

Le multiculturalisme, un projet républicain ?

Sophie Guérard de Latour

Volume 4, numéro 2, été 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1044451ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1044451ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Guérard de Latour, S. (2009). Le multiculturalisme, un projet républicain ? *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 4(2), 43–54.
<https://doi.org/10.7202/1044451ar>

Résumé de l'article

L'appropriation de la thématique du multiculturalisme par les partisans du républicanisme fait l'objet de cet article. Dans un premier temps, il est permis de se demander si l'idée même d'un multiculturalisme républicain fait sens ; mais comme je le montrerai, le refus d'un projet multiculturel républicain est une exception française. Or, chez les penseurs néo-républicains, tels Philip Pettit, John Maynor et Cécile Laborde, le multiculturalisme a reçu une attention particulière. Je montrerai les particularités de chacune de ces approches et en particulier, comment les travaux de Laborde arrivent à résoudre des tensions que la pensée néo-républicaine entretient avec la reconnaissance de la diversité culturelle, en ajoutant une perspective critique à la voie délibérative ouverte par Maynor. L'originalité du multiculturalisme républicain consiste ainsi à rappeler le caractère instrumental de la politisation des identités minoritaires, puisqu'il s'agit à chaque fois de lutter contre l'assignation identitaire que subissent les membres des minorités, et non pas de valoriser publiquement leurs différences.



LE MULTICULTURALISME, UN PROJET RÉPUBLICAIN ?

SOPHIE GUÉRARD DE LATOUR
ACADÉMIE DE TOULOUSE

RÉSUMÉ

L'appropriation de la thématique du multiculturalisme par les partisans du républicanisme fait l'objet de cet article. Dans un premier temps, il est permis de se demander si l'idée même d'un multiculturalisme républicain fait sens ; mais comme je le montrerai, le refus d'un projet multi-culturel républicain est une exception française. Or, chez les penseurs néo-républicains, tels Philip Pettit, John Maynor et Cécile Laborde, le multiculturalisme a reçu une attention particulière. Je montrerai les particularités de chacune de ces approches et en particulier, comment les travaux de Laborde arrivent à résoudre des tensions que la pensée néo-républicaine entretient avec la reconnaissance de la diversité culturelle, en ajoutant une perspective critique à la voie délibérative ouverte par Maynor. L'originalité du multiculturalisme républicain consiste ainsi à rappeler le caractère instrumental de la politisation des identités minoritaires, puisqu'il s'agit à chaque fois de lutter contre l'assignation identitaire que subissent les membres des minorités, et non pas de valoriser publiquement leurs différences.

ABSTRACT

The appropriation of the theme of multiculturalism by republican thinkers is the subject of this article. One may start by doubting that the very idea of a republican multiculturalism makes any sense, but as I shall show, the repudiation of any multicultural republican project is a French exception. Neo-republican thinkers such as Philip Pettit, John Maynor and Cécile Laborde have given special attention to multiculturalism. I will investigate the peculiarities of each of these approaches and, in particular, how Laborde resolves the tensions that neo-republicans may entertain with the recognition of cultural diversity, by inserting a critical perspective in the deliberative proposition initiated by Maynor. The originality of a republican multiculturalism is thus to recall the instrumental nature of the politicization of minority identities in the struggle against the ascription of identity faced by minorities, and not to enhance their public differences.

1. UN MULTICULTURALISME RÉPUBLICAIN EST-IL POSSIBLE ?

Du point de vue français, la juxtaposition du républicanisme et du multiculturalisme¹ a tout de l'union contre nature. On connaît les diatribes des intellectuels républicains, comme Pierre-André Taguieff², Alain Finkielkraut³ ou Régis Debray⁴, contre le *repli communautaire* que les politiques multiculturalistes sont censées favoriser en accordant aux minorités culturelles un traitement spécifique. On sait que pour eux les inégalités sont avant tout sociales et que, même si elles prennent une dimension ethnique, raciale, sexiste, bref *identitaire*, leur éradication ne justifie nullement l'abandon de l'universalisme abstrait ni le choix de la discrimination positive. On n'ignore pas non plus l'importance qu'ils accordent à l'intégration nationale et au rôle qu'elle joue pour nourrir le sentiment de solidarité sans lequel les principes de la citoyenneté moderne resteraient lettre morte. Telles sont les principales raisons qui expliquent pourquoi les républicains français se sont toujours refusés à adopter la perspective critique des multiculturalistes libéraux comme Will Kymlicka⁵, Joseph Raz⁶ ou Joseph Carens⁷. Malgré l'évolution du débat philosophique sur la question⁸, les républicains français continuent d'associer ce projet politique au communautarisme le plus étroit et refusent d'y voir le refus légitime des injustices induites par le processus de *nation-building*⁹. De leur point de vue donc, républicanisme et multiculturalisme s'excluent, ce qui amène à se poser la question suivante : *un multiculturalisme républicain est-il possible ?*

La question se pose car si les républicains français rejettent une telle hypothèse, il n'en va pas de même pour ceux qui, en philosophie politique analytique, se réclament du « néo-républicanisme ». Ainsi, Philip Pettit qui à la suite de J.G.A. Pocock¹⁰ et Q. Skinner¹¹ défend l'actualité de la tradition de pensée républicaine en associant celle-ci à un idéal de non-domination, considère que « les aspirations multiculturalistes peuvent être favorisées par le recours à un tel idéal¹² ». La défense des minorités culturelles s'inscrit en effet dans la logique de la lutte contre la domination. Ne pas être dominé implique de ne pas être soumis au risque de l'interférence arbitraire d'autrui, même si aucune interférence effective n'intervient. La liberté, à cet égard, ne se réduit pas à la non-interférence réciproque, comme l'affirment les libéraux contemporains à la suite d'Isahia Berlin. Un individu A peut disposer des mêmes droits qu'un individu B et être malgré tout dominé par lui si le sort de A dépend de la bonne volonté

de B. Telle est précisément la situation des minorités ethniques, raciales, sexuelles ou des handicapés qui, tout en jouissant formellement des mêmes droits que les autres citoyens, sont discriminés à cause de préjugés culturels. La promotion de la liberté dans une société démocratique requiert donc plus que la simple garantie de la coexistence des arbitres (pour reprendre la définition kantienne du droit); elle exige aussi que l'Etat intervienne activement dans certaines situations, c'est-à-dire qu'il interfère dans les conduites des citoyens afin de promouvoir la non-domination des minorités.

Que penser d'une telle divergence de vues et comment trancher entre la position du républicanisme français et celle des néo-républicains en matière de politiques multiculturelles ? Une façon simple de régler la question serait de considérer qu'être républicain ne renvoie pas à la même chose dans les deux cas. Le républicanisme français constituerait ainsi une « philosophie publique¹³ » qui, à force d'entretenir le mythe de son exception¹⁴, n'a plus grand chose à voir avec la tradition de pensée réhabilitée par les historiens et philosophes anglophones. Une telle position semble être celle qui prévaut, faute d'un débat sérieux entre républicains français et néo-républicains. Pourtant, ce fossé relève plus à nos yeux d'un état de fait, lié à l'histoire politique de la France, que d'une nécessité conceptuelle. Le républicanisme français est bien *républicain* dans la mesure où il partage l'intuition fondamentale que les néo-républicains s'efforcent de raviver : la liberté est un bien *commun* et *politique*. Cela se traduit clairement dans la valorisation du civisme, du patriotisme¹⁵ ou encore de l'intégration nationale¹⁶ chez les républicains français. Cela s'exprime, chez les néo-républicains, dans l'idée-clé qu'on n'est pas libre dans le désert mais seulement lorsqu'on vit dans une cité, sous le règne de lois justes. De façon générale, le républicanisme se nourrit d'une ontologie communautarienne ou holiste¹⁷ selon laquelle la liberté individuelle serait *constituée*¹⁸ par les institutions, mêlant indistinctement la *dimension publique* et la *dimension privée* de l'autonomie¹⁹. Certains objecteront qu'une telle caractérisation ne distingue pas suffisamment le néo-républicanisme du libéralisme politique, dans la mesure où des penseurs libéraux ont dénoncé le caractère artificiel de l'opposition entre « libéraux et communautariens » et pris acte de la valeur des appartenances communautaires que chacun découvre en soi²⁰. Pourtant la perspective holiste qu'adopte nombre de républicains se prolonge en une appréhension spécifiquement politique du concept de communauté, alors que les libéraux tendent à l'associer à la sphère

non politique. L'attachement des individus à certains groupes que les libéraux valorisent concerne avant tout les liens pré-politiques qui les unissent à leur famille, voisinage, corporation professionnelle, communauté religieuse ou culturelle, etc²¹. La valeur de ces appartenances est alors défendue comme un bien moral que le pouvoir politique doit respecter : un Etat juste doit garantir à chacun la liberté de perpétuer les liens communautaires qui correspondent à sa « conception de la vie bonne ». En ce sens, la réappropriation des thèses communautariennes par les libéraux consisterait à dire que la liberté individuelle précède l'appartenance à la communauté politique et non pas, à la manière des réappropriations républicaines du communautarisme, que la première dépend de la seconde²².

Or, si le « communautarisme politique » constitue bien l'un des piliers de la pensée républicaine, il convient de se demander comment il s'articule au problème de la diversité ethnico-culturelle. Autant le libéralisme politique qui part de l'affirmation des droits individuels peut aisément intégrer dans son schéma de réflexion la cause des minorités immigrées par exemple, autant l'affaire devient plus délicate dans le cadre d'une pensée qui privilégie l'appartenance à la communauté nationale. A cet égard, l'obsession des républicains français pour les « problèmes d'intégration » n'a rien d'anodin. Elle souligne la difficulté qu'il y a à défendre les droits d'individus – ceux des immigrés en l'occurrence – qui ne sont pas d'emblée citoyens et qui parfois ne souhaitent pas le devenir. Pour explorer la voie d'un multiculturalisme républicain, nous commencerons par analyser le risque spécifique qui menace le républicanisme en matière d'identification culturelle et de respect de la diversité. Les sections suivantes esquisseront diverses tentatives menées par les néo-républicains pour établir que la communauté nationale peut et doit être hospitalière à la diversité culturelle. Nous procéderons alors en trois étapes en distinguant la voie néo-romaine de Pettit, la voie délibérative de John Maynor et la voie critique de Cécile Laborde. Cette exploration aura pour but d'apporter des éléments de réponse à la seconde question que pose le thème de notre recherche : *si un multiculturalisme républicain est possible, en quoi est-il préférable à sa variante libérale ?*

2. LE DANGER DU PATRIOTISME BIAISÉ

Pour Pettit, il ne fait pas de doute que « la liberté comme non-domination est, de manière inhérente, un idéal communautaire²³ ».

Pour éclairer le sens que prend ici le concept de communauté, on peut se rapporter à la façon dont Pettit retravaille le républicanisme de Sandel²⁴. Ce républicanisme est fondé sur une position communautarienne qui ne se confond pas avec le *traditionalisme* d'Alasdair MacIntyre mais qui repose sur une forme de *perfectionnisme*. Sandel ne pense pas que « lorsque nous réfléchissons à la justice ou aux droits, nous n'avons qu'à les déduire des valeurs en vigueur dans une société donnée, pour la raison évidente que ces valeurs peuvent être mauvaises ou oppressives²⁵ » ; il estime en revanche que « les principes de justice qui définissent nos droits ne peuvent pas être détachés des conceptions de la vie bonne²⁶ ». C'est précisément pour cela qu'il reproche au libéralisme politique sa philosophie du « sujet dés-encombré » et l'idée illusoire qu'on puisse en déduire des principes de justice neutres d'un point de vue axiologique. Contrairement à ce que pensent les libéraux, les citoyens des démocraties modernes ont besoin de confronter leurs conceptions du bien pour élaborer les règles légitimes de leur vie commune ; la philosophie publique libérale, parce qu'elle privilégie les droits de l'individu, interdit aux citoyens d'exercer collectivement leur jugement politique et de définir ensemble ce qu'ils considèrent comme le bien commun ; elle les dépossède de leur capacité à se gouverner eux-mêmes et nourrit de la sorte leur sentiment d'impuissance politique ainsi que leur défiance à l'égard des institutions démocratiques²⁷.

Si Pettit abonde dans le sens de Sandel, lorsque ce dernier remet à l'honneur le républicanisme des Pères fondateurs pour contrer les effets démobilisateurs du libéralisme rawlsien, en revanche il met en garde contre le caractère indéterminé de ces idéaux perdus. Une telle indétermination pose problème dans la mesure où rien n'empêche que l'intérêt renouvelé pour le bien commun ne cautionne le retour de diverses formes d'intolérance. Qu'est-ce qui garantit par exemple que les choix politiques du peuple ne se fassent pas au détriment des femmes ou des homosexuels, si le type de valeurs qui les motivent est sexiste ou homophobe ? Il convient donc de préciser la nature du bien commun qui fonde le républicanisme moderne et de montrer qu'il s'adapte aux conditions des sociétés pluralistes. Or, pour Pettit, « la liberté comme non-domination constitue précisément le type d'idéal communautaire qui doit pouvoir séduire les communautariens, tout en rejetant le présupposé selon lequel il faut, pour ce faire, qu'il renonce à l'exigence de neutralité. [...] cet idéal correspond à un type de bien que tout le monde quasiment, du moins dans une société plu-

raliste, est susceptible de désirer ou de valoriser²⁸ ». Plutôt que de renoncer à l'exigence de neutralité, il faut lui donner sa juste place, c'est-à-dire ne plus la penser en termes négatifs, par abstention (*a no-value neutralism*), mais en termes positifs, par assertion (*a shared-value neutralism*) : « quand le républicanisme rejette le principe d'une neutralité qui ne dépendrait d'aucune valeur (*a no-value neutralism*), il le fait en vertu d'une valeur générale – la liberté comme non-domination – qu'il considère explicitement comme le critère directeur des lois et du gouvernement, et non pas en vue de lâcher la bride à l'enthousiasme des moralistes²⁹. ».

Les efforts fournis par Pettit pour adapter le républicanisme au fait du pluralisme sont louables, mais ils créent une tension au sein du concept républicain de communauté. Car les liens que la communauté politique tisse entre les citoyens doivent être à la fois lâches et serrés. Lâches en ce qu'ils n'engagent pas de conception du bien substantielle particulière et doivent pouvoir admettre une grande variété de modes de vie. Serrés en ce que l'identité politique, qui conditionne la liberté individuelle, polarise les sentiments d'appartenance. Or, on peut se demander si l'idéal commun de la neutralité est suffisamment fédérateur pour susciter l'attachement des citoyens à la même identité collective³⁰.

Pettit considère que c'est le cas et aborde cette question lorsqu'il analyse les rapports entre « civilité » et « patriotisme » dans la tradition de pensée républicaine. La civilité y joue un rôle clef dans la mesure où la promotion de la liberté comme non-domination ne dépend pas seulement de l'application des lois mais aussi de la qualité des mœurs. Pour être efficaces, les lois réclament plus, en effet, que la peur de la sanction; elles requièrent aussi des formes d'obéissance plus ou moins spontanée, qui indiquent que le respect des normes publiquement établies est un comportement admis, intériorisé. D'après Pettit, le type de vertu que l'on suppose alors chez les citoyens n'a rien d'utopique, même dans le cas des sociétés modernes et individualistes. Il dépend généralement de processus d'identification collective qui se font « aussi naturellement que la respiration³¹ », i.e. de manière non-intentionnelle, et qui conduisent les individus à agir de façon altruiste sans que l'on ait à invoquer un quelconque « miracle de l'auto-refoulement³² ». La valorisation du patriotisme dans la tradition de pensée républicaine découlerait ainsi, selon lui, du lien étroit entre *intériorisation* et *identification* : les citoyens, parce qu'ils associent la non-domination dont ils jouissent aux institutions qui la pro-

meuvent, confondent spontanément leur amour pour la liberté avec leur amour pour la patrie³³. Le patriotisme incarnerait de la sorte la possibilité d'une identité politique ouverte, capable de reproduire au niveau des sentiments d'appartenance la dynamique inclusive, respectueuse des différences, de l'idéal communautaire de la non-domination.

Or, il n'est pas sûr que la notion de patriotisme suffise pour transposer la tolérance affichée par les néo-républicains du niveau *axiologique* au niveau *identitaire*. En effet, dire que la non-domination est la valeur commune qui fonde l'appartenance à la communauté politique ne règle pas la question, dans la mesure où les identités politiques sont plus ou moins indépendantes des valeurs politiques³⁴. Certains pays - ou groupes culturels au sein d'un même pays - partagent le même respect pour les principes fondateurs de la démocratie libérale sans considérer qu'ils forment une même « communauté » nationale. Par conséquent, si aucune nation n'est jamais purement *civique* et si elle engage toujours aussi des éléments d'identification *ethnique* (liés par exemple à la langue ou à la culture religieuse), rien n'empêche le patriotisme de verser dans le nationalisme.

Nous estimons, par conséquent, que la critique adressée par Pettit à Sandel doit être redoublée. A savoir, s'il faut se méfier de l'indétermination des idéaux républicains, il faut également s'inquiéter du flou qui entoure les frontières de la communauté politique. Car rien ne prouve qu'un républicanisme tolérant sur le plan des valeurs (*pluralisme axiologique*) soutienne en tant que tel un républicanisme ouvert sur le plan des identités collectives (*pluralisme culturel*). Au contraire, à partir du moment où le bien commun de la non-domination, malgré son caractère neutre ou sa « finesse » (*thinness*), a besoin d'une identité collective forte pour rassembler les citoyens, la tendance à « épaissir » cette dernière en l'associant à des références culturelles exclusives, apparaît comme un risque structurel du républicanisme moderne.

Tel est le cas du républicanisme français qui offre, selon nous, un cas intéressant de *patriotisme biaisé*. Ainsi, lors de l'Affaire du foulard islamique, nombre de Français ont violemment réagi contre ce symbole religieux, non pas par xénophobie mais en vertu d'idéaux politiques légitimes, comme l'égalité des sexes ou la liberté de conscience. Pourtant, ces sentiments nobles ne doivent pas occulter l'asymétrie des réactions exprimées, dans la mesure où, à cette occasion, le sexisme des immigrés musulmans a été plus violemment atta-

qué que celui qui caractérise encore la population française dite « de souche ». La partialité de la sensibilité morale ici a partie liée avec les processus d'identification collective. Elle indique qu'en condamnant le sexisme de « l'autre », les citoyens ne réagissent pas seulement en vertu de valeurs politiques mais aussi en raison de l'identité nationale qu'ils ont intériorisée. Ainsi, le Français dit « de souche » qui rejette le port du voile ne fait pas seulement que se percevoir comme le citoyen du « Pays des droits de l'homme » ; il réagit aussi plus ou moins consciemment en tant que membre d'une communauté politique marquée par un héritage culturel, notamment catholique. Le biais culturel qui grève le patriotisme pose problème dans la mesure où il rend cette vertu contre-productive : au lieu de promouvoir la civilité des individus et de les associer spontanément à la lutte contre la domination, elle nourrit leur suspicion et leur intolérance à l'égard de ceux que leurs préjugés nationaux les amènent à considérer comme moins *civilisés* qu'eux.

Pour établir la possibilité d'un multiculturalisme républicain, il convient donc d'examiner plus précisément la façon dont les néo-républicains articulent les revendications minoritaires au « sens de l'appartenance » politique. Nous reviendrons d'abord sur l'indétermination qui grève la voie néo-romaine proposée par Philip Pettit, pour voir ensuite comment John Maynor puis Cécile Laborde proposent de la dépasser.

ARTICLES

47

ARTICLES

3. LA VOIE NÉO-ROMAINE DE PHILIP PETTIT

Pour « retravailler » le républicanisme de Sandel en un sens pluraliste, Pettit propose de renoncer au modèle *néo-athénien* qui l'inspire. Si Sandel fustige l'apathie politique confortée à ses yeux par la philosophie publique libérale, c'est qu'il considère à la suite d'Aristote que l'être humain se réalise pleinement en tant que citoyen, lorsqu'il s'investit dans le destin de sa cité. Le perfectionnisme de Sandel se confond à ce titre avec l'humanisme civique qui restreint de façon excessive la définition du bien commun. Pettit s'efforce au contraire de relier les origines républicaines de la démocratie américaine au modèle *néo-romain*. A la suite de Skinner, il rappelle que pour nombre de républicains, l'insistance sur les vertus civiques et sur la participation politique n'engage pas de conception de la vie bonne et n'a qu'une valeur instrumentale : avec d'autres dispositifs institutionnels tels que la *rule of law*, la dispersion des pouvoirs ou les droits contre-majoritaires, l'en-

gagement civique se présente comme l'un des moyens politiques à mettre en œuvre pour protéger les libertés privées. Le modèle néo-romain offre ainsi la perspective d'un républicanisme qui évite l'écueil du perfectionnisme et qui s'avère, de ce fait, adapté au pluralisme des sociétés modernes.

Lorsqu'il aborde le problème de la défense des minorités culturelles, Pettit propose de le résoudre en lui appliquant ce « bon » modèle. Dans un article consacré à la question³⁵, il s'efforce de justifier le traitement spécifique qui est parfois accordé aux minorités non pas en vertu du constitutionnalisme libéral mais de l'autogouvernement républicain, à savoir sans invoquer des libertés fondamentales censées conjurer le risque d'une « tyrannie de la majorité », mais en le déduisant du principe de la souveraineté populaire. Pour Pettit, l'enjeu consiste à établir que malgré leur caractère contre-majoritaire, les droits des minorités culturelles ne sont pas antidémocratiques, c'est-à-dire qu'ils ne s'opposent pas à la volonté du peuple. Il le soutient en défendant un modèle « enrichi » de la démocratie qui ne limite pas ce système politique au processus de consultation électorale mais qui lui adjoint aussi une « position contestataire » (*a contestatory standing*). Le système électoral pêche en effet par sa tendance à produire des « faux positifs », c'est-à-dire à présenter des intérêts majoritaires ou sectoriels comme des intérêts communs. Pour éviter cela, une « deuxième dimension démocratique » est requise, afin de permettre aux citoyens de contester les décisions législatives qui ne les traitent pas comme des égaux. On oppose généralement l'action électorale et ces formes de contestation, alors qu'il faut y voir, affirme Pettit, les deux facettes du contrôle qu'un peuple libre doit exercer sur la vie politique. Il est donc légitime que les minorités culturelles s'appuient sur de telles institutions pour empêcher les décisions électorales de favoriser indûment les pratiques de la majorité et qu'ils obtiennent ainsi que la loi générale soit parfois adaptée à leur situation.

Si on compare la justification néo-romaine du multiculturalisme à sa variante libérale, elle offre l'avantage d'écarter tout essentialisme. La perspective d'une démocratie contestataire ne dissocie pas, en effet, les revendications multiculturelles de la mobilisation politique des groupes dominés, faisant ainsi l'économie de toute référence morale à la problématique « valeur de l'appartenance culturelle³⁶ ». Toutefois, ce multiculturalisme républicain soulève des difficultés qui lui sont propres et qui ont trait au problème de l'identification politique examiné

dans la section précédente. En effet, les institutions que Pettit appelle de ses vœux favoriseront à l'évidence la politisation des identités minoritaires, puisque :

Dans une démocratie de contestation, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui faisaient auparavant l'objet d'un refoulement, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité³⁷.

Dans la perspective de Pettit, cette valorisation politique de l'identité est d'autant plus justifiée que la domination se caractérise par sa structure collective, à savoir par les « classes de vulnérabilité » qu'elle crée. Le racisme, le sexisme et tout autre préjugé d'ordre culturel ne se confondent pas avec la somme des torts faits à certains individus. Derrière le dommage individuellement et effectivement subi, c'est la menace pesant sur toutes les personnes de sexe féminin, de couleur, etc. qui compromet la liberté des minoritaires. Il est donc légitime que la dénonciation de ces injustices se fasse collectivement, en amenant l'opinion publique à se focaliser sur le point de ceux qui subissent une telle situation de vulnérabilité.

Rien n'indique toutefois que la politisation des identités minoritaires puisse se faire sans dommage pour les liens de solidarité civique. Du point de vue français, où l'obsession du « communautarisme » règne, il semble acquis au contraire, du moins pour nombre d'auteurs, que l'intrusion des minorités dans la vie politique mine la cohésion de la « communauté des citoyens » et qu'elle entretient une concurrence victimaire détournant les citoyens de toute considération pour le bien commun³⁸. Pettit, pour sa part, considère que les classes de vulnérabilité ne sont pas exclusives et qu'elles peuvent au contraire s'associer et se renforcer mutuellement dans leur lutte contre la domination. A terme, en effet, les citoyens d'un Etat républicain devraient se percevoir comme les membres d'une même grande classe de vulnérabilité ; majorité et minorités sont censées se fondre dans un combat solidaire pour la non-domination, i.e. contre l'arbitraire³⁹.

Or, sur ce point, l'optimisme de Pettit ne nous semble pas suffisamment fondé. Pour plaider en faveur d'une politisation des identités minoritaires, celui-ci doit indiquer plus précisément la façon dont les groupes contestataires s'intègrent à la communauté politique. Car rien ne garantit que les dynamiques d'identification créées par la lutte contre la domination convergent harmonieusement avec le processus d'intériorisation qui fonde le respect des normes républicaines sur

l'identité nationale. Le problème se pose surtout dans le cas des minorités ethno-culturelles, dans la mesure où les identités fédératrices sont susceptibles de s'opposer à l'identité nationale, brouillant les contours de l'appartenance politique des minoritaires. En France, par exemple, où le principe d'une citoyenneté à trait d'union (*hyphenated citizenship*) est encore mal admis, l'invocation des origines nationales pour les immigrés et leurs descendants prend souvent la forme de la provocation politique, comme lorsque que des jeunes d'origine maghrébine arborent le drapeau algérien ou sifflent la Marseillaise au cours de matchs de football. Réciproquement, le cas du patriotisme biaisé évoqué précédemment invite à douter de la capacité de la majorité culturelle à voir d'un bon œil l'affirmation politique des groupes minoritaires et à considérer leurs membres comme des *compatriotes*.

À la lumière de cet exemple, la délicate articulation des identités minoritaires à l'identité nationale suggère certaines limites à une perspective néo-romaine. Le cadre institutionnel qui rend la contestation possible ne suffit pas, semble-t-il, à protéger les membres des minorités culturelles de la domination. Pour que les droits des minorités ne soient pas perçus comme la négation de la « volonté du peuple », encore faut-il que les minoritaires soient considérés comme des membres à part entière du peuple en question. L'efficacité des institutions contestataires dépend *in fine* de l'identification commune sans laquelle les luttes minoritaires seront fatalement interprétées comme des luttes d'intérêts particuliers – ceux des fameuses « communautés » qui effraient tant les républicains français - et non pas comme le combat légitime de *concitoyens* contre l'arbitraire.

LA VOIE DÉLIBÉRATIVE DE JOHN MAYNOR

Une première tentative pour dépasser les limites de la perspective institutionnelle de Pettit consiste à approfondir les effets de la lutte contre la domination en matière d'*ethos* collectif. C'est la voie suivie par John Maynor lorsqu'il cherche à dégager le type de culture politique qu'encourage la liberté républicaine et qu'il en souligne les avantages pour les minorités culturelles.

Pour Maynor, la liberté républicaine ne se réduit pas aux subtilités du *design institutionnel*, au sens où il suffirait d'identifier les techniques politiques les plus éprouvées pour prévenir la domination. Il reproche ainsi à Pettit d'avoir privilégié dans son analyse le rôle du « pouvoir constitutionnel » (*constitutional power*), c'est-à-dire celui des garanties juridiques qu'un Etat républicain doit offrir à ses

citoyens, au détriment de celui que les individus exercent directement les uns sur les autres, lorsqu'ils cherchent personnellement à combattre la domination (*reciprocal power*)⁴⁰. Si Pettit admet l'importance de la *civilité* pour rendre les institutions efficaces, il s'en tient à l'idée que les citoyens doivent plus ou moins spontanément respecter les lois de leur pays et ne va pas jusqu'à promouvoir activement le *civisme*. Or, en traçant clairement la frontière entre humanisme civique et néo-républicanisme, afin de mettre en exergue le caractère pluraliste du second, Pettit tend à réduire l'originalité du républicanisme moderne. Comme l'a montré Alan Patten, en effet, le républicanisme, à partir du moment où il affirme le caractère instrumental des vertus civiques, ne se distingue plus essentiellement du libéralisme politique⁴¹.

Pour réaffirmer l'intérêt de la perspective républicaine, il convient donc, estime Maynor, de préciser le sens que prend ce « caractère instrumental ». Pettit lui-même, quand il défend la non-domination à la façon des libéraux, en la présentant comme un bien instrumental, insiste sur les avantages spécifiques qu'elle procure par rapport à la non-interférence. Quand les lois protègent les individus contre la domination, elles les dégagent de l'anxiété que provoque la possibilité permanente de subir des interférences arbitraires ; elles leur évitent ainsi d'avoir à anticiper ces situations et à s'organiser pour les prévenir, par exemple en déployant des stratégies de flatterie à l'égard des puissants ; elles offrent à chacun la sécurité de pouvoir, sans crainte, regarder les autres en face. Les lois justes parviennent à instaurer ce climat de confiance parce qu'elles ne sont pas, comme le pensent les libéraux, des restrictions nécessaires de la liberté individuelle mais parce qu'elles la *constituent*. Leur interférence sur la sphère d'action individuelle n'est pas dommageable, dans la mesure où les lois reflètent les intérêts de ceux à qui elles s'appliquent. Il en résulte, estime Maynor, que la notion de citoyenneté et les vertus qui la caractérisent ne prennent pas le même sens chez les républicains que chez les libéraux. Elles ne sont pas des « moyens » au sens de sacrifices indispensables à la préservation de la liberté individuelle, car elles s'avèrent indissociables de cette liberté. Les lois, en effet, ne peuvent *constituer* la liberté de chacun qu'à condition de correspondre aux intérêts de chacun, ce qui suppose qu'on incite autant que possible les citoyens à exprimer leurs intérêts.

Maynor en conclut que Pettit aurait dû mettre davantage en avant le lien qui existe entre les formes « constitutionnelle » et « interac-

tive » (*reciprocal*) du pouvoir. En protégeant les individus contre l'arbitraire, les institutions républicaines favorisent un certain type de relations sociales, fondées sur le respect mutuel et sur la prise en considération des intérêts d'autrui. Dans la mesure où elles se présentent comme des interférences acceptables parce qu'elles reflètent les intérêts des citoyens, elles incitent en effet ces derniers à penser leurs relations avec les autres sur le même modèle. Autrement dit, elles les encouragent à exprimer leurs opinions et intérêts d'une façon qui ne soit pas dominante (i.e. qui n'implique pas d'interférences arbitraires dans la vie d'autrui). De la sorte, les citoyens ne sont pas seulement protégés par de bonnes institutions, ils deviennent aussi les acteurs de leur propre non-domination.

Pour Maynor, l'importance que revêt le « pouvoir interactif » dans la promotion de la non-domination oblige à nuancer l'opposition entre liberté positive et liberté négative qui inspire la version néo-romaine du républicanisme. Pettit a eu tort à cet égard de fonder sa définition de la liberté comme non-domination sur l'opposition à la « domination ou maîtrise de soi », afin d'accentuer le caractère négatif ou instrumental de la première. Il aurait dû poursuivre son raisonnement en décrivant les effets positifs de la non-domination sur le développement personnel et sur les relations entre individus. Les institutions républicaines, en effet, ne régulent pas seulement les comportements mais agissent aussi sur la façon dont les individus se représentent les choses : elles engagent ainsi une forme de maîtrise de soi, sans laquelle le dialogue politique s'avère impossible. A ce point du raisonnement, Maynor articule la tradition républicaine aux théories de la démocratie délibérative. A la manière de Sandel, il insiste sur la nécessité de « former » les citoyens, d'encourager leur civisme, pour qu'ils prennent part activement à l'autogouvernement. Ce « projet éducatif » (*formative project*) l'amène à partager le point de vue de ceux qui, comme J. Cohen, refusent de réduire les décisions politiques à des procédures d'agrégation de préférences préétablies pour valoriser au contraire le rôle de la délibération politique dans la formation des opinions. La vertu républicaine prend dès lors les traits d'une éthique de la discussion : elle se caractérise par la capacité à formuler ses propres opinions, à écouter celles d'autrui et à mener la discussion avec des arguments qui soient recevables par d'autres. Autrement dit, la délibération politique se présente comme le mode privilégié d'intériorisation de la civilité républicaine : « dans le républicanisme moderne, la vertu civique se transforme en capacité individuelle à former des

projets de telle sorte qu'ils n'interfèrent pas arbitrairement dans la vie d'autrui⁴². »

Il en résulte, insiste Maynor, que la vertu civique n'est pas strictement instrumentale : en incitant les individus au respect mutuel et à l'écoute d'autrui, elle leur procure un mode de vie *plus riche*. Par conséquent, l'Etat qui promeut activement une telle vertu, en vantant ses mérites pour l'épanouissement personnel, sort de la réserve normative que lui imposent les libéraux. Il devient, en un sens, *perfectionniste*, car il affirme publiquement la supériorité d'un certain mode de vie, mais il s'agit, précise Maynor, d'un « quasi-perfectionnisme » dans la mesure où l'éthique de la discussion que réclame le civisme républicain reste compatible avec une gamme variée de choix existentiels.

Pour Maynor, réhabiliter les éléments positifs de la liberté comme non-domination et assumer la part de perfectionnisme politique qu'elle implique donnent paradoxalement l'avantage au républicanisme en matière de défense des minorités culturelles. Pour établir ce point, il s'attaque au principe de « neutralité » - ou d'anti-perfectionnisme politique - défendu par les libéraux. Pour ces derniers, la meilleure façon de traiter équitablement les différents groupes culturels consiste, pour l'Etat, à ne jamais prendre parti sur les conceptions de la vie bonne et à laisser les individus libres d'en décider. La neutralité, comme l'a souligné Kymlicka, porte ici non pas sur les « effets » de la politique libérale mais sur le type de « justification » invoquée pour la mettre en œuvre⁴³. Ainsi, l'Etat libéral peut légitimement promouvoir les vertus civiques à condition qu'il les défende au nom des principes de justice, comme moyens nécessaires pour les honorer, et non pas comme des attitudes à acquérir pour mener une vie *meilleure*. Dans cette perspective, affirmer que la participation politique est une façon d'enrichir la vie des individus constitue une forme illégitime de perfectionnisme qui érige un certain type de comportement en norme publique. Le civisme, en l'occurrence, tend à imposer une « dictature de l'élocution » (*dictatorship of the articulate*) aux minorités culturelles : celles-ci se trouvent en effet sommées de formuler leurs demandes dans les cadres de la culture politique dominante, ce qui les réduit au silence si elles en sont incapables⁴⁴ ou les condamne à l'inauthenticité, si elles sont obligées d'adapter leur point de vue aux normes établies pour se faire entendre.

D'après Maynor, une telle position s'avère inconsistante et dommageable pour la cause des minorités. « Chez les républicains, à la

différence [des libéraux], c'est seulement en considérant comme des biens à part entière les idéaux et les institutions qui vont de pair avec la liberté comme non-domination qu'on peut garantir aux individus la possibilité de remettre en cause et de changer leurs choix existentiels⁴⁵ ». Autrement dit, si l'autonomie est la valeur principale, la philosophie politique qui la défend publiquement est plus à même de la garantir que celle qui revendique avec force sa neutralité normative. Or, promouvoir activement la cause de l'autonomie implique que l'on éduque les citoyens en ce sens et qu'on leur inculque aussi le sens civique qui la rend possible. Cette position quasi-perfectionniste exclura à l'évidence du débat politique les comportements culturels qui favorisent la domination et qui rejettent le principe de l'autonomie. Mais elle garantira une meilleure protection aux minorités capables de défendre leur point de vue de façon non dominante.

Maynor s'appuie ici sur le jugement rendu par la Cour Suprême américaine, dans le cadre du procès *Mozert v. Hawkins County Board of Education* (1987) qui vit des parents chrétiens fondamentalistes contester les cours d'éducation civique au nom de leur incompatibilité avec leurs principes religieux et exiger que leurs enfants en soient exemptés⁴⁶. La Cour Suprême rejeta la demande des parents, arguant de la nécessité pour un Etat démocratique d'inculquer à ses citoyens les vertus nécessaires au bon fonctionnement des institutions. Logiquement, cette décision fut approuvée par la plupart des philosophes libéraux au nom de la défense « instrumentale » des vertus civiques. Pourtant, estime Maynor, la réaction légitime serait, non pas de rejeter par principe la demande des parents, mais d'exiger d'eux qu'ils proposent un compromis et qu'ils expliquent comment les cours d'éducation civique pourraient être adaptés à leurs principes religieux. Dans cette perspective, le civisme ne se présente pas comme un réquisit non négociable mais plutôt comme la base de discussion qui permet aux minorités et à la majorité culturelle de s'influencer mutuellement et d'évoluer de concert. On peut ainsi rejeter l'objection selon laquelle le civisme néo-républicain imposerait une « dictature de l'élocution » aux minorités culturelles : même si ces groupes rencontrent plus de difficultés que la majorité pour s'approprier les institutions, exiger d'eux qu'ils s'investissent dans la vie politique en vue de plaider leur cause n'est pas une demande excessive. Il est impossible en effet d'accepter ou de condamner certaines pratiques culturelles sans comprendre le sens qu'elles revêtent pour ceux qui veulent les préserver. On ne saurait, à cet égard, faire l'économie de la délibération

ni espérer protéger les minorités culturelles sans prendre connaissance de leurs points de vue et leurs raisons. Dans le processus délibératif, les minorités ne sont d'ailleurs pas les seules à subir la charge de la preuve, puisque l'Etat doit lui aussi justifier les limites qu'il leur impose et démontrer que celles-ci ne constituent pas des formes de domination.

Reformulé de la sorte, le multiculturalisme républicain offre donc un visage paradoxal : fondé sur un plaidoyer en faveur du civisme qui peut paraître *intolérant* au regard de la neutralité libérale, il laisse malgré tout plus d'espace à l'expression des différences, fussent-elles radicales, en pariant sur les vertus de la délibération politique pour faire évoluer et converger les positions minoritaires et majoritaires. A la voie néo-romaine ouverte par Pettit, Maynor ajoute donc la perspective d'une éthique délibérative : en faisant du civisme un bien à part entière, susceptible d'enrichir la vie des individus, le républicanisme crée les conditions d'une identification commune, à travers l'intériorisation de pratiques délibératives ouvrant les points de vue des divers groupes culturels les uns sur les autres.

5. LA VOIE CRITIQUE DE CÉCILE LABORDE

Bien que la voie délibérative examinée précédemment ajoute au néo-républicanisme la dimension d'une éthique collective, celle-ci reste insuffisamment déterminée d'un point de vue identitaire. En effet, les avantages du quasi-perfectionnisme républicain pour penser les relations des minorités à la majorité concernent plus le pluralisme axiologique que le pluralisme identitaire. Le cas *Mozert* l'illustre bien, puisque le conflit en question porte avant tout sur des valeurs ce qui, en l'occurrence, n'empêche nullement les Chrétiens fondamentalistes de se considérer comme Américains au même titre que les libéraux qui défendent la nécessité de l'éducation civique. S'en tenir aux vertus de l'éthique de la discussion pour rapprocher les différences présente l'inconvénient de réduire l'identité culturelle à un problème de croyances et de valeurs partagées, comme si les groupes culturels se distinguaient essentiellement par leurs visions du monde respectives. Or, il arrive que la seule croyance commune soit celle de former une communauté de destin, sans que celle-ci n'engage le partage d'un *credo* commun. Se référant à la Révolution Tranquille, Kymlicka rappelle par exemple qu'elle a contribué à réduire la différence culturelle entre Canadiens anglophones et Québécois, en matière de religion, de struc-

ture familiale, de mode de vie, etc., sans affaiblir, bien au contraire, le nationalisme des seconds. Il convient à ce propos de ne pas réduire la portée de son objection sur la « dictature de l'élocution ». Le biais culturel de la sphère publique, en effet, ne porte pas tant sur les valeurs politiques que sur l'identité politique. Les minorités peuvent être réduites au silence, non parce que leurs valeurs fondamentales seraient négligées mais parce qu'elles ne considèrent pas les institutions politiques du pays où elles vivent comme les *leurs*. C'est le cas, à l'évidence, des minorités nationales dont la langue n'est pas officiellement reconnue et cela reste vrai dans le cas des minorités ethniques (i.e. issues de l'immigration) dont les membres, une fois qu'ils ont acquis le statut de citoyen, peuvent toujours se sentir stigmatisés et mis à l'écart de la communauté nationale. Il ne suffit donc pas de dire que la délibération politique tend à forger une communauté civique pluraliste ; encore faut-il préciser les implications du quasi-perfectionnisme républicain en matière d'identité collective et expliquer comment la communauté nationale échappe à l'écueil du patriotisme biaisé.

Telle est la raison pour laquelle nous proposons de prolonger la voie délibérative défendue par Maynor par la voie critique élaborée par Cécile Laborde. Celle-ci constate que « dans une conception intersubjective de la citoyenneté, une personne peut jouir formellement des droits civiques tout en se étant exclue de la représentation imaginaire de la patrie, à cause de la façon dont son identité est perçue ou lui est assignée. Ainsi, d'un point de vue républicain, le statut civique des gens peut pâtir de la façon dont les discours construisent l'identité collective⁴⁷. » Il faut bien admettre, en effet, que la plupart des nations se sont forgées à la suite d'un processus d'homogénéisation culturelle qui a contribué à exclure certains groupes de l'imaginaire national. La France en particulier, malgré son attachement au modèle de la « nation civique », n'a pas échappé à ce processus et continue de se penser comme une vieille nation au sein de laquelle les immigrés et leurs descendants gardent implicitement le statut d'éternels étrangers⁴⁸. C'est donc le biais identitaire de l'ethno-nationalisme qu'il convient de critiquer, affirme Laborde, au lieu de le cautionner à la manière des républicains français, en continuant de croire que les institutions françaises honorent la devise républicaine et en refusant de prendre au sérieux les processus de discrimination ethnique et raciale qui s'y reproduisent, voire qui s'y renforcent⁴⁹.

Le républicanisme critique affirme ainsi que « seule une stratégie radicale de *désethnicisation* de la république peut intégrer de façon

équitable les membres des minorités en les traitant comme des citoyens égaux⁵⁰». Autrement dit, c'est à la république et à ses institutions qu'il revient d'engager un profond mouvement de réforme afin de supprimer tout ce qui, en elles, fait obstacle à la participation sociale et politique de tous les citoyens. Cette perspective critique offre l'avantage de préciser la nature des identités qui sont en jeu. Du côté des minorités, le « sens de l'appartenance » au groupe ne réside pas tant dans « l'identité épaisse » des individus, pour reprendre la distinction de Clifford Geertz, que dans leur « identité fine⁵¹ » ; ce qui unit leurs membres, ce n'est pas le partage d'une culture commune, avec l'héritage, les traditions et les valeurs que cela implique, mais l'expérience sociale de l'assignation identitaire par laquelle certains individus sont chroniquement renvoyés à leur identité de Noir, d'Arabe, etc.. Ici l'identité est le résultat d'un processus d'ethnisation par lequel la majorité tend à ériger certaines différences en signes d'altérité objective, les transformant en source de domination pour les minoritaires. Sur ce point, le multiculturalisme républicain se distingue de ses variantes, en ce qu'il considère « la politique comme le moyen de résister à l'identification particulariste, et non pas de la reconnaître⁵² ». Les théories qui mettent l'accent sur la reconnaissance des minorités tendent en effet à être contre-productives : en accordant une valeur positive aux identités stigmatisées, elles contribuent malgré elles à les réifier et confortent de la sorte le processus d'ethnisation des différences.

La désethnicisation exige au contraire que la majorité envisage son identité collective sous un nouveau jour, afin d'élargir sa conception du « nous ». « Plutôt que d'abandonner l'idéal de l'intégration nationale, comme le réclament les théoriciens du post-nationalisme et du multiculturalisme, les républicains critiques plaident en faveur d'une transformation délibérative des schémas actuels de l'identité collective⁵³ ». Bien que l'essor des grandes cités cosmopolites comme Paris, Berlin, New-York, etc. tendent à modifier les représentations du vivre-ensemble et à imposer le principe d'une citoyenneté post-nationale, adaptable aux formes hybrides et métissées que prennent les identités postmodernes, il est encore trop tôt pour sonner le glas de la nation. A partir du moment où la nationalité conditionne toujours largement l'acquisition de la citoyenneté, avec les bénéfices et protections que celle-ci apporte aux individus, les minoritaires ont tout intérêt à être perçus comme des membres à part entière de la communauté imaginée qu'est la nation.

Il en résulte qu'au lieu de promouvoir la différence, la stratégie de désethnicisation de la république doit contribuer à la banaliser (*mainstreaming*). Ceci, pourtant, ne constitue pas un retour au modèle indifférencié ou « aveugle » de la citoyenneté que sacralisent les républicains français. Quand les relations sociales, en effet, sont corrompues par des préjugés qui stigmatisent certaines catégories d'individus, le meilleur moyen de banaliser les identités discriminées consiste paradoxalement à les mettre en avant : c'est en renforçant la *visibilité* des minorités dans les lieux ou aux postes-clés dont elles étaient traditionnellement exclues qu'on favorise leur *invisibilité* en tant que groupe social discriminé. Telle est la nuance que les républicains français n'ont pas saisie lorsqu'ils ont défendu la loi interdisant le port du voile dans les écoles publiques. En excluant ce symbole de l'institution qui joue un rôle crucial dans la formation des futurs citoyens, ils se sont privés du moyen de sensibiliser les jeunes générations à la diversité religieuse de leur pays et ont fait obstacle à la banalisation d'une identité française *et* musulmane à laquelle aspirent nombre de descendants d'immigrés. Ils ont ainsi freiné l'élargissement de l'imaginaire national que leurs principes politiques auraient dû les amener à encourager.

Au terme de cet analyse, nous sommes donc en mesure de défendre la possibilité d'un multiculturalisme républicain. Etant donné que les préjugés culturels et la discrimination ethnique sont sources de domination, il est légitime, pour les combattre, de renoncer à l'idéal d'une citoyenneté aveugle aux différences et de transformer les institutions en ce sens. L'originalité du multiculturalisme républicain consiste sur ce point à rappeler le caractère instrumental de la politisation des identités minoritaires, puisqu'il s'agit à chaque fois de lutter contre l'assignation identitaire que subissent les membres des minorités, et non pas de valoriser publiquement leurs différences. En associant plus activement les minorités au dialogue politique et en les réintégrant symboliquement dans l'imaginaire national, il ne s'agit nullement de remplacer une étiquette négative par une étiquette positive mais seulement de donner à chaque individu les moyens de forger lui-même l'identité qui lui convient.

NOTES

- 1 Pris dans son acception politique, le terme désigne l'ensemble extrêmement varié des mesures prises pour favoriser la reconnaissance publique des minorités, qu'il s'agisse des droits d'autogouvernement, de la représentation politique spécifique (droit de veto, quotas dans les assemblées représentatives), des exemptions juridiques en matière de pratiques culturelles (codes vestimentaires, calendrier religieux, etc.), des campagnes de sensibilisation pour lutter contre la discrimination ou promouvoir la diversité culturelle (subventions de festivals ethniques), des dispositifs scolaires adaptés aux enfants d'immigrés, etc. Bien que le multiculturalisme renvoie originellement à la défense de toutes les minorités qu'elles soient sexuelles, ethnique ou culturelle, cet article se concentrera sur le cas des dernières, en mettant l'accent sur les minorités issues de l'immigration.
- 2 P.-A. TAGUIEFF, *La République menacée*, Paris, Textuel, 1996.
- 3 A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.
- 4 R. DEBRAY, *Que vive la République !*, Paris, Odile Jacob, 1989 ; *Ce que nous voile le voile. La république et le sacré*, Paris, Gallimard, 2004.
- 5 W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit de minorités* (trad. P. Savidan), Paris, La Découverte, 2001.
- 6 J. RAZ, « Multiculturalism », *Ratio Juris*, Vol. 11 No. 3 September 1998, pp. 193-205
- 7 J. CARENS, *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- 8 Sur les trois étapes du débat, voir W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Si les droits culturels ont d'abord été considérés comme des demandes « communautariennes » contraires aux principes du libéralisme politique à cause de leur caractère collectif, ils ont progressivement été réintégrés et discutés au sein de cette philosophie politique.
- 9 Aux yeux des libéraux multiculturalistes, la défense des minorités culturelles ne répond nullement au souhait de préserver des cultures authentiques en les soustrayant aux principes des démocraties libérales. C'est au contraire pour mieux honorer les valeurs de liberté et d'égalité que certains Etats comme le Canada, l'Australie ou la Suède auraient pris acte de la marginalisation subie par certains groupes à cause du processus d'assimilation nationale et qu'ils se seraient engagés dans la voie de la citoyenneté multiculturelle.
- 10 G.-A. POCOCCO, *Le moment machiavélien, La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (trad. L. Borot), Paris, PUF, 1997
- 11 Q. SKINNER, *La liberté avant le libéralisme* (trad. M. Zaghera), Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- 12 P. PETTIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (trad. P. Savidan, J.-F. Spitz), Paris, Gallimard, 2004, p. 189.
- 13 A savoir « la théorie politique qui sous-tend nos pratiques, les présupposés sur la citoyenneté et la liberté qui donnent à notre vie publique sa forme propre. » (M. SANDEL, *Democracy's discontent : America in search of a public philosophy*, J. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 4 [Notre traduction]).
- 14 C. LARRERE, « Libéralisme et républicanisme: y a-t-il une exception française ? », *Cahiers de philosophie de Caen*, 2000 n° 34, p. 127-146.
- 15 R. DEBRAY, *Le Code et le Glaive. Après l'Europe, la nation ?*, Paris, Albin Michel, 2000.
- 16 D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994 ; « La République face aux communautarismes », *Etudes*, février 2004, p. 177-188.
- 17 Il faut distinguer ici le communautarisme compris comme position ontologique (considérant que la communauté constitue les individus) et celui compris comme position normative (affirmant que la préservation du groupe compte plus que l'autonomie individuelle). Sur ce point voir C. TAYLOR, « Qui-pro-quo et malentendus : le débat communautariens-libéraux », A. BERTEN, P. DA SILVA-VEIRA, H. POURTOIS, *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F. « Philosophie morale », 1997, p. 87-119. Sur le holisme des néo-républicains, voir P. PETTIT, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996. J. HABERMAS, « L'individualisation par la socialisation », in *La pensée post-métaphysique : essais philosophiques*, Paris, A. Colin, 1993.
- 18 De même qu'avoir des anticorps et être immunisé sont une seule et même chose, vivre sous des lois justes et être libre désignent une même réalité (P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 145).
- 19 J. HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (trad. R. Rochlitz), Paris, Fayard, 1997, p. 282 et sq.
- 20 Voir W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, ch4.
- 21 A l'exception toutefois des tenants du nationalisme libéral qui, comme Yael Tamir, insistent sur la valeur de l'appartenance nationale.
- 22 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 160.
- 23 P. PETTIT, « Reworking Sandel's republicanism », *The Journal of Philosophy*, vol. 95, N° 2, 1998.
- 24 M. SANDEL, « Justice and Republican Virtues » in Herlinde Pauer-Studer, ed. (2003). *Constructions of practical reason. Interviews on moral and political philosophy*, Stanford, Stanford University Press. pp. 179-180. [Notre traduction]
- 25 Ibid.
- 26 Voir M. SANDEL, *Democracy's Discontent*, op. cit..
- 27 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 160.
- 28 P. PETTIT, « Reworking Sandel's republicanism », art. cit., p. 90 [Notre traduction].
- 29 « Délibérer correctement à propos du bien commun exige plus que la capacité à choisir ses fins et à respecter le même droit chez les autres. Cela requiert

- un sens de l'appartenance, un souci pour le groupe, un lien moral avec la communauté dont le destin est en jeu.» (M. Sandel, *Democracy's Discontent*, op.cit., p. 5 [Traduction libre]). A partir du moment où le néo-républicanisme revendique le même respect pour la liberté individuelle que le libéralisme, cette critique s'adresse à lui aussi.
- 30 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 346.
- 31 *Ibid.*, p. 348.
- 32 M. VIROLI, *For Love of Country: an Essay on Patriotism and Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1995.
- 33 W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 255.
- 34 P. PETTIT, "Minority Claims under Two Conceptions of Democracy", IVISON D., PATTON P., SANDERS W. (éds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 199-215.
- 35 Voir W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., ch. 5, section 4.
- 36 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 259.
- 37 T. TODOROV, «Du culte de la différence à la sacralisation de la victime», *Esprit*, N° 212, 1996, p. 90-102. P. BRUCKNER, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme en occident*, Paris, Grasset, 2006.
- 38 Sur le caractère non concurrentiel du bien que représente la non-domination, voir *Républicanisme*, op. cit., p. 160.
- 39 J. MAYNOR, *Republicanism in the modern world*, Cambridge, UK, Polity, Malden, MA, 2003, p. 51 et sq..
- 40 A. PATTEN, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, 26, 1996, p. 25-44.
- 41 J. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, op. cit., p. 76 [Notre traduction].
- 42 W. KYMLICKA, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, Vol. 99, n° 4, 1989.
- 43 Les minorités immigrées notamment sont souvent les moins bien loties en matière de capital linguistique et culturel, ce qui les désavantage sérieusement pour s'approprier les institutions politiques en vue de plaider leur cause.
- 44 J. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, op. cit., p. 65.
- 45 *Ibid.*, p. 188.
- 46 C. LABORDE, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 246 [Notre traduction]
- 47 Voir G. NOIRIEL, *Le Creuset français*, Paris, Seuil, 1989, p. 64 ; *Etat, Nation et Immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, 2001, ch.4.
- 48 Les républicains français continuent par exemple de défendre l'école publique comme un sanctuaire à préserver des particularismes de la vie sociale, afin d'y inculquer aux enfants le sens de l'égalité quels que soient leur sexe, origine sociale, race, alors que cette institution est devenue l'un des vecteurs de la ghettoïsation sociale et culturelle. Voir G. FELOUZIS, 2005, *L'apartheid scolaire : Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, Paris, Édition du Seuil, 2005.
- 49 C. LABORDE, *Critical Republicanism*, op. cit., p. 232.
- 50 Distinction appliquée par Pap NDIAYE au cas de la minorité noire en France. *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, 2008, p. 48.
- 51 C. LABORDE, *Critical Republicanism*, op. cit., p. 238.
- 52 *Ibid.*, p. 244.