaniques, Asiatiques – et nationales – Amérindiens, Inuits, Aléoutes –, pour reprendre notre exemple) vis-à-vis des pouvoirs de domination.

Il poursuit, plus loin, la visée programmatique à laquelle ne saurait se soustraire tout gouvernement républicain décent, dans l'élaboration de ses politiques publiques, au prisme d'un « équilibre réfléchi » et bien pesé, pour parler comme Rawls :

[...] Il est tout à fait naturel [qu'il devra] chercher tout d'abord à supprimer ou réduire toute domination réelle – c'est-à-dire à accroître l'intensité de la domination dans les domaines alors menacés – et à tenter ensuite de maximiser l'ampleur et l'accessibilité des choix – le plus souvent des choix nouveaux – que peuvent être amenés à faire des individus soustraits à toute domination<sup>542</sup>.

En renfort de cette thèse, un second argument se fait alors jour, qui vient davantage soutenir cette priorité lexicale de l'égle intensité de la liberté sur l'étendue de choix non

---

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>542</sup> *Idem.*

dominés. Et la remarque de notre auteur s'avère en ce sens décisive. Égaliser les possessions et les biens dans la société en offrant plus de ressources aux personnes les plus défavorisées, pour améliorer leur situation comparativement à ceux qui disposent déjà de ressources plus conséquentes, donc une plus grande extension de choix, ne produira pas l'amélioration escomptée de l'intensité d'ensemble de la non-domination dans la société, pour une raison évidente. Quelle est cette raison de Pettit ? C'est que l'étendue du champ des choix exempts de domination n'est pas soumise au principe de productivité marginale décroissante.

Toute ressource matérielle et toute augmentation dans l'étendue de choix non dominés, auront la même finalité ou produiront la même conséquence pour les deux groupes distincts de la société, les moins fortunés et les mieux nantis. Par exemple, donner une même somme d'argent à deux individus, l'un extrêmement pauvre, l'autre aussi riche soit-il, leur permettra de « faire exactement la même chose », comme s'acheter une place de concert de Madonna, qui coûterait deux cents dollars.

Si cette somme d'argent n'a assurément pas la même valeur pour les deux individus, en raison de la situation initiale de chacun, donc une importance égale, il n'en demeure pas moins qu'elle leur offrirait également ici la même étendue possible de choix, en termes d'accessibilité, indépendamment de leur situation de base, donc la même capacité à s'acheter un bien au même prix. Ici : le concert de la superstar américaine, même s'il sera très difficile de comparer l'utilité que les deux individus retireront de ce même événement.

Cette interprétation du principe de productivité marginale décroissante que Pettit emprunte aux théories économistes est donc critiquable de ce point de vue, mais ce serait l'objet d'une autre entreprise. D'autant plus qu'il fait volontiers le choix de ne pas faire usage de ce concept dans son sens initial, c'est-à-dire du point de vue de l'utilité que le



bien distribué procure à l'agent économique rationnel qui jouirait de ce bien. Assurément ne peut-il ignorer que, *la valeur d'un bien distribué se mesure en termes d'utilité, de bien-être ou de satisfaction que les individus retirent véritablement de ce bien, et non pas en fonction de ce qu'il leur permet de se procurer.*

C'est en ce sens que nous formulons déjà, non sans raison, la remarque selon laquelle la somme d'argent allouée à nos deux individus, pris en exemple, n'a pas en soi, pour eux, la même valeur, même si elle leur permet fondamentalement de se procurer la place de concert. Pettit souligne qu'elle leur « permettra de faire exactement la même chose ». Or, l'utilité qu'un bien distribué implique dans la vie de celui qui en bénéficie déjà abondamment par rapport à celui qui en jouit très peu ou presque pas, n'est fondamentalement pas la même, comme le fait de donner un dollar supplémentaire à celui qui en possède deux lui procurera davantage de plaisir ou de satisfaction qu'à celui qui en a un millier.

Tout autre est, ici, pour Pettit, l'enjeu de ce recours à l'utilité marginale qui vise précisément à souligner qu'il n'y aurait aucune proportion entre les biens que détiennent les individus et l'extension des choix exempts de domination qui maximiserait la liberté individuelle comme non-domination à l'échelle globale de la société<sup>543</sup> ; elle est de fait inexistante. Ainsi fait-il valoir l'idée que, ce n'est pas en prenant chez les mieux nantis pour donner aux plus pauvres – dans une logique similaire cette fois à celle de Robin des Bois, donc la redistribution des ressources – que l'État parviendrait à maximiser l'égalité des individus dans la non-domination. Il n'y aurait donc aucune raison de penser, dans cette optique, que le transfert de ressources correspondrait à un gain global. Pourquoi ? L'auteur formule une réponse particulièrement nette :

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 157.

Toute ressource et tout choix qu'il accorde aux plus démunis, l'État doit les retirer aux plus riches. Ce qui signifie que, du point de vue de la maximisation de l'extension des choix non soumis à domination, ce transfert ne constitue pas nécessairement un avantage. Bien au contraire, nous pouvons tout à fait imaginer de nombreuses situations où ce transfert pourrait constituer une perte : songeons par exemple à des situations où, bien que l'État n'exerce pas un pouvoir de domination, les efforts visant à imposer l'égalité impliquent des coûts qui réduisent le *quantum* total de choix non soumis à domination<sup>544</sup>.

C'est en général le cas avec les politiques d'assistance dont la mise en œuvre ne fait pas nécessairement décroître chez les bénéficiaires la probabilité qu'ils soient exploités, manipulés ou intimidés, dans leurs rapports aux autres et avec l'État. Ils demeureront toujours, malgré le transfert de ressources, soumis au pouvoir arbitraire d'un tiers dans la société, parce que ne disposant pas des mêmes ressources que les autres, des mêmes chances d'accès capables de favoriser une diminution globale de la non-domination en société, donc une augmentation d'ensemble du domaine de choix non soumis à domination.

Que l'allocation de ressources étatiques ne réussisse pas à modifier le sort ou la situation des individus soumis à domination ni à en changer les traits dans toutes les sphères d'activités de la société, quelle que soit la manière dont l'assistance est distribuée, voilà qui illustre pourquoi cette voie de justification lui apparaît, en conséquence, plutôt secondaire. Cependant, le point essentiel que nous voulons soulever ici, c'est qu'on peut substantiellement, d'une manière large, voir à travers ce réquisitoire de Pettit, une critique sérieuse adressée aux théories libérales de la justice focalisées sur l'égalité des biens premiers et des chances (Rawls), ou des ressources (Dworkin), ou encore, sur les capacités (Sen) ; bref : à toutes ces théories *maximisantes* de l'égalité, qui entendent légitimement lutter contre les inégalités sociales dans tel ou tel espace précis de la vie publique.

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 158 ; voir aussi p. 212-213.

Le dénominateur commun de ces différentes approches dans la structure de l'éthique politique défendue par les différents auteurs, et qui pour Pettit demeure néanmoins problématique, c'est que ces théories élaborées de la justice, bien qu'elles nous entraînent dans le sens de l'égalité, ne permettent pas à tous les individus de jouir également de la même liberté effective<sup>545</sup>. En ce sens, la réduction des inégalités par transfert de ressources (approche ressourciste) ou de capacités (approche capabiliste) constitue un doux échec en ce qu'elles ne réduisent pas pour autant l'intensité d'ensemble de la non-domination dans la société ; elles ne réussiraient pas, qui plus est, à éradiquer ou diminuer ce mal redoutable qu'est la domination. Dans l'exacte mesure où certains individus de la société appartenant à un certain genre ou une certaine classe de vulnérabilité (minorités ethniques, femmes, personnes en situation de handicap, classe ouvrière, etc.), demeurent toujours dominés dans la vie sociale de tous les jours, c'est-à-dire exposés dans leur existence, aux interférences arbitraires d'autrui. Elles ne rendent donc pas plus effective ou probable, leur protection contre la domination : ici perçue comme « sentiment » de vulnérabilité<sup>546</sup>. Domination qui constitue, en soi, une négation de la liberté, une non-liberté. Ainsi conduisent-elles par là dans le sens d'une direction peu souhaitable.

---

<sup>545</sup> Au sens que lui donne Sen qui opère une distinction entre « la liberté » et « les moyens de la liberté ». Sen, contrairement à Rawls, affirme que « les biens sociaux premiers » ou les ressources qui « aident quelqu'un à s'assurer davantage de liberté » ne permettent pas de garantir à tous les individus la même liberté en raison des « différences d'individu à individu » dans leurs « caractéristiques personnelles » et « sociales », de leurs fins ou objectifs divers. Ainsi estime-t-il que les ressources, qui lui apparaissent comme des « indicateurs imparfaits de la liberté dont [une personne] jouit réellement de faire ceci ou d'être cela », « ne peuvent pas servir de base » pour rendre effective la liberté de tous ou même « comparer » les libertés. D'où l'approche des capacités qu'il défend. Sur ce point, voir en particulier « L'évaluation de la justice doit-elle se fonder sur les moyens ou sur les libertés ? », *op. cit.*, p. 215-227. Trad. franç. « Justice: Means versus Freedom », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, 1990, p. 111-121. Voir du même, *Repenser l'inégalité*, *op. cit.*, p. 55-64.

<sup>546</sup> Ph. Pettit, « The Domination Complaint », in M. S. Williams and S. Macedo (ed.), *Political Exclusion and Domination*, Nomos XLVI, New York, New York University Press, 2005, p. 87-117.

On voit par voie de conséquence que, s'il fallait ainsi se poser la question forte et centrale de savoir « pourquoi l'égalité ? Quelle égalité ? », donc : « Égalité de quoi ? », pour nous servir de l'utile terminologie de Sen<sup>547</sup>, la réponse pour Pettit ne devrait pas ou plus seulement se limiter à préconiser l'égalité du point de vue des ressources, du bien-être, ou des capacités, mais sa jouissance étendue dans l'espace de la liberté individuelle comme non-domination.

C'est là, d'un point de vue néo-républicain, le véritable défi qu'il s'agit de relever, lequel constitue le point central de la théorie pettitienne de la liberté et du gouvernement des hommes. L'État peut avoir le choix entre une égalisation des conditions par les ressources, une sorte d'État-providence, pour assurer une meilleure répartition des richesses et « corriger les inégalités excessives » ou seulement imposer une égale liberté par ses institutions. Néanmoins, il devra particulièrement choisir la voie qui maximise la liberté des individus comme non-domination du point de vue de l'intensification d'ensemble de la non-domination dans la société, même si cela doit passer par l'arrachement (éradication) d'obstacles culturels qui empêchent les individus d'accéder à des choix non dominés à cause des lois excessivement contraignantes de la culture à laquelle ils appartiennent.

### **Une défense étroite de l'égalité structurelle est-elle efficace ?**

Il y a toutefois un malaise avec ce genre de justification qu'il nous faut soulever en ce point de notre parcours. Il ne s'agit pas de se demander dans quelle mesure l'argumentation pettitienne est convaincante ou non. Nous avons déjà relevé sa pertinence, rien de plus. Cependant, deux remarques issues du caractère inarticulé des

---

<sup>547</sup> A. Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., chap. I, p. 31-54.

deux conceptions de l'égalité que l'on observe chez le théoricien politique peuvent être formulées. De fait, à suivre la logique du raisonnement de Pettit exposée plus haut, une société inégalitaire du point de vue des ressources ne serait donc pas moralement et éthiquement condamnable, du moment qu'elle ne compromet pas la cause de la liberté individuelle, comme absence de domination, et assure l'égalité structurelle entre les citoyens ordinaires dans leurs relations sociales, l'égale liberté de tous.

Il est clair qu'une thèse de ce type légitime, d'une certaine manière, les inégalités sociales et contredit, par voie de conséquence, les idéaux les plus profonds de la modernité démocratique, à savoir ceux de la liberté et de l'égalité entre les citoyens dont Tocqueville, on l'a vu, a suffisamment bien explicité les conséquences de l'inégalité des conditions dans la société des hommes. Or l'intention de Pettit, au fond, n'est pas tant d'en légitimer l'existence ni les pratiques sociales inégalitaires qui en découlent que de les combattre.

Plus généralement, le problème avec cette justification disions-nous, c'est qu'on voit mal comment se peut véritablement maximiser la liberté républicaine comme absence de domination non contrôlée, que le philosophe irlandais appelle de ses vœux, au sein d'une culture locale ou une société, si tous les individus de cette culture ou de cette société ne jouissent pas, de fait, des mêmes possibilités de choix en termes d'ampleur et d'accessibilité. Ou bien encore, toutes choses étant égales par ailleurs, si nous ne réussissons pas à accroître, au même titre, la portée ou l'accessibilité de choix non soumis à domination tout autant que leur intensité.

Étrange paradoxe dont l'ami du *Républicanisme* a bien conscience, et qui le conduit par ailleurs, dans une analyse combinatoire dont il a le secret, à reconnaître en quelques pages marquantes de sa magistrale étude que, si l'État républicain est « lié par l'engagement de faire avancer la cause de la liberté comme non-domination chez ses

citoyens », donc l'ampleur et l'accessibilité de choix non dominés, il devra « adopter une politique consistant à favoriser l'indépendance socio-économique des individus »<sup>548</sup>.

Position assurément claire, mais qui ne le convainc pas, pour autant, à faire de la défense de l'égalité matérielle l'objet explicite ou, si l'on préfère, le but premier de l'égalitarisme républicain. On peut avancer l'hypothèse que cette position de Pettit s'explique aisément (peut-être partiellement ?) si nous nous situons dans la longue tradition du républicanisme et des principes qui ont présidé à sa fondation. Cette tradition, au contraire des politiques qui s'expriment par référence à l'idée de justice distributive ou au principe de différence, était plus encline à défendre le principe méritocratique basé sur les préférences, les talents et les efforts des individus ; en bref : le pur « mérite ». L'idée étant que c'est à la qualité des efforts de l'individu qu'il pourra, à juste titre, obtenir ce qui lui revient et tirer bénéfice des talents qu'il possède, pour son plus grand bien. D'où la formule : « À chacun selon... ».

Comment serait-il en effet possible – sinon injuste – de rétribuer de la même manière deux individus n'ayant pas fourni à échelle comparable le même travail ? Il n'est pas concevable, dans une méritocratie équitable, que ceux qui méritent moins bénéficient davantage que ceux qui en méritent le plus. Chacun devrait, par conséquent, bénéficier des avantages qui sont attachés à la réussite individuelle, c'est-à-dire à la juste part à laquelle il a droit. Cette conception républicaine de l'égalité comme équité est aujourd'hui devenue dominante, et il n'est pas exagéré de penser ou de prétendre – pour le coup – que Pettit en partage, au fond, les prémisses essentielles.

Toutefois, il serait particulièrement utile de rappeler que l'ami de la non-domination ne rechigne pas contre la visée de l'égalité matérielle au sein du gouvernement républicain. En effet, les impératifs d'égalité ici avancés, permettraient à

---

<sup>548</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 208-209.

l'État de remplir ou d'atteindre dans une certaine mesure ses objectifs, à savoir la maximisation de la non-domination à l'échelle globale de la société. En garantissant aux mal lotis les ressources matérielles, donc l'indépendance socio-économique pour qu'ils aient leur part de ce bien commun au sens où nous l'avons explicité aux chapitres précédents, il va sans dire que l'État renforce leur perspective de jouir de la liberté comme non-domination en rendant accessibles certains choix qui s'offrent à eux « exempts de domination » ou, tout du moins, il « contribue à réduire le coût [qu'ils] représentent pour [eux] »<sup>549</sup>.

Mais Pettit minore l'importance de cette forme d'égalitarisme pour une raison évidente et somme toute nette. C'est que l'indépendance socio-économique que l'État doit à ses citoyens ne justifie pas parallèlement, en retour, la défense d'un égalitarisme matériel strict. Se dégage ainsi pour le moins, chez l'auteur, une conception suffisantiste de la justice sociale, exclusivement fondée sur la jouissance de la liberté comme non-domination et, par conséquent, sur la garantie des choix non soumis à domination. Cette conception est la suivante : chacun doit bénéficier d'un statut (social) garantissant des ressources nécessaires pour mener une vie décente, afin qu'il ne soit ni exploité ni manipulé ou intimidé par des tiers ou par l'État – autrement dit, qu'il ne soit pas exposé à un très haut degré de domination et qu'il ait la capacité de regarder ses concitoyens dans les yeux comme des égaux, sans crainte ni déférence<sup>550</sup>.

---

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 209-214. La corrélation entre indépendance socio-économique et liberté de choix est davantage explicitée dans un de ses ouvrages récents, *On The People's Terms*, *op. cit.*, chap. 2 : « Social justice », p. 75-129. Pettit y souligne davantage pourquoi un État décent doit chercher à garantir à tous ses citoyens une égalité de statut dans la jouissance de la non-domination, et par conséquent l'étendue de choix non dominés. Car, c'est cette liberté de choix qui leur permet de ne pas être à la merci du bon vouloir des autres et de les regarder droit dans les yeux : « [...] those who lack access to it will not be able to pass the eyeball test in the local society [and this] makes the canonical case for why the state ought to resource the needy in a special way and ought to entrench the choice as a basic liberty for all ». Voir, p. 86.

Pettit a-t-il tort, a-t-il raison ? Cette place secondaire qu'il accorde à l'égalitarisme matériel dans son républicanisme se justifie-t-elle pour autant aisément ?

Cette interrogation dont la réponse apparaîtra aisément en fin de notre analyse, nous conduit à notre deuxième remarque, qui touche à l'égalité dans l'extension des choix offerts non soumis à domination, développée plus haut. Si nous reprenons l'argumentaire de Pettit, une question évidente demeure : c'est celle de savoir si l'égalité de choix non dominés dans une société est réellement possible en situation d'inégalité. En effet, la situation des plus aisés, à l'inverse des plus démunis ou moins favorisés, leur donnera toujours, quel que soit le domaine d'activités, l'avantage d'avoir un plus grand éventail de choix possibles dans leur existence ; elle leur permettra ainsi de mener une vie meilleure. Cette question reste donc bien pertinente. C'est une réalité qui ne souffre aucune contestation, à laquelle l'idéal républicain doit encore fournir des justifications satisfaisantes.

Le décalage permanent entre la promesse de l'égalité qu'il nourrit, et la réalité de l'inégalité, ne peut pas être voilé. Parce que nos sociétés modernes sont de fait profondément, viscéralement, décidivement<sup>551</sup> inégalitaires – telle est la situation de notre monde réel – et parce que les individus ne pourront jamais disposer également d'un accès aux ressources, donc des mêmes options dans la gamme de choix qui s'offrent à eux, « les plus forts useront toujours de leur supériorité pour accumuler toujours davantage plus de ressources », et deviendront ainsi encore plus forts. Il semble donc pour le moins utopique – quel que soit le caractère pessimiste de cette vision – d'espérer qu'ils aient les mêmes possibilités de choix dans leur existence sociale, qui traduiraient l'amélioration substantielle de leurs conditions de vie. Les uns (les plus forts) disposeront toujours des pouvoirs sur les autres (les plus faibles). Assurément, cette situation d'inégalité ne

---

<sup>551</sup> Nous empruntons librement ce triptyque à J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit. p. 13.



procurerait pas seulement à certains citoyens (les mieux lotis) un pouvoir permettant de dominer d'autres concitoyens (les moins bien lotis), elle limiterait par le fait même la sphère de liberté de ceux qui sont les moins bien armés pour résister à la domination.

Ainsi est-il donc difficile de parvenir, de ce point de vue, à une situation parfaite d'égalité dans la non-domination, si les théoriciens contemporains du républicanisme ne prennent pas au sérieux la question de la répartition des ressources, des biens et des charges, dans la société. C'est en quelque manière le sens de la critique qu'adresse Robert E. Goodin au républicanisme compris comme non-domination qui, à ses yeux, « constitutes a movement back to a status society of a strikingly premodern form<sup>552</sup> », rien de plus.

En se concentrant à la manière du républicanisme prémoderne sur l'égalité de statut des citoyens, le néo-républicanisme, observe Goodin, s'interdit en effet de penser l'égalité réelle, ou au moins partielle, des conditions matérielles dans la cité républicaine, c'est-à-dire les questions concrètes et particulières de redistribution. Il y demeure pour le moins « relativement indifférent », l'égalité politique des citoyens étant ici vitale par rapport à toutes les autres formes d'égalité. Dans sa vision,

[...] The equality envisaged by even contemporary republicans is purely an equality of status, the status of citizen. And that is as empty a form of equality as is the equality of all who are of noble birth. Some nobles may be rich whereas others are down at heel; but all are equally noble. Such is the way with status equality as well<sup>553</sup>.

Il ajoute quelques lignes plus loin, dans le même texte :

Republicans might have instrumental reasons for favoring more equality of resources (or opportunities or even of material outcomes), because equality in all those respects feeds causally into the fundamental equality of political status that is of

<sup>552</sup> R. E. Goodin, « Folie Républicaine », *Annual Review of Political Science*, Vol. 6, 2003, p. 62.

<sup>553</sup> *Idem*.

signal concern to them. [...] But at the end of the day it is equality of political status, and that alone, which really matters to them. Equalities in all those other dimensions are of no republican value in and of themselves. They are of value only as they impinge on the enjoyment of political status<sup>554</sup>.

Or, un problème évident se pose, qui est de savoir comment, en effet, penser l'égle protection de la domination si les individus n'ont fondamentalement pas un même accès aux ressources qui leur permettraient de mieux faire face aux interférences arbitraires d'autrui, et ainsi, de mener, selon leurs préférences, une vie idéale non soumise à domination ? Ou bien encore : comment garantir l'égalité statutaire des individus s'ils ne disposent pas de moyens nécessaires suffisants pour ne pas être dépendants d'un tiers ? Ces questions ne sont pas dénuées pour nous d'importance et d'attrait, et la critique de Goodin montre fort justement pourquoi.

On peut donc, d'une certaine manière, dire que Pettit n'est pas assez conséquentialiste dans sa défense de l'idéal républicain. En ne faisant pas de l'accès aux ressources une préoccupation tout aussi centrale de son républicanisme, au même titre que l'égalitarisme structurel, il minore, par ce rôle second qu'il lui fait jouer, l'un des facteurs, sinon le plus central, qui conditionnerait la liberté humaine, comprise comme absence de domination. Le fait qu'il considère le caractère essentiel de l'égalité réelle ou au moins partielle des conditions matérielles comme accessoire compromettrait, au fond, la réalisation d'ensemble de la non-domination dans la société. Or, on sait que l'inégalité des conditions est incompatible avec la liberté des individus. On reconnaît là l'esprit tocquevillien, et dans une mesure autre, l'ombre de Rousseau.

À ce niveau, il nous semble que le libéralisme égalitarien possède quelque chose de fondamental que n'offre pas le républicanisme de Pettit dans ses dispositifs conceptuels et idées principales. Le libéralisme égalitarien, avec ce degré d'égalité

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 62-63. Voir également note 8, p. 63.

sociale qu'il implique, élabore et questionne précisément les critères ou principes à partir desquels une répartition « juste » ou, si l'on veut, une « juste » répartition – de ce que l'on peut partager dans une société : les avantages, les tâches, les ressources, les richesses, les charges, etc. – doit obéir, « pour apparaître « juste » à ceux qui en sont les destinataires »<sup>555</sup>, donc les individus ordinaires, plus vulnérables.

Il n'est pas nécessaire de faire plus ici que de rappeler brièvement son intérêt, bien connu. L'égalisation des conditions par les ressources vise à permettre aux individus d'accéder, par ce biais, à une non-domination dans leur existence sociale, et d'une certaine manière à les substituer à toute subordination ou dépendance économique. Car l'une des raisons pour lesquelles ils sont soumis à la domination s'explique par un écart de revenus trop important par rapport aux autres membres de la société ; en bref : un différentielisme matériel accru. Ce sont, en effet, dans la plupart des cas, les inégalités matérielles qui constituent un obstacle à l'égalité des statuts caractérisant la liberté comme non-domination.

C'est ici que le deuxième principe de justice rawlsien revêt un sens particulier. Son applicabilité permettrait, à coup sûr, dans un État de forme républicaine, de réduire la domination en ce qu'il prend en compte la situation concrète des membres les moins favorisés de la société. En posant que les inégalités ne sont admissibles que dans la mesure où elles sont à leur avantage, le principe de différence offre l'avantage de corriger « là où c'est possible », « l'effet des handicaps sociaux et culturels ». Tel est, comme on le sait, le principe de l'égalité démocratique libérale<sup>556</sup> que le néo-républicanisme gagnerait assurément à intégrer pleinement et non plus de façon subsidiaire, moins marquée, dans son dispositif, pour autant qu'il veuille efficacement « remédier à l'injustice de la liberté naturelle », comme essaye de le faire le libéralisme politique. Il ne

<sup>555</sup> A. Renaut, *La philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 384.

<sup>556</sup> M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, op. cit., p. 112.

saurait en minorer l'importance, s'il entend véritablement garantir de manière plus complète et effective à tous, la réalisation de l'idéal républicain de non-domination et enrayer la dynamique d'exclusion dont sont victimes les individus en situation de vulnérabilité.

Il est donc possible de tenir ces deux éléments, savoir égalitarisme matériel et égalitarisme structurel pour essentiels, de les considérer comme premiers, indissolublement liés, insurmontables. Ainsi aurait-on tort, si l'on veut éliminer l'influence des contingences naturelles, sociales ou culturelles, et éviter toute situation de domination (vulnérabilité à l'interférence) dans le rapport social, de ne pas suffisamment arrimer à l'idéal républicain de non-domination, *une conception démocratique de l'égalité* du type de celle qu'ont ouvertement développée des auteurs libéraux, à l'instar de Rawls et Dworkin, pour ne citer que les plus influents.

C'est précisément cette voie que nous voulons à présent explorer, en nous focalisant particulièrement sur le second principe de justice (minimisant les inégalités) élaboré par Rawls, dans son maître ouvrage *Théorie de la justice*, et que n'a jamais tenté d'analyser explicitement Pettit<sup>557</sup>. Ainsi discuterons-nous du principe de la juste (*fair*) égalité des chances sans nous attarder sur les théories récentes de cette forme de justice et l'étude des difficultés qui lui sont opposables<sup>558</sup>, car nous n'avons pas le loisir de consacrer ici du temps à ses critiques ; cela nous éloignerait de notre but.

---

<sup>557</sup> Notons cependant que l'auteur a écrit un ouvrage sur Rawls (en collaboration avec Chandran Kukathas). Voir, Ch. Kukathas and Ph. Pettit, *Rawls : A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.

<sup>558</sup> Pour un aperçu de la discussion des théories de justice donnant priorité aux chances plutôt qu'aux ressources en matière de justice distributive, voir de R. J. Arneson qui défend l'idée d'une égalité des « opportunités de bien-être » : « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, Vol. 56, No. 1, 1989, p. 77-93. Du même, « Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, 1990, p. 158-194. On peut également lire de G. A. Cohen qui propose l'égalité de l'« accès aux avantages », « On the Currency of Egalitarian Justice », *Ethics*, Vol. 99, No. 4, 1989, p. 906-944. Voir aussi « Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities », *Recherches Économiques de Louvain/Louvain Economic Review* Vol. 56, No. 3/4,

Nous voudrions plutôt montrer sa relation à la non-domination. C'est la raison pour laquelle nous n'entendons pas exposer en quoi les exigences de cette justice égalitariste pourraient être contestables, mais souligner, tout particulièrement, pourquoi elle peut parvenir à réduire la domination, donc la vulnérabilité des moins bien lotis. Avançons donc quelques éléments de réponses pouvant permettre de clarifier intellectuellement, à défaut d'en résoudre de manière complète la question, en quel sens et à quelles conditions la liberté des individus, dite en termes de non-domination, présente, au-delà du sens originel de l'affirmation de Pettit, « un caractère significativement égalitaire<sup>559</sup>. »

## ÉGALITÉ DES CHANCES ET NON-DOMINATION

Nos discussions précédentes nous ont appris que même si la philosophie politique républicaine, telle que la conçoit Pettit, pose la prééminence de l'égalité structurelle (égalisation des pouvoirs) sur son versant matériel (redistribution des ressources), la réduction des inégalités matérielles et symboliques n'est pas pour autant incompatible avec la promotion de la liberté républicaine. Elles ont montré, en ce sens, pourquoi la seule défense de l'égalité structurelle ne pouvait pas véritablement assurer à tous la liberté comme non-domination proprement dite. Mais ce n'est pas un argument décisif pour déterminer l'idée qu'il convient de se faire de la non-domination en rapport avec l'idéologie égalitaire républicaine.

---

Alternatives to Welfarism, 1990, p. 357-382. Pour la formalisation en économie de l'égalité des chances en termes de « fonction de bien-être social », voir de J. E. Roemer, « A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 2, 1993, p. 146-166. Voir du même, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1996. De W. Bossert et M. Fleurbaey qui développent dans la même optique que Roemer une approche axiomatique de l'égalité des chances, voir « Redistribution and Compensation », *Social Choice and Welfare*, Vol. 13, No. 3, 1996, p. 343-355.

<sup>559</sup> Nous soulignons. Voir *Républicanisme*, op. cit., p. 149.

Certains auteurs républicains contemporains sont encore allés plus loin dans la formulation de cet idéal politique. Redéfinissant le rapport entre libéralisme et républicanisme, ils répudient ce que nous pouvons qualifier de conception étroite de la non-domination, qui définirait la liberté moderne par la « seule absence d'interférences légales ou étatiques » ou se limiterait au seul fait de ne pas être vulnérable à l'interférence arbitraire d'autrui. Ils soutiennent qu'il existe une implication réciproque entre la doctrine de l'égalité des chances (*equality of opportunity*) et la non-domination que la philosophie politique républicaine ne saurait par trop négliger, auquel cas, se serait rendre « inconsistant » et « incohérent » le langage républicain de la liberté individuelle comme absence de domination. Or un tel langage ne saurait exister en dehors de l'égalité des chances.

C'est en particulier la thèse que défend Jean-Fabien Spitz. Il développe une « philosophie » qui fait de ces deux éléments inséparables, voire indépassables, à savoir l'égalitarisme de la chance et la non-domination, « la clef de la liberté des modernes<sup>560</sup>. » Pour défendre ce point de vue, nous suivons Jean-Fabien Spitz dans la formalisation de cette conception de l'égalitarisme républicain. Mais nous reprenons chez John Rawls, plus d'éléments que ne le fait le philosophe français, qui nous permettent de soutenir, comme lui, l'idée qu'une société juste se doit de donner à chacun des chances réelles.

Nous croyons, plus encore et restons convaincus, que c'est en effet par une égalisation réelle des chances que les individus appartenant aux catégories traditionnellement défavorisées de la société, pourraient assurément avoir chacun les moyens de leur non-subordination (sociale) envers des tiers, soit la possibilité de n'être soumis ni à la volonté ni au joug économique d'un puissant, et donc de disposer des moyens de mener une vie décente. D'où la nécessité de retourner à Rawls, pour montrer

---

<sup>560</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 59.

en quoi ce grand principe de justice sociale, qui se trouve totalement exclu des analyses de Pettit (à tort ?), nous apparaît capable de faire échec à la prolifération des phénomènes de dépendance, de domination ou encore de pouvoir arbitraire qu'un différentialisme matériel accru entre individus peut engendrer (ou génère) dans la société.

Précisons par ailleurs que le but de ce développement n'est pas de discuter, dans les termes d'une justice sociale « capacitaire » – basée sur les « capacités individuelles » comme critère de distribution ou de redistribution sociale et qui prône l'égalité des opportunités – ou d'une conception « solidariste » de l'égalité des chances – à laquelle se rattache la figure tutélaire de Léon Bourgeois dans la tradition française du républicanisme<sup>561</sup> –, les chances qu'il s'agit d'égaliser dans la cité républicaine. Nous voulons plutôt mettre en lumière le lien indépassable qui s'y trouve impliqué entre les deux notions sus-évoquées pouvant permettre de tracer les contours d'une conception juste, plus soutenable de l'égalitarisme néo-républicain.

Nous prétendons ainsi que seule cette corrélation permettrait de mieux contrer ou neutraliser les risques de domination (et leurs effets) auxquels les individus ordinaires sont (ou peuvent être) confrontés dans leurs rapports mutuels et leurs relations sociales, en raison de leur situation initiale et de leur vulnérabilité économique. La spécificité de cette dernière partie consiste donc à lire Rawls avec et à travers les lunettes de Pettit, ou, ce qui revient encore au même, relire Rawls, après et à partir des intuitions de Pettit.

---

<sup>561</sup> Pour un résumé des différentes positions, voir la remarquable étude de P. Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007.

### De l'égalité formelle à l'égalisation des opportunités et choix non dominés

Comment Jean-Fabien Spitz propose-t-il de définir le concept d'égalité des chances ? Tout d'abord, se trouve précisée chez lui l'idée que l'égalité des chances n'est pas qu'un concept authentiquement libéral, encore moins une spécificité propre à la version française de la philosophie politique républicaine, qui ancre le projet politique égalitaire des conditions avec la chute de l'Ancien Régime.

Cette notion est également défendue dans la tradition républicaine euro-atlantique de l'âge moderne et désigne, sans ambiguïté, la « dissolution des obstacles artificiels et des avantages hérités dont les uns se servent pour dominer les autres, ainsi que la création d'un espace public où les individus s'affrontent et se concurrencent à armes authentiquement égales<sup>562</sup>. » Ainsi est-elle désormais perçue comme « l'une des catégories centrales à partir desquelles l'être humain interprète sa propre condition<sup>563</sup>. » En cela réside l'attrait de ce principe qui possède l'avantage d'offrir à tout homme, désormais maître de ses choix et moralement indépendant, la possibilité de mener sa vie comme bon lui semble, hors de toute contrainte et du pouvoir d'un tiers.

Par cette définition de l'égalité des « chances », Spitz met ainsi en avant l'idée que « la liberté », réelle (non pas seulement formelle), « n'existe que si elle est partagée par tous<sup>564</sup> », et l'égalité est sa condition de légitimité. En d'autres termes, il n'est pas de véritable liberté sans égalité, la lutte pour l'égalité étant « interne » à la lutte pour la liberté, une égalité *dans* la liberté : l'égalité est la condition de la liberté, comme non-domination avons-nous observé dans les développements précédents.

---

<sup>562</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 41.

<sup>563</sup> P. Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, op. cit., p. 216.

<sup>564</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 41.



Le moment révolutionnaire en France a institué le principe en raison de trois facteurs : d'abord, la « dissolution des héritages », sans retour possible vers l'aristocratie, c'est-à-dire que la fin des privilèges, comme cela avait cours dans l'Ancien Régime pour une société d'égaux et l'intérêt général, s'est posé comme principe depuis la Révolution française ; ensuite, la « formation initiale des individus », devenue nécessaire pour former des citoyens libres et égaux et renforcer le lien civique : c'est ici la place centrale de l'instruction publique ; enfin, « l'assurance mutuelle contre le hasard », indispensables pour enrayer le sentiment de l'inégalité dans une société nivelée qui n'a plus des origines monarchiques ou aristocratiques, mais désormais fondée sur la liberté des individus égaux en droit et aux valeurs fraternelles. Ces trois facteurs décisifs à l'enracinement de l'idée républicaine en France<sup>565</sup>, Jean-Fabien Spitz en fait la *vérité* du Republicanisme.

Pour créer de l'égalité, c'est-à-dire produire le rapprochement des conditions et donner à tous les mêmes chances égales, il faut combattre les privilèges indus, donc « immérités » que peuvent avoir les uns par rapport aux autres<sup>566</sup>. Il ne s'agit pas, à la manière du socialisme, de garantir également les ressources – matérielles et symboliques – aux individus au sens où chacun bénéficierait d'une part égale, ou une égalisation intégrale des « niveaux de vie » de chacun, ce qui semble d'ailleurs insoutenable, voire indéfendable en termes éthiques ou d'efficacité sociale. Mais seulement, que « les instruments dont chacun peut disposer pour développer ses propres capacités soient relativement équivalents<sup>567</sup> ».

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>566</sup> Une défense analogue, certes en des termes différents, est perceptible chez H. Aronovitch (« Equality by precedent », in *Ratio Juris*, Vol. 28, No. 1, March 2015, p. 110-126) pour qui « la justification du principe de l'égalité politique dans le sens de l'égalité du droit à des droits fondamentaux » devrait toujours tenir compte des « précédents spécifiques » des bénéficiaires dans une société juste ; elle est toujours, par voie de conséquence, « liée à l'explication » des conditions de « son émergence ».

<sup>567</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 34.

Il s'agit alors de garantir une égalité d'accès aux ressources, permettant à chacun de développer ses talents car une société ne peut prétendre être juste si elle discrimine certains de ses membres par rapport à d'autres, si elle ne garantit à tous l'accès, dans les mêmes proportions, aux mêmes biens et ressources. Tout au contraire, elle ne peut l'être ou le devenir dès lors que « [s]es membres ne peuvent faire d'objections raisonnables aux différences qui les séparent<sup>568</sup> ». Ces différences ne sont acceptables que si elles ne sont pas soumises à domination, aux avantages hérités ou situations de monopole, voire à tous facteurs arbitraires dans la vie sociale de tous les jours. En bref, si elles sont seulement dues aux *talents en compétition et mérites de chacun*, qui empêchent toute discrimination sociale.

Spitz, en un bel exercice de réflexion, va ainsi plus loin que Pettit dans sa défense de l'idéal républicain de non-domination. Il n'insiste pas seulement sur les mérites de l'égalité des droits et les « forces » de l'égalitarisme structurel dans la formulation de la liberté républicaine, comme non-domination, mais met aussi, plus en avant, l'importance d'une défense de l'égalité humaine, républicaine, en termes d'égalité des chances. C'est très bien de défendre l'égalité dans le statut de citoyen, comme le fait le philosophe irlandais. Soit. Mais il n'en demeure pas moins que l'égalité des droits ne lui semble pas suffire à fonder cette véritable égalité des chances sans laquelle les citoyens ne disposent pas des conditions de chances relativement égales, leur permettant de s'extirper de la tutelle d'un tiers, de réaliser leurs ambitions ou aspirations.

Dans la mesure où le droit égal ne suffit pas à faire l'égalité – bien que jouissant des mêmes droits, les individus ont des moyens profondément inégaux d'en tirer profit (on retrouve là l'idée de Marx). Il paraît donc important, aux yeux de Spitz, de réaffirmer le « caractère incontournable » du thème de l'égalité des chances dans le projet politique

---

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 42.

républicain, si l'on veut enrayer pour le moins toute domination arbitraire – ou une bonne part du moins – et les inégalités sociales et culturelles, en sorte qu'elle ne puisse être facteur de « décohésion sociale ». Ainsi n'est-il pas vain de s'épuiser à le reconstruire ou repenser sans cesse, dans un approfondissement renouvelé, qui nous permettrait d'en faire, comme s'attache à le démontrer Patrick Savidan dans un ouvrage marquant, une forme d'« égalitarisme soutenable » pour éliminer les « injustices réparables », et relever ainsi « le défi de la décohésion sociale » qui guette les sociétés ouvertes<sup>569</sup>.

Nous voyons la logique dans laquelle s'inscrit une telle perspective. Ici, c'est le principe d'égalité *étendue* des chances, promu par la puissance publique, qui donne à la liberté individuelle comme non-domination sa légitimité. L'égalitarisme des chances est la condition de la légitimité d'une société de liberté soutient Spitz, qui reconnaît cependant l'insuffisance de ses résultats, parce qu'elle a précisément l'indéniable mérite de laisser aux individus le soin de développer, dans un contexte équitable, leurs capacités<sup>570</sup>. Elle est la condition d'une maximisation effective de la non-domination susceptible de leur donner « l'assurance de [leur] propre valeur<sup>571</sup> », pour reprendre le vocabulaire de Rawls. C'est la raison pour laquelle l'État, la puissance publique, se doit notamment de créer les conditions de sa mise en œuvre dans la société, afin que nul ne dispose d'une part de ressources sociales inférieures à celle des autres.

En effet, une société libre avec de grandes disparités socio-économiques, donc profondément inégalitaire, polarisée à l'extrême entre ceux qui disposent en conséquence de ressources matérielles et ceux qui en ont le moins, voire presque pas, ne peut pas éviter en son sein des rapports de force et de domination arbitraire dont l'intérêt général commande le « refoulement » et le « contrôle ». C'est pour combattre ou réduire ce type

---

<sup>569</sup> Voir *Repenser l'égalité des chances*, op. cit., p. 24-25.

<sup>570</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 34.

<sup>571</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 132.

de domination moralement arbitraire des citoyens les plus puissants (forts) sur les autres, plus démunis (faibles), que l'État met en place, dans ces conditions, entre autres mesures, des politiques de redistribution visant à garantir l'égalisation des « opportunités » (ou chances), afin d'enrayer les inégalités injustes, arbitraires, et maximiser le bien-être espéré des individus les plus démunis.

Est-ce suffisant ? Assurément pas. En effet, les rapports de force et situations de subordination ne disparaîtront pas pour autant dans une société de marché même en égalisant les conditions et les ressources. Mais la distribution ou l'égle répartition des ressources impersonnelles (biens matériels, argent, etc.) et personnelles (aptitudes physiques, talents, etc.) et leur contrôle, permettrait, à tout le moins, de donner consistance à l'idée d'une « égalité de bien-être », ainsi que le soutiennent certains auteurs telle Lena Halldenius<sup>572</sup>.

Selon cette auteure, pour qui une « equality-oriented approach to socio-economic resources within a theory of non-domination is not only possible, but indeed the most commendable alternative<sup>573</sup> », une distribution de ressources socio-économiques vise avant tout à améliorer le bien-être des citoyens. Ce pourquoi il faudrait en maximiser l'accès, car l'égalité dans la jouissance du bien-être est possible uniquement si chacun a accès, dans une même mesure, à la jouissance de ce bien social qu'est la non-domination.

Halldenius rejoint ainsi Pettit dans ses analyses et ne partage pas, comme lui, la défense d'un égalitarisme matériel strict – qui n'aurait pas de sens, faisant ainsi du bien-

---

<sup>572</sup> L. Halldenius, « Non-Domination and Egalitarian Welfare Politics », *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, No. 3, Solidarity and the Welfare State, 1998, p. 335-353. Pour un exposé détaillé de l'égalité de bien-être dont les différentes acceptions et nuances à l'intérieur de cette théorie de l'égalité distributionnelle (théorie du bien-être comprise en termes de réussite, des états de conscience, ou encore les conceptions objectives de l'égalité de bien-être) échappent néanmoins le cadre de notre analyse, car cela nous conduirait trop loin, voir en particulier R. Dworkin, *Sovereign Virtue : The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, chap. I « Equality of Welfare », p. 11-64. Trad. franç. *La vertu Souveraine*, op. cit., chap. I « L'égalité de bien-être », p. 53-134.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 350.

être, et non plus seulement des ressources impersonnelles, donc matérielles, l'objet de l'égalité, le *distribuendum*. Dans la mesure où les ressources ne servent jamais que de « moyens » en vue du bien-être. Elle est d'avis que: « No one is invulnerable to material dependence unless all are » et précise cependant que: « The aim, however, cannot be overall material independence – that does not make sense – but rather symmetrical interdependence »<sup>574</sup>. Dans cette optique, il ne saurait exister une certaine inégalité dans l'extension de la non-domination, auquel cas, l'indépendance socio-économique des membres les plus défavorisés de la société ne serait pas assurée ; personne ne serait économiquement invulnérable.

On objectera néanmoins que cette approche d'Halldenius, qui a pour but la maximisation des « chances de bien-être » des individus, est sujette à des controverses très importantes. Ce qui est vrai. Mais nous n'examinerons pas dans les détails dans quelle mesure cela est vrai. D'autant plus qu'une telle entreprise n'est pas fondamentale à l'exposé et ne pas en tenir compte ne nuit aucunement à notre démarche. On sait qu'il est difficile, voire improbable, de parvenir à une maximisation rationnelle des chances de bien-être de chacun en raison de l'inégalité des conditions de départ, les chances de chacun n'étant pas toujours uniformément améliorables, même dans une société profondément égalitaire. Or une telle société ainsi comprise n'existe pas, même dans le meilleur des mondes.

Ici, l'important, c'est qu'il faut se demander sur quelle base se ferait la redistribution de ressources pour réaliser cette égalité de (et par le) bien-être. Nous en tenant à la répartition des biens, nous arrivons alors à nous demander si les ressources retirées aux plus nantis et octroyées aux moins favorisés permettraient assurément de parvenir à une égalisation maximale du bien-être ou à un bien-être égal dans la société.

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 351 et note 21, p. 351.

Peuvent-ils réaliser le même bien-être en raison de leurs différences de talents, compétences ou capacités, préférences, distinctes, etc. ?

Un problème évident d'ordre épistémologique se pose ainsi. Il touche à la justice distributive « capacitaire », pour reprendre le vocabulaire de Savidan. Quelles capacités (*abilities*) faudrait-il développer dans ces conditions ? Selon quelles modalités les égaliser ? Dans le prolongement de ces questions, on peut encore se demander : quels mécanismes distributifs doit-on mettre en place pour assurer les conditions de leurs distributions et parvenir à une égalisation du bien-être à l'échelle globale de la société ? Une redistribution de ressources *minima* est-elle encore possible lorsqu'il s'agit de biens autres que matériels comme l'éducation ? La maximisation du bien-être d'ensemble de la société passe-t-elle nécessairement par cette péréquation, de fait, inique et moralement répréhensible en ce qu'elle figure que donner plus aux plus défavorisés suppose d'enlever quelque chose aux plus riches lors même que la ressource enlevée constituerait le fruit de leur dur labeur gagné légitimement par leur seul mérite et parce qu'ils travaillent plus dur ?

Il ne nous revient pas ici de débattre sur ces questionnements légitimes qui pointent en quelque manière les limites de l'argumentation esquissée (cela nous éloignerait là encore de l'essentiel de notre démonstration, bien que ce maquis de questions demeure pertinent, mais une fois de plus, ne limite ni la portée ni la teneur de nos analyses) dont le mérite est cependant de montrer que « *le bien-être de chacun dépend du développement de tous les talents utiles*<sup>575</sup> » en société, sauf à les laisser « à jamais enfouis en germes, au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie » sans concorde aucune. Or, chacun a besoin des autres pour le développement de ses

---

<sup>575</sup> Nous soulignons. Voir C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2009, p. 311.

dispositions naturelles, son potentiel. Ce que Tocqueville décrivait sous le terme de l'« intérêt bien entendu », ainsi que nous l'avons largement exposé au second chapitre.

Quoi qu'il en soit, si l'invulnérabilité socio-économique peut permettre une égalité des citoyens dans la jouissance du bien-être – en ce que le bien distribué est sa condition – et par suite rendre possible la réalisation de la non-domination, il semble pour le moins difficile de calculer ou mesurer ce bien-être qui demeure fortement subjectif, ce qu'il représente pour les individus ou une société, voire de déterminer les paramètres normatifs du « bon mode de vie »<sup>576</sup>.

Dans la thèse défendue en général par les théoriciens républicains, on tend vers l'affaiblissement de l'illusion selon laquelle il ne suffit pas de garantir aux individus l'égalité de statuts juridiques pour fonder une société politique véritablement authentique et libre. Aux yeux de Spitz, on ne peut avoir une société égalitaire si on ne fait pas de l'égalité des chances l'instrument privilégié de la lutte contre toute domination, voire la « propriété anthropologique essentielle » de chaque homme, afin d'assurer à tous les mêmes conditions de développement, dans une société authentiquement libre et diversifiée.

C'est parce qu'ils sont toujours vulnérables aux choix et décisions de ceux qui possèdent le plus de ressources ou qui ont bénéficié d'« un point de départ plus favorable » dans la société, que les plus défavorisés peuvent aspirer à la liberté individuelle, comme non-domination. La liberté de tous n'est assurée et la république renforcée, que si les institutions politiques agissent pour la véritable égalité des chances, « seul ressort possible de la mobilité et de l'ouverture de la société, donc du progrès<sup>577</sup> », en luttant contre tout ce qui peut passer pour des avantages indus, des privilèges

---

<sup>576</sup> Voir notamment, R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, chap. 6 « Equality and the Good Life », p. 237-284. Trad. franç. « L'égalité et la vie bonne », dans J.-P. Fitoussi et P. Savidan (dir.), *Comprendre*, n° 4, 2003, PUF, p. 307-323.

<sup>577</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, *op. cit.*, p. 60.

héréditaires, contre les facteurs dus au hasard de la naissance ou à la pure malchance au sein de la société.

Donner à cette thèse sa pleine portée permet de voir l'importance et le rôle particulier que revêt l'État – la chose publique – dans l'esprit des théoriciens républicains. La puissance publique est la « seule instance capable de garantir à chacun » la liberté des individus comme non-domination devant une puissance anonyme ou souveraine en ce qu'elle assure collectivement les intérêts de chacun, l'équilibre des liens dans la société sous le couvert de la loi et de ses institutions. Elle veille à ce que chaque homme ait également l'opportunité de développer ses talents, dans une égale considération, en lui garantissant le maximum de conditions favorables à son développement d'homme. Plus encore, elle ne promeut pas simplement l'intérêt général de la liberté individuelle, mais aussi, surtout, celui de la juste égalité des chances, qui est d'un « intérêt supérieur » à nul autre pareil, et qui ne peut pas « entrer en balance » avec quelques intérêts particuliers dans la société.

Parce qu'elle prend en compte les intérêts de tous, comme lorsqu'elle « arme » les moins favorisés des « droits dont ils ont besoin pour se défendre » (droits politiques, droits syndicaux, garanties contre certains risques, etc.) face à des situations de domination dans le rapport social, l'égalité des chances est un principe de justice sociale qui ne signe pas seulement la disparition des castes, privilèges immérités ou inégalités artificielles, mais rend possible la suppression de toute forme de domination dans la vie des individus qui aspirent à la non-domination et à l'autonomie<sup>578</sup>. Comment alors faire avancer cette cause et redonner aux individus des chances égales dans la société ?

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 54-56.



### Une conception démocratique de l'égalité des chances

Rawls a tenté, à sa manière, de répondre à ce genre de question par sa *Théorie de la justice comme équité*. Retraçons, très brièvement, sa position pour soutenir notre propos, et précisons d'erechef qu'il ne nous revient pas ici de discuter des ambiguïtés que soulève le principe d'égalité des chances, ainsi qu'a pu le souligner par exemple l'un de ses plus fidèles disciples, Thomas W. Pogge, dans un livre remarquable sur le philosophe américain<sup>579</sup>. L'idée que défend Rawls est d'une simplicité confondante et juste dans sa formulation. Elle exprime clairement pourquoi les individus, en particulier les plus défavorisés, dans un système de coopération sociale juste, ont toutes les raisons de vouloir la liberté individuelle, comme non-domination. Quelle est cette bonne raison ou raison bonne ?

Tout lecteur du *Républicanisme* sait que c'est parce que l'inégalité des chances les contraint à « vivre en étant exposés en permanence à la possibilité d'une interférence arbitraire<sup>580</sup> ». Il faudrait donc remédier à cet état de fait ou l'atténuer en partie, tout au moins. La convergence entre Rawls (libéralisme égalitaire) et Pettit (néo-républicanisme) est ici manifeste, et les paradigmes défendus par les auteurs – philosophie de l'égalité des chances et philosophie de la non-domination – complémentaires, en dépit des efforts constants du second de se démarquer du libéralisme.

Il est en effet remarquable que leurs analyses, bien que formalisant deux types de théories de la justice, dérivent fondamentalement d'une conception commune de la justice en société, celle qui consiste à assurer aux individus ordinaires une condition ou une existence sociale décente (égalité parfaite) : la justice d'une répartition de ressources – matérielles, sociales, culturelles, etc. – moins inique, qui vise à l'amélioration du sort

<sup>579</sup> *Realizing Rawls*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, p. 168-169.

<sup>580</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 186.

des moins bien lotis. Le but étant de « contrer », comme on peut le voir avec Pettit, « les risques liés aux différents niveaux de *dominium* et aux différents niveaux de ressources et de contrôle », dont ils sont (ou font) l'objet « dans la vie sociale de tous les jours »<sup>581</sup>.

L'un des moyens de prévenir la domination et l'exploitation de personnes vulnérables ou en situation de vulnérabilité, donc de promouvoir leur autonomie, est de leur assurer, en effet, un accès aux ressources. Pour neutraliser ou atténuer les « inégalités de départ » dues aux circonstances de la « loterie naturelle » et des contingences sociales, afin de garantir à chacun une situation d'égalité, il faut selon la conviction alors thématifiée par Rawls, que « les inégalités sociales et économiques [soient] organisées de façon à ce que, à la fois (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous »<sup>582</sup>.

Ce second principe de justice est requis pour garantir à tous la plus étendue possible « de libertés de base égales »<sup>583</sup> (premier principe de justice), dans un système de coopération sociale où tous les citoyens sont considérés comme des membres à part entière et comme des personnes libres et égales. Nul n'est ici besoin de rappeler la règle de priorité lexicale non manipulable du principe d'égale liberté sur le principe de non-discrimination. L'exigence de « liberté réelle » s'impose à tous dans une société socialement juste où existe une égalité des chances, et tout l'effort des institutions et des politiques publiques doit consister – avant tout et dans toute la mesure du possible – à maximiser la liberté réelle des plus démunis en raison des inégalités réelles subsistantes, comme a pu le soutenir Philippe Van Parijs<sup>584</sup>.

---

<sup>581</sup> Nous soulignons. Voir en particulier Pettit, *Ibid.*, p. 171.

<sup>582</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 91.

<sup>583</sup> *Idem.*

<sup>584</sup> C'est en ce sens qu'il défend le principe d'une allocation universelle *la plus grande possible* dans le cadre d'une économie de marché. Voir de Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, op. cit., p. 188.

Dans la perspective ouverte par Rawls, il s'agit, à travers ces principes de justice émancipés d'arrière-plans métaphysiques (et élaborés sous le voile d'ignorance, dans la position originelle, qui en garantit l'impartialité), d'« organiser les inégalités économiques et sociales » de la société pour à la fois assurer la juste valeur de la liberté (*fair value of liberty*), et en garantir l'accès aux « membres les moins bien placés de la société », c'est-à-dire à ceux qui sont le plus désavantagé du point de vue économique et culturel.

Cette conception générale du principe de la juste égalité des chances (*fair equality of opportunity*) (b) ne signifie pas seulement que les positions (ou carrières) doivent « être ouvertes à tous en un sens formel », puisque l'égalité formelle n'est qu'une égalité de statut, mais encore « que tous devraient avoir une chance équitable (*fair*) d'y parvenir<sup>585</sup>. » Autrement dit, « ceux qui ont des capacités et des talents semblables devraient avoir des chances semblables dans la vie » indépendamment de leur position initiale dans le système social<sup>586</sup>. Ils devraient avoir les mêmes chances de réaliser leurs ambitions à partir du moment où ils ont des « motivations » et des « dons » semblables aux autres membres de la société appartenant à une classe sociale supérieure, donc les mêmes « perspectives de succès ». C'est la raison pour laquelle Rawls écrit : « les attentes de ceux qui ont les mêmes capacités et les mêmes aspirations ne devraient pas être influencées par leur classe sociale<sup>587</sup>. »

Il est cependant frappant de voir ici que le principe libéral de l'équité des chances, tel qu'esquissé, ne s'adresse pas à tous les membres les moins avantagés de la société. Ce

---

Pour une défense du principe de différence dans une perspective « real-libertarienne » de « maximisation de la liberté réelle pour tous », voir du même, « Difference Principles », in S. R. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 200-240. Voir aussi, « Liberté formelle et liberté réelle. La critique de Rawls par les Libertariens », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 86, n° 69, 1988, p. 59-83.

<sup>585</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 103.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>587</sup> *Idem.*

qui prévaut ici, ce ne sont finalement pas tant les chances que les individus peuvent avoir d'améliorer leur sort que les capacités (*assets*) leur permettant d'y parvenir ; c'est-à-dire le critère d'accès. En ce sens, il reste encore tributaire et largement influencé par les contingences naturelles. Rawls en est conscient et c'est la raison pour laquelle il souligne, en ce point précis, le caractère insuffisant du principe égalitaire des chances, qui apparaît ainsi arbitraire d'un point de vue moral. Dans la mesure où il « continue de permettre que la répartition de la richesse et des revenus soit déterminée par la répartition naturelle des capacités et des talents<sup>588</sup>. » L'applicabilité du principe n'est possible que pour des personnes douées de qualités et de talents comparables et qui ont le même désir de les utiliser.

Cela signifierait alors que les individus peu « doués » et moins « motivés », ne disposant pas de talents similaires à ceux qui sont les mieux placés dans la société, ne pourraient jamais jouir de l'égalité équitable des chances, en raison d'un double défaut lié à l'inégalité des chances (*inequality of opportunity*). D'une part, leur situation initiale de départ, donc leur position sociale ; et, d'autre part, la différence de motivation issue de cette condition sociale ainsi que des atouts naturels. Assurément, le fait qu'ils n'aient pas la même motivation et les mêmes talents que les membres d'autres classes sociales ne leur permettra pas, de la même manière, d'améliorer leur perspective de vie. Ils n'ont pas les mêmes chances de tirer avantage de leurs dons naturels et bénéficieront donc toujours au cours de leur existence de ressources sociales inférieures parce que socialement défavorisés par la naissance.

Transparaît ici l'idée que les contingences du hasard naturel ne seraient alors qu'atténuées pour les membres les moins bien placés de la société qui sont porteurs de qualités et de talents semblables à ceux qui appartiennent à la classe supérieure. Donc : à

---

<sup>588</sup> *Idem.*

talents comparables, perspectives de succès équivalents pour les individus moins bien lotis mais aux dons naturels semblables à ceux qui sont les mieux placés dans la société. Or, les talents innés ne sont pas mérités par ceux qui les possèdent : « Personne, écrit Rawls, ne mérite ses capacités naturelles supérieures ni un point de départ plus favorable dans la société<sup>589</sup>. » On comprend donc pourquoi, aux yeux de Rawls, ils constituent un « facteur d'inégalité » moralement arbitraire.

Si les inégalités de talents sont de fait sources d'injustices sociales, qu'en est-il alors de celles indues par des contingences sociales qui créent aussi des inégalités sociales ? L'égalité concurrentielle des chances a-t-elle quelque chose à dire aux injustices socio-économiques dans une situation d'incertitude majeure ?

Certainement. En effet, il est important que l'État assure à tous une juste égalité des chances et prévienne les risques de domination, ennemi principal de la liberté dans la cité. Le philosophe américain n'en reste pas moins à cette difficulté que nous venons d'exposer et essaie de corriger ce défaut (d'inégalités de talents ou de chances), en ajoutant, à la juste égalité des chances, le principe de différence ; le principe de la juste égalité des chances (b) ayant une priorité lexicographique sur le principe de différence (a), comme on le sait.

Ainsi propose-t-il, plus largement, une *interprétation démocratique* du second principe de justice où chacun est traité de manière égale comme une personne morale. Cette interprétation démocratique appelle deux précisions. Elle récuse tout d'abord l'idée que la répartition soit « influencée de manière indue » par des facteurs moralement arbitraires. Elle contrecarre ensuite l'objection selon laquelle le principe de la juste égalité des chances nous conduirait en fait vers une méritocratie. Rawls estime que toutes les « chances » dans la vie, doivent être également réparties à « l'avantage de chacun »

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 132.

selon le principe de différence (a) pour permettre à tous et à chacun, de participer plus équitablement, par exemple, à la compétition.

On sait en effet les mérites que revêt la concurrence dans une société d'hommes, ainsi que le soulignait déjà Kant dès 1784 dans son opuscule *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Celui-ci voyait en elle le signe de progrès, donc de développement humain, en ce qu'elle pousse chacun à donner le meilleur de soi-même<sup>590</sup>. C'est bien la disparition de cette concurrence, faut-il toujours le souligner, qui poserait problème lorsque certaines positions ou fonctions dans la société sont réservées à une certaine frange de la population apparaissant comme ayant le plus besoin, voire des besoins différents. Cette mesure d'action positive deviendrait ainsi, elle-même, en retour, discriminatoire envers ceux qui seraient lésés.

Dès lors, on comprend facilement l'objection des républicains classiques français qui, on l'a longuement exposé au chapitre quatre, voient en la politique multiculturaliste – des quotas et références « ethniques » ou des droits collectifs en particulier – une « menace pour le pluralisme démocratique et la paix civile, dans les démocraties occidentales », lorsqu'elle « s'accompagne [notamment] de programmes de “discrimination positive” ou d’“action affirmative”, prétendant corriger de façon autoritaire la discrimination sociale réelle de certains groupes par des contre-discriminations légales volontaires et contraignantes »<sup>591</sup>.

Outre cette précision touchant à la répartition équitable des biens premiers dans une société « bien ordonnée » (second principe), il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que, prenant au sérieux les problèmes récurrents et dilemmes de la justice sociale dans une ère post-socialiste, Rawls, qui s'était donné pour but « d'élaborer une théorie de

---

<sup>590</sup> *Œuvres philosophiques* II, tr. L. Ferry, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 194.

<sup>591</sup> Voir, à titre d'exemple, P.-A. Taguieff, *La République enlisée*, *op. cit.*, p. 341.

la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général<sup>592</sup> » comme il l'indique clairement au § 5 de *Théorie de la justice*, ne défend pas un système de redistribution sociale (même relativement modéré) qui sacrifie certains à l'intérêt des autres (utilitarisme sacrificiel), ou qui pense arithmétiquement l'égalité (à la manière d'un marxisme trop étroit). Le philosophe milite plutôt en faveur d'une mise en place des conditions assurant un minimum de justice suivant la règle du *maximin*, laquelle vise à maximiser la « situation minimale » des plus défavorisés dans la répartition des ressources, avantages, ou biens sociaux et économiques.

Parce que le développement des capacités naturelles est toujours affecté « par toutes sortes de conditions sociales et d'attitudes de classes », y compris la « disposition à faire un effort, à essayer d'être méritant », qui est toujours « dépendante de circonstances familiales et sociales heureuses »<sup>593</sup>, Rawls soutient à partir de là qu'il importe de « combin[er] le principe de la juste (fair) égalité des chances avec le principe de différence<sup>594</sup> ». En ce principe, les effets arbitraires du hasard naturel et des injustices sociales sont atténués.

Pourquoi ? Deux raisons évidentes directement pertinentes pour notre propos apparaissent et elles sont explicitement mentionnées par l'auteur. La première est la suivante : en organisant les inégalités pour l'avantage réciproque dans le cadre des « libertés égales pour tous », Rawls fait de la répartition des talents naturels une « propriété commune » partagée par l'ensemble des membres de la société. Ce faisant, il

---

<sup>592</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 49.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 106. Cette combinatoire des deux principes est davantage perceptible dans son article de 1967 où il écrit précisément : « Equality of opportunity is a certain set of institutions which assures equally good education and chances of culture for all and which keeps open the competition for positions on the basis of qualities reasonably related to performance, and so on. It is these institutions which are put in jeopardy when inequalities and concentrations of wealth reach a certain limit; and the taxes imposed by the distribution branch are to prevent this limit from being exceeded ». Voir J. Rawls, « Distributive Justice » (1967), in S. R. Freeman, (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 143.

réorganise la structure de base de la société en rendant les contingences (naturelles et sociales) profitables aux plus défavorisés.

Le principe de différence, écrit-il, représente, en réalité, un accord pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour toute la collectivité, dans une certaine mesure, et pour partager l'accroissement des avantages socio-économiques que cette répartition permet par le jeu de ses complémentarités<sup>595</sup>.

La deuxième raison surgit inévitablement et complète davantage la justification. C'est que « la reconnaissance du principe de différence redéfinit les raisons justifiant les inégalités sociales qui existent dans le système de l'égalité libérale<sup>596</sup>. » Où l'on voit que c'est, en réalité, par une interprétation démocratique du second principe de justice pris dans son ensemble qu'on peut espérer établir l'égalité entre les individus dans la répartition des bénéfices et des charges de la coopération sociale. Il permet d'améliorer les attentes des membres les plus désavantagés de la société. Les inégalités ne sont désormais acceptables que si, et seulement si, elles leur sont le plus profitables. Comprendre : si elles doivent satisfaire le principe de différence qui, notons-le, tient compte de l'efficacité économique.

Ici, la référence au principe de différence est capitale en ce qu'elle inscrit, de manière décisive, la conception rawlsienne de la justice dans une perspective égalitariste, anti-sacrificielle : « les inégalités non méritées doivent être corrigées ». C'est le but premier de toute théorie de la justice<sup>597</sup>, qui fait de l'égalité la condition de la liberté.

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 550. Une autre manière de comprendre le principe de différence est proposée par S.-C. Kolm, qui parle plutôt de « justice pratique ». Kolm estime que les inégalités sont justes seulement si elles sont profitables aux plus désavantagés, le critère d'appréciation se faisant selon une logique du *maximin-leximin* (principe du « plus grand avantage possible pour les plus désavantagés »). En ce sens, « la justice pratique est la recommandation la plus égalitariste possible compatible avec l'efficacité ». Voir *Justice et équité*, Paris, CNRS, coll. « Monographies du Séminaire d'économétrie », 1972, p. 121.

<sup>597</sup> Ce but consiste, d'une manière large, à « protéger les vulnérables » afin de ramener les individus à une situation d'égalité parfaite. Une défense philosophique de cet argument se trouve chez R. Goodin (*Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of our Social Responsibilities*, Chicago, University of Chicago



Pettit ne dit pas autre chose, et c'est ici le lieu de souligner explicitement que son républicanisme n'est finalement pas, du point de vue théorique, si différent du libéralisme égalitaire auquel il prétend s'opposer. Loin de s'en distancer en fournissant une défense de l'égalité républicaine, non pas à la faveur d'une juste répartition de ressources mais d'une égalité structurelle, néo-républicanisme et libéralisme égalitaire se rejoignent par ce trait : dans l'un et l'autre cas, il s'agit de réaliser l'égalité entre les individus, et donc la liberté de chacun vue en contexte sociopolitique, soit de faire en sorte qu'ils mènent une vie décente, c'est-à-dire dans le vocabulaire de Pettit, faite de choix non-dominés.

Cette perception du caractère téléologique de l'égalité ici exprimée permet de poursuivre le parallèle entre les deux auteurs. Cela nous conduit à voir que le paradigme néo-romain de la non-domination n'est aucunement hostile ou opposable au principe libéral de l'égalisation étendue des chances. La défense d'une égalisation des pouvoirs dans la jouissance de la liberté individuelle en société (néo-républicanisme) afin de permettre aux individus de mener, comme bon leur semble, leurs projets et choix de vie libres d'interférences arbitraires, et renforcer en eux la vertu civique, n'est pas antinomique de la perspective libérale d'une égalisation des opportunités ou des ressources sociales et économiques dont ils peuvent ou doivent jouir dans une situation d'incertitude majeure, laquelle leur permet de réaliser parfaitement leur autonomie.

Dit de façon brève et simplificatrice : une juste répartition de ressources matérielles à ceux qui en ont le plus besoin ainsi qu'une garantie efficace de leurs droits (libéralisme égalitaire) leur permettant de jouir des avantages de la non-domination qui leur est effectivement garantie par l'État à travers ses politiques et institutions,

---

Press, 1985). De son point de vue, nous avons une responsabilité individuelle et collective (sociale) de protéger les personnes jugées plus vulnérables que les autres de « toutes sortes de maux qui les menacent ». Goodin redéfinit ainsi les fondements moraux de la responsabilité sociale et soutient que nos obligations morales ne sauraient exclusivement émaner d'un acte volontaire envers nos concitoyens, mais elles doivent être le fait de la conscience de la vulnérabilité de ceux qui sont le plus dans le besoin, et avec qui nous n'avons passé ni contrat ni promesse.

renforceraient, au contraire, leur participation à la vie de la cité, véritable moyen de protéger la liberté.

Pour offrir une véritable égalité étendue des chances aux plus désavantagés, la société doit « corriger l'influence des contingences dans le sens de plus d'égalité ». Précisément, cela reviendrait, comme l'explique Rawls, « à attribuer des ressources à l'éducation, par exemple, avec comme but d'améliorer les attentes à long terme des plus défavorisés ». Rawls poursuit son argument en précisant que « si ce but est atteint en consacrant plus d'attention aux plus doués, cette inégalité est acceptable, sinon, non »<sup>598</sup>.

En d'autres termes, il n'y aurait pas d'injustice, voire celle-ci serait acceptable à tout le moins, à partir du moment où la société consacre parallèlement plus d'attention aux plus démunis car, au fond, une « inégalité des chances doit améliorer les chances de ceux qui en ont le moins<sup>599</sup> ». Il serait en effet contre-intuitif et peu productif de favoriser doublement les plus favorisés dans un juste système de coopération sociale. Cela n'aurait aucun sens du point de vue de la justice sociale et ne permettrait non plus une optimisation de la créativité sociale profitable à tous, en particulier aux moins favorisés.

On voit donc combien le principe de différence satisfait aussi bien le principe de l'avantage mutuel que celui de l'égalité démocratique. Dans un système de coopération sociale, la condition des uns : les mieux lotis, ne peut être améliorée sans que ne le soit celle des autres, à savoir les plus infortunés. Cette perspective de l'avantage commun, qui rappelle la dimension réciproque de la non-domination longuement exposée dans les développements précédents – un agent ne peut être considéré comme libre sans la prise en compte de ses intérêts et de ceux des autres, donc une reconnaissance mutuelle (des intérêts) des agents –, a l'avantage de favoriser *in fine* une égalisation des « chances de bien-être » de chacun en termes d'ensemble qui, par suite, permet à la fois de fournir des

<sup>598</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 131-132.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 341.

conditions favorables à l'autonomie individuelle et à la lutte contre la vulnérabilité, qui est source de domination.

Mais il faut encore se demander si le principe rawlsien de justice, magistralement articulé on l'a vu, ou bien si le champ d'application de tout autre principe structurel de justice distributive, n'est pas en soi discriminatoire puisqu'il utilise, en quelque manière, certaines personnes comme des moyens aux fins d'autres personnes. Réussit-il vraiment à se défaire de l'utilitarisme en exigeant une répartition substantielle de biens ou de charges au profit des plus défavorisés (même si Rawls refuse le sacrifice d'une minorité pour le bonheur du plus grand nombre) ? L'hypothèse est difficile à rejeter, comme l'a souligné Kenneth J. Arrow<sup>600</sup>.

S'il ne nous revient pas ici d'examiner en détail l'objection d'Arrow, la remarque n'en est pas moins vaine. Elle touche à l'évaluation comparative des niveaux de bien-être individuel qui ne sont pas toujours semblables, y compris à l'intérieur d'un même état social. Cela voudrait dire qu'il faudra donc toujours envisager, en vertu du principe de différence, une combinatoire compensatrice due à la répartition inégale des biens premiers, qui implique forcément le sacrifice du bien-être de certains individus. Toute la question dès lors est de savoir comment parvenir à équilibrer ces niveaux de bien-être nécessairement différents, par quel(s) mécanisme(s) ? Cette logique sacrificielle est-elle souhaitable dans une République authentique ? Ou bien, faut-il y renoncer ?

La réponse à cette question est très certainement négative dans une société de liberté qui se veut par-dessus tout égalitariste, c'est-à-dire qui considère les individus comme ayant une valeur égale. Le principe rawlsien de justice figure, on l'a vu, une égalisation démocratique des conditions, et rapproche ainsi les hommes de leurs semblables. Comme l'a bien observé Jean-Fabien Spitz :

---

<sup>600</sup> Voir « Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice », *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 9, 1973, p. 245-263, en particulier, p. 254.

La république juge immorale, ajuridique, et contraire au sens même de l'association humaine, une société où la loi se contenterait d'enregistrer le résultat des rapports de puissance et de le garantir, ou qui s'efforcerait de maximiser la quantité de richesses produites sans se soucier de savoir comment elles sont réparties ni si les individus y sont considérés comme ayant une valeur égale<sup>601</sup>.

Un dernier commentaire, et il est davantage éclairant. Tous les théoriciens de la justice se prononçant sur la question de l'égalité des chances sont d'accord pour dire qu'« [elle] n'a de sens que parce qu'elle suppose désirable la possibilité de la mobilité sociale<sup>602</sup>. » Elle permet à la fois de « s'élever socialement » (ascenseur social) d'une situation initiale de départ – pas nécessairement souhaitable ou désirable en termes de « niveau de vie » – dans laquelle se trouve placé un individu, vers une position sociale meilleure que la précédente, et rend possible l'amélioration de ses conditions de vie, donc le progrès et l'autonomie personnels, qui renforcent l'estime (ou respect) de soi. Elle valorise, en d'autres termes, une expérience du rapport à autrui et à la société. Rawls a su exprimer et défendre très justement le principe : la classe sociale, ou une quelconque appartenance distinctive, ne saurait en rien être déterminante dans l'accès aux fonctions ou positions dans la société, et aucun facteur arbitraire ne doit rendre impossible l'accès à l'éducation et à l'emploi, à la culture. Tout comme l'appartenance à une culture minoritaire ne devrait pas constituer une marque de vulnérabilité.

S'il est vrai qu'il n'annihile pas le risque de « déclassement » dans une logique de promotion ou de régression sociale, et qu'aucune société, même particulièrement attachée à la valeur de tolérance, « ne pourra, ni en termes éthiques ni en termes d'efficacité sociale, supporter un niveau élevé de mobilité sociale », sauf à en limiter le dispositif comme le fait remarquer Savidan, il n'en demeure pas moins que le principe d'égalité des chances, fortement individualisé, maximise les chances *réelles* de la mobilité pour ceux

---

<sup>601</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, op. cit., p. 60.

<sup>602</sup> P. Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, op. cit., p. 226.

qui en formulent le vœu, même si cette mobilité peut être déstabilisante, comme on le sait<sup>603</sup>. C'est fondamentalement tout l'enjeu du principe qu'il ne faut pas oublier. Mais il est plus encore une « norme désirable » parce qu'il rend effective la possibilité de la non-domination – au sens où il contribue à enrayer, voire à chasser ou combattre ce « sentiment de vulnérabilité » que fait naître la domination dans nos interactions sociales<sup>604</sup>.

Que celui-ci puisse donc avoir assurément des effets positifs pour les uns (les moins lotis ou personnes appartenant à une classe manifeste de vulnérabilité du point de vue de la race ou du sexe), et être potentiellement discriminatoire envers d'autres (les mieux nantis ou personnes appartenant à une classe supérieure, celle majoritaire et dominante en général), est en effet possible. Pour autant, la vulnérabilité de l'individu socialement dominé se trouve réduite ou maintenue pour le moins à son niveau le plus bas dès lors qu'il est acté dans la société.

L'égalité des chances se donne ainsi à penser comme garantie contre les situations de vulnérabilité dans laquelle demeurent les agents les plus désavantagés par certaines disparités sociales et économiques au sein d'une société libre aux valeurs fraternelles. Dans tous les domaines où elle se manifeste, elle a partie liée avec la lutte contre toutes les formes de domination, qu'il s'agisse de celle du *dominium* ou de celle de l'*imperium*.

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

<sup>604</sup> Notamment la domination liée à l'intériorisation des normes sociales, que ne manque pas d'analyser Savidan dans sa belle étude. L'existence de cette forme de domination intériorisée, et malheureusement assez répandue dans nos sociétés humaines, est prouvée par la tendance « naturelle », par effet de catégorisation, à prédire aux individus appartenant à une classe sociale inférieure ou défavorisée, un avenir prédéterminé, donc limité à leur condition sociale, comme le fait de devenir ou demeurer ouvrier parce que fils d'ouvrier ; du moins en est-il fort probable. Ainsi, le principe de l'égalité des chances est désirable en ce qu'il permet de « se mouvoir » ou « s'élever socialement » contre les circonstances de la loterie naturelle. Autre preuve encore, qui mérite tout aussi d'être mentionnée : la « domination masculine » explicitée par Bourdieu, qui rend permanent la vulnérabilité des personnes appartenant à ce qu'il est convenu d'appeler depuis Éden, jardin des délices, le « sexe faible », soit les femmes. Voir à ce sujet l'analyse socio-anthropologique des rapports sociaux entre les sexes de P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998.

---

En cela, elle est un moyen puissant de prévenir la fermeture des sociétés ouvertes, de réalisation de l'idéal républicain ; elle lui donne véritablement sens.

---

**CHAPITRE VII****CONCLUSION****LE SENS D'UN IDÉAL**

*« Ce qui importe, ce n'est pas que le citoyen républicain soit "émancipé", "toléré" ou "reconnu" dans son identité ou sa religion, c'est qu'il soit "non dominé". »*

Cécile Laborde<sup>605</sup>

*« La République se doit de chercher à faire disparaître la domination de la vie des individus [...] elle doit aussi s'attacher à accroître la mesure et l'accessibilité des choix non soumis à domination dont ces individus peuvent jouir. »*

Philip Pettit<sup>606</sup>

Comment vivre ensemble, avec nos différences ? Cette question structurante de la vie politique des sociétés « bien ordonnées », en Europe et en Amérique du Nord (Canada, États-Unis) ou ailleurs (Australie), a constitué le fil conducteur de notre recherche. Nous avons établi deux réponses, en cherchant à expliquer dans les grandes lignes, ce que pourrait être une approche républicaine de la diversité animée par l'esprit d'égalité, de reconnaissance mutuelle et de prise en compte explicite de cette diversité. La discussion critique de la théorie et pratique de la justice ethnoculturelle, au cœur de ce

---

<sup>605</sup> Français, encore un effort pour être républicains !, op. cit., Quatrième de couverture.

<sup>606</sup> Republicanisme, op. cit., p. 386.

travail, nous a conduit à développer une position intermédiaire et synthétique, qui remet en question les positions dogmatiques (les plus extrêmes !) opposées entre multiculturalisme et républicanisme, soulignant ainsi les écueils de ces deux grands modèles de gestion du pluralisme ethnoculturel.

Certains estiment qu'une « politique de la différence culturelle » constitue une menace pour la démocratie républicaine, en ce qu'elle met en cause les règles de la vie politique. Contre ce scepticisme dogmatique, nous avons essayé de défendre une perspective plus optimiste, montrant à la fois que la diversité ne remettait pas en cause l'unité du genre humain – soit les soubassements de l'humanisme moderne chers au républicanisme dans son acception française – et que les contextes et situations d'action nous donnent la nécessité de répondre différemment au problème de la différence, concernant les droits, qu'on veut accorder ou non, aux individus dans les sociétés modernes démocratiques au pluralisme marqué. Une telle approche, avons-nous vu, est plus respectueuse de la différence ethnique et culturelle. Car nombre de revendications exprimées par les groupes ethnoculturels ou nationaux sont compatibles avec les principes de « liberté individuelle » et de « justice sociale », ainsi que l'a si justement montré Kymlicka.

Toutefois, nous sommes parvenus, au chapitre III de notre analyse, à la conclusion que les théories multiculturalistes de la justice – n'en déplaise à leurs promoteurs – nous laissaient dans une indétermination épistémologique. Dans la mesure où il n'est pas certain que la valorisation de l'appartenance culturelle et la forme de justice politique qu'elles inspirent, réussissent véritablement à éradiquer le double problème des injustices (ethnoculturelles ou nationales) et des inégalités socio-économiques, problème auquel les membres appartenant aux groupes minoritaires ou socialement défavorisés sont confrontés dans la vie sociale de tous les jours.



D'où la légitimité des objections que formulent les théoriciens politiques français se réclamant du républicanisme. Devant ces objections, il nous est permis de voir jusqu'à quel point on peut, soit leur rendre raison dans la recherche du bien commun de la communauté politique, soit, à l'inverse, réaffirmer l'esprit de la philosophie multiculturelle privilégiée par les chantres de la différence (outre-Atlantique), qui plaident pour la reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle.

Notre thèse s'est ainsi employée à montrer la cohérence et la logique des arguments soutenus, par les différents auteurs de ces deux modèles de gouvernement, du fait diversitaire. De leur différence de conception des rapports entre les individus ou groupes et l'État, on a pu remarquer qu'ils partageaient néanmoins, de par leur volonté de cohésion sociale et de préservation de la culture des sociétés d'accueil qu'ils semblent unanimement vouloir plus que tout, une finalité commune : l'inclusion politique de tous les citoyens. Les deux modèles sont confrontés à ce grand défi, ainsi que nous l'avons observé tout au long de notre analyse.

Comme il a été mentionné aux chapitres IV et V, l'hétérogénéité des appartenances rend de fait ardue la recherche des principes communs de justice, dans une société politique vouée à l'amour du bien commun, et dont le défi est d'inventer des solidarités nouvelles et des communautés d'intérêts créatrices de liens politiques, sociaux, culturels, économiques, afin de créer un sentiment d'unité nationale. Dans de telles circonstances, la question demeure de savoir, en effet, sur quels principes de justice fonder la justice ethnoculturelle, afin de renforcer ce sentiment d'appartenance à la nation unitaire et rendre ainsi possible la coexistence pacifique des citoyens.

Cette question fondamentale, qui pose la nécessité, pour le politique, de trouver des règles applicables – acceptables par tous – dans l'espace public politique de l'État, incite nombre d'auteurs à « mettre de côté » le problème de la différence culturelle – ici :

les droits des minorités, selon le vocabulaire de Kymlicka, pour ne s'intéresser qu'à ce que les êtres humains ont en commun plutôt qu'à ce qui les distingue. Pourquoi les membres de certains groupes devraient, demandent-ils, disposer de droits spécifiques (parfois perçus comme des privilèges) tandis que d'autres en seraient privés, et qui ne seraient pas toujours profitables à la communauté dans son ensemble ?<sup>607</sup>

Le fait que ce questionnement soit légitime – bien que peu judicieux dans une société multiculturelle – nous interpelle à l'évidence et montre, au moins, que la justification morale de la pratique de la justice ethnoculturelle – voire certaines intuitions bien fondées la concernant – et les moyens qu'elle emploie, sont loin d'être garanties. Y réfléchir donc à nouveau frais n'a rien d'un exercice futile, puisqu'elle semble ne pas être de mise dans toutes les sociétés « bien ordonnées ».

Pour reprendre un argument – de type utilitariste – très classique, en faveur du républicanisme, les détracteurs de cette forme de justice avancent que la différenciation des droits en fonction de groupes ne concerne qu'une frange de citoyens. Or, seul doit primer, dans l'application des principes de justice, l'intérêt commun. Parce qu'il est peu aisé de satisfaire aux revendications émanant de ces groupes, sans compromettre cette utilité commune, on estime qu'il est plus commode, pour le bien de tous, qu'ils s'intègrent davantage à la majorité culturelle, que d'élaborer des politiques distinctives qui viseraient à leur accorder plus de prérogatives. Le calcul des utilités conduit inévitablement à montrer qu'on ne peut sacrifier les intérêts fondamentaux de la majorité au profit de quelques-uns – des minorités. On soutient ainsi qu'il serait rationnellement contre-productif, pour l'État républicain, de privilégier le sort des groupes minoritaires par rapport à celui des individus en général ou, tout simplement, au sort de la communauté majoritaire.

---

<sup>607</sup> Nous soulignons. Voir aussi, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 274.

Mais l'idée la plus centrale de ce travail est à situer plus loin encore – ailleurs – dans la conception néo-romaine de la politique qui a traversé notre réflexion, soit précisément la pertinence du langage républicain de la liberté des individus comprise en termes de non-domination ; langage auquel, de l'aveu de son promoteur, Philip Pettit, « on a trop peu prêté attention » dans la conversation politique contemporaine. C'est nettement en elle qu'apparaît l'originalité de notre thèse dans le débat philosophique sur la différence ethnoculturelle. Elle a consisté à démontrer, à partir des différentes solutions possibles qu'offrent le multiculturalisme et le républicanisme, en proie aux défis du pluralisme ethnoculturel, que les valeurs fondamentales, que s'efforcent de promouvoir les sociétés modernes pluralistes, ne pouvaient strictement être réductibles à leurs manières respectives d'aborder les processus d'affirmation identitaire. Mais ces valeurs fondamentales devraient irrémédiablement, pour être admises par tous, revêtir le sceau de l'universel et être traductibles dans une *valeur humaine d'importance*, que nous avons de bonnes raisons d'adopter, malgré nos différences.

C'est tout particulièrement dans le caractère commun de la non-domination, idéal transculturel et transcontextuel qui transcende les particularismes, que nous avons identifié cette valeur d'importance, gage de stabilité et d'union sociales, parce que plus à même de résoudre le problème politique de la coexistence des citoyens (chapitre II et V). Pourquoi ? Simple en est la raison, nous l'avons vu. En effet : si elle n'est pas le propre et ne dépend d'aucune culture, elle peut cependant être exigée de toute culture. Elle ménage un *avenir* pour tous les citoyens, quels que soient leurs appartenances et traits culturels.

Ainsi nous sommes-nous attachés, suivant Pettit, à proposer une « troisième voie » d'intelligibilité des problèmes de la diversité, récusant simultanément les outrances du républicanisme universaliste à la française et les excès d'un différentialisme qui conduirait à enfermer les membres des cultures minoritaires dans des positions

subordonnées. Cette voie, ne remettant pas en cause la force normative des deux théories politiques d'intégration largement discutées, souligne avec justesse que les revendications de groupes ou cultures minoritaires liées au fait de subir une domination (de la part de la majorité) expriment toujours, en réalité, un idéal politique profond : celui d'être libre, et donc de ne pas être dominé.

C'est ce grief qu'expriment fondamentalement les individus – dans le foyer de la sphère privée, comme la femme battue par son époux sans possibilité de recours, sur le lieu de travail, comme l'employé qui n'ose se plaindre des abus de son employeur, dans la sphère publique ou ailleurs, comme les groupes ou peuples défavorisés au sein d'une nation, dominés (tant du point de vue culturel que linguistique) par une identité majoritaire, dans leurs relations aux autres, ou avec l'État. Ce grief s'exprime comme un vœu profond : ne pas vivre à la merci des susnommés, ou, si l'on veut, d'une façon qui les expose, eux – la femme battue, l'employé, les groupes ou les peuples défavorisés – à des maux qu'ils sont en position de se voir « *infliger arbitrairement* »<sup>608</sup>.

Sans ignorer le type de critique qu'une telle approche peut susciter, l'objectif majeur de notre recherche aura ainsi été, pour l'essentiel, non pas de produire un discours normatif, sur l'importance des principes et des valeurs de la philosophie républicaine, mais de réaffirmer, à l'aune de la réalité sociale, l'idée selon laquelle penser la politique en termes de demande de liberté comme non-domination, comporte le précieux avantage de « traiter les gens comme des individus », au-delà de leurs différences et des formes spécifiques de subordination dont ils peuvent être victimes dans la vie sociale de tous les jours.

Cette démarche, nous en restons convaincus (si l'on peut dire), permettrait, en les dépassant, de concilier, dans un point d'ancrage unique exprimant un même idéal (celui

---

<sup>608</sup> Nous soulignons. Voir notamment de Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 22.

de non-domination dans la relation à l'Autre et aux institutions de gouvernement) la normativité collective du multiculturalisme et les impératifs centraux d'égalité et de liberté individuelle comme autonomie rationnelle du républicanisme. Seule une telle manière de voir les choses nous rapprocherait donc véritablement de l'égalité, en dépit de nos appartenances.

C'est bien pourquoi il importe – on le voit aisément dans la philosophie politique de Pettit que nous nous sommes proposés d'examiner – que nous rejetions l'appréhension culturelle des débats politiques contemporains sur la justice et travaillions à la réduction des inégalités du point de vue économique et social entre les individus. Car l'enjeu fondamental est, de prime abord, bien plus égalitaire que culturel comme s'est efforcée de montrer l'ensemble de cette thèse ; il réside dans l'égal souci d'attention et de respect des intérêts de chacun, en termes de droits et libertés, d'accès et de répartition sociale de ressources qui permettent de lutter efficacement contre les injustices et les inégalités de toutes sortes dans une société et un État dignes de ces noms, c'est-à-dire société et État qui ont en vue le bien-être collectif de leurs membres. Tel est le défi que le républicanisme politique se doit encore, par ailleurs, de relever s'il ambitionne être une alternative de choix suffisamment aboutie ou de rechange au libéralisme politique.

Dans ce sens, les théoriciens néo-romains de la République se doivent encore d'élaborer une théorie de la justice exhaustive qui, au risque de demeurer insuffisamment égalitaire, intègre pleinement à la forme d'égalitarisme qu'ils défendent – celle structurelle – sa dimension matérielle qui limite par trop la liberté de choix des membres appartenant aux groupes minoritaires et défavorisés de la société (chapitre VI). Ils devraient, à la manière du libéralisme politique, chercher à s'assurer qu'il y a bien liberté et égalité *entre* les individus et *au sein* des groupes constitués dans la société. Ils ne sauraient se contenter de l'égalité formelle, mais doivent davantage s'engager sur la voie

d'une égalisation réelle des conditions digne d'une société véritablement démocratique au sens toquevillien. C'est précisément cette voie qu'il nous a paru digne d'intérêt d'emprunter, en explorant les « potentialités éthiques et politiques » de l'égalitarisme de la chance défendue par John Rawls<sup>609</sup>, pour montrer en quoi elle nous semblait davantage être une mesure politique nécessaire, à même de favoriser l'idéal républicain de non-domination chez les individus qui en sont les destinataires.

Concluons en soulignant que si le républicanisme politique offre des ressources nécessaires à la protection de la liberté et de l'autonomie des individus, il n'en demeure pas moins que l'idéal qu'il promeut mériterait d'être encore exploré et complété, notamment sur les questions de justice liées au multiculturalisme. Dans la mesure où les mécanismes de justice mis en place au sein des sociétés multiculturelles, pour consolider les « liens qui unissent », en vue de susciter la confiance dans les institutions et l'identification des différents groupes ethnoculturels à une « nation-État » garantissant la justice et la paix, connaissent plus ou moins de succès<sup>610</sup>, une nouvelle perspective peut être dégagée, qui renouvelle la discussion sur la liberté et le gouvernement des individus en contexte pluraliste moderne. Une perspective qui prend davantage acte des rapports de domination dans nos interactions sociales, puisqu'il ne peut y avoir ni réalisation de soi, ni justice, ni affirmation de la citoyenneté politique pleine et entière, sans une authentique dissolution de l'arbitraire dans les choix et projet de vie des individus, leurs divers liens sociaux et liens communautaires.

---

<sup>609</sup> Cette voie est celle empruntée par Patrick Savidan dans sa minutieuse étude sur l'égalité des chances, qui nous offre ainsi une bonne illustration. Voir, *Repenser l'égalité des chances*, op. cit.

<sup>610</sup> J'ai essayé de le montrer dans une étude comparative récente, soulignant que les politiques en faveur de la diversité demeurent toujours, aussi bien dans les sociétés multiethniques avancées (Canada, Grande-Bretagne, Belgique, Suisse, etc.) où elles ont été codifiées que dans les États postcoloniaux, un défi sérieux. Voir mon modeste article H. Kuitche, « Multiculturalism, Ethnicity and the Postcolonial State: Cameroon vs. Canada », in P. Imbert (dir.), *Multicultural Interactions. Canada and the World. Politics and Literature*, Ottawa, University of Ottawa Research Chair : Canada : Social and Cultural Challenges in a Knowledge-Based Society/Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2014, p. 145-186.

Ce n'est nullement pécher par excès que de reconnaître que la liberté, comme non-domination, puisse justifier que soit reconnu aux groupes minoritaires et/ou marginalisés le droit d'être différents, donc légitimer les demandes de reconnaissance concurrentes, comme le droit d'un peuple à s'autonomiser politiquement, ou encore l'octroi de droits spécifiques ou la pratique des « accommodements raisonnables », lorsque cela est strictement nécessaire, dans une communauté politique. Et protéger par ailleurs, de la même manière, tous les citoyens contre la domination et la dépendance par rapport à autrui, dans la sphère de l'intime comme dans la société civile, en général.

Il semble donc en effet que le courant néo-républicain permette de dépasser les limites de la perspective libérale du multiculturalisme et offre l'avantage de redessiner les contours d'un « nouvel être-ensemble » qui contribue à « renforcer l'hypothèse d'une république multiculturelle »<sup>611</sup>. De la même manière que le multiculturalisme se préoccupe du respect des droits culturels, en incluant une dimension de justice ethnoculturelle dans le patrimoine du libéralisme politique<sup>612</sup>, de même devrait-il accorder une attention particulière à la lutte contre la domination (et ses effets potentiels) de certains groupes sur d'autres, dans la société.

Ce qui doit être tenu pour essentiel, si l'on veut rétablir l'égalité *entre* les groupes et *au sein* des groupes, n'est donc pas la seule reconnaissance des différences, mais, au demeurant, la maximisation d'ensemble de la non-domination pour tous les citoyens d'un

---

<sup>611</sup> On trouve cette même idée, sous une forme plus philosophique, dans les travaux de nombre d'intellectuels français. Par exemple, A. Renaut, *Qu'est-ce qu'une politique juste ?*, op. cit., p. 188-200; S. G. De Latour, *Vers la République des différences*, op. cit., en particulier chap. 3 : « Vers un multiculturalisme républicain », p. 155-240.

<sup>612</sup> En particulier les travaux de W. Kymlicka, notamment « Droits de l'homme et justice ethnoculturelle », dans L. K. Sose (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, op. cit., p. 387 sqq. Outre les travaux de Kymlicka, on pourra également voir de Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, op. cit. ; M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, introduction de J. Roman, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1997 ; D. Weinstock, « La problématique multiculturaliste », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, V, « Les philosophies politiques contemporaines », Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 427-461.

État digne de ce nom, afin qu'aucune personne ou aucun groupe n'abuse de ses droits et de ses pouvoirs envers quiconque : le différent, l'*Alter*. C'est la raison pour laquelle nous avons proposé et tenté de mettre ici en pratique, une façon nouvelle d'étudier la politique de la reconnaissance culturelle, en montrant que politique de la différence et politique de la non-domination sont inextricablement liées. Une république digne de ce nom, attentive à combattre toutes les formes de domination, ne peut pas demeurer aveugle au fait que, dans une société plurielle, les membres des minorités culturelles sont victimes de formes spécifiques de subordination.

Bien qu'il présentera, inévitablement, comme toute œuvre humaine, quelques lacunes et imperfections diverses par certains points de discussion qui restent encore vraisemblablement à éclaircir – les objections pointant les limites de l'approche néo-romaine en matière d'égalitarisme ne manquent pas – nous espérons néanmoins, par ce travail, avoir donné, dans le corps de cette thèse, une réelle consistance conceptuelle à cette idée, en appliquant le principe de non-domination au problème de la différence culturelle ; guidant ainsi la réflexion, hors de certaines impasses, dans des directions plus productives, pour parvenir à la construction de nouvelles institutions politiques conformes à la multiculturalité des sociétés modernes démocratiques.

Notre but était d'introduire, ou si l'on veut, d'inclure dans le débat sur la justice ethnoculturelle en éthique politique l'exigence de la lutte politique contre la domination sous toutes ses formes (sociale, politique ou institutionnelle), donnant à chaque citoyen d'un État juste, dans le foyer de la sphère privée comme dans la société civile, la possibilité de « faire valoir son point de vue<sup>613</sup> », sans peur ni déférence, dans une République authentique. C'est donc à l'intérieur du champ circonscrit du nouveau républicanisme qu'il nous a paru digne d'intérêt de convier le lecteur à appréhender avec

---

<sup>613</sup> Ph. Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p. 87.



---

nous, d'un regard neuf, la problématique centrale de l'identité et de la différence, en débat dans les sociétés modernes multiculturelles et de saisir l'ensemble des enjeux liés à une théorie de la non-domination dans les relations humaines. En fait, pour parler comme Ruwen Ogien dans son remarquable essai sur la liberté politique que nous avons déjà cité, c'est à cela seulement que se résumait l'ambition philosophique de cette thèse.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

## Ouvrages et articles

Ackerman B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.

-----., « Why Dialogue? », *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 1, 1989, p. 5-22.

-----., « Neutralities », in R. B. Douglas, G. R. Mara, and H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York and London, Routledge, 1990, p. 29-43.

Antil P., « La trajectoire interculturelle du Québec : la société distincte vue à travers le prisme de l'immigration », dans Lapierre A., Smart P. et Savard P. (dir.), *Langues, cultures et valeurs au Canada à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, Ottawa, Conseil international d'études canadiennes/Carlton University Press, 1996, p. 133-154.

Anderson E., « What is the Point of Equality? », *Ethics*, Vol. 109, No. 2, 1999, p. 287-337.

Antoine A., *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.

Appiah K. A., *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1983.

-----., *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par U. Ludz, traduction de l'allemand et préface de S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr. R. Bodeüs, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 2004.

-----., *Les politiques*, tr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1990.

Arneson R. J., « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, Vol. 56, No. 1, 1989, p. 77-93.

-----., « Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, 1990, p. 158-194.

Aron R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

- ., « Tocqueville retrouvé » (1979), dans Guellec L. (dir.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie. The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), coll. « Références », 2005, p. 25-46.
- ., *Essai sur les libertés* (1965), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1998.
- Aronovitch H., « La nature culturelle de la politique », dans D. Schulthess, *Actes des Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF)*, Vol. 25, 1996, p. 258-261.
- ., « Equality by precedent », in *Ratio Juris*, Vol. 28, No. 1, March 2015, p. 110-126.
- Arrow K. J., « Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice », *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 9, 1973, p. 245-263.
- Audard C., « Introduction générale aux trois volumes de l'anthologie » dans *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Vol. I, Paris, PUF, 1999.
- ., *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2009.
- Audier S., *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, 2004.
- ., *Les théories de la république*, Paris, La découverte, coll. « Repères », 2004.
- ., *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, coll. « Contextes », 2005.
- ., « L'idée républicaine dans la pensée politique contemporaine », dans P. Baquias (dir.), *Et si l'avenir de l'Europe et du monde était républicain ? L'idée républicaine hors de France, en Europe et dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 39-67.
- ., « Tocqueville et la tradition républicaine », dans R. Legros (dir.), *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen. Tocqueville. La démocratie en questions*, Presses universitaires de Caen, n° 44, 2008, p. 171-245.
- ., « La République, l'Affaire Dreyfus et la Raison d'État. Le cas Célestin Bouglé », *Revue de Synthèse*, Vol. 130, n° 2, 2009, p. 289-322.
- ., « Rousseau, père intellectuel de la III<sup>e</sup> République ? », *Lumières*, n° 15, septembre 2010, p. 43-67.
- Bacot J.-F., « La double vie de la chose publique », dans Sosoé L. K. (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè », 2002, p. 145-183.

- Barnett L., « La liberté de religion et signes religieux dans l'espace public », *Bibliothèque du Parlement*, Publication n° 2011-60-F, révisée le 15 janvier 2013, Ottawa, Canada, 2013.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955.
- Baubérot J., *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil, 1990.
- , *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2000, 6<sup>e</sup> éd., coll. « Que sais-je ? », 2013.
- Barret Ph., *La République et l'école*, Paris, Fayard, coll. « L'Idée républicaine », 2006.
- Barry B., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Bayart J.-F., « Y a pas rupture, patron ! », *LDH Toulon*, 9 août 2007, <http://ldh-toulon.net/Jean-Francois-Bayart-Y-a-pas.html>, 10 août 2015.
- Beauchemin C., Hamel Ch., Lesné M., Simon P., et al., « Les discriminations : une question de minorités visibles », *Population & Sociétés* n° 466, Ined, avril 2010, p. 1-4.
- Benbassa E., *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Essai », 2004.
- Benedict R., *Patterns of Culture*, Boston, New York, Houghton Mifflin Company, 1934.
- , *Échantillons de civilisation* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1950.
- Benhabib S., (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- , *The Claims of Cultures: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Benoît J.-L., *Tocqueville. Un destin paradoxal*, Paris, Bayard, 2005.
- Berlin I., *Éloge de la liberté* (1969), tr. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988.
- Berlin I. and Williams B., « Pluralism and Liberalism: a Reply », *Political Studies*, Vol. 42, No. 2, 1994, p. 306-309.
- Berten A., Da Silveira P. et Pourtois H. (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

- Besnier J.-M., *Tocqueville et la démocratie. Égalité et liberté*, Paris, Hatier, coll. « Profil philosophique », 1995.
- Birnbaum P., *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, coll. « Sup », 1970.
- Boas F., *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company, 1940.
- Boesche R., *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987.
- Bossert W., et Fleurbaey M., « Redistribution and Compensation », *Social Choice and Welfare*, Vol. 13, No. 3, 1996, p. 343-355.
- Bouchard G., « Qu'est-ce que l'interculturalisme », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, Vol. 56, No. 2, 2011, p. 395-468.
- , *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.
- Bouchard G., et Taylor Ch., *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), Gouvernement du Québec, 2008.
- Boudon R., *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- Bourdieu P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998.
- Bouretz P., *La République et l'universel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/histoire », 2000, p. 166.
- Bouvet L., *Le communautarisme. Mythes et réalités*, Paris, Lignes de Repères, 2007.
- Brennan G. et Hamlin A., « Republican Liberty and Resilience », *The Monist*, Vol. 84, No. 1, 2001, p. 45-59.
- Brock D. W., « Paternalism and Autonomy », *Ethics*, Vol. 98, No. 3, 1988, p. 550-565.
- Buchanan A., *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991.
- Caillé A., Lazzeri C., Senellart M. (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2001.
- Carens J. H., « Liberalism and Culture », *Constellations*, Vol. 4, No. 1, 1997, p. 44.
- Carens J. H. et Williams M. S., « Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition », in Bauböck R., Heller A., Zolberg A. R. (eds), *The Challenge of Diversity : Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Aldershot, Avebury Press, 1996, p. 157-186.

- Chrétien J.-P. (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni de l'histoire*, Paris, Karthala, coll. « Disputatio », 2008.
- Cohen G. A., « On the Currency of Egalitarian Justice », *Ethics*, Vol. 99, No. 4, 1989, p. 906-944.
- ., « Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities », *Recherches Économiques de Louvain/Louvain Economic Review* Vol. 56, No. 3/4, Alternatives to Welfarism, 1990, p. 357-382.
- Colombani J.-M., *Les infortunes de la République*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.
- Constant B., De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes, dans *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, textes présentés et annotés par M. Gauchet, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1980.
- Coutant A., *Une critique républicaine de la démocratie libérale. De la démocratie en Amérique d'Alexis de Tocqueville*, Paris, Mare & Martin, coll. « Droit & Science politique », 2007.
- Coutel Ch., *La République et l'école*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1991.
- Coq G., *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Paris, Félin, coll. « Le Félin poche », 2003.
- ., *La Laïcité, principe universel*, Paris, Félin, coll. « Questions d'époque », 2005.
- Coquery-Vidrovitch C., Manceron G. et Stora B., « La mémoire partisane du président », *LDH Toulon*, 21 août 2007, <http://ldh-toulon.net/la-memoire-partisane-du-president.html>, 10 août 2015.
- Daniels N., *Just Health. Meeting needs fairly*, New York: Cambridge University Press, 2008.
- ., « Justice, Health, and Health Care », in Beauchamp Tom. L., Walters L., Kahn J. P., Mastroianni A. C. (eds), *Contemporary Issues in Bioethics*, 7th ed., Belmont, USA : Thomson Wadsworth Publishing, 2008, p. 567-574.
- Debray R., *Que vive la République !*, Paris, Odile Jacob, coll. « Points », 1989.
- ., « République ou Démocratie », dans *Contretemps. Éloges des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, 1992, p. 15-54.
- ., *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006.
- Dilhac M.-A., « La querelle de l'individualisme : Rawls et les communautariens », dans O. Tinland (dir.), *L'individu*, Paris, Vrin, 2008, p. 167-190.

- Diouf M., « Pourquoi Sarkozy se donne-t-il le droit de nous tancer et de juger nos pratiques... », *LDH Toulon*, 17 août 2007, <http://ldh-toulon.net/Mamadou-Diouf-pourquoi-Sarkozy-se.html>, 10 août 2015.
- Dubois N., « Valeurs individualistes et prescriptions libérales », dans Dorna A. et Georget P. (dir.), *La démocratie peut-elle survivre au XXI<sup>e</sup> siècle ? Psychologie politique de la démocratie*, Paris, In Press, coll. « Psycho-Polis », 2004, p. 107-120.
- Dupuy J.-P., *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1992.
- Durkheim E., *Le Suicide*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1897, rééd. 2002.
- Dworkin R., « Foundations of Liberal Equality », in Grethe B. Peterson, (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 11 (Salt Lake City, Utah : University of Utah Press, 1990), p. 1-119.
- , *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1995.
- , *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985. Trad. franç. *Une question de principe*, tr. A. Guillaïn, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1996.
- , *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000. Trad. franç. *La vertu Souveraine*, tr. J.-F. Spitz, Bruxelles, Bruylant, coll. « Penser le droit », 2007.
- , « L'égalité et la vie bonne », dans J.-P. Fitoussi et P. Savidan (dir.), *Comprendre*, n° 4, 2003, PUF, p. 307-323.
- Edel M. et Edel A., *Anthropology and Ethics*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1959.
- Falk R., « The Rights of Peoples », in J. Crawford (ed.), *The Rights of Peoples* (1988) Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Ferréol G., « Du relativisme culturel à l'exigence de dignité », *Social Psychology (Psihologia socială)*, n° 24, 2009, p. 123-132.
- Ferry J.-M. et Lacroix J., *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000.
- Ferry L. et A. Renaut A., *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1992.
- Finkelkraut A., *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.
- Foblets M.-Cl., Schreiber J.-Ph. (eds), *Les assises de l'interculturalité/De Rondetafels van de Interculturaliteit/The Round Tables on Interculturalism*, Bruxelles, Larcier, 2013.

- Forey E., « Du « culturel » au « culturel » : vers une remise en cause du principe de séparation de 1905 ? », dans Baudouin J. et Portier P. (éd.), *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 2001, p. 285-296.
- Fornet-Betancourt R., « Condition humaine, immigration et globalisation néolibérale », dans Gomez-Muller A. (dir.), *La question de l'humain entre l'éthique et l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2004, p. 193-205.
- ., *Transformación intercultural de la filosofía : Ejercicios teóricos y prácticos de Filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001. Trad. franç. *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, préface de F. Poché, tr. A. Kasanda, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2011.
- Fraser N., *Qu'est-ce que la justice sociale ? : reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Politiques et sociétés », 2005.
- Fraser N. et Honneth A., *Redistribution or Recognition ? : A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003.
- Freeman S. R., « Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 29, No. 4, 2000, p. 371-418.
- Galeotti A. E., *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Galston W. A., *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ., *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Gobineau J. A. (comte de), *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), présentation de H. Juin, Paris, Pierre Belfond, 1967.
- Gaspard F. et Khosrokhavar F., *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.
- Gellner E., *Nations et nationalisme*, tr. B. Pineau, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique Payot », 1989.
- Girard Ch. et Le Goff A. (dir.), *La Démocratie Délibérative. Anthologie des textes fondamentaux*, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2010.
- Girardet R., *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, coll. « Mouvements d'idées », 1972.
- Girault R., *Principes de colonisation et de législation coloniale. Les colonies françaises avant et depuis 1815*, Paris, Larose, 1895.



- Glazer N., *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books, 1975.
- , *Ethnic Dilemmas. 1964-1982*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1983.
- Godechot J., « La Révolution française et les Juifs (1789-1799) », dans Blumenkranz B. et Soboul A. (dir.), *Les Juifs et la Révolution Française. Problèmes et aspirations*, Toulouse, Privat, coll. « Franco-Judaïca », 1976, p. 47-70.
- Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, tr. A. Kihm, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Sens commun », 1975.
- Goodin R E., *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of our Social Responsibilities*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- , « Folie Républicaine », *Annual Review of Political Science*, Vol. 6, 2003, p. 55-76.
- Gray J., *The Two Faces of Liberalism*, New York, The New Press, 2000.
- Gurr T. R., *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict*, Washington, D.C., U.S. Institute of Peace Press, 1993.
- Gutmann A., « Le multiculturalisme en éthique politique », dans L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè », 2002, p. 31-62.
- Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, tr. M. Hunyadi, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1992.
- , *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), tr. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1997.
- , *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), tome I, tr. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1987. Tome II, tr. J.-L. Schlegel, 1997.
- , *L'intégration républicaine. Essai de Théorie politique*, tr. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
- Habermas J. et Rawls J., *Débat sur la justice politique*, tr. C. Audard et R. Rochlitz, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 1997.
- Halldenius L., « Non-Domination and Egalitarian Welfare Politics », *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, No. 3, Solidarity and the Welfare State, 1998, p. 335-353.
- Hamilton A., Jay J. et Madison J., *Le Fédéraliste*, préface d'A. Tunc, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, coll. « Bibliothèque de textes et études fédéralistes », 1957, (rééd. Economica, 1987).

- Hatch E., *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Hassner P., « Vers un universalisme pluriel ? », *Esprit*, n° 187, décembre 1992, p. 102-113.
- Hayek F. A., *Vers la route de la servitude*, tr. G. Blumberg, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1985.
- Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. J. Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
- Held D., *Models of Democracy*, 3<sup>rd</sup> Edition, Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
- Helly D., *Le Québec face à la pluralité culturelle 1977-1994. Un bilan documentaire des politiques*, Sainte-Foy, Québec, Institut québécois de recherches sur la culture/Presses de l'Université Laval, coll. « Documents de recherche », 1996.
- Hobbes T., *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir e la république ecclésiastique et civile*, tr. F. Tricaud, Paris, Sirey, coll. « philosophie politique », 1971.
- Holmes S., *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, tr. O. Champeau, Paris, PUF, 1994.
- Honneth A., « Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », *Leviathan*, Vol. 22, No. 1, März 1994, p. 78-93.
- , *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.
- , *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, édition établie par O. Voirol, textes traduits de l'allemand par O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2006.
- Honohan I., *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002.
- Isaac J. C., « Republicanism vs. Liberalism: A Reconsideration », *History of Political Thought*, Vol. 9, No. 2, 1988, p. 349-377.
- Jacquard A., *Les Hommes et leurs gènes*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1994.
- James W., « Lettre à Dickinson S. Miller datée du 30 août 1896 », dans *William James. Extraits de sa correspondance*, choisis et traduits de l'anglais par Fl. Delattre et M. Le Breton, préface d'H. Bergson, Paris, Payot, 1924.
- Jardin A., *Alexis de Tocqueville, 1805-1859* (1984), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2005.
- Jaulin R. (éd.), *La Décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974.

- Jaume L., *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008.
- Jennings J., « Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France », *British Journal of Political Science*, Vol. 30, No. 4, 2000, p. 592-593.
- Juteau D., « The Citizen Makes an Entrée: Redefining the National Community in Quebec », *Citizenship Studies*, Vol. 6, No. 4, 2002, p. 441-458.
- Kant E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans *Œuvres philosophiques* II, tr. L. Ferry, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- ., *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 1988.
- ., « Réponse à la question qu'est-ce que les lumières ? » (1784), dans *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est ce que les lumières ?*, tr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1991.
- Kelly P. (ed.), *Multiculturalism Reconsidered. 'Culture and Equality' and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Kelman G. et Stora B. et Marianne-en-ligne, « Gaston Kelman et Benjamin Stora se penchent sur le cas Sarkozy », *LDH Toulon*, 10 août 2007, <http://ldh-toulon.net/Gaston-Kelman-et-Benjamin-Stora-se.html>, 10 août 2015.
- Keslassy E., *De la discrimination positive*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004.
- Kervégan J.-F., « Y a-t-il une philosophie libérale ? Remarques sur les œuvres de J. Rawls et F. von Hayek », dans *Rue Descartes*, n° 3, Citoyenneté, démocratie, république, janvier 1992, p. 51-77.
- ., *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1992, rééd. coll. « Quadrige », 2005.
- ., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2007.
- Khosrokhavar F., « L'Universel abstrait, le politique et la construction de l'Islamisme comme forme d'altérité », dans Wieviorka M. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 1996, p. 113-151.
- Kintzler C., *La République en questions*, Paris, Minerve, coll. « Sociétés », 1996.
- Kolakowski L., *L'Esprit révolutionnaire. Suivi de Marxisme : utopie et anti-utopie*, tr. J. Dewitte, Bruxelles, Complexe, coll. « Ousia », 1978.
- Kolm S.-C., *Justice et équité*, Paris, CNRS, coll. « Monographies du Séminaire d'économétrie », 1972.

- Kuitche H., « Esthétique environnementale : du déplacement au dépassement », dans *Nouvelle revue d'esthétique* 2014/1, n° 13, p. 35-44.
- , « Multiculturalism, Ethnicity and the Postcolonial State: Cameroon vs. Canada », in Imbert P. (dir.), *Multicultural Interactions. Canada and the World. Politics and Literature*, Ottawa, University of Ottawa Research Chair : Canada : Social and Cultural Challenges in a Knowledge-Based Society/Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2014, p. 145-186.
- Kukathas C., « Are There Any Cultural Rights? », *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, 1992, p. 105-139.
- , *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Kukathas C. and Pettit Ph., *Rawls : A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- , *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (1995), tr. P. Savidan, Paris, La Découverte/Boréal, 2001.
- , « Do we Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst », *Constellations*, Vol. 4, No. 1, April 1997, p. 72-87.
- , *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1998.
- , « Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies? » in A. Allen et M. Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 131-148.
- , *Contemporary Political Philosophy : An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Trad. franç. *Les théories de la justice : Une introduction*, tr. M. Saint-Upéry, Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, 1999.
- , *Politics in the Vernacular, nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- , « Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe », in Kymlicka W. and Opalski M. (eds.), *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 13-106.
- , « Multicultural States and Intercultural Citizens », *Theory and Research in Education*, Vol. 1, No. 2, 2003, p. 147-169.

- Kymlicka W. and Norman W., « Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory », *Ethics*, Vol. 104, No. 2, 1994, p. 352-381.
- Kymlicka W. and Patten A. (ed.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Laborde C., *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- ., *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, 2010.
- Lamberti J.-Cl., *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1983.
- Larmore Ch., *Patterns or Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- ., *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Latour (S. G. de), *Vers la République des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Philosophica », 2009.
- Landfried J., *Contre le communautarisme*, Paris, Armand Colin, 2007.
- Lefebvre H., « Le Manifeste différentialiste », dans Courtois S., Deschodt J.-P. et Dilas-Rocherieux Y. (dir.), *Démocratie et révolution. 1789-2011. 100 textes fondateurs*, Paris, Cerf, 2012.
- Lefort Cl., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972.
- ., *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986.
- Legros R., *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », 1990.
- Levinson M., « Liberalism Versus Democracy? Schooling Private Citizens in the Public Square », *British Journal of Political Science*, Vol. 27, No. 3, p. 333-360.
- Lévi-Strauss Cl., *Race et Histoire* (1952) Paris, Gallimard, coll. « Folio plus philosophie », 2007.
- Lewis R., « Race et clinique : bonne science ? La découverte du génome humain efface pratiquement l'idée de la race comme étant un facteur biologique », *The Scientist*, 18 février 2002.
- Locke J., *Lettre sur la tolérance* (1686), tr. R. Polin, Paris, PUF, 1965.

- Machiavel N., *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), traduit de l'italien par T. Guiraudet, édition établie et annotée par A. Pélissier, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, coll. « Stratégies », 1980.
- MacIntyre A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), tr. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1993.
- , *Après la vertu. Étude de théorie morale* (1984), tr. L. Bury, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1997.
- Macpherson C. B., *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, tr. M. Fuchs, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1971.
- Malinowski B., *Les argonautes du pacifique occidental* (1922), tr. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1963.
- Manent P., *Les libéraux*, Paris, Hachette, 1986.
- Mansbridge J., « “Deliberative Democracy” or “Democratic Deliberation”? », in Rosenberg S. W. (eds.), *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern?*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 251-271.
- Margalit A. et Halbertal M., « Liberalism and the Right to Culture », *Social Research*, Vol. 61, No. 3, 1994, p. 491-510.
- Margalit A. et Raz J., « National Self-Determination », *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 9, 1990, p. 439-461.
- Mbembe A., « L'Afrique de Nicolas Sarkozy », *LDH Toulon*, 1er août 2007, <http://ldh-toulon.net/1-Afrique-de-Nicolas-Sarkozy-par.html>, 10 août 2015.
- , « France-Afrique : ces sottises qui divisent », *LDH Toulon*, 10 août 2007, <http://ldh-toulon.net/France-Afrique-ces-sottises-qui.html>, 10 août 2015.
- McLachlin B., « Freedom of Religion and the Rule of Law. A Canadian Perspective », in D. Farrow (ed.), *Recognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluralism, Religion, and Public Policy*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2004, chap. 2, p. 12-34.
- Maynor J. W., *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- Mead M., *Mœurs et sexualité en Océanie* (1935), tr. G. Chevassus, Paris, Plon, coll. « Terre humaine : civilisations et sociétés », 1963.
- Mélonio F., *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, coll. « Histoires », 1993.
- Mélonio F. et L. Guellec L., *Lettres choisies. Souvenirs 1814-1859*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2003.

- Mendelsohn M., « Measuring National Identity and Patterns of Attachment: Quebec and Nationalist Mobilization », *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 8, No. 3, 2002, p. 72-94.
- Merrill R., « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste », *Raisons politiques*, 2011/4, n° 44, p. 15-40.
- Mesure S. et Renaut A., *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, coll. « Le Collège de philosophie », 1996.
- , « La discussion républicaine du libéralisme moderne », dans Renaut A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, IV, « Les critiques de la modernité politique », Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 317-359.
- , *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
- Meyer-Bisch P. et Bidault M., *Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, Zürich, Schulthess Verlag, coll. « Interdisciplinaire », 2010.
- Mill J. S., *De la liberté* (1859), tr. L. Lenglet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990.
- Miller D., *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- , « Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments », in Kelly P. (ed.), *Multiculturalism Reconsidered. 'Culture and Equality' and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 45-61.
- Mirabeau (Honoré-Gabriel de Riquetti, comte de), *Œuvres Oratoires de Mirabeau ou Recueil de ses discours, rapports, adresses, opinions, discussions, reparties, etc., à l'Assemblée Nationale*, tome second, Paris, Librairie de Pierre Blanchard, 1819.
- Monnier R., *Républicanisme, patriotisme et Révolution française*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques historiques », 2005.
- Montaigne (Michel Eyquem de), *Essais*, texte établi et annoté par A. Thibaudet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.
- Montesquieu (Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de), *De l'Esprit des lois*, Paris, Firmin Didot, 1845.
- Moon R., « Freedom of Religion under the Charter of Rights: The Limits of State Neutrality », *UBC Law Review*, Vol. 45, No. 2, 2012, p. 497-549.
- , « The Constitutional Protection of Religious Practice in Canada », in D. M. Kirkham (ed.), *State Responses to Minority Religions*, Burlington, Vermont: Ashgate Publishers, 2013, chap. 16, p. 231-242.
- Mulhall S. and Swift A., *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.

- Musschenga A. W., « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures », *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, 1998, p. 201-225.
- Mveng E., « Structures fondamentales de l'art négro-africain », dans *Présence Africaine*, 1964/1, n° 49, p. 116-128.
- Nagel T., *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Ndiaye P., « Pour une histoire des populations noire en France : préalables théoriques », *Le mouvement social* 2005/4 n° 213, p. 91-108.
- Nicolet Cl., *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982.
- , *La République en France. État des lieux*, Paris, Seuil, coll. « Libre examen », 1992.
- Noiriel G., *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, coll. « Univers historique », 1988.
- Nussbaum M. C., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Ogien R., *L'État nous rend-il meilleurs ? Essai sur la liberté politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2013.
- Parekh B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Houndmills – London: Macmillan, 2000.
- , *The Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain: A Summary of Some of the Main Principles and Recommendations*, London, Profile Books, 2000.
- , *The Future of Multi-Ethnic Britain : Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, London, Profile Books, 2000.
- Patten A., « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science*, Vol. 26, No. 1, 1996, p. 25-44.
- Peña-Ruiz H., *La laïcité pour l'égalité*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, coll. « Essai. Fondation du 2 mars », 2001.
- , *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/actuel », 2003.
- , *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2005.
- Pettit Ph., *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1993.
- , « Freedom as Antipower », *Ethics*, Vol. 106, No. 3, 1996, p. 576-604.



- ., *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, New York, Oxford University Press, 2001.
- ., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), tr. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004.
- ., *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, traduit de l'anglais par A. Bouvier, B. Guillarme, P. Livet, A. Ogien, Paris, PUF, coll. « Philosoper en sciences sociales », 2004.
- ., « The Domination Complaint », in Williams M. S., and Macedo S., (ed.), *Political Exclusion and Domination*, Nomos XLVI, New York, New York University Press, 2005, p. 87-117.
- ., *On The People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Pocock J. G. A., *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (1975), tr. Luc Borot, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1997.
- ., *Vertu, Commerce et Histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle* (1985), tr. H. Aji, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1998.
- Pogge T. W., *Realizing Rawls*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.
- ., « Group Rights and Ethnicity », in Shapiro I., et Kymlicka W. (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, NYU Press, 1997, p. 187-221.
- Rancière J., « Citoyenneté, culture et politique », dans M. Elbaz et D. Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 55-68.
- Rawls J., « Social Unity and Primary Goods », in Sen A. et Williams B. (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 159-186.
- ., *Théorie de la justice* (1971), tr. C. Audard, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1987.
- ., « Les libertés de base et leur priorité », dans *Justice et démocratie*, tr. C. Audard, Ph. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1993.
- ., « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985, p. 223-251. Trad. franç. « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » (1985), dans tr. C. Audard, Ph. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1993, p. 203-241.
- ., *Libéralisme politique*, (1993), tr. C. Audard, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., coll. « Quadrige », 1995.

- ., « Distributive Justice » (1967), in Freeman S. R., (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1999, p. 130-154.
- ., *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, tr. B. Guillarme, Paris, La découverte/Boréal, 2006.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- ., « Multiculturalism: A Liberal Perspective », in *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 170-191.
- Rédier A., *Comme disait Monsieur de Tocqueville*, Paris, Perrin et Cie, 1925.
- Renan E., *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres textes politiques*, textes choisis et présentés par J. Roman, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora. Les classiques », 1992.
- Renault E., *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bordeaux, Éd. du Passant, 2000.
- ., « Reconnaissance, institution, injustice », dans *Revue du MAUSS* 1, n° 23, 2004.
- Renaut A., « Universalisme et différentialisme : le moment Herdérien », dans Renaut A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, III, « Lumières et romantisme », Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 237-252.
- ., « Le multiculturalisme est-il un humanisme ? », dans Sosoe L. K. (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè », 2002, p. 107-121.
- ., *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, coll. « Biblio essais », 2004.
- ., *La philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- ., *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005.
- ., *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », 2009.
- ., *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Paris, Buchet Chastel, 2011.
- Renaut A. et Sosoe L. K., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1991.
- Renaut A. et Savidan P., « Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, III, « Lumières et romantisme », Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 159-233.

- Renaut A. et Touraine A., *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2005.
- Renaut A. et Bertrand R., *Modèle social : la chimère française*, Paris, Textuel, coll. « Conversations pour demain », 2006.
- Robert A.-C., « L’Afrique au kärcher », *LDH Toulon*, 12 octobre 2007, <http://ldh-toulon.net/1-Afrique-au-karcher-par-Anne.html>, 10 août 2015.
- Roemer J. E., « A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 2, 1993, p. 146-166.
- , *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1996.
- Roman J., « Un multiculturalisme à la française », *Esprit*, n° 212, juin 1995, p. 145-160.
- , « Pour un multiculturalisme tempéré », *Hommes et Migrations*, n° 1197, 1996, p. 18-22.
- , *La Démocratie des individus*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Essais. Société », 1998.
- , « Pourquoi la laïcité ? », dans N. Guenif-Souilamas (dir.), *La République mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique, 2006, p. 62-80.
- Rockefeller S. C., « Commentaire », dans Taylor Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), tr. D-A. Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 115-130.
- Rosanvallon P., *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2004.
- Rosenblum N. L., « Fusion Republicanism », in Anita L. Allen and Milton C., Regan, Jr. (eds.), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1998, p. 273-288.
- Rousseau J.-J., *Œuvres Complètes III*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1873.
- , *Œuvres Complètes III : Du Contrat social (première version, manuscrit de Genève) – Écrits politiques*, B. Gagnebin et M. Raymond (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.
- , *Du Contrat Social* (1762), tr. B. Bernardi, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 2001.
- , *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, texte édité et commenté sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo, Paris, Vrin, coll. « Textes & commentaires », 2012.

- ., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), présentation et notes par B. Bachofen et B. Bernardi, Paris, Flammarion coll. « GF-Flammarion », 2008.
- Sandel M. J., « Political Liberalism », *Harvard Law Review*, Vol. 107, No. 47, mai 1994, p. 1765-1794.
- ., *Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- ., *Le libéralisme et les limites de la justice*, tr. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999.
- Sapir E., *Le langage. Introduction à l'étude de la parole* (1921), tr. S.-M. Guillemin, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1970.
- Savidan P., *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007.
- Schleifer James T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, (1980), foreword by George W. Pierson, Indianapolis: Liberty Fund, 2<sup>nd</sup> edition, 2000.
- Schmitt C., *La notion de politique. Théorie du partisan*, tr. M.-L. Steinhäuser, préface de J. Freund, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'Esprit », 1972.
- Schnapper D., *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1991.
- ., *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1994.
- ., *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1998.
- Sen A., « L'évaluation de la justice doit-elle se fonder sur les moyens ou sur les libertés ? », dans *Éthique et économie. Et autres essais*, tr. S. Marnat, Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale », 1993, p. 215-227.
- ., « Justice : Means versus Freedom », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, 1990, p. 111-121.
- ., *Repenser l'inégalité*, tr. P. Chemla, Paris, Le Seuil, coll. « L'histoire immédiate », 2000.
- Shapiro I., « On Non-domination », *University of Toronto Law Journal*, Vol. 62, No. 3, 2012, p. 293-335.
- Skinner Q., « Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture », *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 40, 1990, p. 121-151.

- ., *La liberté avant le libéralisme* (1998), tr. M. Zagha, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2000.
- ., *Les fondements de la pensée politique moderne*, tr. J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2001.
- ., « A Third Concept of Liberty », *Proceedings of the British Academy*, Vol. 117, 2002, p. 237-268.
- ., « Rethinking Political Liberty », *History Workshop Journal*, No. 61, Spring 2006, p. 156-170.
- Smith B. James., *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Soljenitsyne A. I., *Nos pluralistes*, tr. N. Struve, Paris, Fayard, 1983.
- Song S., *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Sowell T., *Affirmative Action Around the World. An Empirical Study*, New Haven & London, Yale University Press, 2004.
- Spinner J., *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.
- Spitz J.-F., *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1995.
- ., « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme », dans *Le Banquet*, n° 7, 1995, p. 215-238.
- ., « Humanisme civique », dans Ph. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 282-287.
- ., « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux », *Politique et Sociétés*, Vol. 20, n° 1, 2001, p. 7-23.
- ., *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2005.
- ., « Originalité et pertinence contemporaine du langage politique républicain. Une approche historiographique et analytique », *Raisons politiques*, 2009/4, n° 36, p. 131-150.
- ., *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2010.

- Stasi B., *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Rapport au président de la République, remis le 11 décembre 2003, Paris, La Documentation Française, 2003.
- Stavros S., « Liberté de religion et demandes d'application aux lois générale et neutre : leçons d'outre-Atlantique ? », dans Conseil de l'Europe (éd.), *La religion et l'intégration des immigrés*, Direction des affaires sociales et économiques, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, série « Relations intercommunautaires », 1999, p. 59-86.
- Taguieff P.-A., *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1988.
- , *La République menacée*, Paris, Textuel, coll. « Conversations pour demain », 1996.
- , *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2001.
- , *La République enlisée. Pluralisme, Communautarisme et Citoyenneté*, Paris, Syrtes, 2005.
- Tamir Y., *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Tavoillot P. H., *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995.
- Taylor Ch., « Atomism », in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 187-210. Trad. franç. « L'atomisme », dans *La liberté des modernes*, tr. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 223-254.
- , *Grandeur et misère de la modernité*, tr. Ch. Melançon, Montréal, Bellarmin, coll. « L'Essentiel », 1992.
- , « La tradition d'une situation » (1989), dans Laforest G. (éd.), *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.
- , « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États » (1979), dans Laforest G. (éd.), *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.
- , *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), tr. D-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.
- , *Le malaise de la modernité*, tr. Ch. Melançon, Paris, Cerf, 1994.
- , « The Importance of Herder », in *Philosophical Arguments*, Cambridge MA : Harvard University Press, 1995, p. 79-99.

- 
- ., « Heidegger, Language, Ecology », in *Philosophical Arguments*, Cambridge MA : Harvard University Press, 1995, p. 100-126.
- ., « Les sources de l'identité moderne », dans Elbaz M., Fortin A., Laforest G. (dir.), *Les frontières de l'identité*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1996.
- ., « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? » (1979), dans *La liberté des modernes*, tr. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 255-283.
- ., « Le langage et la nature humaine », dans *La liberté des modernes*, tr. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 21-66.
- ., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, tr Ch. Melançon, Montréal, Boréal, 1998.
- ., « Le Fondamental dans l'Histoire », dans G. Laforest et Ph. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf/Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 35-50.
- ., « Interculturalism or multiculturalism », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 38, No. 4-5, 2012, p. 413-423.
- Tocqueville (A. de), *De la Démocratie en Amérique I* (1835), dans *Œuvres I*, introduction par J.-Cl. Lamberti, texte établi par James T. Schleifer, présenté par J.-Cl. Lamberti et annoté par James T. Schleifer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- ., *De la Démocratie en Amérique II* (1840), dans *Œuvres II*, introduction par J.-Cl. Lamberti, texte établi, présenté et annoté par J.-Cl. Lamberti, revue par James T. Schleifer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- ., *État social et politique de la France avant et depuis 1789* (1836), dans *Œuvres III*, introduction par F. Furet et F. Mélonio, établi et annoté par F. Mélonio, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.
- ., *L'Ancien régime et la Révolution* (1856), dans *Œuvres III*, introduction par F. Furet et F. Mélonio, établi et annoté par F. Mélonio, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.
- Todd E., *Le Destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil, coll. « Histoire immédiate », 1994.
- Todorov T., « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, n° 212, 1995, p. 90-102.

- Tort P. et Desalmand P., *Sciences humaines et philosophie en Afrique. La différence culturelle*, Paris, Hatier 1978.
- Touraine A., « Faux et vrais problèmes », dans Wieviorka M. et al. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 1996, p. 291-319.
- , *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.
- Tully J., « The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics », *British Journal of Political Science*, Vol. 13, No. 04, October 1983, p. 489-509.
- , *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité* (1995), tr. J. Des Chênes, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Prisme », 1999.
- Van Parijs Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991.
- , « Liberté formelle et liberté réelle. La critique de Rawls par les Libertariens », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 86, n° 69, 1988, p. 59-83.
- , « Difference Principles », in Freeman S. R. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 200-240.
- Viroli M., *L'Etica laica di Erminio Juvalta*, Milano, Franco Angeli, 1987.
- , *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002. Trad. franç. *Républicanisme*, tr. Ch. Hamel, Latresne, Le Bord de L'eau, coll. « Les Voies du politique », 2011.
- Waldron J., « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », *University of Michigan Journal of Law Reform*, Vol. 25, No. 3, p. 751-793.
- Wall S., « Neutrality and Responsibility », *Journal of Philosophy*, Vol. 98, No. 8, August 2001, p. 389-410.
- Walzer M., *Traité sur la tolérance*, tr. C. Hutner, Paris, Gallimard, coll. « Champs », 1998.
- , *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), tr. P. Engel, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.
- , *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, introduction de J. Roman, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1997.
- Weber M., Kalinowski I., *La science, profession & vocation. Suivi de Leçons wébériennes sur la science & la propagande* (par I. Kalinowski), Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2005.



- Weil P., *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique d'immigration de 1938 à 1991*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1991.
- Weinstock D., « The Political Theory of Strong Evaluation », in Tully J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 171-193.
- , « La problématique multiculturaliste », dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, V, « Les philosophies politiques contemporaines », Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 427-461.
- , « Le pluralisme axiologique en philosophie contemporaine », dans Sosoe L. K. (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè », 2002, p. 67-81.
- , « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? », dans R. Le Coadic (dir.), *Identités et démocraties. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Paris, PUR, 2003, p. 365-380.
- , « The Antinomy of Language Policy », in Patten A. and Kymlicka W. (eds.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 250-270.
- , « Trois concepts de reconnaissance », dans Payet J-P. et Battegay A. (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Le regard sociologique », 2008, p. 59-71.
- Whitaker R., *A Sovereign Idea. Essays on Canada as a Democratic Community*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1992.
- Williams B., *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Wolf S., « Commentaire », dans Taylor Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), tr. D-A. Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 101-114.
- Wieviorka M., *La Différence*, Paris, Balland, coll. « Voix et regards », 2001.
- Wieviorka M. et al., *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 1996.
- Wolff F., *Philosophie de la corrida*, Paris, Fayard, 2007.
- Wood G. S., *The Radicalism of the American Revolution*, New York: A. A. Knopf, 1992.
- Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- , « Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, No. 2, 1995, p. 181-190.

### Rapports ministériels

Ministère du Travail, Publication de la direction de l'animation de la recherche, des études et des statistiques, Dares Analyses, n° 074, septembre 2014.

Statistique Canada, Division de la statistique du travail, N° 71-606-X au catalogue, n° 6, Série d'analyses de la population active immigrante. Les immigrants sur le marché du travail canadien par Lahouaria Yssaad, décembre 2012.

Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, Rapport au président de la république, remis le 11 décembre 2003, Paris, La Documentation française, 2003.

Haut Conseil à l'intégration, *Pour un modèle français d'intégration*, Paris, La Documentation française, 1991.

Haut Conseil à l'intégration, *Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et intégration dans la cité*, Paris, La Documentation française, 1997.

### Jurisprudences

*Cantwell c. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940)

*Wisconsin c. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972)

*Efstratiou c. Grèce*, arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme du 18 décembre 1996, n° 77/1996/696/888.

*Valsamis c. Grèce*, arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme du 18 décembre 1996, n° 74/1995/580/666.

*Tsirlis et kouloumpas c. Grèce*, arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme du 29 mai 1997, n° 54/1996/673/859-860.

*Grant c. Canada (Procureur général) (1re inst.)*, [1995] 1 C.F. 158 T -499-91.

*R. c. N.S.*, 2012 CSC 72, [2012] 3 R.C.S. 726

*Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpson-Sears Ltd.*, [1985] 2 R.C.S. 536.

*Central Okanagan School District No. 23 c. Renaud*, [1992] 2 R.C.S. 970.

*Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 R.C.S. 525.

*Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6.

*École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)* 2015 CSC 12, [2015] 1 R.C.S. 613.

*Tuli v. St. Albert Protestant Separate School District No. 6* (1985), 8 CHRR D/3906 (Alta. Q.B.)

*Peel Board of Education v. Ontario (Human Rights Commission)* (1991), 80 D.L.R. (4<sup>e</sup>) 475 (C. div. Ont.).

*British Columbia (Worker's Compensation Board) v. British Columbia (Council of Human Rights)* (1990), 70 D.L.R. (4<sup>e</sup>) 720 (BCCA).

### Traités internationaux et textes constitutionnels

Bureau des Traités du Conseil de l'Europe, *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* (février 1995), <http://www.coe.int/fr/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/157>, 10 août 2015.

Bureau des Traités du Conseil de l'Europe, *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires* (juin 1992), <http://www.coe.int/fr/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/157>, 10 août 2015.

Ministère de la Justice Canada, *Loi constitutionnelle de 1982*, <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-15.html>, 02 septembre 2015.

Office québécois de la langue française, *Charte de la langue française*, <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/charte/charte/>, 15 septembre 2015.

PNUD, « La liberté culturelle dans un monde diversifié », *PNUD*, Paris, Économica, 2004.

UNESCO, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle* (novembre 2001), [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), 10 août 2015.

UNESCO, *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (octobre 2003), <http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention>, 10 août 2015.

## INDEX DES NOTIONS

- absolutisme culturel, 108
- accommodement, 3, 142, 154, 185, 205, 208
- action affirmative, 307
- action commune, 23, 36
- action positive, 168, 258, 307
- agent, 39, 64, 73, 74, 75, 140, 222, 278, 311
- aménagements raisonnables, 3
- ancien régime, 27, 36, 45, 93, 173, 293, 294
- appartenance culturelle, 7, 15, 18, 103, 116, 128, 132, 133, 138, 139, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 166, 218, 235, 254, 261, 317
- aristocratie, 37, 294
- ascenseur social, 313
- assimilation, 105, 154, 158, 167, 176, 177, 188, 189
- atomisme, 26, 33, 34, 35, 101, 103, 133
- authenticité, 91, 103, 104, 105, 115, 125, 242
- autochtone, 136
- autodétermination, 4
- autonomie, 36, 45, 50, 63, 66, 68, 87, 112, 126, 127, 129, 132, 133, 134, 136, 138, 146, 148, 150, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 185, 189, 190, 194, 195, 198, 209, 213, 214, 215, 216, 218, 231, 247, 301, 303, 310, 312, 313, 322, 323
- axiologie, 264
- bien commun, 9, 14, 16, 18, 21, 22, 23, 25, 53, 55, 57, 75, 82, 138, 166, 171, 174, 178, 192, 201, 208, 209, 221, 225, 226, 231, 232, 234, 235, 242, 244, 250, 257, 262, 284, 318
- bien-être, 38, 40, 41, 42, 43, 57, 59, 60, 67, 150, 161, 252, 266, 267, 271, 278, 281, 289, 297, 298, 299, 300, 311, 312, 322
- biens premiers, 80, 81, 279, 307, 312
- biens privés, 50
- capabilités, 279, 280, 281
- choix non dominés, 274, 277, 281, 283, 284, 285, 293
- citoyenneté, 2, 4, 5, 8, 18, 28, 29, 37, 41, 63, 87, 92, 128, 130, 132, 133, 134, 137, 138, 141, 142, 146, 147, 151, 153, 156, 158, 163, 164, 165, 167, 170, 173, 178, 196, 202, 211, 212, 215, 218, 231, 232, 234, 238, 244, 319, 323, 324
- citoyenneté indifférenciée, 18, 164, 175, 215
- citoyenneté multiculturelle, 8, 130, 132, 133, 134, 137, 138, 141, 146, 147, 151, 153, 156, 158, 165, 170, 218, 232, 319
- citoyenneté républicaine, 212
- citoyens, 1, 4, 8, 11, 13, 15, 22, 37, 38, 40, 41, 43, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 60,

- 
- 62, 63, 73, 75, 76, 80, 81, 83, 84, 93,  
108, 127, 162, 168, 169, 170, 171,  
173, 174, 176, 179, 178, 180, 185,  
186, 189, 190, 191, 192, 196, 197,  
198, 200, 201, 202, 207, 209, 211,  
212, 213, 214, 218, 223, 225, 227,  
228, 229, 230, 232, 234, 235, 238,  
239, 241, 243, 244, 245, 248, 256,  
257, 259, 265, 269, 271, 282, 283,  
284, 286, 294, 295, 297, 300, 303,  
318, 319, 320, 324
- civilisation, 106, 107, 111, 112, 113, 121
- civilité, 14, 229
- classes sociales, 94, 305
- cohésion sociale, 8, 167, 179, 217, 318
- colonisation, 106, 177
- commission scolaire, 204
- communautarien, 248, 249
- communautarisme, 8, 92, 140, 165, 167,  
168, 174, 191, 203, 247, 248
- communauté, 1, 2, 4, 5, 8, 12, 18, 32, 67,  
76, 86, 87, 88, 89, 101, 103, 109, 115,  
116, 121, 125, 127, 132, 134, 145,  
154, 162, 164, 169, 174, 178, 188,  
192, 194, 196, 197, 201, 203, 207,  
211, 215, 217, 218, 235, 248, 250,  
251, 256, 265, 318, 319, 324
- communauté politique, 135, 164
- conception du bien, 81, 133, 138, 148,  
179, 186, 220, 222, 246
- conflit, 2, 5, 32, 88, 125, 130, 142, 207,  
221, 222, 223, 231, 243, 257, 258, 267
- consensus, 5, 81, 91, 190, 226, 227, 241
- consensus par recoupement, 81, 226
- constitution, 143, 174, 175, 194, 214
- contestation, 243, 259, 260, 285
- coopération sociale, 302, 303, 309, 311
- corps politique, 28, 171, 173, 197, 210
- corps social, 9, 41, 162, 164, 168, 200,  
214
- cour d'appel, 141, 205, 206
- cour suprême, 90, 140, 141, 144, 145,  
169, 204, 205, 206, 207
- culture, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 17, 31,  
63, 84, 87, 89, 90, 91, 92, 104, 105,  
106, 107, 108, 110, 111, 112, 113,  
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,  
121, 122, 123, 124, 125, 129, 131,  
132, 133, 134, 133, 134, 135, 136,  
137, 139, 140, 146, 147, 148, 149,  
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,  
158, 159, 161, 172, 173, 179, 180,  
185, 186, 187, 188, 189, 195, 202,  
203, 204, 205, 214, 219, 231, 234,  
235, 237, 239, 240, 241, 242, 243,  
244, 245, 248, 250, 251, 252, 259,  
261, 262, 263, 281, 282, 308, 313,  
318, 320
- culture sociétale, 134, 135, 136, 137,  
146, 147, 151, 152, 153, 157
- cultures minoritaires, 9, 12, 17, 19, 128,  
135, 138, 150, 152, 157, 159, 163,  
165, 173, 174, 226, 242, 243, 244, 320
- demandes de reconnaissance, 93, 125,  
128, 152, 210, 217, 251, 263, 324

- démocratie, 5, 16, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 32, 34, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 53, 54, 56, 58, 60, 62, 88, 92, 117, 127, 128, 142, 164, 170, 187, 190, 191, 207, 212, 220, 221, 224, 226, 260, 317, 324
- démocratie délibérative, 190, 191
- démocratie libérale, 30, 32, 44, 54, 55, 221
- démocratie multiculturelle, 207
- démocratie républicaine, 170, 212, 317
- demos, 179
- despotisme, 42, 48, 54
- dialogue interculturel, 208, 236, 237, 238, 243
- différence ethnoculturelle, 1, 3, 320
- différences, 2, 3, 4, 8, 17, 22, 32, 86, 92, 94, 95, 100, 111, 117, 138, 140, 142, 145, 163, 166, 169, 171, 175, 176, 191, 193, 194, 195, 200, 207, 208, 210, 213, 215, 226, 229, 237, 238, 262, 265, 280, 295, 299, 316, 320, 321, 324
- différences ethniques, 95, 171, 265
- différentialisme, 13, 92, 125, 174, 178, 224, 264, 288, 292, 320
- dignité, 53, 92, 93, 104, 105, 107, 108, 116, 123, 125, 198, 237, 238
- discrimination, 58, 95, 97, 120, 168, 204, 214, 218, 257, 295, 303, 307
- diversité, 1, 3, 5, 7, 8, 13, 15, 17, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 65, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 109, 111, 112, 115, 116, 121, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 155, 159, 161, 163, 166, 170, 176, 177, 179, 187, 188, 192, 197, 199, 204, 207, 214, 217, 218, 219, 223, 224, 225, 231, 236, 239, 254, 316, 317, 318, 320, 323
- diversité culturelle, 91
- diversité ethnoculturelle, 88
- diversité linguistique, 188
- doctrine compréhensive, 80, 180, 227
- domination, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 22, 24, 31, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 98, 106, 107, 117, 125, 158, 177, 187, 190, 200, 214, 215, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 306, 310, 311, 314, 316, 320, 321, 322, 323, 324, 325
- dominium, 6, 76, 254, 303, 314
- donneurs de sens, 101, 103
- droit à la différence, 1, 6, 15, 163, 174, 217
- droit des minorités, 8, 129, 154
- droits civiques, 139

- 
- droits collectifs, 17, 126, 133, 139, 140, 146, 166, 167, 261, 307
- droits culturels, 113, 116, 135, 138, 153, 154, 156, 169, 185, 210, 218, 252, 266, 324
- droits de l'homme, 29, 90, 116, 161, 170, 192, 197
- droits polyethniques, 140, 141, 145, 158
- école, 23, 46, 135, 182, 194, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 220
- écologie, 109
- éducation, 5, 62, 75, 106, 116, 118, 134, 139, 182, 201, 202, 208, 214, 228, 230, 270, 299, 311, 313
- égalisation des conditions, 24, 29, 36, 281, 288
- égalitarisme, 19, 82, 110, 266, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 283, 284, 285, 287, 289, 291, 292, 295, 296, 297, 322, 325
- égalitarisme de la chance, 19, 268, 291, 323
- égalitarisme matériel, 19, 82, 269, 284
- égalitarisme structurel, 289
- égalité, 1, 5, 7, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 24, 25, 27, 28, 31, 36, 37, 42, 50, 51, 60, 69, 79, 81, 82, 90, 91, 94, 95, 97, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 118, 120, 121, 126, 128, 130, 153, 160, 161, 162, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 178, 179, 186, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 207, 208, 210, 213, 214, 215, 217, 221, 222, 231, 234, 239, 242, 243, 244, 245, 246, 252, 253, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316, 322, 323, 324
- égalité de droits, 126
- égalité démocratique, 243
- égalité des chances, 268, 289, 291, 292, 293, 295, 300, 306, 323
- église, 184
- égoïsme, 41, 58
- émancipation, 22, 193, 194, 210, 213
- équité, 87, 224, 240, 252
- espace public, 63, 166, 178, 196, 202, 204, 209, 242, 293, 318
- état, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 24, 25, 28, 31, 34, 38, 45, 49, 58, 59, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 84, 87, 88, 89, 93, 114, 115, 127, 130, 131, 138, 139, 142, 143, 145, 146, 150, 151, 158, 159, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 201, 202, 204, 207, 208, 208, 210, 212, 213, 215, 219, 221, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 245, 247, 248, 253, 254, 257, 259, 260, 261, 267, 270, 272, 276, 278,

- 
- 279, 281, 282, 284, 288, 296, 297,  
301, 306, 310, 318, 319, 321, 322,  
323, 325
- état de droit, 14, 138
- état social, 27, 34, 37, 53, 61, 233, 270,  
312
- ethnicité, 18, 133, 158, 165, 178, 185,  
188, 196
- ethnocentrisme, 106, 110, 111, 123, 124,  
263
- ethnovaleur, 123
- ethnovérité, 123
- être-ensemble, 162, 164, 324
- exclusion, 19, 63, 94, 95, 98, 168, 203,  
208, 209, 212, 213, 239, 262, 289
- exemption, 77, 142, 145, 153, 154, 185,  
206
- extension, 32, 51, 107, 269, 275, 276,  
277, 278, 279, 285, 298
- factions, 8, 49
- fédération, 127
- féminisme, 99, 255
- fraternité, 13, 24, 160, 173, 194, 200,  
212, 234, 262
- gouvernement, 3, 6, 7, 24, 37, 43, 44, 46,  
51, 62, 65, 127, 135, 162, 180, 197,  
208, 215, 219, 255, 259, 276, 281,  
283, 318, 322, 323
- groupes culturels, 3, 87, 93, 114, 124,  
138, 140, 152, 159, 185, 186, 187, 190
- groupes ethnoculturels, 127, 140, 156,  
157, 191, 231, 241, 242, 244, 317, 323
- groupes minoritaires, 7, 31, 96, 97, 128,  
129, 138, 156, 231, 260, 263, 317,  
319, 322, 324
- hasard, 294
- hétéronomie, 209
- histoire, 16, 22, 29, 30, 31, 32, 67, 71,  
84, 105, 106, 110, 111, 113, 116, 118,  
121, 123, 136, 137, 195, 197, 198,  
209, 239, 307
- holisme, 64
- holisme social, 33, 34, 36, 64
- humanisme, 7, 23, 32, 92, 161, 170, 176,  
203, 224, 317
- idée laïque, 201
- idée républicaine, 14, 30, 72, 82, 161,  
166, 168, 170, 173, 192, 196, 198,  
263, 294
- identité collective, 105, 167
- identité démocratique, 14, 166, 211
- identités culturelles, 3, 65, 127, 135,  
170, 195, 225, 236
- immigration, 58, 95, 153, 158, 189, 195,  
212, 238, 240, 239
- immigrés, 4, 90, 95, 212
- imperium, 6, 72, 76, 254, 261, 314
- indépendance, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 52, 54, 68, 75, 143, 216, 229, 235,  
283, 284, 298
- individualisme, 20, 26, 34, 35, 36, 38,  
39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 52, 54, 57,  
58, 60, 61, 172
- individus, 2, 6, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18,  
25, 26, 28, 36, 37, 38, 39, 41, 48, 57,



- 
- 59, 63, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 89,  
90, 93, 98, 101, 103, 104, 107, 108,  
113, 115, 116, 117, 119, 120, 124,  
132, 133, 134, 136, 137, 139, 140,  
146, 147, 148, 150, 152, 157, 159,  
162, 163, 164, 166, 167, 173, 176,  
179, 180, 181, 182, 187, 190, 195,  
198, 201, 214, 215, 216, 220, 223,  
227, 228, 229, 232, 233, 234, 235,  
236, 237, 242, 244, 245, 246, 248,  
249, 250, 252, 253, 254, 256, 258,  
259, 261, 262, 266, 268, 269, 270,  
272, 273, 274, 275, 276, 277, 278,  
279, 280, 281, 282, 283, 285, 287,  
288, 289, 290, 291, 292, 293, 294,  
295, 296, 297, 298, 300, 301, 302,  
305, 306, 309, 310, 312, 313, 314,  
316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323
- inégalité, 5, 21, 29, 91, 94, 111, 137,  
159, 246, 264, 266, 268, 273, 280,  
281, 282, 285, 287, 294, 298, 302,  
305, 306, 311
- inégalité des conditions, 29, 282, 287,  
298
- injustice, 21, 94, 96, 98, 170, 264, 266,  
288, 311
- intensité, 82, 269, 270, 271, 272, 273,  
274, 276, 280, 282
- interculturalisme, 196, 239, 240, 241,  
242
- intérêt bien entendu, 53, 54, 55, 57, 58,  
59, 60, 61, 62, 300
- intérêt commun, 53, 74, 171, 319
- intérêt général, 6, 35, 55, 57, 59, 87, 184,  
294, 296, 301
- interférence arbitraire, 73, 77, 78, 229,  
230, 270, 291, 302
- invulnérabilité, 300
- juifs, 173, 231
- justice, 3, 4, 7, 13, 16, 17, 21, 24, 26, 59,  
81, 84, 87, 94, 96, 98, 125, 129, 130,  
133, 138, 143, 148, 150, 154, 156,  
159, 160, 164, 168, 169, 171, 175,  
181, 183, 185, 186, 187, 188, 190,  
201, 217, 221, 222, 224, 225, 227,  
228, 234, 243, 246, 248, 252, 268,  
271, 279, 280, 283, 284, 288, 289,  
290, 292, 296, 299, 301, 302, 303,  
304, 306, 307, 308, 309, 311, 312,  
313, 316, 317, 318, 319, 322, 323,  
324, 325
- justice distributive, 289, 312
- justice ethnoculturelle, 7, 17, 154, 156,  
169, 175, 316, 318, 319, 324, 325
- laïcité, 3, 24, 160, 161, 162, 166, 173,  
177, 184, 192, 193, 194, 195, 196,  
197, 198, 199, 200, 201, 202, 203,  
208, 211, 329, 333, 341, 344, 347, 351
- langue, 85, 97, 134, 139, 151, 152, 153,  
175, 186, 187, 188, 189, 243, 328, 352
- législateur, 48, 50, 53, 62
- libéralisme, 7, 12, 13, 20, 21, 22, 21, 23,  
24, 25, 26, 30, 31, 35, 40, 44, 46, 47,  
48, 50, 52, 53, 59, 64, 68, 71, 72, 82,  
86, 94, 121, 125, 127, 130, 133, 140,  
154, 159, 179, 184, 188, 190, 223,

- 
- 224, 225, 226, 227, 228, 231, 234,  
246, 247, 253, 258, 287, 288, 291,  
299, 302, 310, 322, 324
- libéralisme égalitaire, 310
- libéralisme politique, 12, 22, 26, 30, 82,  
86, 130, 133, 179, 184, 224, 227, 231,  
288, 322, 324
- libéraux, 31, 39, 44, 46, 47, 65, 66, 69,  
76, 133, 134, 147, 180, 182, 184, 191,  
220, 233, 247, 267, 289
- liberté, 7, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 21, 22,  
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34,  
35, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,  
47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58,  
59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,  
71, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83,  
84, 86, 89, 90, 91, 101, 102, 116, 120,  
126, 131, 132, 133, 134, 135, 136,  
139, 140, 141, 144, 145, 146, 147,  
148, 157, 159, 164, 170, 173, 181,  
193, 195, 197, 198, 199, 200, 201,  
202, 204, 205, 206, 207, 209, 213,  
215, 217, 219, 220, 221, 222, 223,  
228, 229, 230, 233, 235, 236, 245,  
246, 247, 248, 249, 250, 252, 253,  
254, 255, 256, 257, 258, 260, 261,  
262, 263, 267, 269, 270, 271, 272,  
273, 274, 275, 276, 278, 280, 281,  
282, 284, 286, 287, 288, 290, 291,  
293, 294, 295, 296, 300, 301, 302,  
303, 304, 303, 306, 309, 310, 311,  
312, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 326
- liberté comme non-domination, 11, 66,  
69, 79, 81, 82, 246, 248, 249, 256,  
270, 273, 284, 288
- liberté comme non-interférence, 64, 69,  
80, 81, 82, 267
- liberté d'expression, 80, 147, 198, 207
- liberté de choix, 120, 139, 222, 246, 270,  
284, 322
- liberté de religion, 144, 145, 206, 207
- liberté individuelle, 23, 39, 48, 49, 50,  
65, 66, 69, 254, 291, 301
- liberté négative, 44, 64, 68
- liberté réelle, 245, 303, 303
- liberté républicaine, 68, 69, 78, 83, 217
- lien social, 13, 27, 38, 161, 200, 208,  
211, 212, 219
- loi naturelle, 45
- lumières, 5, 92, 170, 172, 173, 176, 193
- lutttes politiques, 4, 98
- majorité, 5, 8, 84, 89, 138, 187, 188,  
189, 210, 213, 231, 237, 240, 242,  
258, 259, 266, 319, 321
- marxisme, 308
- mémoire, 121, 134, 173
- mépris social, 95, 96
- méritocratie, 283, 306
- minorités, 7, 8, 15, 63, 83, 84, 94, 96,  
95, 97, 129, 130, 133, 133, 138, 146,  
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,  
157, 158, 163, 168, 169, 174, 176,  
200, 204, 210, 212, 213, 214, 219,  
231, 239, 240, 241, 251, 258, 262,  
276, 280, 319, 325

- 
- minorités ethniques, 129, 133, 151, 152, 153, 156, 163, 168, 214, 219, 276, 280
- minorités nationales, 151, 152, 155, 156, 174
- multiculturalisme, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 17, 18, 22, 87, 90, 92, 99, 104, 117, 121, 125, 140, 146, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 176, 179, 204, 219, 240, 242, 255, 317, 320, 322, 323, 324
- multiculturalisme libéral, 7, 8, 12, 146
- nationalisme, 87, 92, 99, 167, 333, 347
- nationalité, 87, 133
- néo-républicanisme, 10, 11, 14, 17, 91, 230, 231, 247, 264, 265, 266, 286, 288, 302, 310
- neutralité, 14, 27, 86, 133, 142, 143, 144, 145, 146, 163, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 196, 200, 202, 208, 213, 215, 247, 248, 250
- neutralité abstraite, 163, 213, 215
- non-domination, 10, 13, 16, 19, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 91, 221, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 245, 246, 247, 250, 253, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 278, 281, 284, 286, 287, 289, 290, 291, 295, 296, 297, 301, 325, 326
- non-interférence, 66, 68, 72, 77, 79, 81, 250, 267
- normes, 106, 136, 143, 153, 158, 190, 201, 209, 241, 244, 314
- obamacare, 270
- occidentalocentrisme, 106
- ontologie, 16, 264, 273
- ontologie sociale, 16, 273
- pacte républicain, 197
- paix civile, 15, 169, 192, 307
- participation civique, 22, 23, 42, 43, 51
- participation politique, 32, 49, 50, 53, 67, 190, 270
- particularismes, 5, 15, 17, 18, 141, 160, 165, 177, 191, 192, 203, 211, 212, 263, 320
- passion, 8, 25, 37, 40, 42, 43, 55, 59, 214
- paternalisme, 74, 210, 213
- patrimoine culturel, 91, 126, 136, 352
- pauvreté, 95, 253
- perfectionnisme, 11
- philosophie néo-romaine, 63, 250
- philosophie politique, 1, 12, 20, 22, 30, 32, 52, 54, 73, 86, 92, 98, 172, 183, 197, 199, 217, 218, 225, 226, 232, 244, 245, 254, 255, 260, 290, 291, 293, 322, 324
- pluralisme, 1, 2, 6, 12, 13, 14, 27, 46, 80, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 140, 142, 162, 164, 165, 168, 170, 192, 197, 203, 210, 216, 220, 221, 222, 223, 226, 228, 231, 236, 239, 240, 241, 242, 250, 257, 263, 268, 307, 317, 320
- pluralisme axiologique, 87, 222
- pluralisme culturel, 86, 87, 88, 226, 231
- pluralisme ethnoculturel, 2, 6, 12, 317, 320

- 
- politique de reconnaissance, 2, 4, 93, 97, 98, 99, 104, 114, 126, 130, 156
- politique publique, 18, 234
- politiques d'intégration, 321
- principe de différence, 283, 288, 303, 306, 307, 308, 309, 311, 312
- principe de nationalité, 87
- progrès, 105, 106, 109, 110, 265, 300, 307, 313
- publicité, 143, 144
- puissance publique, 140, 169, 175, 179, 193, 210, 270, 296, 301
- racisme, 14, 112, 122, 125
- reconnaissance, 9, 13, 14, 17, 24, 28, 78, 87, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 115, 116, 125, 126, 128, 129, 132, 133, 133, 138, 141, 149, 150, 151, 156, 159, 163, 166, 167, 170, 174, 175, 176, 187, 199, 210, 211, 212, 217, 219, 222, 224, 232, 235, 236, 237, 242, 243, 251, 258, 262, 309, 311, 316, 318, 324
- redistribution, 4, 17, 68, 94, 98, 156, 271, 278, 286, 290, 292, 297, 298, 299, 308
- relativisme culturel, 119, 123, 125, 209, 241
- religion, 29, 90, 116, 134, 140, 141, 144, 145, 161, 174, 184, 185, 204, 205, 206, 207, 214, 223, 316
- remèdes, 21, 23, 33
- républicains, 7, 76, 84, 177, 214
- républicains français, 14, 150, 172, 177, 190, 208, 241
- républicanisme, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 26, 28, 30, 32, 33, 51, 53, 62, 64, 66, 69, 72, 83, 130, 159, 160, 162, 164, 170, 172, 184, 193, 195, 198, 199, 200, 208, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 225, 228, 230, 231, 234, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 253, 254, 262, 264, 265, 283, 285, 286, 287, 291, 292, 310, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 325
- république, 28, 29, 30, 31, 46, 63, 73, 162, 209, 220, 250, 265, 266, 268, 300, 313, 324, 325, 328, 335, 336, 351
- res publica, 76, 178, 234, 250
- responsabilité, 51, 150, 184, 185, 207, 309
- ressources, 17, 79, 82, 94, 97, 116, 156, 234, 246, 258, 266, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 308, 310, 311, 322, 323
- révolution américaine, 32, 66
- révolution française, 6, 31, 32, 173, 294
- romantisme, 92, 226, 343
- socialisme, 44, 255, 294
- société, 2, 3, 4, 5, 9, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 24, 26, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 67, 70, 76, 78,

- 79, 80, 83, 84, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 110, 120, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 138, 141, 142, 151, 154, 156, 157, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 178, 180, 186, 187, 188, 190, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 208, 211, 212, 213, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 231, 232, 234, 237, 238, 239, 240, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 319, 322, 323, 324, 325
- société d'accueil, 95, 97, 151, 212, 240, 243
- société juste, 217, 223, 227, 291, 294, 303
- société ouverte, 15
- société politique, 40, 57, 64, 79, 83, 97, 300, 318
- sociétés démocratiques, 23, 24, 28, 37, 42, 55, 92, 159, 199, 221, 226, 250
- sociétés modernes, 4, 5, 9, 17, 21, 60, 91, 93, 107, 135, 159, 163, 168, 182, 187, 216, 221, 223, 236, 285, 317, 320, 325, 326
- sociétés pluralistes, 2, 14, 89, 93, 140, 218
- soumission, 45, 120, 171, 209
- souveraineté, 52, 66, 169, 179, 194
- stabilité sociale, 225
- subjectivisme, 110
- subordination, 14, 70, 71, 72, 79, 84, 253, 262, 288, 291, 297, 321, 325
- sujet de droit, 1, 226
- talents, 182, 283, 295, 297, 299, 301, 304, 305, 306, 308, 309
- théorie de la justice, 289, 308
- tolérance, 1, 5, 15, 88, 95, 128, 141, 142, 158, 186, 193, 197, 204, 207, 223, 228, 229, 249, 256, 313
- tradition, 6, 7, 13, 18, 21, 22, 23, 29, 30, 44, 47, 50, 52, 66, 78, 92, 103, 124, 130, 133, 133, 145, 146, 150, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 172, 176, 179, 187, 192, 198, 201, 214, 219, 220, 228, 230, 235, 250, 283, 292, 293
- tradition républicaine, 7, 21, 23, 29, 30, 52, 66, 78, 164, 176, 201, 214, 220, 293
- transcontextualité, 263
- transculturalité, 263
- universalisme, 13, 170, 177, 192, 198, 199, 209, 214, 215, 224, 260
- universalité politique, 5
- utilitarisme, 54, 61, 308, 312
- utilité marginale décroissante, 274
- utilité publique, 88, 171

- 
- valeurs, 1, 3, 13, 14, 21, 27, 28, 35, 57,  
87, 88, 89, 92, 103, 105, 106, 108,  
110, 115, 116, 119, 120, 121, 123,  
125, 134, 138, 143, 158, 162, 173,  
174, 177, 178, 186, 190, 196, 197,  
198, 200, 203, 204, 207, 208, 215,  
221, 222, 223, 226, 227, 229, 230,  
231, 232, 239, 239, 241, 243, 244,  
250, 252, 267, 294, 314, 320, 321
- vertu, 23, 52, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 112,  
125, 141, 159, 179, 192, 207, 225,  
228, 230, 232, 244, 297, 310, 312
- vie bonne, 11, 83, 88, 119, 120, 128,  
131, 146, 148, 150, 179, 180, 203,  
214, 221, 225, 230, 246, 247, 249,  
250, 300
- vie idéale, 86, 119, 248, 287
- vie publique, 32, 52, 58, 62, 63, 62, 64,  
75, 175, 186, 192, 198, 230, 244, 268,  
279
- vivre-ensemble, 201, 236, 242
- volonté générale, 171, 172
- volonté particulière, 171, 172
- vulnérabilité, 79, 82, 83, 100, 138, 219,  
226, 236, 247, 261, 280, 289, 290,  
292, 303, 309, 312, 313, 314

## INDEX NOMINUM

- Abella, Rosalie Silberman  
(juge C.S. Canada) : 143, 144
- Ackerman, Bruce : 179, 181, 183
- Alain, Émile-Auguste Chartier : 193
- Antoine, Agnès : 29, 31, 47, 52, 53
- Appiah, Kwame Anthony : 139, 156, 157
- Arendt, Hannah : 51, 86
- Aristote : 6, 13, 21, 63, 64, 106, 201, 265
- Aronovitch, Hilliard : 85
- Arrow, Kenneth J. : 312
- Barni, Jules : 172
- Baron, Hans : 7, 32
- Barry, Brian : 164, 185, 185, 191
- Baubérot, Jean : 184
- Benhabib, Seyla : 98, 218, 243
- Berlin, Isaiah : 44, 64, 66, 67, 68, 222, 223, 250
- Bouchard, Gérard : 3, 196, 239, 240, 241, 242
- Boudon, Raymond : 27
- Bouglé, Célestin : 172, 193
- Bourgeois, Léon : 292
- Buisson, Ferdinand : 194, 202, 214
- Carens, Joseph : 133, 154, 155, 156, 208
- Cheick Anta Diop : 106
- Clermont-Tonnerre, Stanislas Marie Adélaïde, comte de : 173
- Colombani, Jean-Marie : 161, 201, 331
- Comte, Auguste : 193
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de : 193, 201
- Confucius : 106
- Constant, Benjamin (Benjamin Henri Constant de Rebecque, dit) : 44, 46, 47, 48, 49, 50, 66, 172, 331, 335
- Coq, Guy : 161, 166, 167, 193, 201, 202, 214
- Coutant, Arnaud : 30, 32, 38, 41, 61
- Debray, Régis : 13, 31, 165, 168, 169, 170, 203, 208
- Descartes, René : 46, 101, 107
- Dickens, Charles John Huffam : 106
- Durkheim, Émile : 107, 178, 233
- Dworkin, Ronald : 134, 137, 150, 155, 159, 179, 180, 244, 279, 289, 297, 300
- Eboussi Boulaga, Fabien : 106
- Falk, Richard : 130
- Fanon, Frantz : 106
- Farelle (François Félix de La Farelle Rebourguil) : 20
- Ferry, Jules : 194, 202
- Figgis, John Neville : 46
- Finkielkraut, Alain : 8, 161, 166
- Fornet-Betancourt, Raúl : 238
- Gadamer, Hans-Georg : 241
- Gambetta, Léon : 172
- Gaspard, Françoise : 162
- Gellner, Ernest : 87, 178
- Ghazali, Al : 106
- Gierke, Otto von : 46

- 
- Glazer, Nathan : 168, 186, 218  
 Gutmann, Amy : 2  
 Halbertal, Moshe : 135, 139  
 Halldenius, Lena : 297, 298  
 Harrington, James : 66  
 Hegel, Friedrich Georg Wilhelm : 36, 91, 99, 117, 194, 195  
 Herder, Johann Gottfried von : 36, 91, 102, 105  
 Hobbes, Thomas : 39, 72, 73, 103, 172  
 Honneth, Axel : 96, 98, 99, 101  
 Hountondji, Paulin J. : 106  
 Hugo, Victor : 193  
 Ibn Sīnā (Avicenne) : 106  
 Iqbal, Mohamed : 106  
 James, William : 1  
 Jaurès, Jean : 193, 203  
 Juvalta, Erminio : 199  
 Kant, Emmanuel : 36, 107, 112, 172, 185, 194, 223, 263, 307  
 Khosrokhavar, Fährad : 162  
 Kolakowski, Leszek : 160  
 Kuitche, Hermann : 110, 323  
 Kukathas, Chandran : 127, 139  
 Kymlicka, Will : 7, 8, 17, 37, 38, 69, 90, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 170, 175, 176, 188, 189, 191, 218, 231, 232, 237, 240, 317, 319, 324  
 Laborde, Cécile : 184, 195, 196, 200, 211, 214, 255, 265, 316  
 Lamberti, Jean-Claude : 20, 24, 29, 32, 35, 44, 46, 51  
 Larmore, Charles : 180, 182, 183, 223  
 Laski, Harold J. : 46  
 LeBel, Louis  
     (juge C.S. Canada) : 143  
 Lefort, Claude : 47, 48, 257  
 Lévi-Strauss, Claude : 111, 112  
 Locke, John : 39, 103, 172, 223  
 Machiavel, Nicolas : 235, 236, 253, 257  
 MacIntyre, Alasdair : 26, 187, 225, 247, 248  
 Macpherson, Crawford Brough : 39  
 Madison, James : 8  
 Madonna (Madonna Louise Ciccone) : 277  
 Maitland, Frederic W. : 46  
 Margalit, Avishai : 88, 132, 135, 139, 149, 150  
 Marx, Karl : 94, 107, 295  
 Maynor, John W. : 11, 69, 227, 228, 229, 230, 231  
 McLachlin, Beverley  
     (juge C.S. Canada) : 145  
 Michel-Ange (Michelangelo di Lodovico Buonarroto Simoni) : 123  
 Mill, John Stuart : 86  
 Mirabeau, Honoré-Gabriel Riquetti, comte de : 233  
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin, dit) : 106  
 Mongo Beti (Alexandre Biyidi Awala, dit) : 106



- 
- Montaigne, Michel Eyquem de : 103, 340
- Montesquieu, Charles Louis de  
Secondat, Baron de la Brède et de :  
45, 55, 56
- Musschenga, Albert : 112, 118, 119,  
120, 125, 131
- Nicolet, Claude : 193, 197, 198, 201,  
202
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm : 107
- Obama, Barack Hussein : 270
- Ogien, Ruwen : 36, 68, 326
- Parekh, Bhikhu : 3, 131, 155, 241
- Peña-Ruiz, Henri : 160, 161, 171, 173,  
177, 192, 193, 194, 201, 202
- Pettit, Philip : 6, 7, 10, 11, 12, 13, 19,  
21, 26, 36, 39, 63, 64, 65, 66, 68, 69,  
70, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82,  
131, 200, 217, 218, 219, 220, 228,  
229, 232, 233, 234, 235, 236, 244,  
245, 247, 248, 249, 251, 252, 253,  
254, 255, 257, 258, 259, 260, 262,  
263, 264, 266, 267, 268, 270, 271,  
272, 273, 276, 277, 278, 279, 280,  
281, 282, 283, 284, 285, 287, 289,  
290, 292, 295, 297, 302, 303, 310,  
316, 320, 321, 322, 325, 341, 346
- Platon : 21, 106, 201
- Pocock, John Greville Agard : 7, 21, 28,  
32, 55
- Pogge, Thomas W. : 218, 302
- Rancière, Jacques : 4, 5, 63
- Rawls, John : 16, 26, 46, 80, 81, 82, 88,  
89, 132, 140, 148, 149, 148, 159, 171,  
180, 183, 185, 186, 190, 220, 221,  
223, 224, 226, 227, 236, 246, 247,  
268, 276, 279, 280, 289, 291, 292,  
296, 302, 303, 304, 303, 304, 305,  
306, 307, 308, 311, 312, 313, 323
- Raz, Joseph : 88, 127, 132, 149, 150,  
180, 223
- Renan, Ernest : 178
- Renaut, Alain : 5, 24, 30, 92, 108, 161,  
166, 169, 170, 172, 175, 176, 192,  
193, 196, 197, 218, 223, 224, 288, 324
- Renouvier, Charles : 172
- Robin des Bois : 156
- Rockefeller, Steven : 107, 109, 110, 113,  
126, 127, 128
- Roman, Joël : 162
- Rothstein, Marshall  
(juge C.S. Canada) : 143
- Rousseau, Jean-Jacques (Pastel de  
Quentin de La Tour) : 36, 52, 66, 68,  
91, 107, 171, 172, 184, 196, 201, 287
- Sandel, Micheal J. : 21, 21, 26, 59, 188,  
225, 246, 247, 248, 288
- Savidan, Patrick : 7, 8, 292, 293, 296,  
299, 300, 313, 314
- Schleifer, James T. : 20, 24, 58
- Sen, Amartya Kumar : 137
- Senghor, Léopold Sédar : 106
- Shakespeare, William : 106
- Shankara, Adi : 106

- 
- Skinner, Quentin : 7, 11, 21, 25, 70, 71, 73
- Spitz, Jean-Fabien : 7, 21, 21, 23, 26, 32, 46, 52, 54, 57, 59, 62, 64, 65, 159, 161, 176, 247, 260, 265, 291, 293, 294, 295, 296, 300, 312, 313
- Taguieff, Pierre-André : 8, 13, 14, 125, 165, 166, 167, 176, 201, 209, 211, 307
- Taylor, Charles : 3, 17, 26, 35, 39, 68, 89, 90, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 149, 225, 239, 240, 241, 242, 263
- Tocqueville, Charles Alexis Henri Clérel comte de : 16, 20, 23, 24, 25, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 62, 282, 300
- Todorov, Tzvetan : 126
- Touraine, Alain : 8, 24, 162, 193, 197, 236, 237
- Tseu, Lao : 106
- Tully, James : 11, 129, 130, 131, 219
- Van Parijs, Philippe : 217, 303
- Viroli, Maurizio : 21, 76, 83, 84, 199, 253, 258
- Voltaire (François-Marie Arouet, dit) : 106
- Wagner, Richard Wilhelm : 107
- Waldron, Jeremy : 147, 148, 349
- Wall, Steven : 183
- Walzer, Micheal : 1, 95, 168, 225, 324
- Weinstock, Daniel Marc : 87, 99, 131, 187, 188, 189, 190, 191, 324
- Wieviorka, Michel : 8, 9, 162, 237
- Wolf, Susan : 115
- Young, Iris Marion : 89, 98, 133, 218