

L'individualisme moral contre les droits collectifs des peuples

par

Michel Seymour

Introduction

Je voudrais proposer une réflexion sur les conditions à réunir pour assurer la mise en place d'une politique de la reconnaissance des peuples dans un cadre multinational. Je vais prendre pour acquis que pour parvenir à garantir la viabilité de la multination, il faut appliquer une politique de la reconnaissance à l'égard des peuples qui composent la multination. On ne saurait en effet s'attendre à ce qu'un peuple accepte de céder sa souveraineté à l'État qui l'englobe, sans être reconnu en retour comme peuple au sein de cet État englobant. À mon avis, ceux qui défendent les États multinationaux tout en faisant valoir des arguments qui vont à l'encontre d'une politique de la reconnaissance défendent une position qui conduit tout droit à l'instabilité. Si l'on veut éviter ce problème, il faut alors accepter de constitutionnaliser les droits collectifs des peuples appartenant à la multination. Je vais tout d'abord tenter d'expliquer pourquoi plusieurs philosophes libéraux ont tendance à plaider à la fois pour la multination, et contre les droits collectifs. La source du problème provient à mon sens de l'influence toujours présente du vieux modèle de l'État-nation et de l'individualisme moral, qui est une doctrine qui va de pair avec ce vieux modèle d'organisation politique. Je donnerai quelques raisons pour penser que les penseurs libéraux doivent choisir entre l'individualisme moral et la politique de la reconnaissance, et je conclurai que c'est l'individualisme moral qui doit être abandonné. Après avoir expliqué les causes profondes du conservatisme philosophique de nombreux philosophes libéraux au sujet des droits collectifs en identifiant la source du problème au niveau de l'individualisme moral, je vais tenter de réfuter trois objections qui pourraient être formulées à l'encontre du diagnostic posé.

Le libéralisme et l'État-nation

Vu l'importance croissante des États multinationaux, les philosophes libéraux auraient dû être enclins à adopter une politique de la reconnaissance des peuples. Il est donc étonnant de constater qu'un si grand nombre d'entre eux répugnent encore à souscrire à une telle politique. Nous devons donc commencer par tenter d'expliquer pourquoi plusieurs philosophes sont troublés par cette idée. Pour y parvenir, il faut commencer par prendre acte de l'existence d'un rapport historique très profond existant entre le libéralisme et le modèle traditionnel de l'État-nation ethniquement ou culturellement homogène. Ce fait a récemment été démontré par plusieurs auteurs et de multiples façons. Aussi, vais-je me contenter de rappeler très brièvement certains des arguments les plus percutants qui ont été développés à cet égard.

Les libéraux ont généralement négligé de remettre en question le modèle politique traditionnel de l'État-nation pour une foule de raisons. J'en énumère quelques-unes : (i) John Stuart Mill, par exemple, tenait pour acquis le fait que l'État-nation homogène contribue au maintien d'une démocratie libérale. Le rapport entre le libéralisme et l'État-nation s'explique selon lui par le rôle essentiel de l'État-nation dans l'établissement d'une démocratie. (ii) Liah Greenfeld a soutenu, pour sa part, que le nationalisme est constitutif de la modernité. Si le modèle de l'État-nation n'a jamais été remis en question du point de vue du libéralisme, c'est parce que ce dernier a historiquement été fondé sur le nationalisme. Certes, le peuple peut en principe n'être que civique et être constitué par exemple par la population entière de l'Europe, voire même du monde entier. Mais depuis le XIXe siècle, l'État-nation a pris la forme d'un État ethniquement ou culturellement homogène. (iii) Margaret Canovan a de son côté démontré que l'État-nation était une présupposition non questionnée et non thématifiée dans les écrits de la plupart des

philosophes libéraux. Le nationalisme et la nation sont des concepts qui hantent en quelque sorte la tradition libérale. L'adoption tacite du modèle politique de l'État-nation n'est jamais discutée explicitement par ses tenants. Elle est en quelque sorte invisible à cause de son omniprésence déterminante. (iv) John Rawls a pour sa part été beaucoup plus explicite que d'autres, et il a soutenu que les principes de justice libéraux devaient s'appliquer en première approximation dans le contexte simplifié d'une société fermée qu'il compare dans plusieurs textes à un État-nation. (v) Philippe van Parijs a fait valoir que les théories rawlsiennes sur la justice doivent aller de pair avec l'adoption d'une éthique individuelle qu'il appelle " patriotisme ". Cette fois-ci, le point de contact entre le libéralisme et l'État-nation se fait par l'entremise d'une éthique individuelle. C'est au niveau de l'éthique personnelle de la loyauté que se situe, chez Van Parijs, la rencontre historique entre la justice libérale et l'État-nation. Certes, Van Parijs n'accepterait jamais de restreindre le patriotisme à la promotion de l'État-nation. Mais la question peut être posée : à quel groupe doit-on une loyauté indéfectible si ce n'est aux membres de sa propre nation ? Telle aura été du moins la réponse que l'on aura historiquement voulu donner à cette question. (vi) David Miller nous offre une autre façon de concevoir le lien qui subsiste entre les deux réalités. Miller a, en effet, vigoureusement défendu l'idée que la solidarité nationale était une condition nécessaire à l'implantation d'une solidarité sociale durable. Donc, l'État-nation est selon lui le milieu naturel dans lequel peuvent se réaliser les idéaux libéraux de justice sociale distributive. Il faut selon Miller manifester une certaine partialité nationale pour être enclin de souscrire à des idéaux égalitaires au sein de notre propre groupe. (vii) Charles Taylor et, plus récemment, Sylvie Mesure et Alain Renaut, retracent le lien entre les deux notions, le libéralisme et nationalisme, au niveau de l'identité personnelle moderne. Le sujet moderne revendique à la fois son statut de sujet libre et égal, et la reconnaissance de sa différence. Il y a donc cette fois-ci une corrélation à établir entre le sujet libéral et la politique de reconnaissance de la culture sociétale à laquelle ce sujet appartient. Certes, cette reconnaissance n'exige

pas la création d'un État-nation. Mais on ne doit pas se surprendre que plusieurs aient historiquement choisi le modèle de l'État-nation pour donner une pleine expression à leur identité nationale. (viii) Je donnerai une dernière illustration de cette cohabitation étonnante entre le libéralisme et l'État-nation. Will Kymlicka parle du "paradoxe du nationalisme libéral" en vertu duquel le degré d'adhésion d'une population aux principes libéraux est proportionnel à sa volonté d'être considérée comme une culture sociétale distincte. Plus une société ressemble à une autre sur le plan des valeurs libérales, plus cette société a tendance à s'affirmer comme culturellement différente et à rechercher l'autonomie politique.

Nous pourrions de cette manière poursuivre très longtemps l'énumération des contributions récentes dans lesquelles les auteurs cherchent à mettre en évidence le lien constitutif qui semble subsister entre le nationalisme et la modernité libérale. Que l'on invoque des motifs purement historiques ou encore purement méthodologiques, ou que l'on fasse valoir des explications diverses qui concernent la démocratie, la justice sociale ou l'éthique individuelle, on comprend mieux pourquoi le modèle de l'État-nation est le cadre politique implicite dans lequel les démocraties libérales ont historiquement été capables d'évoluer.

Il semble y avoir en effet un "paradoxe libéral", puisque les idéaux libéraux sont universels alors que le nationalisme semble à première vue introduire une certaine forme de *particularisme*. Mais il ne faut pas tirer des conclusions trop hâtives. L'État-nation n'est pas nécessairement fermé à des principes d'universalisme, et le libéralisme ne doit pas être divorcé de son ancrage au sein d'une culture sociétale particulière. Au contraire, les États-nations peuvent fournir un bel exemple d'une culture sociétale complète offrant toute une gamme d'options, ce que Kymlicka appelle un "contexte de choix". C'est seulement grâce à un tel contexte de choix au sein d'une culture sociétale que les individus peuvent

exercer pleinement leur liberté, puisqu'ils se voient offrir une gamme d'options morales, culturelles et politiques. C'est donc grâce à l'existence même d'une culture sociétale que les principes d'universalisme libéraux peuvent se matérialiser dans la réalité. Le contexte de choix n'existerait pas sans une culture sociétale complète et les individus ne pourraient pas être libres sans contexte de choix. Or, les cultures sociétales complètes ont historiquement eu tendance à prendre la forme d'États-nations. Il s'ensuit donc que le modèle de l'État-nation a été, historiquement, une condition essentielle à l'exercice des libertés individuelles, parce qu'il a été le seul garant d'une authentique liberté de choix.

Le libéralisme et l'individualisme moral

Mais en quoi cela nous fait-il avancer par rapport à notre objectif d'expliquer la réticence des philosophes libéraux à l'égard d'une politique de la reconnaissance ? Le philosophe libéral se doit, bien entendu, de se porter à la défense des droits et libertés individuelles. Il doit affirmer le caractère *fondamental* des droits et libertés individuels. Aucun autre principe ne peut avoir préséance sur les droits et libertés fondamentaux, et ces derniers doivent notamment avoir une priorité absolue sur les biens particuliers qui sont revendiqués au sein de la société par des groupes d'intérêts particuliers. Mais le philosophe libéral a aussi, comme on vient de le voir, de bonnes raisons pour se porter à la défense des cultures sociétales. Alors pourquoi y en a-t-il autant qui sont allergiques à la reconnaissance des cultures sociétales ? Je crois que la réponse est qu'ils sont encore sous l'emprise du modèle de l'État-nation. Tant que nous voyons la société sous l'angle de l'État-nation, il semble qu'aucun autre principe ne puisse rivaliser avec les droits individuels parce que, dans le cadre d'un État-nation homogène, les seuls groupes qui veulent être entendus et qui réclament la défense de leurs intérêts sont les groupes de pression particuliers ayant des intérêts particuliers.

La situation est pourtant très différente dans les sociétés multinationales, puisque l'ensemble de la société est alors composée non seulement d'individus et de certains groupes d'intérêts, mais aussi de populations inscrites dans des cultures sociétales complètes. Or, plusieurs philosophes libéraux ne se sont pas encore détachés totalement du modèle traditionnel de l'État-nation homogène dans lequel tout groupe n'est qu'un groupe d'intérêts. Ils commencent à peine à découvrir le modèle de la multination et ils ne se sont pas encore affranchis de l'ancien modèle. Le modèle de l'État-nation influence tellement le jugement de ces philosophes libéraux, qu'il est à l'origine de la confusion entre les groupes de pression particuliers et les cultures sociétales complètes. C'est cette confusion qui les pousse à assimiler les intérêts des cultures sociétales à ceux de sous-groupes défendant une certaine conception du bien.

Ces philosophes libéraux sont amenés non seulement à affirmer la priorité absolue accordée aux droits individuels sur les revendications des groupes d'intérêts, mais aussi à affirmer la priorité absolue des droits individuels sur tout droit collectif quel qu'il soit. La priorité absolue accordée aux droits individuels, combinée à l'emprise non questionnée du modèle de l'État-nation, les conduit à l'idée que les droits individuels sont les seuls droits qui bénéficient d'une telle priorité absolue. L'individualisme moral, est une doctrine compréhensive selon laquelle les individus, conçus comme réellement autonomes, sont la source ultime de revendications morales valides et l'autonomie individuelle apparaît comme la vertu libérale par excellence. Dans le cadre de l'État-nation, cette doctrine semble être une conséquence inévitable du libéralisme. Et une fois que l'on a décidé de souscrire à l'individualisme moral, les droits et libertés individuels seront les seuls principes pouvant prétendre à la priorité absolue. C'est de cette manière que l'individualisme moral apparaît comme une doctrine constitutive du libéralisme. Les philosophes libéraux qui sont encore influencés par le modèle traditionnel de l'État-nation homogène ne se contentent pas d'établir l'existence d'un lien logique entre le libéralisme et la protection des libertés

fondamentales. Ils veulent en outre établir un lien logique entre le libéralisme et l'individualisme moral. Et pourtant, le libéralisme n'implique l'individualisme moral que si l'on présuppose le cadre de l'État-nation culturellement homogène, car c'est seulement dans un tel cadre que les droits des individus l'emportent sur les intérêts de tout groupe. Le problème est que de nombreux États sont caractérisés par la présence en leur sein de plusieurs cultures sociétales complètes. Dans ces sociétés, l'individualisme éthique devient problématique parce qu'il nie l'importance capitale des cultures sociétales complètes qui, comme on l'a vu, jouent un rôle crucial dans la protection de la liberté individuelle.

Le fait est que le libéralisme n'a pas plus de lien logique avec l'individualisme moral qu'avec le modèle traditionnel de l'État-nation. Si le libéralisme peut exister indépendamment du modèle de l'État-nation, il peut aussi exister indépendamment de l'individualisme moral. Étant donné l'importance des cultures sociétales complètes, il semble que, dans le contexte d'une multination, l'État doive protéger non seulement chaque citoyen mais aussi les groupes qui forment des cultures sociétales. Il doit non seulement protéger les droits et libertés individuels, mais aussi protéger les droits collectifs des peuples car ceux-ci forment des cultures sociétales complètes.

Dans le cadre de l'État-nation homogène, les intérêts collectifs du peuple n'ont pas besoin d'être affirmés explicitement parce qu'ils sont implicitement pris en charge par l'État et ils prennent la forme de règles de fonctionnement interne. Mais les philosophes libéraux ne réalisent pas tous que les exigences de fonctionnement de l'État sont en partie aussi des exigences liées au maintien d'une culture sociétale parce qu'ils sont encore sous l'emprise du modèle de l'État-nation, modèle dans lequel la priorité absolue de la protection de la culture sociétale est présupposée et non questionnée. Ce principe moral est dans le cadre de l'État-nation un principe opératoire qui n'a pas besoin d'être thématiqué.

Voilà donc comment l'on peut expliquer la réticence des philosophes libéraux. Ils sont disposés à délaisser le modèle de l'État-nation, mais ils ne sont pas encore prêts à en assumer pleinement les conséquences. Ils défendent avec raison la priorité absolue des droits et libertés individuels, mais ils ne réalisent pas que, dans le contexte d'une multination, il existe d'autres droits fondamentaux qui méritent tout autant d'être prioritaires. Outre les droits et libertés individuels fondamentaux, il y a en plus les droits collectifs des peuples dont on peut également dire qu'ils sont absolument prioritaires. Par conséquent, même si les droits et libertés individuels ont la priorité absolue, ils n'ont pas une priorité absolue sur ces autres principes fondamentaux que sont les droits collectifs des peuples.

À toutes ces remarques, il faut ajouter le fait que la plupart des théoriciens libéraux proviennent de pays dans lesquels le modèle politique privilégié est celui de l'État-nation. Ce modèle influence leur jugement de manière plus ou moins larvée. Plus généralement, la réticence des politiciens à l'égard des droits collectifs s'explique en grande partie par la volonté de préserver les prérogatives de leurs États-nations. Pour le dire crûment, c'est le nationalisme qui est à l'origine de cette réticence. Aussi, il ne faut pas se leurrer sur la signification politique de l'ingéniosité argumentative déployée par ceux qui dénigrent les droits collectifs. Celle-ci est au service des pouvoirs en place qui veulent maintenir le statu quo institutionnel. Même si nous ne doutons pas de la sincérité de ceux qui jouent l'individualisme moral contre les droits collectifs, la collusion entre ces libéraux individualistes et les nationalistes cherchant à défendre leur État-nation est troublante, pour ne pas dire révélatrice. Qu'ils le veuillent ou non, les libéraux individualistes qui déploient une hargne non dissimulée contre toute politique de la reconnaissance se retrouvent du même côté de la barricade que ceux qui favorisent l'achèvement d'une entreprise de *nation-building*. Leurs arguments servent dans les faits la cause des nationalistes engagés

dans le *nation building*. Car ce ne sont pas des principes abstraits qui président au rejet par nos dirigeants d'une politique de la reconnaissance, mais bien des impératifs concrets de construction nationale. Par conséquent, les libéraux qui se réfugient derrière la caution abstraite de l'individualisme moral pour dénigrer les droits collectifs sont, malgré leurs meilleures intentions, des nationalistes qui s'ignorent.

Une justification individualiste ?

Je veux maintenant examiner certaines objections qui sont susceptibles d'être formulées à l'égard de ce qui vient d'être dit. J'ai soutenu jusqu'ici que les droits collectifs des peuples devaient être placés sur le même pied que les droits individuels fondamentaux. Il s'agit dans les deux cas de droits fondamentaux inaliénables. J'ai également soutenu que le libéralisme pouvait être compatible avec une politique de la reconnaissance pourvu que l'on s'affranchisse de l'individualisme moral, car cette doctrine présuppose le cadre de l'État-nation traditionnel. C'est en effet dans le cadre d'une construction nationale, c'est-à-dire d'un *nation building* typique à l'État-nation traditionnel, que la reconnaissance des droits collectifs semble entrer en tension, voire en contradiction, avec le libéralisme. Si l'on prend au sérieux le modèle de la multination, il faut alors s'affranchir de l'individualisme moral.

Mais à vrai dire, tel que je l'ai développé jusqu'à présent, l'argument ne semble pas nous permettre d'étayer tout à fait une telle affirmation. L'idée, ne l'oublions pas, est que les cultures sociétales complètes ont besoin d'être protégées parce qu'elles constituent une condition essentielle au maintien d'un régime de droits et libertés individuels. Voilà qui ressemble fortement à l'amorce d'une justification individualiste. On pourrait donc être tenté de répliquer que les philosophes libéraux

individualistes sont effectivement capables d'admettre l'importance des cultures sociétales en général, et capables aussi d'admettre, pour cette raison, un régime de droits collectifs pour les cultures sociétales. Ils peuvent le faire parce que la justification ultime pour la protection des cultures peut demeurer individualiste. Cette justification se rapporte à ce que les libéraux individualistes considèrent comme la source ultime de revendications légitimes : l'individu lui-même. C'est au nom de l'individu et de ses libertés fondamentales que nous pouvons et nous devons protéger les cultures sociétales comme telles. Il ne semble donc pas nécessaire de placer les individus et leurs cultures sociétales sur un pied d'égalité, car la protection de ces dernières doit être au service des individus. Ainsi, l'individualisme moral n'a pas besoin d'être abandonné, car il s'agit d'une prémisse essentielle dans un argument visant à montrer qu'il faut protéger les cultures sociétales complètes.

Certes, une véritable justification individualiste des droits collectifs suppose plus que la démonstration de l'importance objective des cultures sociétales pour les individus. L'argument selon lequel les cultures sociétales sont nécessaires au déploiement d'un système de droits et libertés est en outre un argument en faveur de l'existence d'une culture sociétale en général, et non en faveur des cultures sociétales particulières. Or, la politique de la reconnaissance exige que l'on justifie la protection des diverses cultures sociétales particulières. Il faut donc montrer que les mesures visant à protéger les cultures sociétales sont des dispositions qui s'accordent avec les préférences des individus eux-mêmes et montrer aussi que les individus accordent beaucoup d'importance à leur culture sociétale particulière. Mais rien ne nous empêche d'ajouter cette prémisse à l'argument. Par conséquent, il semble contrairement à nos prétentions initiales, que la politique de la reconnaissance ne soit pas nécessairement opposée à l'individualisme moral.

Ceci étant dit, les tentatives de justifications individualistes ont toutes échouer lamentablement. Il convient de s'arrêter sur ce point capital, parce que plusieurs semblent encore convaincus de la possibilité de dériver les droits collectifs à partir de l'individualisme moral. La plus importante tentative faite en ce sens est celle de Will Kymlicka. Pour parvenir à une telle justification, Kymlicka se doit tout d'abord d'affirmer que les sujets de droits collectifs ne doivent pas nécessairement être des groupes, mais peuvent parfois être des individus. Kymlicka distingue le sujet du droit collectif et l'objet du droit collectif, et il prétend que les droits collectifs sont d'abord et avant tout définis par leur objet. La raison est que dans plusieurs cas, le sujet du droit collectif peut être un individu. Par l'expression « droit collectif », on peut donc entendre des biens institutionnels ou participatoires auxquels ont droit les individus. Pour Kymlicka, les débats portant sur le sujet du droit ont un caractère métaphysique et doivent autant que possible être évités. Il n'est donc pas nécessaire de postuler l'existence de collectivités conçues comme des entités sociales irréductibles pour faire admettre des droits collectifs. Kymlicka distingue ensuite deux sortes de droits collectifs : les protections externes et les restrictions internes. Les premières visent à protéger les minorités contre la majorité alors que les secondes supposent des restrictions que la communauté dans son ensemble imposent sur ses membres. Selon Kymlicka, les restrictions internes sont inacceptables parce que l'autonomie individuelle ne doit faire l'objet d'aucune restriction importante. Seules les protections externes peuvent être acceptées. Kymlicka émet enfin aussi l'hypothèse que les individus accordent à leur culture sociétale une importance capitale en lui conférant le statut d'un bien social premier. Chaque individu veut que sa propre culture soit protégée et c'est donc pour répondre à une attente des individus qu'il faut leur attribuer des protections culturelles contre la tyrannie d'un groupe majoritaire.

En somme, on peut dériver une justification individualiste des droits collectifs pourvu que les individus puissent être des sujets de ces droits, pourvu que ces droits ne donnent lieu à aucune restriction interne, et pourvu que l'on puisse supposer une préférence rationnelle partagée par l'ensemble des individus en faveur de leur propre culture sociétale particulière. Cette argumentation de Kymlicka fait cependant face à des difficultés importantes. À première vue, il semble que les « droits collectifs » dont il est question ici n'ont de « collectif » que le nom. En effet, il s'agit de droits dont les sujets peuvent être des individus, qui ne doivent pas engendrer de restrictions à l'égard des droits individuels et qui se présentent comme une réponse faites à des réclamations individuelles. On peut se demander s'il s'agit encore bel et bien de droits collectifs. Mais nous allons de toute façon considérer les problèmes particuliers auxquels fait face la théorie.

Tout d'abord, Kymlicka est confronté à une difficulté importante lorsqu'il tente de définir les droits collectifs sans faire référence au sujet du droit. Supposons pour les fins de la discussion que les droits peuvent être considérés, ainsi que le soutient Kymlicka, comme des réclamations institutionnelles faites par des individus. La question se pose alors de savoir comment trancher entre les réclamations culturelles provenant des citoyens issus de l'immigration et celles de citoyens appartenant aux communautés d'accueil. Le problème se pose de savoir si une réclamation est plus importante que l'autre et s'il y a un devoir d'intégration de l'un à l'égard de l'autre. Notre intuition nous commande de dire que les citoyens issus de l'immigration ont un devoir d'intégration à la communauté d'accueil. Mais comment pouvons-nous justifier cela dans une perspective individualiste? Si l'on s'en tient à une caractérisation qui fait des individus les véritables sujets du droit, comment pouvons-nous trancher entre les besoins de protection culturelle provenant des nouveaux citoyens et les besoins de protection culturelle exprimés par les membres appartenant aux communautés d'accueil? Pourquoi ne pas conclure que les membres des

communautés d'accueil doivent s'intégrer au sein de la communauté issue de l'immigration ? Après tout, nous avons affaire dans les deux cas à des individus qui réclament une protection culturelle. La réponse que nous voudrions donner est bien entendu étroitement liée au fait que la communauté d'accueil a le droit collectif que soient préservées sa langue et sa culture, alors que les membres des communautés issues de l'immigration ne peuvent réclamer que des protections limitées. Au nom même du principe de l'égalité des cultures, il nous faut une application modulée qui, sur des territoires différents, se traduise par des mesures différentes selon les groupes concernés. Autrement dit, l'octroi de droits collectifs doit tenir compte du sujet du droit dans un contexte donné, et il doit s'agir de collectivités. C'est à cause de la présence de collectivités réelles existant sur certains territoires donnés que des immigrants ont un devoir d'intégration à leur communauté d'accueil.

Mais cette réponse ne peut satisfaire Kymlicka puisque, comme on l'a vu, la question du sujet de droit collectif est selon lui inessentielle et le sujet de ces droits peut être un individu. Comment peut-il alors trancher la question particulière que nous posons concernant le devoir d'intégration des immigrants à leur communauté d'accueil ? Kymlicka veut lui aussi être en mesure de montrer que les immigrants ont un tel devoir d'intégration. Comment parvient-il alors à tirer cette conclusion à partir de sa caractérisation individualiste des droits collectifs ? Sa réponse est que les immigrants sont par définition des personnes qui ont choisi d'abandonner leur langue et leur culture. Si elle s'avérait confirmée, cette hypothèse serait d'un grand secours pour Kymlicka, parce qu'il ne serait alors pas confronté à la difficulté d'avoir à trancher arbitrairement entre deux réclamations individuelles en faveur d'une protection culturelle. En faisant une telle hypothèse au sujet des immigrants, il peut éviter de mettre en évidence le caractère problématique de son idée que les individus peuvent être considérés comme les véritables sources des réclamations collectives. Si les immigrants ne renonçaient pas à leur langue et à leur

culture, il serait alors sans doute difficile de trancher entre les deux réclamations individuelles à la protection culturelle, et cela heurterait nos intuitions fondamentales. Mais le problème ne se pose pas parce que les immigrants renoncent à la protection de leur langue et de leur culture en choisissant d'immigrer.

Je suis d'accord pour dire que la vaste majorité des immigrants acceptent de s'intégrer dans leur nouvelle communauté d'accueil, mais il faut en même temps reconnaître que dans des sociétés d'immigration telles que le Canada, les communautés immigrantes sont suffisamment nombreuses et bénéficient d'un afflux suffisamment continu de nouveaux arrivants pour être de plus en plus en mesure d'assurer en principe le maintien de leur langue et de leur culture. D'ailleurs, la plupart de ceux qui le peuvent choisissent de conserver leur langue et leur culture tout en acceptant de s'intégrer à leur communauté d'accueil. Il est donc faux de prétendre qu'en s'arrachant à leur pays d'origine, les immigrants choisissent librement de renoncer à leurs propres langue et culture. La réalité est qu'ils ne réalisent probablement pas les conséquences difficiles qui découleraient d'un tel renoncement. Le choix d'immigrer est une décision difficile à prendre et qui comporte de nombreuses exigences. Il est certain que les immigrants qui choisissent d'immigrer ne réalisent pas l'ampleur de la difficulté liée à un éventuel abandon de leur langue et de leur culture. Ceux qui le peuvent choisiront donc ouvertement de les maintenir en s'insérant dans un quartier dans lequel on trouve un très grand nombre de citoyens partageant la même origine nationale qu'eux. Il n'y a donc pas chez l'immigrant une acceptation réelle d'abandonner sa langue et sa culture.

Il faut donc à nouveau poser à Kymlicka la question suivante : les membres de la communauté immigrante doivent-ils s'intégrer à la langue et à la culture de la communauté d'accueil ? Pourquoi ne pas

affirmer plutôt que les citoyens appartenant à la communauté d'accueil doivent s'intégrer à la communauté locale immigrante ? Poser ces questions, c'est y répondre. Ce sont les immigrants qui doivent s'intégrer à la communauté d'accueil et non l'inverse, et cela s'explique par la prépondérance des droits collectifs de la communauté d'accueil. Mais je prétends que Kymlicka ne dispose pas des ressources théoriques lui permettant d'expliquer pourquoi nous répondons tous de la même façon. Car on ne voit pas pourquoi le besoin qu'a un individu d'assurer la protection de sa propre culture pourrait l'emporter sur le besoin d'un autre individu faisant la même réclamation. C'est une difficulté que l'on ne rencontre pas lorsque les sujets de droit collectif sont conçus comme des groupes, car il apparaît alors que les communautés immigrantes ne peuvent réclamer les mêmes droits que les communautés d'accueil. Mais cette réponse n'est malheureusement pas à la disposition de ceux qui, comme Kymlicka, soutiennent que les individus peuvent être les sujets de droits collectifs.

Venons-en à une deuxième difficulté majeure. La distinction entre les protections externes et les restrictions internes ne fonctionne pas. Toutes les protections externes sont en même temps des restrictions internes. Il s'agit des deux côtés d'une seule et même médaille. On peut, par exemple, estimer que les mesures de protection contenues dans la Charte de langue française québécoise sont sous certains aspects des mesures de protection externe pour prémunir la collectivité québécoise contre l'envahissement de l'anglais dans un contexte nord-américain. Mais en même temps, la politique linguistique québécoise impose un certain nombre de restrictions raisonnables aux citoyens du Québec. Ceux-ci sont tenus d'envoyer leurs enfants dans les écoles françaises à moins d'appartenir à la communauté anglo-québécoise. Les citoyens doivent aussi se conformer à la contrainte raisonnable qui les enjoint à utiliser le français comme langue de travail. Ils doivent enfin se conformer à la règle de la prépondérance du français dans l'affichage commercial. Il s'agit là de restrictions internes raisonnables et

acceptables au sein d'une société démocratique, mais elles sont pourtant en même temps des protections externes. La distinction de Kymlicka apparaît par conséquent abstraite et sans fondement. Elle ne peut en tout cas pas lui permettre de discriminer clairement deux sortes de droits collectifs.

Pour se donner la partie facile, Kymlicka donne des exemples dans lesquels les restrictions internes prennent la forme de mesures anti-libérales visant à imposer un mode de vie ou une conception de la vie bonne. Il s'agirait sans doute de restrictions internes inacceptables, mais leur caractère inacceptable ne provient pas du fait qu'il s'agit de « restrictions internes » mais bien de leur contenu anti-libéral. Les mêmes mesures seraient tout autant inacceptables en tant que protections externes. À l'inverse, des restrictions internes telles que des mesures concernant la langue publique commune ne devraient pas être interdites surtout si leur application est contrainte par la charte des droits et libertés et par les droits collectifs des minorités. Ce n'est pas le fait de les présenter comme des protections externes qui leur confèrera plus de crédibilité. Les droits collectifs font intervenir des restrictions internes qui limitent l'application des libertés individuelles, tout comme les libertés individuelles limitent l'application d'un régime de droits collectifs. Il s'agit d'un équilibre délicat entre deux ensembles de règles, individuelles et collectives. La plupart des philosophes libéraux individualistes qui connaissent bien la situation au Québec sont d'ailleurs disposés à reconnaître la nécessité d'un tel équilibre entre les deux sortes de droit, mais au lieu de tirer les conclusions qui s'imposent, ils s'accrochent de manière doctrinaire et abstraite à l'individualisme moral et ils tentent d'opérer une dérivation qui a toutes les allures d'un bricolage théorique. En tout cas, comme je viens de le montrer, ils ne peuvent s'appuyer sur une distinction abstraite entre les protections externes et les restrictions internes.

J'ajouterais enfin que l'hypothèse de Kymlicka selon laquelle les individus accordent le statut de bien social premier à leur culture sociétale est une hypothèse empiriquement fausse. Les individus ont des palmarès d'allégeance variables qui changent d'un individu à l'autre et qui changent d'un moment à l'autre pour un seul et même individu. Certains n'accordent pratiquement aucune importance à leur propre culture sociétale. Il serait donc vain de justifier une politique de la reconnaissance en s'appuyant de cette façon sur les préférences rationnelles des gens. Ce point a été souligné de multiples façons dans la littérature récente. Les auteurs qui ont formulé cette critique acceptent très souvent la prémisse de Kymlicka selon laquelle la seule justification acceptable doit s'appuyer sur la préférence rationnelle des individus. Car si l'on souscrit à l'individualisme moral, les individus doivent être les sources ultimes de revendications morales valides. Mais ils ajoutent aussitôt que les préférences rationnelles des individus sont très variables. La conclusion tirée par certains est que les droits collectifs ne peuvent être justifiés. (Brighouse) D'autres soutiennent que cela démontre l'impossibilité de restreindre les droits collectifs aux seules cultures sociétales, car d'autres groupes peuvent aussi faire l'objet de protection. (Pogge) D'autres encore sont enclins à rejeter la plupart des théories favorables aux droits collectifs parce que la variabilité des préférences rationnelles conduit à une prolifération des groupes susceptibles de réclamer de tels droits. (Weinstock) Certains, enfin, seront disposés à admettre des droits collectifs de réparation à défaut de pouvoir justifier des droits collectifs intrinsèquement possédés par les groupes. (Buchanan) Quoiqu'il en soit, il est clair que l'entreprise de justification individualiste mise de l'avant par Kymlicka échoue sur toute la ligne.

Une ontologie morale suspecte?

Il semble donc qu'il y ait une incompatibilité fondamentale entre l'individualisme moral et la reconnaissance des droits collectifs. Mais il faut peut-être hésiter avant de renoncer à l'individualisme moral. Il y a peut-être de bonnes raisons pour trancher en faveur de cette doctrine et à l'encontre d'une politique de la reconnaissance. Dans cette perspective, une deuxième objection importante peut être formulée. Lorsqu'on essaie de démontrer l'importance du peuple en philosophie politique, il semble qu'il faille traiter celui-ci comme une sorte de macro-sujet ayant des attitudes propres. Il faut, par exemple, faire référence à la volonté du peuple comme s'il s'agissait de quelque chose qui diffère d'une simple collection de volontés individuelles. Le principal problème consiste alors à déterminer qui est capable d'interpréter la volonté du peuple. En effet, qui peut se porter garant de la volonté populaire ? Dans l'hypothèse où nous serions intéressés le moins à "laisser le peuple décider" et à accepter un minimum de contraintes démocratiques, il faudrait que le contrat social soit approuvé par l'ensemble de la population. Il semble donc que "le peuple" doive, en définitive, être réduit à l'ensemble de ces citoyens. Et si la volonté du peuple n'est rien d'autre que la volonté de la population, les populations faisant partie de cultures sociétales complètes doivent donc être considérées comme des associations de citoyens. En d'autres mots, il peut paraître problématique de parler de droits collectifs et de l'irréductibilité des peuples conçus comme des organismes collectifs, car cela entre en tension avec le principe démocratique. Donc, d'un strict point de vue démocratique, les entités collectives ne devraient pas être différentes d'associations regroupant des citoyens individuels.

Là encore, l'individualisme l'emporte, mais cette fois, ce n'est pas grâce à un argument qui concerne la *justification* ultime de la protection collective. C'est plutôt à cause d'un problème lié à la *légitimation* de cette protection. D'une manière générale, les droits ne peuvent être acceptés que si, en tant que principes généraux, ils sont le résultat d'un consensus survenu entre des individus citoyens. Il semble que le recours à la volonté du peuple n'a aucune légitimité s'il ne peut être réduit d'une façon ou d'une autre aux volontés individuelles de tous les citoyens qui le composent.

Cependant, cette conclusion ne vaut que si les peuples sont considérés dans l'argument comme des entités purement objectives qui existent indépendamment des représentations identitaires individuelles. Le critique présume ici implicitement que nous avons le choix entre le fait de considérer le peuple comme une entité sociale purement *objective* et le fait de le considérer simplement comme une association de citoyens. Or, les peuples n'ont pas besoin d'être perçus comme des entités purement objectives pour être irréductibles à une simple collection de volontés individuelles, et n'ont donc pas besoin pour cette raison d'être définis en opposition à une république de citoyens. Les peuples peuvent être des entités irréductibles à des ensembles de citoyens parce que la volonté du peuple ne se laisse pas réduire à la simple somme des volontés individuelles. Mais si les membres se définissent eux-mêmes comme appartenant au même peuple, et si cette représentation identitaire est constitutive de l'identité de ce peuple, la volonté populaire peut alors ne pas exister indépendamment de l'interprétation des membres et le peuple peut ne pas exister indépendamment d'une république de citoyens.

Même si un peuple comporte très souvent des caractéristiques relativement objectives telles qu'une langue publique commune, une culture publique commune et une histoire publique commune, il faut admettre qu'il n'y aurait pas de peuple sans une certaine conscience nationale entretenue par

l'ensemble de la population. Les peuples sont, en partie, des “ communautés imaginées ”, pour reprendre l'heureuse expression de Benedict Anderson. Ce sont des groupes sociaux et, comme tout groupe social, il faut que les membres entretiennent certaines représentations à leur propre sujet pour que le peuple puisse exister. Admettons donc, pour les fins de la discussion, que cette contrainte subjective que nous imposons soit adéquate. Nous sommes alors en mesure de montrer que, par principe, la volonté du peuple n'existe pas indépendamment de l'interprétation faite par les citoyens. En effet, puisque le peuple existe uniquement si chacun de ses membres partage la même représentation de soi, on est alors en principe en mesure de prétendre qu'il n'existe pas indépendamment de la volonté de chaque citoyen.

Mais le fait que chaque membre ait voix au chapitre sur ce qu'est la volonté du peuple ne signifie pas que “ le peuple ” n'existe pas, car une différence fondamentale subsiste entre la volonté du peuple et une somme de volontés individuelles. Il y a, en effet, une énorme différence qui subsiste entre le fait d'exprimer sa propre volonté et le fait d'interpréter à titre individuel en quoi consiste la volonté du peuple. Chaque citoyen peut tenter d'interpréter la volonté du peuple, mais cela ne signifie pas que la volonté du peuple équivaut à un ensemble de volontés individuelles. Même si la volonté du peuple n'existe pas indépendamment des représentations identitaires entretenues par les citoyens, chaque citoyen peut se prononcer sur ce qui est bon pour le peuple dans son ensemble et, donc, sur ce que le groupe désire collectivement, et cela est très différent du fait d'avoir à se prononcer sur ce qui est bon pour soi. Les opinions individuelles peuvent être constitutives de la volonté du peuple sans que la volonté du peuple se réduise à un ensemble de volontés individuelles.

La différence entre les deux procédures de décision est tout d'abord, comme nous l'avons dit, que concernant les réclamations collectives, chacun cherche à se prononcer sur ce qui est bon pour le peuple,

alors que dans le cas des réclamations individuelles, chacun se prononce au sujet de ce qui est bon pour soi. Une autre différence importante est que les réclamations du peuple équivalent à celles de la majorité, alors que l'ensemble des réclamations individuelles font intervenir l'ensemble des volontés individuelles. On touche ici à une différence profonde qui peut nous permettre d'expliquer les réticences individualistes. Si l'on distingue la volonté populaire de l'ensemble des volontés individuelles et que cette différence repose en définitive sur la défense du principe démocratique interprété à partir de la règle de la majorité, n'est-ce pas une bonne raison pour renoncer à postuler des entités collectives et pour renoncer à leur octroyer un statut moral distinct ? Ce que l'on craint ici, c'est la tyrannie de la majorité sur les individus et sur les minorités.

La question légitime qui peut être posée est donc de savoir comment les réclamations collectives conçues comme le résultat d'un processus démocratique interprété selon la règle de la majorité peuvent s'accorder avec le respect des minorités et des individus. Une première façon de concevoir cette harmonisation consiste à tenir compte des droits individuels et des droits minoritaires en plus des droits collectifs de la communauté dans son ensemble. Une autre façon est d'imaginer des solutions nouvelles qui permettent aux uns et aux autres de maintenir leurs identités multiples. Par exemple, dans le cas de l'exercice du droit à l'autodétermination externe qui s'appuie sur un principe démocratique, les minorités peuvent se sentir lésées surtout si elles rejettent majoritairement le choix de la sécession. C'est ici que des ententes de partenariat entre les entités souveraines peuvent s'avérer profondément originales. On ne renonce pas dans ce cas au principe démocratique interprété selon la règle de la majorité absolue, mais on envisage des aménagements qui tiennent compte des identités multiples des uns et des autres.

Une dernière objection

Je soulève une dernière objection. On pourrait faire valoir que les arguments que nous venons d'exposer ne sont pas valables parce qu'ils présupposent une hiérarchisation particulière de l'importance des différents groupes au sein de la société. Nous avons dit que les cultures sociétales ont une importance considérable parce qu'elles conditionnent la possibilité de la mise en place d'un système de droits et libertés, mais on ne peut en conclure que les cultures sociétales particulières se distinguent des autres groupes sociaux. Pourquoi insister à ce point sur les cultures sociétales complètes? Pourquoi attribuer une telle priorité à l'appartenance au sein de ce groupe particulier et pas aux autres? Pour reprendre l'interrogation d'Allen Buchanan, " qu'y a-t-il de spécial dans la nation " ? L'argument contre la priorité accordée aux cultures sociétales suppose que la faculté qu'a un individu de décider à quel groupe il veut accorder sa loyauté est primordiale pour sa dignité. Le respect de cette dignité est intimement lié au respect de sa liberté individuelle. Il semble donc que nous ne puissions pas imposer un ordre de priorité, une hiérarchisation particulière, dans l'ensemble des groupes au sein de la société sans porter atteinte à la liberté individuelle de chacun. Et il semble que ce soit précisément ce que nous faisons, quand nous réclamons une politique de reconnaissance pour les groupes formant des cultures sociétales.

Cet argument présuppose toutefois l'hypothèse individualiste selon laquelle les droits collectifs ne peuvent être justifiés que si les individus valorisent eux-mêmes leur appartenance culturelle au point d'en faire un bien premier. Le critique soutient que la décision de protéger les cultures sociétales devrait être conditionnelle à l'expression d'une telle préférence personnelle. Mais je ne partage pas cette présupposition. Je n'ai pas, pour ma part, invoqué que les cultures sociétales étaient un " bien social premier " pour les individus. Telle était le sens de ma troisième critique adressée à Kymlicka. Je ne

souscris pas à la prémisse voulant qu'il faille d'abord faire la démonstration que l'affiliation culturelle est un bien social premier pour justifier les protections collectives. Bien sûr, si l'on acceptait cette prémisse, il ne resterait ensuite qu'à la critiquer en démontrant que les individus ne veulent pas tous considérer leur appartenance à une culture comme constituant un bien social premier. On rendrait alors inacceptable la mise en place d'une politique de la reconnaissance. Mais je ne veux pas admettre cette prémisse parce que j'admets volontiers que nous devons tenir compte de nos identités multiples et de la variabilité irréductible de nos préférences à l'égard de nos diverses allégeances. Nous avons tous une appréciation très différente de ce qui doit compter comme le groupe le plus important. Je suis d'accord pour que l'on permette à chacun de distribuer différemment ses loyautés à l'égard des différents groupes.

Mais tout cela n'a pas pour effet de nous empêcher de justifier la mise en œuvre d'un régime de droits collectifs à l'intention des peuples. Cela montre tout au plus que les préférences personnelles ne sauraient servir de fondement à une telle protection. Je n'ai pas à affirmer pour ma part que les individus considèrent leur appartenance à une culture sociétale comme un bien social premier. Mes arguments en faveur de l'octroi de droits collectifs à des peuples sont les suivants : (i) les cultures sociétales procurent les conditions institutionnelles nécessaires à l'épanouissement des libertés individuelles et (ii) elles jouent un rôle primordial dans la préservation de la diversité culturelle. Les cultures sociétales ne font pas que contribuer de manière générale au bien-être de l'individu. Elles contribuent aussi au bien-être de l'espèce humaine en général parce qu'elle contribue à la diversité culturelle. Autrement dit, on peut accepter le principe de la valeur de la diversité culturelle et si on le fait, on est en mesure de justifier la mise en place de mesures visant à protéger les cultures sociétales particulières. Si les cultures sociétales fournissent un cadre institutionnel pour les libertés individuelles, il faut alors assurer l'existence d'au moins une culture

sociétale. Mais si on souscrit en plus au principe de la diversité culturelle, on peut légitimer la protection des diverses cultures sociétales particulières.

Tout cela oriente la justification des droits collectifs dans une direction qui nous éloigne de l'individualisme moral, et ce même si on reconnaît la nécessité des cultures sociétales pour le bien-être individuel. Les cultures sociétales doivent être protégées parce qu'en plus de contribuer à l'épanouissement individuel, elles contribuent par leur existence même au maintien de la diversité culturelle, et celle-ci ne saurait être réduite aux bénéfices qu'elle entraîne pour les individus puisque ses bénéfices peuvent être envisagés relativement à l'espèce. À ces arguments, il faut aussi ajouter le fait que les cultures sociétales fournissent le cadre dans lequel divers groupes et associations pourront se développer. La présence d'une culture sociétale est justement ce qui permet aux individus de choisir leurs allégeances et de les ordonner préférentiellement comme bon leur semble.

Mais est-il acceptable de protéger les cultures sociétales si les individus eux-mêmes ne les classent pas parmi leurs allégeances les plus importantes? Ne faut-il pas dans une perspective libérale présupposer l'existence d'une loyauté partagée par tous à l'égard de sa propre culture sociétale pour être en mesure de soutenir que la protection de leurs droits collectifs est compatible avec le libéralisme ? Ne faut-il pas admettre qu'il revient aux individus de décider s'il y a lieu ou non de protéger leur propre culture sociétale ? Peut-on en somme imposer une protection des cultures sociétales sous prétexte qu'elles servent à promouvoir en fait la diversité culturelle, et ce sans égard aux opinions exprimées par les citoyens ?

Il faut dire tout de suite que la protection d'une culture sociétale prenant la forme d'un peuple ne saurait être justifiée si les membres ne se conçoivent pas comme formant un peuple. Pour justifier une politique de la reconnaissance à l'égard d'un peuple particulier, il faut que le peuple existe, et il n'existe plus si les membres n'ont plus de conscience nationale. Mais pourquoi privilégier la protection des cultures sociétales ? En quoi celles-ci représentent-elles quelque chose de spécial pour les individus ? À mon avis, la réponse à cette question est fort simple. Même si quelqu'un ne considère pas que l'appartenance à sa propre culture sociétale est sa principale allégeance, et même si l'importance de l'appartenance à un peuple varie d'un individu à l'autre, et varie pour une seule et même personne à différents moments de sa vie, tous peuvent reconnaître que cette appartenance occupe une certaine place dans notre palmarès d'allégeances. Tous les citoyens peuvent réaliser que l'appartenance à une culture sociétale est l'une des rares allégeances qui figurent dans tous les palmarès. On retrouve une référence à la culture sociétale même dans le répertoire des individus qui lui accordent une importance très secondaire. Assez paradoxalement, il en est ainsi parce que les individus développent de plus en plus des identités multiples. Si l'on avait à choisir une seule identité, les individus qui n'accordent pas une grande importance à leur affiliation culturelle ne la mentionneraient pas du tout. Mais si, en revanche, ils peuvent choisir tout un éventail d'appartenances, il y a de grandes chances que, tôt ou tard, ils mentionneront aussi leur appartenance à leur culture. La reconnaissance de nos identités multiples permet de mettre en évidence le fait que l'allégeance à une culture sociétale est la seule allégeance qui apparaît dans les palmarès de tous les individus. Voilà pourquoi la protection des cultures sociétales est effectivement compatible avec le fait que nombre de personnes ne considèrent pas leur appartenance à une culture comme un bien premier. Cela est acceptable non seulement parce que les cultures sociétales contribuent en fait à la diversité culturelle et que celle-ci est bonne pour le maintien de l'espèce. Cela

peut aussi être acceptable dans une perspective qui tient compte des représentations identitaires individuelles, puisque c'est la seule allégeance qui est universellement reconnue.

Conclusion

Nous avons vu que les philosophes libéraux sont enclins à assimiler les droits collectifs des peuples à des intérêts particuliers formulés par des groupes de pression, car au sein d'un État-nation homogène, les seuls intérêts collectifs possibles sont ceux des groupes d'intérêts particuliers. Le fait d'assimiler les aspirations à la reconnaissance des cultures sociétales avec les revendications de groupes d'intérêts particuliers est en ce sens révélateur de l'influence toujours présente du vieux modèle de l'État-nation.

La politique de la reconnaissance est compatible avec le libéralisme pourvu que le libéralisme ne soit pas associé à l'individualisme moral. L'individualisme moral est une doctrine qui a, tout comme le modèle de l'État-nation, été historiquement liée au libéralisme, mais c'est une doctrine qui doit être abandonnée si l'on est disposé à reconnaître que le libéralisme est aussi possible dans le cadre de la multination. Les droits et libertés individuels sont des principes fondamentaux et inaliénables, mais cela est vrai aussi des droits collectifs des peuples. Il faut viser un équilibre entre les droits individuels et collectifs, et critiquer autant l'individualisme que le collectivisme. La politique de la reconnaissance s'accorde aussi avec le principe démocratique et elle s'accorde avec la variété irréductible de nos différents palmarès d'allégeance.

J'ajouterais en terminant que les arguments que je viens d'exposer ne doivent pas être interprétés comme une critique du modèle de l'État-nation. Ce sont plutôt des arguments destinés à montrer comment les États multinationaux pourraient être viables. Je veux endosser le pluralisme en matière de modèle d'organisation politique. Nous devons nous montrer pragmatiques et être disposés à accepter différents modèles politiques possibles. Et parmi ces modèles, il y a l'État-nation. Donc, il ne faut pas assimiler mon argumentation à une critique du modèle de l'État-nation. Bien au contraire, les réflexions que je viens de présenter pourraient fournir les prémisses d'une argumentation justifiant la création d'un nouvel État-nation. Car si j'ai raison, les États multinationaux doivent adopter une politique de la reconnaissance à l'égard de leurs nations constitutives. Et si ces nations se heurtent à une fin de non-recevoir de la part de l'État englobant, alors elles pourraient avoir un solide argument moral en faveur de la sécession.