

Qui a peur des droits collectifs?

Michel Seymour

Département de philosophie

Université de Montréal

Seymour@umontreal.ca

<http://pages.infinit.net/mseymour/>

Ce texte paraîtra dans la revue *Terminogramme* dirigée par José Woerhling

Introduction

Il existe, dans le droit contemporain, de très nombreuses dispositions qui s'apparentent de près ou de loin à des droits collectifs. Le plus célèbre de ces droits est le droit à l'autodétermination des peuples. Ce droit est accepté dans le droit international public comme pouvant s'exercer autant sur le plan interne que sur le plan externe. Le droit à l'autodétermination interne renvoie à la possibilité qu'a un peuple de se prononcer sur le modèle d'organisation politique qui sera le sien au sein de l'État englobant. Le droit à l'autodétermination externe est le droit de sécession. Dans l'état actuel du droit, il s'applique aux peuples colonisés et aux peuples opprimés.¹

Les peuples autochtones ont aussi des droits collectifs reconnus. On parle à cet égard de droits ancestraux et de droits à l'autonomie gouvernementale. On reconnaît aussi qu'ils ont le droit que les gouvernements assument une responsabilité de fiduciaire à leur endroit. Certains documents déjà produits par l'Organisation Mondiale du Travail, ainsi que des documents présentement à l'étude aux Nations unies, confirment cette orientation.²

L'Europe a elle aussi adopté des instruments juridiques qui font état de droits collectifs. On pense à la *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* de 1995 et à la *Charte des langues nationales ou minoritaires* qui est entrée en vigueur le 1^{er} mars 1998. La France a refusé de ratifier ces deux documents. Le 15 juin 1999, le Conseil constitutionnel a statué que la Charte comportait des clauses contraires à la constitution. Les principes d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français " s'opposent à ce que soient reconnus des droits collectifs à quelque groupe que ce soit, défini par une communauté d'origine, de culture, de langue ou de croyance".³

¹ Voir par exemple, la *Déclaration sur les relations amicales entre États de 1970*, Nations Unies.

² Voir la *Convention* (n° 169) *concernant les peuples indigènes et tribaux*, Conférence générale de l'Organisation Internationale du Travail, 76^e session, juin 1989; voir également le *Projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones*, E-CN. 4-Sub. 2-1992-33, 1992. Ces deux documents sont reproduits dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. XXIV, n° 4, hiver 1994-1995.

³ Cité dans Bruno Étienne, Henri Giordan et Robert Lafont, *Le temps du pluriel : La France dans l'Europe multiculturelle*, Éditions de l'Aube, 1999. Le refus de reconnaître les droits collectifs est lié à une politique nationaliste affirmant l'unicité du peuple français. Sur les liens qui subsistent entre une politique nationaliste de *nation building* et le refus de reconnaître les droits collectifs des groupes minoritaires, voir mon article " Le libéralisme, la politique de la reconnaissance, et le cas du Québec ", dans Will Kymlicka et Sylvie Mesure (dir.) *Les identités culturelles*, *Comprendre*, revue de philosophie et de sciences sociales, No 1, Automne 2000, 119-138.

On reconnaît des droits collectifs dans la Constitution canadienne. Il existe des droits collectifs linguistiques explicitement reconnus à l'article 133 de la Constitution de 1867. On peut aussi mentionner les articles qui, dans la Charte canadienne des droits et libertés de 1982, servent à protéger les minorités linguistiques francophones et anglophone du Canada. Les articles 16 à 20, portant sur l'utilisation du français ou de l'anglais, sont clairement des droits individuels, mais le droit individuel de faire éduquer son enfant dans la langue de la minorité francophone ou anglophone ne peut être appliqué, comme l'indique l'article 23, que " lorsque le nombre de ces enfants le justifie ". De plus, les bénéficiaires de l'article 23 ont ce droit dans les établissements d'enseignement de la minorité linguistique qui sont financés sur les fonds publics. L'article 23 peut donc être interprété comme attribuant à la minorité anglophone et aux minorités francophones un droit de bénéficier d'un régime d'écoles financées à partir des fonds publics. Les individus ne peuvent se prévaloir d'un droit à faire éduquer leurs enfants dans la langue de leur choix que si la minorité dispose du droit collectif à des écoles dans sa langue. Enfin, la jurisprudence a fait en sorte que cet article soit interprété comme signifiant également que les minorités peuvent gérer elles-mêmes les diverses institutions scolaires.

On peut ensuite faire aussi référence aux droits des peuples autochtones mentionnés aux articles 25 et 35 de la Constitution de 1982, ainsi qu'à l'un des principes sous-jacents de l'ordre constitutionnel canadien, le " principe de la protection des droits des minorités " qui joue, selon le Renvoi de la Cour suprême sur la sécession du Québec, un rôle majeur dans l'interprétation du texte de la constitution.

Dans cette même décision, les neuf juges de la Cour suprême ont en outre reconnu pour la première fois que le Québec pouvait être autorisé à faire sécession si la population du Québec s'y montrait clairement favorable à l'occasion d'un référendum portant sur une question claire, et si le Québec acceptait de négocier les conditions de la sécession et d'autres sujets d'intérêt commun dans le respect des principes sous-jacents. Le texte de la Cour formule donc rien de moins qu'un ensemble de conditions qui autoriseraient un peuple à exercer un droit à l'autodétermination externe, et ce même s'il n'est ni colonisé ni opprimé.

Je mentionnerais enfin, à titre d'exemple, la Charte de la langue française du Québec qui, comme chacun sait, vise à protéger les droits collectifs du peuple québécois et de sa majorité francophone, tout en tenant également compte des droits individuels ainsi que des droits collectifs de la minorité anglophone et des peuples autochtones. Comme l'écrivait le juge Maurice Laramée, de la Cour supérieure du Québec, dans le jugement rendu le 14 novembre 2000 au sujet des parents d'enfants francophones qui désiraient envoyer leurs enfants dans des écoles anglaises :

« [Le Québec] a tenté de parvenir, par sa démarche législative en matière linguistique, à un juste équilibre entre les droits de son groupe minoritaire anglophone et ceux de son groupe majoritaire francophone. Sa politique linguistique se veut en outre une réponse à la fragilité de cet équilibre causée par l'immigration et la chute du taux de natalité au sein de la communauté francophone. Les statistiques démographiques révèlent que la

seule façon de maintenir cet équilibre est de renforcer l'apprentissage et l'utilisation du français dans le cadre d'une politique législative axée sur les droits collectifs. »⁴

Les réclamations de la communauté francophone de l'Ontario au sujet de l'hôpital Montfort concernent également le droit collectif à préserver une institution qui est l'expression d'un vouloir-vivre collectif. Aux yeux des francophones de l'Ontario, on ne peut réduire l'enjeu à une question concernant l'octroi de services en français à des individus au sein d'un hôpital. Le droit collectif à des institutions hospitalières dans sa langue signifie bien plus que la seule garantie à se faire servir dans sa propre langue. Le maintien d'une institution comme Montfort consolide l'existence de la communauté, alors que la disparition de cet hôpital aurait exactement l'effet inverse, et ce, même si les individus peuvent réclamer avec succès dans un autre hôpital des services en français.

À la lumière de toutes ces considérations, on pourrait s'attendre à ce que tous soient disposés à accorder une place aux droits collectifs dans le droit contemporain. Et pourtant, il existe encore de nombreux philosophes qui, inspirés par des principes idéologiques divers, s'acharnent à tenter de faire l'économie de ce genre de droits.⁵ Si le droit est souvent en retard sur la réalité, les philosophes sont souvent en retard sur le droit. Leurs réflexions critiques à l'égard des droits collectifs se font parfois dans le cadre d'une vaste entreprise de réforme normative qui vise à soumettre le droit à des diktats philosophiques. Ils le font parfois plus modestement dans le cadre d'une reconstruction justificative visant non pas à évacuer ces droits mais à les subordonner aux droits individuels.⁶ Je crois pour ma part que ces deux entreprises, de réforme normative ou de reconstruction justificative, sont vouées à l'échec. Mais je ne vais pas tenter, dans le cadre de cet article, de faire cette démonstration. Je me propose plutôt, plus modestement, de désamorcer certaines des critiques qui ont très souvent été formulées à l'endroit des partisans des droits collectifs. Après avoir brièvement esquissé dans la première partie de cet article une théorie des droits collectifs, je chercherai à dissiper, dans une deuxième partie, certains des préjugés que nourrissent nombre d'opposants à l'égard d'une politique de la reconnaissance prenant la forme d'un enchâssement des droits collectifs. Je vais tenter de démontrer que, contrairement à ce qu'on présume généralement, une telle politique de la reconnaissance n'est pas nécessairement liée à une

⁴ Gosselin c. Québec (Procureur général), [2000] J.Q. no 4688 (Cour supérieure), 14 novembre 2000. Cité dans *Le Devoir*, mercredi 15 novembre, 2000, A10.

⁵ Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25, 1992; Chandran Kukathas, (1992). "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory*, 20, no. 1. 105-139; (1992), "Cultural Rights Again : A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, 20, 4, 674-680; Michael Hartney, "Le concept juridique de droit collectif", dans Guy Lafrance (dir), *Ethique et droits fondamentaux, Ethics and Basic Rights*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1989, 264-273; "Some Confusions Concerning Collective Rights", dans Michael McDonald, (dir.), *Collective Rights, The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. IV, No 2, July 1991, 293-314; Jürgen Habermas, " Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State ", dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁶ Allen Buchanan, "Liberalism and Group Rights", dans Jules L. Coleman et Allen Buchanan (dir.) *In Harm's Way. Essays in Honour of Joel Feinberg*, Cambridge. Cambridge University Press, 1994, 1-15; Will Kymlicka, "Individual and Group Rights", dans Judith Baker (dir.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1994; "Le libéralisme et la politisation de la culture" dans Michel Seymour (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?*, Montréal, Bellarmin, 1995, 93-120; Thomas Pogge, " Group Rights and Ethnicity " dans Ian Shapiro et Will Kymlicka, (dir.), *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press, 1997.

philosophie communautarienne. Elle n'implique pas non plus une forme quelconque de collectivisme et elle n'a rien à voir avec l'essentialisme.

PREMIÈRE PARTIE

Une théorie des droits collectifs

Le sujet de droit

Je vais tout d'abord faire l'esquisse d'une théorie des droits collectifs. Mes remarques seront très sommaires et ne viseront qu'à donner une idée générale de ce qui est entendu ici par " droit collectif ". Dans la perspective où je me situe, un droit collectif est tout d'abord un droit dont le sujet est une entité collective, c'est-à-dire un groupe social. Je ne considère pas que les droits collectifs se définissent seulement à partir de leur objet, car le sujet du droit doit être un groupe social. Les groupes sociaux sont des entités irréductiblement sociales. Bien entendu, en tant que collectivités, les groupes sociaux n'existent pas indépendamment des individus qui font partie du groupe. Mais cela ne veut pas dire que le groupe n'est rien d'autre que les individus qui le composent. Après tout, une classe d'individus n'existe pas non plus indépendamment des individus qui font partie de la classe. Mais la classe est plus que la simple énumération des individus qui en font partie.

Les groupes sociaux ne sont pas non plus des entités parfaitement objectives, car ce sont aussi des entités partiellement subjectives. Pour qu'une collection d'individus appartiennent à un groupe social, il faut que ceux-ci aient certaines représentations appropriées. Les membres doivent se définir eux-mêmes comme des membres d'un même groupe (ou comme faisant partie du même " sujet pluriel ", pour reprendre l'expression de Margaret Gilbert).⁷ Affirmer cela ne veut pas dire que le groupe n'est rien de plus qu'une somme de représentations de soi. Affirmer que l'existence du groupe dépend partiellement d'une condition subjective ne veut pas dire que le groupe n'a pas de composante objective, et cela ne veut pas dire non plus qu'il n'existe que dans l'esprit des membres, ou qu'il est réductible à des représentations subjectives. On affirme plutôt que les groupes sociaux sont des entités irréductiblement sociales qui ont des composantes subjectives et objectives. Pour prendre l'exemple de la nation, il n'y a pas de nation sans un sens d'appartenance nationale. Les peuples sont, du moins en partie, des " communautés imaginées " pour reprendre l'heureuse expression de Benedict Anderson.⁸ Ce sont des groupes sociaux et, comme tout groupe social, ils doivent dépendre en partie de certaines représentations de soi entretenues par leurs membres. Mais en même temps, les nations peuvent avoir des composantes objectives, telles qu'une ou des langues publiques communes, une ou des cultures publiques communes et une ou des histoires publiques communes. Certaines nations prennent la forme de pays, alors que d'autres ont des cultures sociétales complètes sans être des entités souveraines. Or, les pays ou les cultures sociétales complètes sont des réalités objectives.

Selon Gilbert, il y a des groupes sociaux irréductibles. Cette irréductibilité ontologique s'explique en partie par les composantes objectives de l'existence du groupe, ainsi que par

⁷ Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1983.

l'irréductibilité conceptuelle de la notion de sujet pluriel qui est contenue dans la représentation de soi des membres. Les membres d'un certain groupe social sont des personnes qui croient qu'elles font partie du même sujet pluriel. Par exemple, une nation ethnique comporte un certain nombre de traits objectifs tels qu'une communauté de langue, de culture et d'histoire, mais elle suppose aussi que les membres se représentent eux-mêmes comme ayant la même origine ancestrale. La nation culturelle suppose elle aussi des facteurs objectifs tels que la communauté de langue, de culture et d'histoire, mais pour exister pleinement, les membres doivent considérer qu'ils font partie du même groupe culturel sans pour autant être de la même origine ethnique. De la même manière, la conception civique de la nation suppose l'existence réelle d'un pays, mais pour exister, ses membres doivent se représenter comme faisant partie du même pays. La nation sociopolitique suppose l'existence objective d'une communauté politique, d'une majorité nationale et de minorités nationales, mais pour exister pleinement en tant que nation, ses membres doivent en outre se définir comme appartenant à une communauté politique composée d'une majorité nationale, de minorités nationales et d'individus ayant d'autres origines nationales.

Cette conception du groupe social a l'avantage de nous affranchir de la conception organiciste et objectiviste du corps social tout en souscrivant à l'irréductibilité des phénomènes sociaux.

La situation des groupes sociaux n'est d'ailleurs pas très différente de la situation des individus. Les individus ont eux aussi une dimension objective et une dimension subjective. Ils existent comme des entités objectives parce qu'ils ont un corps physique. Mais le sujet individuel n'existe pas en dehors d'une certaine représentation de soi. Selon Rawls, par exemple, le libéralisme se fonde sur une certaine conception de la personne qui prend la forme d'une représentation de soi véhiculée au sein de la culture politique occidentale.⁹ Les individus issus de cette culture politique se conçoivent eux-mêmes comme des personnes morales, c'est-à-dire comme des personnes libres, égales, rationnelles et raisonnables. Or, cette conception de la personne est au cœur de l'argumentation conduisant à l'admission de droits et libertés fondamentaux des individus. Je soumets donc qu'il en va de même pour les groupes sociaux prenant la forme de cultures sociétales plus ou moins complètes. Il est possible de construire une théorie des droits collectifs en s'appuyant sur une certaine conception des groupes sociaux nationaux.

L'objet du droit

Les objets du droit collectif sont des biens institutionnels. Il doit s'agir de biens qui ne peuvent être réclamés que par une collectivité. En outre, seule une collectivité peut jouir de ce droit. Bien entendu, il ne fait pas sens de dire que la collectivité peut jouir de ce droit sans que les membres de cette collectivité puissent eux-mêmes en profiter. Ce serait sans doute absurde de supposer que la satisfaction de l'intérêt du groupe peut être réalisée sans que les membres du groupes n'aient satisfait aucun de leurs intérêts. On peut, et l'on doit donc admettre que la satisfaction du droit collectif, autant que sa réclamation, va de pair avec la réclamation et la satisfaction de certains droits exercés par les membres. Mais il ne faut pas en conclure pour autant que l'intérêt du groupe n'est rien de plus que l'intérêt des membres. On pourrait, par exemple, être tenté de dire que les peuples autochtones ont des droits collectifs de chasse et de pêche. Mais à

⁹ Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University press, 1993, 29-35.

strictement parler, le droit de chasse et de pêche se distribue à chaque autochtone et il semble n'être rien de plus que la somme des droits individuels qu'ont les membres de chasser et de pêcher sur certains territoires. Mais si l'on est tenté de décrire de tels droits comme des droits collectifs, c'est parce qu'ils ne pourraient pas être accordés sans que soient accordés aux peuples autochtones des droits ancestraux sur certains territoires. Et ces droits ancestraux sont des droits authentiquement collectifs alors que ces droits de chasse et de pêche sont à proprement parler des droits individuels qui présupposent l'octroi de droits collectifs. Ils sont réclamés et consommés par la collectivité dans son ensemble, et ils portent sur des biens institutionnels, même s'ils entraînent dans leur sillage la possibilité de réclamer et de jouir de certains droits pour chacun des membres de la communauté. Les droits ancestraux des peuples autochtones renvoient d'ailleurs de façon implicite à un ensemble de biens institutionnels et de biens individuels : des droits à l'autonomie gouvernementale, des droits de pleine propriété, des droits de cogestion des mines et des forêts, des droits de chasse et pêche à des fins de subsistance, etc.

Les sortes de groupes

Les seuls groupes sociaux qui sont susceptibles d'être des sujets de droits collectifs sont les groupes linguistiques, culturels et nationaux. Nous verrons bientôt pourquoi. On peut les décrire comme des cultures sociétales plus ou moins complètes, c'est-à-dire comme des populations dotées d'un ensemble plus ou moins grand de biens institutionnels. On pense ici essentiellement à trois sortes de groupes : les populations issues de l'immigration qui ont une langue distincte, les minorités historiques qui sont le prolongement d'une nation ou d'une majorité nationale voisine, et les nations minoritaires et majoritaires.

Les populations issues de l'immigration ont d'abord et avant tout le droit collectif de se doter librement d'institutions propres (journaux, revues, théâtres, cinémas, postes de radios, postes de télévision). L'État assume ses obligations à leur endroit en ne les empêchant pas de se doter de telles institutions. On peut également être disposé à appliquer une politique de multiculturalisme à leur endroit et on peut aller plus loin en choisissant d'enchâsser cette politique dans la constitution. Mais les groupes issus de l'immigration peuvent choisir de s'assimiler, et c'est la raison pour laquelle la politique de multiculturalisme ne désigne pas explicitement les groupes auxquelles elle s'applique. Toutefois, là encore, des exceptions peuvent se produire, et il arrive que le groupe ne s'assimile pas à l'ensemble, même après plusieurs années. On pense ici aux communautés juives de Montréal. Dans de tels cas, on peut être amené à reconnaître des droits " polyethniques " spécifiques qui s'appliquent à des communautés particulières.¹⁰ D'une manière générale cependant, les membres des communautés issues de l'immigration ont des besoins institutionnels relativement réduits, parce que leur désir premier est de s'intégrer à leur nouvelle communauté d'accueil et d'être traités comme des citoyens à part entière. Ces communautés aspirent à mener une vie normale de quartier, à financer un ou des journaux communautaires, à organiser des événements annuels, à pouvoir aisément avoir accès à leur culture d'origine, à pouvoir exercer certains rites religieux ou autres, etc.

Les minorités issues de l'immigration ne doivent pas être confondues avec les minorités nationales. Je pense ici aux minorités qui sont dans le prolongement d'une majorité nationale

¹⁰ Kymlicka, "Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires" dans France Gagnon, Marie McAndrew et Michel Pagé (dir.), *Pluralisme, citoyenneté & éducation*, Montréal, L'Harmattan 1996, 25-51.

voisine. C'est notamment le cas de la minorité palestinienne en Israël, des minorités russes dans les pays baltes, de la minorité hongroise en Slovaquie, des minorités croate et serbe en Bosnie, de la minorité francophone en Flandres, Castillane en Catalogne, franco-canadienne au Canada, et anglo-québécoise au Québec. La plupart du temps, il s'agit de minorités " historiques ", c'est-à-dire de minorités qui sont à l'origine de certaines des institutions fondamentales de la société, et à l'égard desquelles on peut présumer qu'il existe une volonté de survivre à long terme. Cette présomption à l'effet qu'un tel vouloir-vivre collectif caractérise les minorités nationales, les distinguant des minorités issues de l'immigration, est renforcée par le fait que ces minorités sont à proximité d'une majorité nationale voisine. Ces minorités veulent réclamer un ensemble beaucoup plus important de biens institutionnels tels que des écoles, collèges, universités, hôpitaux, CLSC, chaînes de radios, télévision, journaux, théâtres, cinémas, etc. Elles veulent avoir le droit de se doter librement de telles institutions et de les gérer elles-mêmes. Elles peuvent même réclamer le droit de faire financer publiquement certaines de ces institutions. Un bel exemple est celui de la minorité franco-ontarienne ou de la minorité anglo-québécoise. Ces minorités ont, au Canada, besoin d'institutions pour assurer leur pérennité.

Les nations sont, pour leur part, des entités collectives qui peuvent réclamer un ensemble encore plus grand de biens institutionnels, dans la mesure où elles aspirent à une autonomie gouvernementale, quand ce n'est pas à la souveraineté politique. On parle alors d'un droit à l'autodétermination, ou d'un droit à l'autonomie gouvernementale. Ce serait le cas de la nation québécoise et des peuples autochtones au Canada.

Les trois sortes de groupes que je viens de mentionner sont des groupes formant des cultures sociétales plus ou moins complètes. Ce sont les seuls groupes sociaux pouvant réclamer des droits collectifs. Pour qu'un groupe social puisse réclamer des droits collectifs, il doit jouer un rôle important dans l'individuation de toute personne. Une référence à ces groupes doit intervenir dans la représentation de soi de tous les individus appartenant au groupe. Quelle que soit l'importance accordée à son affiliation linguistique, culturelle ou nationale, la vaste majorité des citoyens appartenant à l'une ou l'autre de ces communautés va inclure cette appartenance dans sa représentation de soi. Autrement dit, tous les membres d'une communauté issue de l'immigration auront tendance à se décrire comme ayant cette affiliation ; tous les membres d'une minorité nationale se décriront comme étant de ce groupe ; et tous les membres de la nation auront tendance à se décrire comme étant membres de la nation. Paradoxalement, cette unanimité est rendue possible par le fait que les individus ont des identités multiples. S'ils avaient à choisir une seule identité, les membres d'une communauté donnée pourraient choisir une autre affiliation. Mais lorsque l'on se donne la possibilité de mentionner plusieurs allégeances, il devient alors possible d'apercevoir l'importance des minorités issues de l'immigration, des minorités nationales et des nations. Tous les membres qui semblent dans les faits appartenir à ces groupes (parce qu'ils possèdent des traits objectifs semblables tels que la langue, la culture et l'histoire) accordent une certaine importance à cette affiliation. Ils ne doivent pas nécessairement y accorder la plus haute importance. Or, le fait est que tous les individus ou presque accordent une certaine importance à leur affiliation linguistique, culturelle ou nationale. Pour se rendre compte de l'importance de ces trois sortes de groupes, il suffit donc de constater qu'ils ont ceci de particulier d'être les seuls groupes apparaissant dans tous les palmarès d'allégeances des individus étant identifiés à ces groupes à partir de traits objectifs.

J'ai dit que ces trois sortes de groupes jouaient un rôle important dans l'identité de la personne. En fait il est question ici non pas de l'identité personnelle proprement dite, mais bien de la "conception de la personne", c'est-à-dire de la représentation de soi véhiculée par les membres dans l'espace public.

Il est, bien entendu, possible d'appartenir à plusieurs communautés à la fois : à plusieurs communautés linguistiques, voire à plusieurs nations. Tout en étant d'une communauté linguistique minoritaire issue de l'immigration, on peut appartenir en même temps à une communauté linguistique plus large, dont la langue devient de ce fait une langue publique commune, et avoir accès à une culture publique commune. Le lien qui nous unit à ces communautés plus larges est alors sans doute plus ténu, mais cela ne change rien quant à la possibilité de les faire entrer dans la représentation de soi de l'individu. Le lien fondamental qui nous unit à une communauté d'appartenance immédiate, qu'il s'agisse d'une communauté linguistique, d'une communauté culturelle ou d'une nation, est dans tous les cas autre chose qu'un lien métaphysique. Dans le cadre de la présente approche, il n'est rien d'autre qu'une composante de la représentation de soi. Par conséquent, même si le lien entretenu par un immigrant québécois à l'égard de sa propre communauté linguistique immédiate (italienne, par exemple) est plus évident, il ne diffère pas qualitativement du lien qu'il entretient avec la communauté politique englobante qu'est le Québec dans son ensemble. Pour que cet immigrant fasse partie de la nation québécoise, il suffit que le Québec occupe une certaine place dans son palmarès d'allégeances.

Contre l'individualisme moral

Par droit collectif, j'entendrai donc ici un intérêt revendiqué et consommé par un groupe social et dont l'objet est un bien participatoire (ou institutionnel). Il s'agit d'un bien qui ne peut être revendiqué par un petit nombre d'individus et qui suscite une obligation de la part de l'État et de la part des autres groupes. Il doit aussi s'agir de groupes qui jouent un rôle dans la conception de la personne entretenue par l'ensemble de la population qui possède les traits objectifs généralement associés au groupe. Ces droits peuvent prendre la forme de droits à se doter de certaines institutions (journaux, revues, théâtres, cinémas, postes de radios, postes de télévision), de droits à ce que l'État assure la mise en place et le financement de certaines autres institutions (des écoles et des hôpitaux), de droits à gérer soi-même ses propres institutions (gérer ses propres écoles comme le suggère l'article 23 de la constitution canadienne), ou encore de droits permettant au groupe de se soustraire à certaines lois et obligations (par exemple, les droits à l'accommodement religieux, ou encore le droit de retrait avec compensation financière demandé en vain par le gouvernement québécois à l'occasion de l'entente sur l'Union sociale).

Pour que la mise en place d'un système de droits collectifs soit légitime, il faut qu'elle s'accorde avec les droits et libertés fondamentaux de la personne. La protection des groupes doit en outre être compatible avec le principe libéral de la neutralité justificationnelle, en plus d'être compatible avec la protection des libertés individuelles¹¹. Mais elle n'a pas à être *justifiée*

¹¹ Il convient de distinguer la neutralité justificationnelle et la neutralité conséquentielle. Cette dernière renvoie à la possibilité que l'État puisse poser des gestes qui n'entraînent aucune conséquence eu égard aux conflits qui subsistent entre les diverses conceptions du monde et les diverses conceptions de la vie bonne. Pour plusieurs, une telle neutralité est illusoire, mais il demeure possible d'orienter les actions de l'État en tentant de les justifier à partir de

exclusivement par des motifs liés à la protection des libertés individuelles car elle peut et elle doit être justifiée par des arguments invoquant la protection de la diversité culturelle.

D'une manière générale, la justification des droits collectifs ne doit pas passer par un argument reposant sur l'individualisme moral. Les justifications individualistes sont fort nombreuses, et elles traversent les écrits de plusieurs philosophes libéraux contemporains. On invoque parfois le rôle instrumental du groupe dans le développement de la liberté individuelle. Certains soulignent aussi la nécessité de protéger le groupe, étant donné le lien d'appartenance métaphysique qui relie factuellement l'individu à sa communauté linguistique, à sa communauté culturelle ou à sa nation. D'autres justifieront l'octroi de droits collectifs en soutenant que les individus accordent le statut de bien premier à leur affiliation linguistique, culturelle ou nationale. D'autres encore appuieront leur argumentation en soutenant que la protection des droits collectifs est requise pour assurer à tous les individus un droit égal d'accès à la culture de leur choix.

Je suis sans doute disposé à reconnaître l'importance des cultures sociétales pour le développement et le déploiement de l'exercice des libertés individuelles, et je suis également disposé à reconnaître comme je l'ai fait plus haut que ces appartenances ont ceci de particulier qu'elles pénètrent les représentations de soi de la vaste majorité des individus. Je suis donc enclin à souscrire à l'idée que l'appartenance linguistique, culturelle et nationale joue un rôle important dans l'identité personnelle, au sens où elle fait partie de la conception de la personne entretenue par chaque individu. Je suis également disposé à reconnaître l'importance de développer un système de droits collectifs qui soit compatible avec la protection des libertés fondamentales et d'accord pour assurer un accès égal à la culture de son choix. Mais comme on le verra plus bas, je ne crois pas que ces considérations, prises ensemble ou isolément, constituent une justification suffisante pour la mise en place de protections collectives. J'ai reconnu que les communautés linguistiques, culturelles et nationales étaient les seuls sujets possibles de droits collectifs en invoquant comme raison le fait qu'elles étaient les seules à entrer dans le palmarès d'allégeances de tous les individus possédant les traits objectifs apparentés à ceux du groupe. Mais il ne s'agit pas d'une justification individualiste, car l'universalité de ces allégeances particulières n'apparaît que si l'on embrasse la totalité des palmarès d'allégeances des membres du groupe concerné. L'importance de ces allégeances n'est pas l'affaire exclusive des préférences individuelles, car elle est compatible avec le fait que la plupart des individus ne leur accordent pas la plus haute importance. Avant de formuler une justification anti-individualiste des droits collectifs, je voudrais mentionner un certain nombre de difficultés auxquelles fait face la tentative de proposer une justification individualiste.

Une impossible justification individualiste

Pour quelles raisons doit-on résister à la tentation de justifier les droits collectifs sur des bases individualistes ? Je ne vais pas développer ici les arguments. Je me contenterai plutôt de les mentionner, sans plus. Je dirai tout d'abord qu'il n'y a pas de raison de tout justifier à partir des principes libéraux fondamentaux que sont les droits et libertés individuels. Lorsqu'une doctrine

principes de justice qui transcendent les particularismes. Lorsque l'État parvient à justifier de cette façon les législations qu'il met en oeuvre, il parvient à se conformer à la neutralité justificationnelle. Sur ce point, voir Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, 99, 1989, 165-185; reproduit dans Shlomo Avineri & Avner de-Shalit, (dir.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 165-185.

morale quelle qu'elle soit tente de réduire l'ensemble des principes moraux à un nombre réduit de principes homogènes, elle risque de se transformer en un dogme, et une philosophie libérale respectable doit éviter le dogmatisme. Elle doit être en mesure de tolérer en son sein la présence de principes non-libéraux, pourvu que ces principes ne soient pas des principes anti-libéraux.

Plus gravement encore, les arguments qui justifient un régime de droits collectifs en invoquant l'importance du groupe pour le développement de la liberté individuelle ou qui invoquent l'importance, pour l'individu, des affiliations linguistique, culturelle et nationale ne parviennent pas à démontrer de manière convaincante que la mise en place de protections culturelles doit être dirigée sur des groupes en particulier, car ils ne peuvent qu'insister sur l'importance d'avoir une communauté linguistique, culturelle et nationale *en général*. En ce sens, ces arguments ne parviennent pas à délégitimer l'assimilation. En effet, les arguments individualistes en faveur de l'importance de l'affiliation culturelle ne parviennent pas à démontrer que *cette* affiliation linguistique, culturelle ou nationale, en tant qu'affiliation particulière, est importante, mais bien que le fait d'avoir une affiliation, peu importe laquelle, est très important. Ils ne parviennent donc pas à empêcher moralement l'assimilation au sein d'une communauté plus englobante. Car pour que l'assimilation à une communauté plus englobante soit moralement inacceptable, il faut que ce soit mon appartenance à *cette* communauté particulière qui ait de la valeur. Et pour démontrer cela, il faut que cette communauté ait de la valeur, plutôt que de n'être rien de plus qu'un moyen de poursuivre la satisfaction de mes intérêts rationnels.

En outre, la protection des groupes se distingue de la protection des droits individuels par le fait que celle des groupes est pensée comme devant être mise en application de manière transgénérationnelle, alors que celle des individus n'est requise que pendant la durée de vie de chaque individu.¹²

Ensuite, lorsque l'on s'en tient à des arguments fondés sur l'importance de l'affiliation linguistique, culturelle ou nationale pour l'individu, on ne parvient pas à discriminer entre les aspirations de l'immigrant et celles de l'individu appartenant à la communauté d'accueil. Pourquoi l'immigrant devrait-il s'intégrer à une communauté d'accueil si la seule chose qu'on peut invoquer est, dans tous les cas, l'intérêt d'individus à maintenir vivante leur propre langue, leur propre culture et leur propre nation? L'immigrant n'a-t-il pas lui aussi intérêt à ce que sa langue, sa culture et sa nation soient préservées? Kymlicka a sans doute raison de prétendre que les groupes d'immigrants n'aspirent pas à réclamer le statut de minorités nationales.¹³ Mais il ne semble pas être en mesure de justifier les réclamations distinctes des immigrants par rapport à celles des minorités nationales, étant donné que, dans les deux cas, la justification ultime est, selon lui, la protection des affiliations culturelles des individus.

Enfin, les arguments qui invoquent le statut de bien premier de l'appartenance culturelle sont empiriquement falsifiés, parce qu'un très grand nombre d'individus n'accordent pas beaucoup d'importance à leurs appartenances linguistiques, culturelles et nationales. Il n'est tout simplement pas exact de prétendre, comme le fait Kymlicka, que l'ensemble des individus accordent la plus

¹² Cette critique a été formulée par Taylor dans son article "La politique de la reconnaissance" dans *Multiculturalisme*, Paris, Aubier 1994, 41-99.

¹³ Voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 97-98.

haute importance à leur communautés d'appartenance. Il est faux de prétendre que ceux-ci accordent à leur affiliation culturelle le statut de bien premier.¹⁴ Bref, les justifications individualistes échouent sur toute la ligne.

Une justification anti-individualiste et anti-collectiviste

Pour justifier les droits collectifs, il faut non seulement admettre d'une manière générale l'importance des cultures sociétales dans la mise en place d'un système de droits individuels, et reconnaître le rôle joué par certains groupes dans notre représentation de soi, en plus d'identifier les groupes qui jouent universellement un tel rôle, il faut en outre admettre l'importance de ces groupes dans la préservation de la diversité culturelle et prendre conscience du rôle instrumental joué par cette diversité dans la préservation de l'espèce humaine. La diversité n'est pas une valeur en soi, et elle n'est pas nécessairement une valeur pour l'individu, mais elle est une valeur pour l'espèce dans son ensemble. Le principe de la valeur instrumentale de la diversité culturelle pour la survie et l'émancipation de l'humanité dans son ensemble doit être affirmé et reconnu par tous. C'est ce principe qui nous permet de maximiser les protections collectives à l'intention des diverses communautés linguistiques, culturelles et nationales. C'est ce principe qui nous permet de dire qu'elles enrichissent le patrimoine de l'humanité et favorisent le maintien d'une très grande variété d'options offertes à l'espèce humaine dans son ensemble. C'est aussi ce principe qui nous permet d'accorder de l'importance à *cette* communauté linguistique, culturelle ou nationale à laquelle j'appartiens.

Les cultures sociétales ne font pas que contribuer au bien-être de l'individu. Elles contribuent aussi au bien-être de l'humanité tout entière. Nous devons accepter le principe de la valeur instrumentale de la diversité culturelle pour l'espèce humaine, comprise au sens de groupe compréhensif, et admettre ce point de vue comme principe écologique général, et non seulement l'admettre comme un principe qu'il faut soutenir au profit de l'individu. Les cultures sociétales doivent être valorisées parce qu'elles contribuent à assurer le bien-être de l'ensemble de l'espèce humaine et non pas seulement celui des individus. Que l'on veuille ou non reconnaître le groupe comme une unité de sélection, en plus de l'organisme individuel et du génome, l'évolution demeure un processus à plusieurs niveaux incluant les gènes, l'organisme individuel et le groupe.¹⁵ Que le groupe joue ou non un rôle dans la sélection *naturelle*, il en joue certainement un dans l'évolution *culturelle* et, par conséquent, toute théorie de l'évolution qui se respecte doit en tenir compte d'une façon ou d'une autre.

On ne peut pas réduire un groupe social à un simple agrégat d'individus, pas plus qu'on peut réduire l'individu à un être entièrement déterminé par le génome humain. Cette thèse d'irréductibilité vaut pour les groupes qui composent les cultures sociétales et elle vaut d'autant plus pour l'ensemble du genre humain. Et lorsque le principe de la valeur instrumentale de la diversité culturelle s'entend dans le contexte d'une telle compréhension à plusieurs niveaux de la théorie de

¹⁴ Voir Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon press, 1989, 166, 171-173, 177-178, 192-193, 199-200.

¹⁵ Voir Elliott Sober et Michael Sloan Wilson, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998; Robert N. Brandon, *Concepts and Methods in Evolutionary Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

l'évolution, nous sommes en mesure de justifier la protection des cultures sociétales sans avoir à faire des présomptions individualistes. Nous n'avons pas besoin de considérer l'individu comme la source ultime de revendications légitimes. Un groupe peut aussi être une source de revendications légitimes. Les cultures sociétales doivent non seulement être protégées pour le bénéfice de l'individu, mais aussi pour celui de l'espèce humaine tout entière. La préservation des cultures sociétales est à un carrefour où se croisent au moins deux conditions : celle de l'individu et celle de l'espèce. Les cultures sociétales peuvent être bonnes à la fois pour l'individu et pour le groupe inclusif que nous appelons l'humanité. Je laisse aux sociobiologistes le soin de démontrer que les cultures sociétales sont aussi bonnes pour les gènes.

Voici, en quelques mots, mon propre argument philosophique en faveur des droits collectifs des peuples. Supposons que nous acceptions, comme première hypothèse, le principe de la valeur de la diversité culturelle (plus exactement, sa valeur instrumentale relativement à l'espèce humaine). Admettons ensuite, comme seconde hypothèse, un pluralisme conceptuel concernant la nation. Il y a en fait bien des concepts différents de la nation (ethnique, civique, culturel, socio-politique et diasporique) qui sont irréductibles les uns aux autres. Il faut ajouter ensuite, comme troisième hypothèse, que le statut de nation est au moins en partie une affaire de représentation de soi, puis faire l'observation empirique que de nombreuses populations différentes ont chacune une représentation de soi différente formée à partir de différents concepts de nation. Enfin, il nous faut aussi admettre que ces différentes représentations de soi contribuent à la diversité culturelle. Si nous admettons toutes ces hypothèses, alors nous devons admettre en conclusion un principe fondamental de tolérance à l'égard des différentes cultures sociétales, et ce principe de tolérance doit donner lieu à une politique de la reconnaissance des peuples dans la sphère publique, reconnaissance qui nécessite, entre autres, la protection de leurs droits collectifs dans la sphère juridique.

DEUXIÈME PARTIE

Réponses aux détracteurs des droits collectifs

Contre le communautarisme

Jusqu'ici, j'ai déblayé le terrain en faisant l'esquisse d'une théorie positive des droits collectifs. Je peux maintenant m'appuyer sur ce qui vient d'être dit pour répondre à certaines objections. Je vais examiner certaines objections de principe qui sont souvent brandies par les philosophes politiques contre la politique de la reconnaissance. Le philosophe libéral qui s'oppose aux droits collectifs se sert souvent de certains auteurs classiques tels que John Rawls ou Ronald Dworkin pour justifier sa réticence. Ces philosophes affirment, en effet, la primauté des droits et libertés fondamentales sur toute conception de la vie bonne et sur toute conception du bien. Ils vantent les mérites d'un système de droits et libertés individuels par rapport à toute idée perfectionniste ou utilitariste. Ils soutiennent hardiment la primauté des droits sur les obligations, et ils s'opposent notoirement à une approche qui s'éloignerait un tant soit peu de l'impartialité requise pour mener à bien une politique libérale de neutralité justificationnelle (et non conséquentielle)¹⁶.

¹⁶ Voir note 10.

La confusion vient toutefois s’immiscer très tôt dans l’argumentation de ceux qui utilisent ces grands penseurs libéraux pour parvenir à établir leur dogme libéral individualiste et ainsi justifier leurs réticences à l’égard des droits collectifs. En effet, la plupart du temps, ces philosophes sceptiques se croient être en mesure de déduire de l’ensemble des principes libéraux que l’on vient de mentionner une nécessaire réticence à l’égard des droits collectifs. Je vais donc commencer par tenter de dissiper les nombreuses confusions qui sont présumées.

(i) Tout d’abord, la protection des droits collectifs ne doit pas être confondue avec la protection d’une conception particulière du bien ou avec une conception particulière de la vie bonne. Le philosophe libéral qui confond ainsi les deux sortes de protections est sans doute sous l’emprise du modèle de l’État-nation homogène qui a historiquement été le modèle par excellence du libéralisme. En effet, dans le cadre d’un État-nation homogène, les seuls groupes qui sont susceptibles de revendiquer des intérêts collectifs sont les groupes d’intérêts particuliers qui réclament la protection de leur conception particulière du bien. Pour que l’État libéral réalise pleinement son idéal de neutralité à l’égard des diverses conceptions du bien, il doit s’abstenir de se porter à la défense des groupes d’intérêts particuliers. Mais cela ne dispose pas des droits collectifs, parce que ceux-ci surgissent dans le cadre d’un État-nation qui n’est pas culturellement homogène, voire dans le cadre d’un État multinational. Un très grand nombre d’États souverains sont dans les faits des États multinationaux. L’assimilation des revendications collectives à des intérêts réclamés par des groupes d’intérêt particuliers provient donc de l’emprise du modèle traditionnel de l’État-nation homogène qui n’existe pas en fait. L’urgence d’abandonner les réticences entretenues à l’endroit des droits collectifs est donc intimement liée à l’urgence de se sortir du modèle traditionnel et illusoire de l’État-nation homogène. Il est vrai que le philosophe libéral doit demeurer neutre à l’égard de la promotion d’une certaine conception de la vie bonne. Qu’il s’agisse d’une habitude, d’une coutume ou d’un mode de vie particulier, le philosophe libéral n’a pas à en faire la promotion ou à regretter sa disparition. Mais cela n’a rien à voir avec l’attitude que le philosophe libéral doit avoir à l’égard des droits collectifs. Le philosophe individualiste ne peut donc pas s’appuyer sur ces positions défendues par les philosophes libéraux pour conforter sa position orthodoxe.

(ii) L’argument confond en outre les biens institutionnels ou participatoires (tels que la langue, l’autonomie gouvernementale, la représentativité du groupe dans les instances décisionnelles, le droit de posséder et de gérer des écoles, etc.) et les biens particuliers réclamés par des groupes d’intérêts particuliers. Les biens institutionnels ne trahissent pourtant aucune conception particulière du bien commun et aucune conception particulière de la vie bonne. On ne doit pas confondre l’intérêt que porte une communauté linguistique à l’égard du maintien de sa propre langue et la promotion d’une valeur particulière mise de l’avant par un groupe d’intérêt particulier. Les communautés linguistiques ne sont pas des associations de personnes partageant la même conception de la vie bonne ou partageant des mêmes valeurs, car la langue n’est pas une “ valeur ” parmi d’autres. Elle est plutôt une condition de possibilité de tout système de valeurs, parce que les valeurs doivent pour exister (ou pour qu’on puisse les “ découvrir ”) être articulées dans un médium langagier. La nécessaire neutralité de l’État libéral à l’égard de toute conception du bien ne peut en ce sens être utilisée pour contrer les prétentions d’une communauté linguistique à la survie de sa langue. Et pourtant, c’est bel et bien cette erreur que commettent très souvent les philosophes individualistes.

(iii) L'argument commet aussi l'erreur de prétendre que Rawls rejette les droits collectifs. Cet argument apparaît, dans les circonstances présentes, particulièrement fautif à la lumière des écrits récents de Rawls. Ce dernier vient de produire un ouvrage intitulé *The Law of Peoples* qui reconnaît des droits collectifs aux peuples.¹⁷ Aussi, l'utilisation de Rawls contre l'admission de droits collectifs est, dans le meilleur des cas, complètement anachronique. Certes, Rawls affirme constamment que les droits individuels doivent avoir préséance sur les conceptions du bien commun, sur les principes utilitaristes et sur les valeurs perfectionnistes. Il souligne même que l'État n'a pas à se porter à la défense de tel ou tel groupe d'intérêt particulier, à promouvoir une conception particulière de la vie bonne. Si par son inaction, de telles valeurs sont appelées à disparaître dans la société, il ne faut pas s'en formaliser. Toutes ces remarques sont fort justes et caractérisent fort bien la pensée de Rawls, mais elles ne peuvent être d'aucun secours pour déterminer l'attitude de Rawls à l'égard des cultures sociétales au sein des sociétés pluriculturelles. Rawls ne considère pas la plupart du temps et pour des raisons de simplicité le cas des sociétés pluriculturelles. Ces considérations portent en général, pour des raisons méthodologiques, seulement sur le cas simplifié d'une société mono nationale. On ne peut donc pas conclure à partir de ce qu'il dit qu'il serait réfractaire à une politique de la reconnaissance des cultures sociétales. Son droit des peuples, tout d'abord développé dans le cadre d'une société internationale dans laquelle tous les peuples auraient leurs États, est susceptible en principe de s'appliquer dans les cas plus complexes, à l'intérieur d'un État souverain qui serait composé de plusieurs peuples. Si cette lecture de Rawls est exacte, on aurait tort de prétendre que ce dernier rejette toute politique de la reconnaissance.¹⁸

Les confusions que je viens d'énumérer proviennent toutes d'une même source. Le philosophe individualiste qui est allergique aux droits collectifs se méprend sur le véritable enjeu entourant cette question, car il superpose malencontreusement la problématique des droits collectifs à celle de la philosophie communautarienne. À cela, il faut énergiquement répondre en affirmant que la défense des droits collectifs n'a rien à voir avec la philosophie communautarienne. La reconnaissance des droits collectifs des peuples ne mène pas nécessairement au communautarisme. Cette dernière doctrine présuppose l'opinion que les individus et les communautés sont individués par une échelle donnée de valeurs, d'objectifs, de projets, d'opinions portant sur l'intérêt commun ou sur la vie bonne¹⁹. Il existe toutefois de nombreuses définitions possibles de la communauté d'appartenance qui permettent d'éviter les écueils du communautarisme. Une communauté linguistique, une minorité nationale ou une nation peuvent s'entendre au sens d'une " culture sociétale " plus ou moins complète comportant²⁰ : (i) une langue publique commune (ou plusieurs langues publiques communes officielles); (ii) une culture publique commune (comprise au sens d'une " structure de culture " ²¹, c'est-à-dire d'institutions offrant un " contexte de choix " ²²), et

¹⁷ Rawls *The Law of Peoples*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999.

¹⁸ Voir mon article "Rawls et le droit des peuples", *Philosophiques*, Vol. 26, 1, printemps 1999, 109-137.

¹⁹ Le concept d'« individuation » renvoie ici à une problématique ontologique. En prétendant que le groupe joue un rôle dans l'individuation de la personne, on souligne le fait qu'il sert à caractériser son identité.

²⁰ La notion de culture sociétale renvoie à un ensemble plus ou moins complet d'institutions appartenant à des communautés linguistiques, susceptibles d'accueillir et d'intégrer des immigrants et qui permettent l'exercice de la liberté de choix. Voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 101-105.

²¹ La notion de structure de culture est définie en opposition au caractère de la culture. Cette dernière notion fait référence à l'existence de modes de vie spécifiques, de coutumes, de conceptions du bien et de conceptions de la vie bonne. La structure de culture renvoie plutôt aux institutions politiques, sociales et économiques de base de la société, sans aucune référence au caractère culturel. L'idée de Kymlicka est que le caractère de la culture peut changer alors que

compatible avec l'existence et la reconnaissance des cultures minoritaires locales; et (iii) une histoire publique commune, compatible avec l'existence et la reconnaissance des histoires différentes des minorités locales. Les notions de “ culture sociétale ”, de “ structure de culture ” et de “ contexte de choix ” sont toutes empruntées à Will Kymlicka. Ces notions ont l'avantage de nous permettre de penser des concepts de communauté linguistique immigrante, de minorité nationale culturelle et de nation qui sont divorcés de toute considération communautarienne.

La reconnaissance des droits collectifs des nations, des minorités nationales ou des communautés issues de l'immigration, au sein d'un État multinational, n'a pas besoin de comporter un engagement partial envers une échelle de valeurs particulière, une conception du bien commun ou de la vie bonne, si les communautés sont considérées comme des cultures sociétales caractérisées uniquement à partir d'une langue publique commune, d'une culture publique commune et d'une histoire publique commune. La notion de culture publique commune, notamment, s'entend uniquement au sens d'une série d'institutions communes (politiques, sociales, “ culturelles ” et économiques). Elle se rapporte à une “ structure de culture ” et non à un “ caractère de culture ”. De même, les individus sont individués en partie par rapport à ces appartenances particulières. Ils font partie d'un groupe linguistique, ils ont une identité culturelle, ils appartiennent à une nation et ont donc une identité communautaire particulière, mais il ne faut pas confondre ces caractéristiques avec une identité morale donnée. La distinction que fait Rawls entre notre identité institutionnelle et notre identité morale est particulièrement utile dans ce contexte.²³ L'identité morale peut varier, mais l'individu, lui, ne change pas parce que son identité institutionnelle reste la même.

Ces trois “ biens ” (langue, culture et histoire communes) ne sont pas des biens “ particuliers ”, car ils représentent les composantes fondamentales du concept de l'identité civique commune, et ils constituent des éléments essentiels de n'importe quelle société. Par conséquent, faire la promotion de ces biens n'équivaut pas à faire la promotion d'un certain particularisme, puisque les caractéristiques en question sont universelles et se retrouvent dans toutes les sociétés. Bien entendu, cela ne veut pas dire que les sociétés multinationales comme celles qui sont multilingues, multiculturelles et qui ont des histoires multiples ne sont pas viables, mais leur viabilité dépend de la possibilité de créer des liens supplémentaires supranationaux et d'appliquer une politique de la reconnaissance. Leur viabilité dépend de la possibilité de mettre en application une politique de la reconnaissance de leurs différentes sociétés distinctes. Les individus peuvent être polyglottes. Ils peuvent appartenir simultanément à plusieurs cultures. Ils peuvent même être membres de nations dans la nation, et donc détenir de multiples identités nationales (pourvu que le mot “ nation ” soit employé à chaque fois dans une acception différente), et pas seulement plusieurs “ nationalités ” prises au sens de multiples citoyennetés. Mais ce pluralisme ne doit pas rester un simple pluralisme de fait. Il doit devenir aussi un pluralisme de droit. Si nos multiples identités nationales ne sont pas reconnues officiellement, les États multinationaux ne seront pas viables.

la structure de culture reste la même. Il donne comme exemple la société québécoise qui est passée, au tournant des années soixante, d'une société traditionnelle à une société libérale tout en préservant pour l'essentiel les mêmes institutions de base. Voir Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 166-168.

²² La notion de contexte de choix renvoie à la panoplie d'options, valeurs et modes vie qui sont offerts dans l'ensemble des institutions de base de la société. Voir à ce propos Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 164.

²³ John Rawls, *Political Liberalism*, 30-31.

Le débat a été embrouillé parce que nous ne faisons pas la distinction entre deux questions bien différentes. La première concerne le débat entre le libéralisme et le communautarisme, et elle pose le problème de savoir si les principes moraux, les valeurs et les objectifs sont ou ne sont pas constitutifs de notre identité. La seconde question concerne le débat entre l'individualisme et le collectivisme, et elle pose le problème des rapports entre les droits individuels et les droits collectifs. Or, il est possible de rejeter le communautarisme tout en permettant la reconnaissance des droits collectifs des peuples.

J'aurais donc tendance à dire, comme Charles Taylor²⁴, qu'il y a deux sortes de libéralisme : le libéralisme 1, celui qui affirme la priorité absolue des droits individuels sur les droits collectifs et de l'individu sur la société; et le libéralisme 2, celui qui fait de la place à ce que Taylor appelle les " buts collectifs " en plus des libertés individuelles. Il est vrai cependant que le recours à Taylor dans le cadre de mon argumentation n'est pas très heureux. Taylor emploie l'expression " buts collectifs " au lieu de parler de droits collectifs à cause de son penchant pour le communautarisme. En bon communautariste, il rejette l'idée que la justice puisse avoir priorité sur l'intérêt commun et, pour le même motif, il rejette aussi l'idée que les droits puissent avoir priorité sur les obligations. Il est donc enclin à ne pas parler de " droits collectifs " et préfère plutôt parler de buts collectifs. Mais si l'on évacue ce biais communautariste qui est au centre de la thèse de Taylor, on peut reformuler le libéralisme 2 qui apparaîtra désormais comme une version anti-individualiste et anti-collectiviste du libéralisme. Ce libéralisme reconnaîtra la primauté et le caractère inaliénable des droits individuels des personnes et des droits collectifs des peuples.

On peut souscrire aux prétentions fondamentales des libéraux, puisque l'on peut affirmer :

- i) que les individus et les communautés ne sont pas individués en fonction d'une identité morale;
- ii) que les droits individuels sont fondamentaux et ne peuvent être subordonnés à aucun autre principe;
- iii) que la justice a priorité sur le bien et que les droits ont la priorité sur les obligations;
- iv) et que l'État doit être impartial et doit pratiquer une neutralité justificative envers toute vision particulière de l'intérêt commun.

En tant que cultures sociétales, les peuples ou les nations n'ont pas à être individués en fonction d'un intérêt commun, d'un caractère commun et d'une échelle établie de valeurs communes. On peut reconnaître la primauté des droits sur les obligations parce que, contrairement à Charles Taylor, nous ne cherchons pas à définir les droits comme étant dérivés de l'obligation de respect à l'égard des capacités essentielles de l'être humain. Bien au contraire, dans un esprit parfaitement libéral, nous considérons les droits comme primitifs et les obligations sont elles-mêmes dérivées des droits. Les obligations sont suscitées par le fait qu'il existe divers détenteurs de droits. Les individus ont des obligations à l'égard des autres individus et ils ont une obligation à l'égard des peuples, alors que les peuples ont des obligations à l'égard des individus et des autres peuples.

Contre le collectivisme

²⁴ Taylor, « La politique de la reconnaissance », 82-84.

J'ai jusqu'ici seulement tenté de faire valoir qu'il était possible de " faire de la place " aux droits collectifs des peuples sans s'engager en faveur d'une philosophie communautarienne, et j'ai dit qu'on pouvait atteindre un tel objectif pourvu que l'on rejette l'individualisme moral. Il est vrai que la plupart des libéraux souscrivent effectivement à l'individualisme moral, mais pas tous. Rawls, par exemple, préconise un droit des peuples qui reconnaît les droits collectifs, en plus des droits et libertés individuels qui sont exprimés dans les deux principes fondamentaux²⁵. Il ne hiérarchise pas ces deux séries de principes. Il semble donc rejeter à la fois l'individualisme moral et le collectivisme moral.²⁶ Je viens de montrer que l'approche que je défends est résolument libérale, et qu'elle ne doit pas être confondue avec une philosophie communautarienne. Mais je ne suis pas pour autant individualiste parce que, contrairement à tant de libéraux, je n'affirme pas que les droits individuels ont priorité absolue sur les droits collectifs des peuples. Les droits des peuples sont aussi inaliénables et ne doivent être subordonnés à aucun principe.

Une politique de la reconnaissance de la " diversité profonde " est compatible avec le libéralisme politique, pourvu que notre conception du libéralisme n'implique pas l'individualisme moral, c'est-à-dire l'idée voulant que les droits et libertés individuels aient une priorité absolue sur les droits collectifs des peuples. Les droits et libertés individuels sont fondamentaux et ne peuvent être subordonnés à d'autres principes, mais cela ne veut pas dire que tous les autres principes doivent être subordonnés aux droits et libertés individuels, car il peut y avoir aussi des droits collectifs qui sont aussi fondamentaux et qui ne peuvent être subordonnés à aucun autre principe. Nous devons souscrire à un pluralisme axiologique sur le plan moral, et tenter d'établir un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs. Cette idée d'un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs est familière au Québec, puisque nous cherchons depuis bientôt vingt cinq ans à imposer un régime de droits collectifs linguistiques qui puisse être harmonisé avec les droits des minorités et les droits individuels fondamentaux. De même, l'intervention de la communauté internationale au Kosovo peut être légitimée sans avoir à prétendre que les droits et libertés individuels ont une préséance absolue sur les droits collectifs des peuples. On peut sans risque de se tromper prétendre que le gouvernement Milosevic n'accordait pas une importance égale aux libertés individuelles par rapport au droit de son peuple. L'intervention internationale pouvait donc être justifiée par la volonté de rétablir un tel équilibre entre les deux ordres de droit.

Une politique de la reconnaissance n'a donc rien à voir avec le collectivisme, c'est-à-dire avec l'idée que les droits collectifs des peuples ont une priorité absolue sur les libertés fondamentales des individus. On peut, et d'ailleurs on doit, permettre que les droits individuels et les droits collectifs soient mis sur le même pied. Ces deux types de droits sont fondamentaux, inviolables et inaliénables. La gestion concrète de ces deux ordres de droit appelle sans doute des limitations raisonnables de part et d'autre. Mais à chaque fois, les tribunaux doivent trancher en s'appuyant sur un pluralisme axiologique visant à maintenir un équilibre entre les deux ordres de

²⁵ Les deux principes fondamentaux de justice pouvant faire l'objet d'un consensus par recoupement sont, selon Rawls, les suivants. A) Chaque personne a un droit égal à un système de droits et libertés négatives (liberté d'expression, d'association, de conscience, etc.) compatible avec l'adoption d'un même système pour les autres. Ce système doit en outre garantir l'exercice des libertés politiques (de participation). B) Les inégalités sociales et économiques doivent s'accorder avec une véritable égalité des chances et elles doivent servir à faire bénéficier les plus démunis de la société. Voir *Political Liberalism*, 5-6.

²⁶ Voir mon article "Rawls et le droit des peuples".

droit. On peut, et d'ailleurs on doit, être un libéral anti-individualiste et anti-collectiviste, comme cela semble être le cas chez Rawls.

Je rejetterais donc l'individualisme moral qui prévaut actuellement dans la littérature et qui affecte jusqu'à l'œuvre de Kymlicka lui-même, et ce, même s'il ne fait pas qu'une défense purement verbale des droits collectifs. Selon Kymlicka, l'idée maîtresse derrière le concept de droit collectif, c'est l'objet du droit et non son sujet. Le concept de droit collectif est compatible avec le fait que les individus en soient les ultimes bénéficiaires. C'est le bien qui est collectif et il n'est pas nécessaire d'admettre un sujet collectif qui réclame et consomme ce bien. En définitive, selon lui, il faudrait protéger les droits collectifs des nations minoritaires parce que, ce faisant, on répondrait favorablement à un besoin individuel fondamental. L'octroi de droits collectifs est, selon lui, subordonné instrumentalement à la protection de certains droits individuels fondamentaux. Selon Kymlicka, les individus considèrent leur appartenance à une communauté linguistique, culturelle et nationale comme un bien premier. Cette appartenance à une communauté linguistique, culturelle et nationale a une valeur fondamentale pour eux, car elle est intimement liée à l'estime de soi. Ces biens collectifs sont des biens pour les individus. Par conséquent, en protégeant ces biens premiers et en faisant leur promotion, on protège et fait la promotion de droits individuels, car on protège et fait la promotion de quelque chose qui a une importance capitale pour les individus. Mais j'ai déjà démontré qu'on pouvait justifier une politique de reconnaissance sans être obligé de faire une telle généralisation problématique au niveau de la psychologie morale.

L'individualisme moral, selon Kymlicka, repose sur l'idée que l'individu est la source ultime des revendications morales légitimes.²⁷ Kymlicka attribue même un tel point de vue à Rawls. Mais Rawls ne fait pas valoir une telle opinion. Les peuples, et non pas seulement les individus, sont des sources de revendications morales légitimes. Kymlicka a pourtant tout à fait raison de soutenir que la protection des cultures sociétales est compatible avec les libertés individuelles, car elle est même une condition de l'exercice des libertés individuelles. Ce sont en effet les cultures sociétales qui fournissent un contexte de choix nous permettant d'exercer nos libertés.

Par conséquent, la protection des cultures sociétales doit être mise sur le même pied que les idéaux libéraux. Mais cela ne devrait pas signifier que leur existence puisse se justifier *normativement* par des arguments individualistes, car cela n'a pas pour effet de subordonner la protection des droits collectifs à celle des droits individuels. Le rôle fondamental de la culture sociétale pour le déploiement d'un système de droits individuels, combiné à l'affirmation que l'individu accorde le statut de bien premier à son appartenance culturelle, permettrait sans doute d'apporter une justification individualiste adéquate. Mais l'on ne peut prétendre que les individus accordent le statut de bien premier à leur affiliation culturelle. On peut seulement prétendre que la protection des droits collectifs est compatible avec la protection des libertés individuelles, étant donné que l'affiliation culturelle occupe une certaine place dans tous les palmarès d'allégeance. Une autre justification est requise et l'on doit avoir recours au principe de la diversité culturelle. Celle-ci a une valeur instrumentale par rapport à l'espèce.²⁸

²⁷ Kymlicka *Liberalism Community and Culture*, 140.

²⁸ Je n'accepte pas les arguments de Kymlicka contre l'utilisation de la valeur de la diversité culturelle pour justifier l'implantation de droits collectifs. Voir *Multicultural Citizenship*, 121-123. Les critiques de Kymlicka valent

Contre l'essentialisme

Certains avancent qu'une reconnaissance politique de la diversité culturelle profonde présuppose un essentialisme concernant la nation. Ce n'est toutefois pas le cas de la présente approche. Pour souscrire à l'essentialisme, il faut être amené à hypostasier les groupes au point d'en faire des entités immuables, objectives et indépendantes. Il faut, en somme, souscrire à une conception réaliste et primordialiste de la nation.²⁹ Or, les nations n'existent pas indépendamment des représentations de soi des individus. Les nations n'existent pas quelque part dans l'univers comme les atomes, les planètes, les étoiles et les galaxies. Puisqu'elles sont en partie subjectives, nous ne sommes pas obligés de nous en tenir à l'opinion qu'elles ont une essence permanente, un statut ontologique permanent. Personnellement, je rejette le caractère primordial ou la pérennité que Clifford Geertz attache à la nation. Il fut un temps où les nations n'existaient pas et il pourrait bien venir une époque où elles cesseront d'exister. On peut reconnaître aussi que leur identité peut être changeante à travers le temps, et ce, même si elles ne sont pas le fait d'une génération spontanée.

Admettre que les communautés linguistiques, les minorités nationales et les nations ont un caractère partiellement subjectif a pour conséquence que la nature de la conscience linguistique, culturelle et nationale peut changer, mais cela ne veut pas dire que les changements surviennent rapidement ou qu'ils peuvent être inventés de toute pièce. Le caractère partiellement subjectif de l'identité nationale ne nous autorise pas à admettre que cette identité puisse être créée de façon improvisée. Les consciences nationales ne se créent pas du jour au lendemain. Elles naissent et se développent lentement et mettent beaucoup de temps avant d'atteindre toutes les couches de la population.

Le fait d'admettre le caractère partiellement subjectif de la nation n'est par conséquent pas une raison pour renoncer à reconnaître leur existence dans un texte constitutionnel. Car après tout, à moins de recourir à une théorie du droit naturel, les droits individuels eux-mêmes ne reposent pas exclusivement sur l'existence d'individus réels, mais bien aussi partiellement sur une certaine conception de la personne. À notre époque, le libéralisme est une doctrine politique et non métaphysique qui s'appuie sur une représentation de soi dans laquelle l'être humain apparaît comme une personne morale. Il s'agit d'une représentation de soi et non d'une thèse portant sur l'identité personnelle. Et les individus non plus n'ont peut-être pas l'assurance de leur pérennité. Il fut un temps où les personnes individuelles n'existaient pas, et rien ne nous indique que leur existence est assurée à tout jamais.

La conception partiellement subjective des communautés linguistiques, culturelles et nationales ne devrait pas jouer contre leur reconnaissance, parce que, comme nous l'avons déjà noté, une telle conception partiellement subjective s'applique aussi pour les individus. On doit résister à la réification de ces entités. Le libéralisme ne doit pas présupposer une vision métaphysique de l'identité personnelle. Rawls, par exemple, se sert d'une certaine conception de la personne, mais

seulement s'il présuppose que la valeur de la diversité culturelle ne peut être instrumentale que pour l'individu. Mais comme je l'ai dit plus haut, il faut relier la valeur instrumentale de la diversité culturelle à l'espèce et non à l'individu.

²⁹ Clifford Geertz, « The Integrative Revolution : Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States », dans *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

cette conception n'est rien d'autre qu'une représentation de soi, consensuellement admise, du sujet libéral moderne.³⁰ On peut se contenter d'adopter une conception politique de la personne pour justifier sa reconnaissance dans l'espace public, voire dans une constitution. Cette conception n'est rien d'autre qu'un legs de notre propre culture politique occidentale. On pourrait donc faire de même pour les communautés linguistiques, les minorités nationales ou les peuples. S'il fallait refuser de reconnaître les communautés dans nos textes constitutionnels sous prétexte qu'elles dépendent de facteurs subjectifs, il faudrait alors renoncer à reconnaître les individus eux-mêmes dans nos textes de loi. Les individus n'existent pas indépendamment de la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes et c'est à ce titre qu'une philosophie libérale peut leur accorder des droits individuels. Je recommande d'en faire autant à l'égard des communautés.

La nation est en partie subjective, et l'on ne peut par conséquent nous accuser de verser dans une philosophie essentialiste. Il faut toutefois faire la distinction entre deux acceptions différentes de l'épithète " subjectif ". C'est une chose de soutenir que les nations n'existent pas indépendamment d'une représentation de soi, d'une certaine loyauté et de la volonté collective de vivre ensemble, mais c'en est une autre de parler de préférences, de liens affectifs et de sentiments nationaux. Pour avoir une conscience communautaire quelle qu'elle soit, il n'est pas nécessaire d'éprouver un attachement particulier, de ressentir un sentiment d'appartenance, ou de préférer rationnellement cette allégeance par rapport à toutes les autres. Même ceux qui n'attribuent pas la qualité de bien premier à leur appartenance nationale peuvent se considérer comme des membres de la nation et montrer une certaine loyauté, ainsi qu'une volonté de vivre ensemble. Le fait d'exclure ces composantes subjectives que sont le sentiment national et la préférence rationnelle a pour effet de nous permettre de ménager une place aux collectivités dans l'espace public en nous distanciant autant de l'essentialisme que du subjectivisme.

Conclusion

La justification philosophique des droits collectifs est loin d'être terminée. Outre les arguments que nous avons déjà développés, nous devrions aussi tenter de résoudre des problèmes précis.³¹ Il y a d'abord le problème de la prolifération.³² J'ai parlé en faveur des droits collectifs des cultures sociétales plus ou moins complètes, mais je n'ai pas montré en détail comment empêcher la prolifération de nouveaux groupes en quête de reconnaissance politique. Pour ce faire, il faudrait dresser une liste des critères qui nous permettraient de déterminer les conditions que devrait satisfaire un intérêt collectif pour acquérir le statut de droit collectif. Il y a des contraintes susceptibles d'être formulées, et il faut espérer qu'elles nous permettraient de distinguer les groupes qui peuvent réclamer de tels droits et ceux qui ne peuvent le faire. J'ai déjà fait allusion plus haut à l'un de ces critères qui est pertinent pour résoudre le problème de la prolifération. J'ai signalé que

30 Rawls *Political Liberalism*, 31, note 34.

31 J'ai tenté de répondre à d'autres objections dans l'article " L'État libéral multinational et les droits collectifs des peuples ", dans Michel Seymour (dir.), *États-nations, Supranations et Organisations supranationales*, Montréal, Liber, à paraître. Voir également mes articles "Rawls et le droit des peuples" et " Le libéralisme, la politique de la reconnaissance, et le cas du Québec ", tous les deux cités plus haut.

32 Voir Daniel Weinstock, " Le problème de la boîte de Pandore " dans Michel Seymour (dir.) *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, 1999, 17-40.

les communautés linguistiques, culturelles ou nationales étaient les seules à jouer un rôle dans l'individuation de toute personne.

Nous devrions aussi essayer de régler le problème de la hiérarchisation. Comme nous l'avons vu, il est très difficile d'échapper à un traitement différencié selon les groupes. Or il peut sembler difficile d'appliquer des politiques différentes sans s'engager par le fait à hiérarchiser les groupes selon un certain ordre d'importance. La réponse est que le traitement est différencié sur le plan conséquentiel et non sur le plan justificationnel. Les législations se justifient au nom du principe de la valeur de la diversité culturelle et de l'égalité de toutes les cultures. Ces principes commandent cependant une application modulée selon les groupes concernés au sein d'une société donnée.

Une partie de la solution au problème de la hiérarchisation réside par conséquent dans la possibilité de proposer une caractérisation adéquate des différentes sortes de groupes, qu'il s'agisse de communautés issues de l'immigration, de minorités nationales ou de nations. J'ai déjà eu l'occasion de me pencher dans cet article sur les différences qui subsistent entre ces trois sortes de groupes. L'important est d'observer que, puisqu'il s'agit de groupes très différents, leurs besoins seront aussi très différents. C'est d'ailleurs grâce à une compréhension adéquate des différents groupes en présence que l'on peut répondre favorablement aux besoins des uns et des autres sans s'engager sur une pente savonneuse, et donc sans être obligé d'appliquer un même cadre rigide de solutions à un ensemble indéfini de groupes. Les États multinationaux seront davantage enclins à reconnaître un droit à l'autonomie gouvernementale à des peuples minoritaires si ces derniers sont les seuls à pouvoir réclamer de tels droits. Ces États pourront également être plus facilement disposés à assurer un régime de protection adéquat aux minorités nationales si les communautés issues de l'immigration ne peuvent elles-mêmes s'attendre à se voir octroyer de tels droits, et si les minorités nationales reconnaissent l'existence d'une langue, d'une culture et d'une histoire publiques communes de la nation dans laquelle elles sont incluses. Enfin, les citoyens dans l'ensemble seront davantage enclins à reconnaître les bénéfices d'une politique de multiculturalisme si l'on apprécie correctement la portée limitée d'une telle politique, puisque celle-ci doit s'accorder avec l'intégration des immigrants à leur communauté d'accueil.

Je n'ai cependant pas l'intention d'approfondir les solutions à ces problèmes dans le cadre restreint qui m'est alloué. Je pense toutefois avoir pu établir qu'il faut chercher à réaliser un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs. Ces deux gammes de droits devraient être considérées comme étant toutes deux fondamentales. Si nous voulons reconnaître la diversité culturelle dans le cas des États qui sont en fait (*de facto*) plurilinguistiques, pluriculturels et multinationaux, ces États devront devenir plurilinguistiques, pluriculturels et multinationaux en droit (*de jure*). Car lorsqu'une nation ne peut pas être reconnue par l'État qui l'englobe, elle peut choisir avec raison d'arriver à cette reconnaissance politique en devenant un État-nation. Donc, si l'on veut vraiment créer des conditions favorables à la naissance d'États multinationaux, il suffit d'instaurer une politique de la reconnaissance en faisant entrer dans l'espace public les droits collectifs des cultures sociétales.