

Le libéralisme, la politique de la reconnaissance, et le cas du Québec

par

MICHEL SEYMOUR

Département de philosophie

Université de Montréal

Seymour@ere.umontreal.ca

Introduction

Je voudrais montrer que le libéralisme peut s'accorder avec une politique de la reconnaissance de la diversité culturelle profonde. Mais tout dépend, à vrai dire, de la compréhension que nous avons du libéralisme et tout dépend de l'interprétation que nous faisons des exigences imposées par la reconnaissance de la diversité culturelle. Pour clarifier succinctement ces deux thèmes et être en mesure d'étayer mon point de vue sur la question, je diviserai mon exposé en quatre parties. Je me propose tout d'abord de décrire la situation dans laquelle se trouve le libéralisme classique, et je ferai alors état de ce qu'il est convenu d'appeler le "paradoxe libéral". Il s'agira de prendre acte de l'étrange complicité qui semble avoir historiquement subsisté entre le libéralisme et l'État-nation culturellement homogène. Dans un deuxième temps, je vais tenter de montrer que le libéralisme peut tenir compte de la diversité de plus en plus grande de nos sociétés. Il suffit de mettre en application une politique de la reconnaissance de la diversité culturelle, et j'indiquerai alors quelle forme devrait prendre une telle politique. Une troisième partie sera ensuite consacrée à des distinctions importantes entre l'approche libérale et l'approche communautarienne. Je conclurai cet exposé en m'attardant brièvement au cas québécois.

1. Le paradoxe libéral

Commençons tout d'abord par expliquer en quoi consiste le "paradoxe libéral". Ce paradoxe s'illustre par le fait que la pensée libérale, qui défend des valeurs universelles de liberté et d'égalité, a historiquement été associée au particularisme de l'État-nation. La mise en place d'une société libérale s'est accompagnée d'un processus de construction nationale, prenant la forme ou bien d'un *state nation building*, c'est-à-dire d'un nationalisme civique à l'occasion duquel l'État impose une identité unique à l'ensemble des citoyens, ou bien d'un *nation state building*, c'est-à-dire d'un nationalisme ethnique dans lequel une nation ethnique cherche à imprimer son identité dans toutes les sphères de la société.¹ Les penseurs et politiciens de tendance libérale ont plus ou moins pris pour acquis une certaine forme de nationalisme, c'est-à-dire qu'ils ont tous plus ou moins implicitement souscrit à l'idée selon laquelle l'État-nation était le modèle privilégié d'organisation politique.

Depuis quelques années, on se rend compte de l'ampleur des rapports étroits que la doctrine libérale a entretenus avec une certaine forme de nationalisme. Le libéralisme prend pour acquis le modèle de l'État-nation comme cadre d'application des principes libéraux,

mais sans jamais le thématiser. Il présuppose l'existence d'une solidarité nationale sous-jacente, et mon hypothèse est que, s'il peut se contenter de faire l'éloge des libertés individuelles sans jamais avoir à prendre acte des minorités nationales ou des nations minoritaires, et sans jamais avoir à rendre explicite les exigences imposées par le cadre national, c'est peut-être parce qu'il s'appuie sans le dire sur une telle solidarité nationale sous-jacente. L'État libéral est donc plutôt enclin à nier, ignorer ou occulter le socle communautaire sur lequel il s'est érigé.

John Stuart Mill est l'un des rares penseurs à s'être penché sur cette question.² Selon Mill, le libéralisme requiert le cadre de l'État-nation parce que l'État-nation est le seul à être véritablement démocratique. Le nationalisme joue un rôle instrumental dans la réalisation de l'idéal démocratique associé à l'État libéral. Mais la collusion entre le libéralisme et le nationalisme est beaucoup plus profonde que ne l'indique Mill, et nous assistons depuis quelques années à un formidable travail de dévoilement et de mise en évidence de cette cohabitation étrange qui subsiste entre les deux doctrines.

Pour Liah Greenfeld³, par exemple, le nationalisme est constitutif de la modernité libérale. Il peut être reconnu comme un élément de base, le socle de nos sociétés modernes. Greenfeld soutient que l'État moderne présuppose le nationalisme. Il ne doit pas, par conséquent, être considéré comme un sous-produit de la modernité, c'est-à-dire une conséquence de la modernisation, de l'industrialisation, ou du capitalisme de l'imprimerie.⁴ Il n'est pas non plus le fruit d'une inculcation idéologique entièrement fabriquée par l'État. Les circonstances de son apparition sont contingentes. Le nationalisme est, en effet, apparu au 17^e siècle en Angleterre, et il fut le résultat de l'influence concertée d'une certaine élite sur la population entière. Cette élite a voulu s'en prendre à l'aristocratie et a voulu mettre la population de son côté. Une fois que cette idée fût implantée dans la population elle-même, le principe d'une représentation politique par le peuple est alors apparu évident à tous, et c'est ainsi que l'État moderne libéral est né.

Bien qu'elle s'oppose à l'explication moderniste de l'origine de la nation et du nationalisme, Greenfeld ne souscrit pas non plus à l'idée prémoderne de la nation, fondée sur l'ethnie, car l'idée de nation qui est défendue par les Anglais du 17^e siècle est civique. Mais l'apparition de la nation n'est pas l'effet secondaire d'un processus macro-historique de modernisation, car elle est selon Greenfeld l'oeuvre de certains individus.

Pour Margaret Canovan⁵, nos appartenances linguistique, culturelle et nationale ont constamment été occultées et non discutées par les penseurs libéraux. D'une manière générale, ils ne se prononcent pas sur le cadre à l'intérieur duquel s'appliqueront ces principes, et ils ne précisent pas la nature de la communauté politique, pas plus qu'ils ne définissent la notion de peuple. Les auteurs libéraux ne discutent jamais des frontières de la communauté politique, et ils ne disent pas si le cadre de la société politique libérale est le cadre national. Mais s'ils ont depuis toujours eu tendance à occulter ces questions, c'est qu'ils ont pris pour acquis l'existence d'une appartenance nationale unique. L'occultation de l'appartenance linguistique, culturelle et nationale semble s'expliquer historiquement par

son omniprésence déterminante, et par la difficulté à penser ce qui est le plus proche de nous, ce qui est toujours déjà là.

Chez Rawls, on se fait encore plus explicite. L'État-nation semble être le cadre incontournable dans lequel vont s'appliquer en première approximation les principes fondamentaux de justice.⁶ Ceux-ci trouvent application tout d'abord dans le cadre simplifié d'une société fermée, c'est-à-dire linguistiquement et culturellement homogène. Il s'agit d'une société dans laquelle on n'entre que par la naissance et de laquelle on ne sort que par la mort.⁷ Certes, cette fois-ci, le cadre étroit de l'État-nation est une contrainte qui s'impose seulement pour des raisons méthodologiques. Rawls cherche de cette manière à séparer le problème de la justice au sein d'une société et celui qui concerne la justice entre les peuples.⁸ De la même manière que les deux principes de justice trouvent au départ application dans le contexte d'une société fermée prenant la forme d'un État-nation homogène, le droit des peuples trouve une première application dans le cadre simplifié d'une société internationale de peuples ayant chacun leur État. Ces simplifications, qui excluent provisoirement le cadre d'un État multinational, permettent à Rawls de ne pas avoir à traiter simultanément de ces deux applications du concept de justice. Mais cela montre aussi du même coup le lien qui semble subsister entre le choix des deux principes de justice fondamentaux caractéristiques d'une société libérale et le cadre de l'État-nation.

Pour David Miller⁹, l'appartenance linguistique et culturelle est une source possible de solidarité sociale. L'État-nation, entendu dans un sens qui implique une communauté de langue et de culture, est une condition nécessaire à la solidarité sociale durable des membres. Un lien étroit semble, cette fois-ci, subsister entre la solidarité nationale au sein d'un État-nation et les principes égalitaires de justice défendus par les penseurs libéraux.¹⁰ Pour Miller, le nationalisme a une valeur instrumentale dans la mesure où il peut être mis au service des idéaux égalitaristes du libéralisme en favorisant la mise en application des principes de justice distributive.

Pour Philippe Van Parijs¹¹, la promotion d'une philosophie politique comme celle de Rawls doit aller de pair avec une éthique individuelle patriotique. La mise en place de mécanismes visant à assurer une meilleure redistribution de la richesse ne peut être garantie que si les citoyens ont un attachement moral à leur communauté politique d'appartenance, et refusent de se comporter comme des *free rider* qui cherchent à maximiser leur propres intérêts individuels en acceptant, par exemple, des offres d'emploi lucratives ailleurs que sur le territoire national. Cette fois-ci, la rencontre du libéralisme et du nationalisme survient au niveau de l'éthique individuelle, puisque le consensus sincère à l'égard des principes libéraux doit aller de pair avec un sentiment de loyauté patriotique. Voilà donc une autre façon d'illustrer le lien qui subsiste entre le nationalisme et le libéralisme.

Will Kymlicka parle, pour sa part, explicitement du "paradoxe du nationalisme libéral"¹². Plus les groupes nationaux formant des cultures sociétales complètes se ressemblent sur le plan des valeurs politiques fondamentales (démocratie, primauté de l'État de droit fondé sur le respect des droits et des libertés fondamentales, respect des minorités, etc.), plus ils auront tendance à désirer leur autonomie, à avoir leur propre communauté politique, et à

former un État-nation. Kymlicka illustre ce phénomène en se servant du cas du Québec. Le nationalisme québécois est devenu particulièrement actif et présent dans l'arène politique à mesure que la société se transformait dans le sens d'une société libérale. Tout comme dans les autres sociétés, le Québec est le théâtre d'une rencontre étonnante entre l'universalisme des principes libéraux avec la volonté de s'autodéterminer.

Alain Renaut et Sylvie Mesure admettent eux aussi, bien que sous une autre forme, un lien étroit entre le nationalisme et les principes libéraux dans leur plus récent livre.¹³ Ils font spécifiquement référence à un paradoxe de l'identité moderne. Cette fois-ci, la cohabitation entre le libéralisme et le nationalisme est retracée au cœur de l'identité personnelle. Nous avons à vivre avec un désir d'identité (libérale) et de différence (nationale), et nous sommes donc à la recherche de ce que Renaut et Mesure appellent une "identité différenciée". Chaque individu veut être reconnu à la fois comme le même et comme différent.

On pourrait poursuivre indéfiniment la liste des auteurs qui ont récemment pris acte des liens étroits qui semblent subsister entre le nationalisme et le libéralisme. Ces liens ne surgissent pas seulement au niveau de l'identité personnelle, car ils apparaissent au cœur même de la théorie libérale, dans le choix préférentiel de l'État-nation comme mode d'organisation politique, dans le lien que certains auteurs établissent entre l'État-nation et la démocratie, ou dans l'impact que l'État-nation entraîne sur le plan de la justice sociale ou de l'éthique individuelle. Certains ont du mal à accepter la possibilité du nationalisme libéral¹⁴, mais il en est ainsi seulement parce qu'ils ne saisissent pas toute l'ampleur du paradoxe libéral. Il va sans dire que l'expression 'nationalisme libéral' n'est pas un oxymoron. Mais il faut aller plus loin et reconnaître que les liens entre les deux doctrines sont encore plus étroits qu'on ne le pensait. La force omniprésente du cadre national est d'une ampleur telle qu'elle n'a jusqu'à récemment jamais été formulée de manière explicite. Nous commençons à peine à en apercevoir toutes les ramifications au cœur de nos sociétés libérales. Bien entendu, les liens entre les deux doctrines ne sont pas logiques, mais historiques. Toutefois, ces liens sont si profonds que l'on ne voit pas encore clairement les changements qu'il faudrait apporter à la doctrine libérale pour l'adapter au contexte de l'État multinational.

Qu'on me comprenne bien ici. Je ne cherche pas à défendre l'État-nation conçu comme modèle d'organisation politique, et encore moins à souscrire au principe des nationalités en vertu duquel toutes les nations devraient avoir leur État. Mais la prise en compte des liens profonds qui unissent le libéralisme et le nationalisme nous permet peut-être de mieux évaluer les défis qui nous attendent si nous voulons désormais penser le libéralisme dans un cadre multinational, voire supranational. Il faudra être disposé à réviser profondément le libéralisme pour expurger tous les éléments de cette doctrine qui sont liés étroitement au choix implicite de l'État-nation comme modèle d'organisation politique. Cette prise en compte des liens qui ont historiquement uni les deux doctrines nous permet aussi d'accueillir avec circonspection les propos de ceux qui annoncent sans hésiter la fin de l'État-nation tout en défendant encore le libéralisme classique. Ceux qui raisonnent de cette façon n'ont peut-être pas encore pris acte eux non plus de l'importance du paradoxe libéral. La condamnation sans équivoque du nationalisme sous toutes ses formes par les penseurs libéraux devrait également désormais nous apparaître suspecte, surtout lorsqu'elle provient de penseurs qui appartiennent encore à des États-nations.

2. La résolution du paradoxe

Le pluralisme de nos sociétés nous force cependant à repenser les liens entre le libéralisme et le nationalisme. On ne peut tout simplement plus souscrire à l'idée que l'État-nation est le meilleur modèle d'organisation politique. Le libéralisme doit en principe être pensé en dehors de l'État-nation, et il nous faut alors envisager la multination comme forme possible d'organisation politique.¹⁵ Cela nous oblige aussi par conséquent à réfléchir aux conditions assurant la viabilité des États multinationaux. Il ne s'agit pas, bien entendu, de condamner purement et simplement l'État-nation en lui préférant doctrinairement l'État multinational. Il faut adopter plutôt une attitude pragmatique qui autorise une variété de modèles d'organisation politique. L'État-nation est un modèle possible, mais il n'est pas le seul.

La reconnaissance de la diversité culturelle ne s'impose pas seulement pour des raisons liées à l'accentuation des revendications identitaires. Il ne faut pas croire, en effet, que le problème est survenu seulement parce que des individus sont parvenus au terme d'une quête identitaire à reconnaître en eux des attachements communautaires. Si l'on envisageait les choses exclusivement de cette façon et que l'on réduisait le paradoxe libéral à n'être rien de plus qu'un paradoxe affectant l'identité personnelle, il s'agirait alors seulement de transiger avec des revendications nouvelles provenant d'individus au sein de la société. L'État lui-même serait d'emblée innocenté de tout blâme, et sa seule obligation serait de rechercher des formes d'accommodement pour ceux qui revendiquent désormais leur droit à la différence. Mais si on reconnaît que les liens qui unissent le libéralisme et le nationalisme sont beaucoup plus que le simple résultat d'une revendication identitaire, et qu'ils viennent au contraire s'immiscer au niveau de l'organisation politique de l'État dans son ensemble, on réalise alors que ce dernier ne peut tout simplement pas être exonéré de tout blâme. Il ne faut pas seulement trouver des accommodements à la différence au sein de l'État-nation, mais bien questionner parfois même le modèle de l'État-nation, et parvenir à neutraliser les effets d'une politique de *nation building* qui serait conditionnée par des réflexes nationalistes inavoués. Pour le dire crûment, les républicains jacobins qui dénoncent sans retenue les revendications minoritaires sont le plus souvent des nationalistes qui s'ignorent.

La réflexion sur les conditions assurant la viabilité des États multinationaux est amorcée depuis quelques années au sein de la pensée libérale, en particulier suite à la publication de l'ouvrage capital de Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.¹⁶ Si l'on se fie à Kymlicka, il apparaît de plus en plus évident que l'on ne peut pas demander à des peuples de s'insérer dans un État multinational sans que ceux-ci obtiennent en retour une reconnaissance formelle de ce qu'ils sont. Pour que les peuples acceptent de se fédérer ou de s'intégrer à des structures supranationales, il faut qu'une relation de confiance s'installe, mais la confiance ne peut s'installer sans une reconnaissance réciproque. On ne peut demander à un peuple de renoncer à l'exercice de la souveraineté au profit d'un État multinational, et lui demander simultanément de renoncer à la reconnaissance au sein de cet État multinational. La solution qui permet au philosophe libéral de s'affranchir de la primauté qui a été historiquement accordée à l'État-nation passe donc par l'adoption d'une politique de la reconnaissance des droits collectifs des peuples. Le philosophe libéral doit s'ouvrir à la reconnaissance des droits collectifs des peuples et des minorités nationales (entendues au sens d'extension de

nation ou de majorité nationale voisine), car c'est seulement de cette manière que l'on pourra assurer la viabilité des États multinationaux.

Il est vrai que pour un très grand nombre de penseurs libéraux, le libéralisme doit aller de pair avec l'individualisme moral.¹⁷ Cette dernière doctrine suppose la primauté absolue des droits individuels sur tout autre principe, y compris les droits collectifs des peuples. Mais l'essentiel du libéralisme réside peut-être seulement dans l'affirmation que les droits et libertés individuels sont des principes fondamentaux, inaliénables et qui ne doivent être subordonnés à aucun autre principe. Ainsi formulé, le libéralisme ne suppose plus la primauté absolue des droits et libertés individuels, car il est compatible avec l'adoption de droits collectifs qui peuvent eux aussi être des principes fondamentaux, inaliénables, et ne devant être subordonnés à aucun autre principe.

Les droits collectifs des peuples ne sont pas des principes anti-libéraux, et ils peuvent par conséquent être acceptés par un philosophe libéral. Il ne faut pas confondre l'adoption de droits collectifs avec le collectivisme qui affirme la primauté absolue de certains droits collectifs sur les droits individuels. On peut refuser le collectivisme moral autant que l'individualisme moral, et refuser de hiérarchiser les droits individuels et collectifs. Ces deux ordres de droit peuvent donner lieu à des principes inaliénables qui ne doivent pas être subordonnés les uns aux autres.

Mais pourquoi reconnaître l'importance égale des droits collectifs et des droits individuels? La réponse est que l'existence d'une culture sociétale complète est plus que simplement compatible avec le libéralisme; elle en est en fait une condition de possibilité.¹⁸ Elle conditionne l'exercice plein et entier de nos libertés individuelles. Telle est la leçon fondamentale que l'on doit retenir du paradoxe libéral. Si le libéralisme a, pendant une longue partie de son histoire, présupposé le cadre de l'État-nation, c'est parce que ce dernier offrait une exemplification particulière d'une culture sociétale complète. Par l'expression 'culture sociétale complète', on peut entendre ici une communauté de langue publique commune et d'histoire publique commune, dotée d'une certaine structure de culture, c'est-à-dire un certain ensemble d'institutions, inscrites dans un carrefour d'influences et offrant un contexte de choix.¹⁹ Mais on réalise de plus en plus de nos jours qu'un seul et même État souverain peut contenir en son sein plusieurs cultures sociétales complètes, et donc plusieurs ensembles d'institutions inscrites dans différents carrefours d'influences et offrant différents contextes de choix. L'idée est alors la suivante. Si l'État libéral veut s'affranchir du nationalisme qui sous-tend le modèle de l'État-nation homogène et si cet État est *de facto* multinational, il faudrait qu'il soit disposé à se transformer dans un État multinational *de jure*. Si les peuples sont conçus comme des communautés linguistiques et historiques partageant une même structure de culture, un même carrefour d'influences et un même contexte de choix, et qu'un État contient en son sein plusieurs peuples de ce genre, il doit alors s'engager dans une politique de la reconnaissance de ces différents peuples. Il doit le faire non seulement pour ne plus être sous l'emprise du nationalisme. Il doit aussi y parvenir pour réaliser vraiment l'idéal libéral. Car pour que les individus soient vraiment libres, il faut qu'on leur donne la possibilité de choisir. Or, cette possibilité de choisir est conditionnée par la présence d'un ensemble d'institutions inscrites dans un carrefour d'influences et qui offrent un contexte de choix. Les peuples au sein d'un État multinational

ont donc le droit de maintenir, développer et gérer leurs propres institutions. La protection de ces droits collectifs n'est pas seulement compatible avec le libéralisme; elle est prescrite par le libéralisme. La conclusion est donc qu'il faut protéger les droits collectifs des peuples pour être vraiment libéral.

Cette affirmation choquera sans doute certains penseurs libéraux. Ils y verront une violation flagrante des principes de base du libéralisme. Mais ceux qui réagiront ainsi feront sans doute l'erreur de postuler un lien logique entre le libéralisme avec l'individualisme moral. Or, le libéralisme n'implique pas logiquement l'individualisme moral, tout comme il n'implique pas logiquement la primauté de l'État-nation. L'individualisme moral a historiquement été associé au libéralisme dans ces sociétés qui endossaient le modèle de l'État-nation. C'est d'ailleurs parce que ces sociétés souscrivaient au modèle de l'État-nation qu'elles ont été amenées à affirmer la primauté absolue des droits individuels. En effet, dans ces sociétés qui cherchent à imposer l'idée d'un seul peuple, il est hors de question de reconnaître des droits collectifs à d'autres peuples minoritaires ou à des minorités nationales, et il est hors de question de thématiser explicitement le cadre national. C'est donc parce que l'on est encore sous l'emprise du nationalisme (civique ou ethnique) que l'on s'offusque à l'idée d'adopter une politique de la reconnaissance des minorités nationales et des peuples.

Le rejet des droits collectifs peut paraître inoffensif dans ces sociétés qui pour l'essentiel fonctionnent comme des États-nations. Le danger est cependant de penser que les solutions adoptées au sein d'une telle société sont valables pour toutes les sociétés, et de penser que la reconnaissance de droits individuels serait suffisante pour tenir compte des peuples appartenant à des sociétés multinationales.

Les philosophes libéraux qui affirment la primauté absolue des droits individuels risquent de se solidariser involontairement avec les politiques qui accordent un privilège à l'État-nation. Ils risquent donc de souscrire à des politiques nationalistes qui visent à étouffer les revendications des peuples minoritaires. Ceux qui, au contraire, s'engagent dans la reconnaissance des droits collectifs des peuples, et qui le font tout en reconnaissant une importance égale aux droits individuels fondamentaux, se distancient du modèle traditionnel de l'État-nation homogène, et ce d'une double façon: ils font apparaître dans l'espace public une reconnaissance explicite et formelle des droits collectifs minoritaires, et ils rendent aussi et surtout explicites les exigences issues de la collectivité dans son ensemble, ce qui permet simultanément d'en limiter la portée et d'en contraindre l'application. On apprivoise la bête nationaliste en rendant explicites ses exigences, ce qui permet du même coup de lui imposer des contraintes importantes. Si, au contraire, l'on refuse de faire entrer par une politique de la reconnaissance les minorités nationales et les nations dans l'espace public, on risque alors de se soumettre à la force agissante d'un nationalisme larvé et inavouable, et cela est toujours porteur d'exclusion.

Il faut en somme être pragmatique. Dans certaines sociétés, il se peut que la solution aux problèmes de la reconnaissance des minorités passe par l'adoption de droits individuels culturels, et non par des droits collectifs.²⁰ Mais cette solution au problème des revendications minoritaires est surtout applicable dans les sociétés qui fonctionnent encore comme des États-nations. Le danger serait de penser que les solutions valables au sein d'une

telle société sont aussi valables pour toutes les sociétés, y compris les sociétés multinationales.

3. La politique de la reconnaissance et le communautarisme

Je viens de dire que l'on ne peut tout simplement plus souscrire à l'idée que l'État-nation est le meilleur modèle d'organisation politique. Là-dessus, un consensus est peut-être en train de se dessiner. Mais il ne faut pas aller jusqu'à annoncer la fin des États-nations, parce que ce modèle est encore très présent. Une condamnation pure et simple est inappropriée en outre parce que plusieurs modèles doivent être acceptés. Le modèle de l'État-nation peut avoir encore des applications heureuses dans plusieurs sociétés.

Pour quelles raisons les penseurs libéraux ont-ils des réticences à souscrire à une politique de la reconnaissance des peuples? La réponse est qu'ils confondent très souvent cette politique avec une philosophie communautarienne. Le problème de la hiérarchisation des droits individuels et collectifs est confondu avec le débat libéral / communautarien. Il s'agit pourtant de deux débats très différents. Il n'y a pas d'équation à établir entre le libéralisme et la primauté accordée aux droits individuels, et il n'y a pas de lien évident subsistant entre une philosophie communautarienne et la reconnaissance des droits collectifs. Certains philosophes communautariens rejettent les droits collectifs (Walzer par exemple²¹) et certains philosophes libéraux les acceptent (Rawls et Kymlicka par exemple).²²

Il convient de s'arrêter quelque peu sur ce point pour bien comprendre la différence qui subsiste entre une politique de la reconnaissance et la philosophie communautarienne. (i) Le philosophe communautarien accepte tout d'abord que l'identité morale est constitutive de l'identité personnelle. Selon ce point de vue, je suis constitué par l'ensemble des valeurs, projets, finalités que je me donne. Les peuples sont aussi individués en fonction des finalités, valeurs et conceptions du bien commun. (ii) Ensuite, les droits et libertés fondamentales de l'individu doivent être dérivés à partir de ces finalités constitutives de la personne. (iii) Si l'on admet ces deux derniers points, il s'ensuit que le juste ne peut avoir une primauté sur le bien. (iv) Enfin, tout cela nous contraint à reconnaître du même coup que l'État doit prendre en charge la promotion d'une conception du bien commun, c'est-à-dire celle qui est inscrite dans l'identité du peuple. L'État doit aussi promouvoir une certaine conception de la vie bonne, à savoir, celle qui est inscrite dans l'identité personnelle de tous les citoyens.

Le philosophe libéral soutient au contraire (i) que les individus et les peuples ont une identité qui est antérieure à leurs fins. (ii) Il défend que les droits et libertés individuels forment noyau de principes communs que nous devons respecter pour gérer le pluralisme moral raisonnable des sociétés modernes. (iii) Il souscrit par conséquent à la primauté du juste sur le bien et il soutient (iv) que l'État libéral doit être neutre à l'égard de toute conception particulière de la vie bonne, et à l'égard de toute conception particulière du bien commun. Telles que je viens de les définir, les doctrines libérale et communautarienne ne nous disent rien au sujet de la reconnaissance des droits collectifs des peuples ou des minorités nationales, et elles ne nous disent rien au sujet de la plausibilité de l'individualisme moral.

Le libéralisme est compatible avec la reconnaissance de droits collectifs pourvu que les sujets de ces droits collectifs ne soient pas individués à partir de valeurs, de finalités ou d'une conception du bien commun.²³ Un peuple peut être individué seulement à partir d'une langue publique commune, d'une histoire publique commune et d'un ensemble d'institutions publiques communes. L'identité du peuple est alors antérieure à ses fins, et la défense de ses droits collectifs n'implique pas la défense de coutumes particulières, ou la promotion de certains traits caractéristiques particuliers, et encore moins une conception du bien commun. La protection des droits collectifs du peuple peut par conséquent s'accorder avec le principe de la primauté du juste sur le bien, et l'État qui fait la promotion de ces droits se soumet au principe libéral de neutralité.

Il ne faut pas non plus hiérarchiser les droits individuels et les droits collectifs. Les uns doivent apporter des restrictions justes et raisonnables aux autres. Est-ce anti-libéral de limiter raisonnablement les droits fondamentaux? Notons tout d'abord que les libertés individuelles se limitent déjà entre elles. Le droit à la liberté d'expression est limité par les politiques contre la littérature haineuse et contre la diffamation. Le droit à la vie est limité par le droit de procéder dans certains cas à un avortement ou à l'euthanasie, ou limité encore par le droit à l'auto-défense. Le droit du public à l'information est limité par le droit à la vie privée, et le droit à la liberté d'association pourrait être limité par une loi anti-gang.

Mais ce sont là des exemples où la liberté individuelle est limitée par d'autres libertés individuelles, et l'on pourrait penser que de telles restrictions ne sont acceptables que parce qu'elles accroissent globalement la liberté individuelle. Mais que dire des limites qui doivent, selon Rawls, être apportées aux libertés civiques (négatives) et qui proviennent des libertés politiques (positives)? Ma liberté est limitée par mes responsabilités de citoyen. Elle est limitée par les obligations que j'aie envers la société conçue comme système de coopération sociale. Ici, l'individu n'est plus la seule source de revendication légitime. Le système de coopération sociale est lui aussi une source importante de revendications tout aussi légitimes. C'est un peu en ce sens que les droits collectifs des peuples peuvent à leur tour imposer des contraintes raisonnables à l'égard des libertés individuelles tout en étant eux-mêmes contraints par ces mêmes libertés.

Dans leur ouvrage récent, Alain Renaut et Sylvie Mesure expriment certaines inquiétudes à l'égard d'une politique de la reconnaissance fondée sur les droits collectifs. Ils craignent une dérive communautarienne,²⁴ et craignent qu'une telle reconnaissance se traduise par la promotion de certains caractères culturels spécifiques.²⁵ Ils soulignent le danger qu'une telle politique aboutisse à une certaine forme de collectivisme, en vertu duquel les droits collectifs auraient la préséance absolue sur les droits individuels.²⁶ Ils soulignent les ressemblances frappantes d'une politique de la reconnaissance avec les réclamations socialistes traditionnelles qui faisaient état d'une démocratie réelle des collectivités, par opposition à la démocratie formelle des libertés individuelles mises de l'avant dans les sociétés libérales.²⁷ Une analogie semble également pouvoir être établie entre la politique de la reconnaissance des groupes culturels, et la reconnaissance des revendications issues des 'corps', 'ordres' et autres groupes de pression présents au sein de la société civile pré-moderne.²⁸ Ils craignent des excès comme ceux qui furent perpétrés contre les femmes dans certaines cultures

théocratiques et patriarcales.²⁹ Il faut sans doute être extrêmement vigilant pour éviter des dérapages de ce genre. Mesure et Renaut ont en ce sens parfaitement raison de nous avertir de ces dangers. Mais une politique de la reconnaissance, respectueuse des droits individuels, peut reconnaître les droits collectifs des peuples tout en évitant des dérapages communautariens. La reconnaissance des droits collectifs des peuples et des minorités nationales demeure une exigence incontournable qui en dit long sur la capacité des démocraties libérales de s'adapter à la réalité contemporaine du pluralisme culturel.

4.- Le cas du Québec

Je me propose de terminer cet article en illustrant mon propos à l'aide de l'exemple québécois. Le Québec offre l'exemple d'une société libérale qui s'ouvre à la reconnaissance des droits collectifs. Les Québécois défendent les droits collectifs de la société québécoise dans son ensemble, et ils défendent en même temps les droits collectifs de la minorité nationale anglo-québécoise et des peuples autochtones. Les Québécois souscrivent à la mise en application d'une charte des droits et libertés, mais ils défendent en même temps et avec la même vigueur leurs droits collectifs. S'agit-il pour autant d'une société anti-libérale?

Le Québec est parvenu à découvrir l'importance de la protection des droits collectifs à cause de son inscription dans un cadre multinational. La plupart des fédéralistes qui sont désireux de réformer le système fédéral proposent de solutionner le problème constitutionnel canadien par l'enchâssement dans la constitution d'une politique de la reconnaissance, ce qui revient à accorder un ensemble de droits collectifs au peuple québécois. Constatant l'échec de toute réforme après quarante ans de tentatives infructueuses, les souverainistes, proposent, pour leur part, de solutionner le même différend en légitimant l'exercice de l'autodétermination externe du peuple québécois, ce qui est aussi un droit collectif. Comme on le voit, à cause de son insertion dans un ensemble multinational, le Québec a compris la nécessité de formuler explicitement des politiques de la reconnaissance, et cela l'a conduit à reconnaître l'importance des droits collectifs.

Mais le Québec applique aussi une politique de la reconnaissance à l'égard de ses propres minorités, autochtones et anglophone, et cela l'incite à harmoniser les droits collectifs de la société dans son ensemble avec les droits des minorités. Cette harmonisation s'est avérée particulièrement difficile à réaliser en matière linguistique, mais il semble bien que l'équilibre soit en voie d'être atteint.

Le Québec est, en effet, surtout connu pour sa politique linguistique. Celle-ci rend explicite la protection des droits collectifs de la communauté nationale dans son ensemble. Elle se caractérise principalement par la prépondérance de la langue française dans l'affichage commercial, par la francisation des entreprises et par l'obligation d'envoyer ses enfants à l'école primaire et secondaire française (cette obligation ne s'appliquant pas aux parents qui ont eux-mêmes été éduqués en anglais).

Selon certains, cette dernière politique brimerait la liberté de choix des immigrants. Mais on respecte en fait totalement leur liberté de choix. En effet, les immigrants exercent en fait ce choix en décidant de s'installer au Québec, car s'ils veulent faire éduquer leurs enfants dans une autre langue, ils peuvent en toute liberté choisir de s'installer sur un autre territoire. Et

si, après avoir décidé de s'installer ici, ils changent d'idée et décident d'envoyer leurs enfants dans une école autre que française, ils peuvent encore le faire en inscrivant leurs enfants dans une école privée. En outre, cette obligation ne s'applique pas après la fin des études secondaires, et l'élève peut ensuite poursuivre ses études dans un collège anglais. Bref, le droit collectif d'une éducation française des enfants d'immigrants est harmonisé avec le droit individuel du choix de la langue d'éducation de ses enfants. Un équilibre est de cette manière atteint entre les deux ordres de droit. D'ailleurs, en imposant une limitation raisonnable de ce genre sur la liberté de choix des immigrants, le Québec n'adopte pas une pratique différente de celles qui sont adoptées en France ou aux États-unis. La seule différence réside dans le fait que l'exigence est rendue explicite au Québec, alors qu'elle va de soi dans ces autres pays. Il ne faut pas oublier que ces pays sont des États-nations alors que le Québec fait partie d'un ensemble multinational. Les immigrants qui arrivent en France, tout comme ceux qui s'installent aux États-Unis, n'ont à toutes fins utiles pas le choix, et c'est la raison pour laquelle on ne leur impose aucune restriction explicite. La force centripète exercée par un État-nation encore relativement homogène impose une contrainte implicite agissante sur les mentalités, ce qui incite les immigrants à s'insérer (s'assimiler ou s'intégrer) à la langue et à la culture de la majorité, sans que cela doive devenir explicite. Les sociétés qui n'imposent aucune restriction explicite de ce genre à l'égard des libertés individuelles sont des sociétés qui s'appuient très souvent sur un rapport de force implicite, qui est le résultat de l'adoption du modèle de l'État-nation.

Il faut aussi ajouter que le Québec n'a pas appliqué une politique nationaliste d'assimilation à l'égard de sa minorité anglophone. Contrairement à la France, le Québec ne s'est pas engagé dans un *nation building* en procédant à une homogénéisation linguistique et culturelle de la communauté québécoise. Pour cette raison, la minorité nationale anglo-québécoise s'est vue reconnaître des droits collectifs. Certes, le Québec défend explicitement les objectifs collectifs de la majorité nationale francophone en affirmant que la langue publique commune de l'ensemble des Québécois est le français, mais cela est compatible avec la reconnaissance des droits collectifs de la minorité nationale anglophone. Autrement dit, les rapports de la majorité francophone avec les autres citoyens du Québec doivent se traduire par des politiques dans lesquelles les droits individuels et collectifs se limitent réciproquement.

Il y a donc un certain paradoxe à reprocher au Québec de ne pas autoriser aux enfants d'immigrants une éducation dans les écoles anglaises. La question se pose seulement parce que le Québec n'a pas pratiqué une politique de *nation building* à l'égard de sa minorité anglophone, et ceux qui la posent proviennent très souvent de sociétés dans lesquelles on a justement assisté à la mise en place de telles politiques assimilatrices. Les institutions d'enseignement anglaises du Québec sont, de l'école primaire à l'université, protégées et financées en grande partie à partir de fonds publics. Il en va de même pour les hôpitaux et pour les centres locaux de service communautaire (CLSC). Voilà la raison pour laquelle la possibilité d'un choix peut être soulevée dans le cas du Québec.

Mais qu'on le veuille ou non, toute société doit avoir une identité civique commune (comprenant une langue publique commune, une histoire publique commune et une structure de culture publique commune). Les nouveaux citoyens non-anglophones qui veulent librement choisir d'envoyer leurs enfants dans des écoles autres que celles de la langue

publique commune doivent accepter cette limitation raisonnable de leur liberté de choix, tout comme les nouveaux citoyens français et les nouveaux citoyens américains.

Les politiques linguistiques québécoises doivent aussi être explicites parce que le Québec n'est pas un État souverain, mais plutôt une nation incluse dans la nation canadienne. Pour que les règles de fonctionnement de cette nation soient claires, elles doivent s'afficher publiquement. Ceux qui sont contre l'imposition de telles normes explicites militent au fond pour que le Québec se transforme en un État-nation traditionnel. Mais que le Québec ne sera jamais un État-nation traditionnel, car même s'il devient souverain, il lui faudra toujours aménager un espace public à sa minorité nationale anglophone et à ses peuples autochtones. Le fait de rendre explicites les droits collectifs de la nation permet en somme de domestiquer le nationalisme, puisqu'on le contraint par les libertés individuelles et les droits des minorités.

¹ Pour une discussion récente de la double configuration ethnique et civique du nationalisme et de la nécessité d'opérer un dépassement de cette dichotomie, voir notamment Margaret Moore "Nationalisme libéral, *nation-building* et autodétermination nationale", dans Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, 1999, 41-66; Allen Patten "Conception libérale de la citoyenneté et identité nationale", *ibidem*, 233-256; voir aussi mon "Introduction : Questioning the Ethnic / Civic Dichotomy", dans Couture *et al*, *Rethinking Nationalism*, Supplementary Volume 22, *Canadian Journal of Philosophy*, Calgary, University of Calgary Press, 1996, 1-61.

² Mill, "Considerations on Representative Government", *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1991, chapitre XVI.

³ Greenfeld, *Nationalism : Five roads to Modernity*, Cambridge Mass. Harvard University Press, 1992. Voir en particulier l'introduction et le chapitre 1.

⁴ Pour une élaboration de l'hypothèse moderniste, voir notamment Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, Paris, Éditions La Découverte, 1996; Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

⁵ Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham, UK, Edward Elgar, 1996.

⁶ Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 499; "La structure de base comme objet", dans *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 52, note 8; "Le constructivisme kantien dans la théorie morale". *ibidem*, p. 102.

⁷ Rawls, *Libéralisme politique*, 36, 43, 67, 98, 173-174, 358.

⁸ Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Une version antérieure de cet ouvrage sous forme d'article est parue en version française sous le titre *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, 1996.

⁹ Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, Chapitre 3.

¹⁰ Bien entendu, cela peut entrer en tension avec la solidarité sociale internationale, qu'il nous faut aussi admettre si nous voulons être vraiment libéraux, mais il se peut que le respect du droit des peuples viennent conditionner la mise en place d'une véritable société juste à l'échelle internationale.

¹¹ van Parijs, "Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics", *European Journal of Philosophy*, Vol. 1, No 3, 1993, 309-342.

¹² Kymlicka, "The paradox of liberal nationalism", *The Literary Review of Canada*, Vol. 4, no 10, Novembre 1995.

¹³ Mesure et Renaut, *Alter Ego . Les paradoxes de l'identité moderne*, Paris, Aubier, 1999.

¹⁴ Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

¹⁵ Voir Stéphane Pierré-Caps, *La multination*, Paris, Odile Jacob, 1995.

¹⁶ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

¹⁷ Kymlicka cherche à montrer la compatibilité d'une politique de la reconnaissance des droits collectifs avec l'individualisme moral. Mais je soutiens que Rawls ne souscrit pas à l'individualisme moral. Voir à ce sujet mon "Rawls et le droit des peuples", *Philosophiques*, Vol. 26, no 1, 1999, 109-137.

¹⁸ Voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 83-85, 89-95, 101-105, 121-122, 125-8.

¹⁹ Les notions de 'culture sociétale', de 'structure de culture' et de 'contexte de choix' sont toutes dues à Kymlicka. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

²⁰ Voir le Groupe de Fribourg, *Projet relatif à une déclaration des droits culturels*, UNESCO, Actes et documents 3, Éditions universitaires, Fribourg, Suisse, 1997; Mesure et Renaut, *Alter Ego*, deuxième partie, chapitre 2.

²¹ Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Paris, NRF Gallimard, 1998, p. 51.

²² Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, et *Multicultural Citizenship*; Rawls, *The Law of Peoples*. Bien qu'il soit communautarien, Taylor a lui aussi quelques réticences à parler de droits collectifs, mais c'est peut-être seulement parce que la reconnaissance d'un droit va toujours de pair, selon lui, avec un jugement de valeur. Taylor se demande, par exemple, dans quelle mesure on peut se prononcer de façon a priori sur la valeur égale des cultures. Or, c'est ce qui arriverait si l'on s'employait à enchâsser dans un texte constitutionnel des droits culturels égaux à différents groupes. Voir "La Politique de la reconnaissance" dans *Multiculturalisme* Paris Aubier, p 93 et suivantes. Il faut plutôt selon lui parler de "desseins collectifs". (p. 80) Mais si une interprétation communautarienne n'était pas faite des droits, Taylor n'aurait alors sans doute aucune réticence à parler des droits collectifs. Pour un lecteur non communautarien de Taylor, les arguments qu'il propose en faveur d'une autre façon de concevoir le libéralisme apparaîtront comme un plaidoyer en faveur des droits collectifs.

²³ Il faut aussi développer une conception des groupes sociaux qui n'est pas problématique du point de vue de l'ontologie sociale. Il faut, par exemple, développer une conception du peuple qui n'existe pas indépendamment de la conscience nationale entretenue par chacun des citoyens. De cette manière, la volonté du peuple n'existera pas indépendamment du vote populaire, puisque chaque individu interprète la volonté du peuple à partir de sa propre conscience nationale. La conception des groupes sociaux qui est présumée ici est celle de Margaret Gilbert, dans *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989. Le holisme méthodologique de Gilbert n'a donc rien à voir avec les macro-sujets postulés dans les théories sociologiques organicistes comme celles de Durkheim.

-
- 24 Mesure et Renault, *ibidem*, pp. 57, 231, 278.
25 Renaut et Mesure, *Ibidem*, 252-253.
26 Renaut et Mesure, *Ibidem*, 230, 231, 250.
27 Renaut et Mesure, *Ibidem*, 215, 232.
28 Renaut et Mesure, *Ibidem*, 256.
29 Renaut et Mesure, *Ibidem*, 247.