

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

QU'EST-CE QUI CLOCHE AVEC CHARLIE : LA LIBERTÉ D'EXPRESSION EN
CONTEXTE MULTICULTUREL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
FRANÇOIS TOUTÉE

MAI 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Dans une décision qui ne devrait surprendre personne, je tiens à remercier en premier ma directrice Dominique Leydet, sans qui rien de tout cela n'aurait été possible. Son aide a été essentielle à chaque étape de mon parcours de rédaction, qu'il s'agisse de trouver de l'inspiration, du financement ou des opportunités de présenter mon travail en public, mais également en ce qui concerne ses commentaires pointus et riches, qui m'ont amené à faire un travail plus solide et plus intellectuellement satisfaisant.

Parlant de financement, mes études ont été soutenues par la générosité (deux fois plutôt qu'une) de la faculté des sciences humaines de l'UQAM et du Groupe de Recherche en Philosophie Politique, et je leur en suis redevable.

Un grand merci à Frederick Armstrong et à François Boucher qui ont accepté généreusement de lire et de commenter ma problématique, sans autre salaire que le rayonnement de la vertu et le sens du devoir intellectuel. Merci également à Ryoa Chung pour ses commentaires pendant le colloque de l'ADÉPUM, ainsi qu'à ceux de François Claveau et de Alain Létourneau pendant ma présentation au colloque de la SPQ. Je dois également remercier Amandine Catala pour son séminaire sur l'injustice épistémique, qui a informé une partie importante de mon mémoire.

Je veux aussi remercier mes ami-e-s du département de philosophie, qui m'ont soutenu et aidé à développer ma réflexion, peu importe la manière : Véronique Tremblay, Cloé Gratton, Mylène Legault, Jean-Nicolas Bourdon, Safae Essafi, Vincent Gravel, Éric Musynski, Marc-Antoine Morin, Simon Brien, Sophie Bretagnolle, Sarah Arnaud, Marie-Eve Lajoie, Simon Tremblay et Léa Turbide.

Enfin, je dois remercier ma famille, puisque telle est la tradition, mais également pour leur soutien moral et matériel.

Je veux également remercier les membres de mon jury, Amandine Catala et Vincent Guillin, pour leur aide et leurs commentaires enrichissants.

DÉDICACE

À l'équipe de Fillosophie pour leur travail acharné et essentiel

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	
LIBERTÉ D'EXPRESSION ET MULTICULTURALISME.....	9
1.1 Théories de la liberté d'expression	11
1.1.1 L'argument de la vérité	14
1.1.2 L'argument de la démocratie.....	25
1.2 Théories du Multiculturalisme	41
1.2.1 Kymlicka.....	42
1.2.2 Modood.....	56
CHAPITRE 2	
QU'EST-CE QUI POSE PROBLÈME?	68
2.2 L'offense.....	69
2.3 Le respect.....	85
2.4 La stigmatisation.....	98
CONCLUSION	117
BIBLIOGRAPHIE	123

RÉSUMÉ

Mon mémoire se situe à l'intersection de la liberté d'expression et du multiculturalisme. Plus précisément, je cherche la meilleure façon de décrire ce qui est problématique dans les caricatures comme celles de Charlie Hebdo et du Jyllands-Posten, dans le but de pouvoir juger de la légitimité morale de leur publication ou de leur republication. Dans mon premier chapitre, je vais poser les fondements théoriques requis pour mon travail. Je critiquerai tout d'abord la théorie classique de Mill, l'argument de la vérité, qui n'est pas adapté au contexte multiculturel, pour ensuite porter mon attention sur l'argument de la démocratie, que j'adopterai après l'avoir critiqué et amendé. Par la suite, je vais m'intéresser aux théories du multiculturalisme, en étudiant tout d'abord la théorie de Will Kymlicka. Je conclurai également qu'elle n'est pas très adaptée à mon projet, car elle éprouve des difficultés théoriques lorsqu'il est question des communautés immigrantes. Pour pallier ces difficultés, j'utiliserai plutôt l'approche de Tariq Modood, qui conçoit la citoyenneté multiculturelle comme un processus délibératif ouvert et continu. Dans mon second chapitre, il s'agira de passer en revue les concepts disponibles pour caractériser ce qui peut poser problème dans les caricatures. Je verrai d'abord la notion d'offense, et malgré les défauts importants de ce concept, je ferai valoir qu'il a tout de même un rôle à jouer. Par la suite, j'aborderai la notion de respect, mais nous verrons qu'un principe de respect multiculturel est particulièrement difficile à concrétiser. Enfin, je vais explorer la notion de stigmatisation. Je vais montrer que les caricatures font circuler des stéréotypes qui peuvent raciser les personnes musulmanes, affecter leur liberté d'expression effective via les injustices épistémiques, et entraver leur intégration. Pour conclure, j'avancerai que l'analyse des effets stigmatisants des caricatures à l'aune de notre conception de la liberté d'expression doit nous amener à repenser le rôle que peut jouer cette liberté dans le débat concernant la republication des caricatures.

Mots clés : Liberté d'expression, multiculturalisme, Charlie Hebdo, caricatures, démocratie, offense, respect, stigmatisation, stéréotypes

INTRODUCTION

Nous vivons une période marquée par des crispations identitaires et par le retour turbulent du religieux, une époque qui demeure dans l'ombre du 11 septembre et dans laquelle les démocraties occidentales sont confrontées à de douloureux conflits de valeur qui mettent à l'épreuve leurs principes fondamentaux. La liberté d'expression, pilier vénérable de l'édifice moral du libéralisme, n'est pas à l'abri de la tempête et se retrouve au cœur de vives controverses intercommunautaires, comme en témoignent les cas des Versets sataniques (1988), des caricatures du Jyllands-Posten (2005) et plus récemment, de l'attentat contre Charlie Hebdo (2015).

Dans ce dernier cas, nous avons dû faire face à une incarnation particulièrement difficile de ce genre de dilemme. Après les attentats meurtriers du 7 janvier, fallait-il ou non republier les caricatures qui avaient suscité la colère des terroristes? Les grands journaux se sont retrouvés déchirés entre la volonté de ne pas jouer le jeu des islamistes en réaffirmant l'importance de la liberté d'expression, et la perspective de reproduire ce que d'aucuns considèrent comme des provocations islamophobes ciblant des minorités vulnérables. Ce dilemme a divisé les milieux académiques et la société civile au-delà des clivages traditionnels, signe de la profondeur du conflit.

L'outrage qui a secoué le monde musulman, parfois accompagné d'une grande violence, le sentiment d'offense et d'indignation exprimé par les communautés musulmanes au sein des démocraties occidentales ainsi que les réactions négatives d'un grand nombre d'intellectuels suggèrent que ce genre de caricatures ont, du moins *prima facie*, quelque chose de moralement problématique. Cependant, il ne faut pas non plus oublier les réactions très militantes d'un autre pan de la société qui a vu dans l'acte de republication un geste de résistance nécessaire pour préserver une

liberté d'expression menacée. Ce contraste frappant semble indiquer que les caricatures, que ce soient celles du Jyllands-Posten ou de Charlie Hebdo, touchent un nerf très sensible et constituent un objet d'étude tout à fait singulier et pertinent.

Il est crucial de clarifier que je ne présume pas dans ce travail que ces caricatures soient moralement problématiques. En effet, les réactions négatives à leur égard ne peuvent pas, à elles seules, démontrer l'existence d'un problème ou d'une faute. Ces réactions m'amènent plutôt à formuler l'hypothèse qu'il y a là quelque chose de problématique, et mon travail consistera précisément à explorer les différentes façons de tester cette hypothèse. Le choix de cette hypothèse ne me contraint pas à conclure que quelque chose ne va pas avec Charlie; elle laisse ouverte la possibilité que rien ne cloche.

Or, il me semble que nous sommes fort mal conceptuellement outillés pour déterminer précisément ce qui peut poser problème dans ces caricatures. Le problème est-il à situer au niveau de l'offense ressentie par les personnes musulmanes¹? Est-ce une question de respect ou de civilité, de discours haineux, de blasphème? Une grande variété de réponses est possible et il semble qu'en général elles soient mal définies et mal comprises par les différents acteurs du débat public, mais également que l'on ne s'entende pas sur le poids normatif à leur accorder. À n'en pas douter, cette confusion conceptuelle doit faire office de signal d'alarme pour la philosophie, afin qu'elle mette en œuvre ses capacités analytiques pour éclaircir les termes du débat.

Plus précisément, voici la question que je vais me poser : qu'est-ce qui peut être moralement problématique dans les caricatures de Charlie Hebdo et de Jyllands-Posten?

¹ Il est important de mentionner que lorsque je ferai référence aux « communautés musulmanes » ou aux « personnes musulmanes » dans le cadre de ce mémoire, je parlerai plutôt, dans la majorité des cas, des populations et des personnes *racisées* comme musulmanes, c'est-à-dire des personnes qui, en raison de marqueurs phénotypiques variés, peuvent subir les conséquences négatives de discours stigmatisants comme les caricatures. La notion de racisation sera expliquée plus en détail lors de la dernière section du second chapitre.

Ainsi, en tant que simples citoyens et citoyennes, quelles sont les bonnes questions à se poser pour aboutir à un jugement normatif éclairé sur les caricatures qui met en balance de façon juste les intérêts et valeurs en jeu. Plus précisément, mon travail vise à aider un éditeur de journal fictif qui, à la suite d'un attentat comme celui de Charlie Hebdo, devrait choisir de republier ou non les caricatures.

Je ne m'intéresserai pas de front à la question du rôle de l'État dans ce mémoire. En effet, il semble clair pour la grande majorité des commentateurs que Charlie Hebdo avait non seulement le droit légal de publier, compte tenu de l'état du droit actuel, mais que cet état du droit est lui-même légitime, et je souscris à cette analyse. Je vais plutôt tenter de déterminer si les caricatures de ce genre sont assez problématiques pour que nous jugions immoral de les publier ou de les republier.

Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que mon travail, en se concentrant sur ce qui cloche dans les caricatures, ne saurait être pertinent que pour ceux et celles s'opposant à la republication. Au contraire, je pense qu'un argument solide *en faveur de* la republication ne peut faire l'économie d'une analyse morale approfondie des caricatures et de leurs impacts. Pour le dire autrement, je crois que la plupart des partisans de la republication, même parmi les plus ardents défenseurs de la liberté d'expression, admettent que quelque chose est problématique dans les caricatures. Il s'agit donc pour eux de démontrer que ce problème n'est pas assez grave pour justifier d'aller à l'encontre de leur conception de la liberté d'expression. De même, ceux et celles qui pensent que les caricatures ne devraient pas être republiées doivent soutenir que le problème est assez sérieux pour justifier un appel à l'autocensure. En ce sens, mon travail pourra être utile à quiconque désire réfléchir et agir dans ce genre de situation, puisqu'il s'agit de clarifier ce « quelque chose » qui est problématique et qui est perçu, de façon souvent confuse, par les deux parties.

Il importe également de préciser que mon travail ne prétend pas déterminer, en fin de compte et toutes choses considérées, si les caricatures de Charlie ou du Jyllands

Posten auraient dû être republiées, et quelle décision nous devrions prendre si un tel cas se reproduisait. En effet, si l'analyse normative des caricatures est nécessaire à une prise de décision avisée sur la question, il nous faut également mettre en balance cette analyse avec notre conception de la liberté d'expression. Or, je vais employer une conception particulière de la liberté d'expression, et cette conception déterminera en partie la décision que je pourrai prescrire. Pour déterminer, toutes choses considérées, comment nous devrions agir dans cette situation, il serait pertinent d'évaluer les caricatures à l'aune de différentes conceptions de liberté d'expression, notamment des conceptions milliennes plus permissives, ce que je n'ai ni le temps ni l'espace de faire.

Plus important encore, d'autres arguments, plus pragmatiques et donc moins fortement liés à l'analyse morale des caricatures, sont possibles : les arguments fondés sur des considérations d'ordre public, ou encore les arguments voulant que la republication enverrait un message fort contre l'influence politique de la religion, ou un message de solidarité face au climat de peur que veulent instaurer les terroristes. Or, ces éléments devraient entrer en compte dans un jugement tout bien considéré sur la question.

Cependant, cette réserve ne m'empêchera pas de me positionner dans le débat, par exemple en présentant ce qui me semblerait être un bon argument contre la republication, mais en restant conscient d'une part que cet argument est en partie déterminé par la conception de la liberté d'expression que je vais employer, et d'autre part que d'autres sortes d'arguments sont possibles.

Mon travail se divise en deux chapitres. Dans le premier, je vais poser les fondements théoriques requis pour répondre à ma question. En effet, pour déterminer ce qui peut être moralement problématique avec les caricatures et finalement prendre position sur la question de leur republication, il nous faut tout d'abord une théorie de la liberté d'expression qui nous dira pourquoi au juste nous désirons une telle liberté, sa force et

sa portée. Je critiquerai tout d'abord la théorie classique de J. S. Mill, l'argument de la vérité, en soutenant qu'elle n'est pas adaptée au contexte multiculturel, pour ensuite porter mon attention sur l'argument de la démocratie, que j'adopterai après l'avoir critiqué et amendé.

Par la suite, je vais chercher à déterminer la meilleure théorie du multiculturalisme pour mon travail. J'étudierai tout d'abord la théorie de Will Kymlicka, qui représente l'approche dominante dans le domaine, pour conclure qu'elle n'est pas bien adaptée à mon projet, car elle rencontre des difficultés théoriques lorsqu'il est question des communautés immigrantes, et plus particulièrement des minorités religieuses. Pour pallier ces difficultés, j'aurai plutôt recours à l'approche de Tariq Modood, qui est particulièrement sensible aux spécificités du contexte musulman et conçoit la citoyenneté multiculturelle comme un processus délibératif ouvert et continu, ce qui permet des liens fructueux avec la théorie de la liberté d'expression que je vais adopter.

Dans mon second chapitre, il s'agira de passer en revue les concepts disponibles pour caractériser ce qui peut poser problème dans les caricatures. J'examinerai d'abord la notion d'offense. Malgré les défauts importants de ce concept, je ferai valoir que le sentiment d'offense et le témoignage des personnes visées par les caricatures sont tout de même incontournables et doivent constituer non pas la fin, mais bien le début de notre réflexion.

Par la suite, je me demanderai si les caricatures ne manifestent pas un manque de respect envers les minorités musulmanes. En effet, de nombreux auteurs (Peter Jones, Sune Laegaard, Anna Galeotti, Geoffrey Levey et Modood) affirment que le bon fonctionnement des démocraties multiculturelles exige une certaine éthique du respect de la part des citoyens envers les groupes minoritaires, respect dont les caricaturistes n'ont peut-être pas fait preuve. Enfin, je vais tenter de déterminer si les caricatures sont problématiques en raison de leur caractère stigmatisant,

discriminatoire ou raciste. Après avoir montré qu'elles font circuler des stéréotypes qui peuvent contribuer à raciser les personnes musulmanes, je soutiendrai que ces stéréotypes peuvent également affaiblir la liberté d'expression effective des personnes ciblées en faisant référence au concept d'injustices épistémiques proposé par Miranda Fricker. Enfin, j'avancerai que ces impacts négatifs des caricatures peuvent faire en sorte que l'intégration des personnes musulmanes et donc le fonctionnement juste des démocraties multiculturelles soient compromis. Je conclurai que c'est bien la notion de stigmatisation qui représente le mieux ce qui peut être moralement problématique avec les caricatures.

Pour conclure, j'avancerai que l'analyse des effets stigmatisants des caricatures à l'aune de notre conception de la liberté d'expression doit nous amener à repenser le rôle que peut jouer cette liberté dans le débat concernant la republication des caricatures. En effet, si l'on a tendance à penser ce dilemme en fonction d'une opposition binaire entre la liberté d'expression et l'égalité ou le respect de la diversité, je soutiendrai qu'il nous faut dépasser cette opposition pour bien montrer que la liberté d'expression est présente, si l'on peut dire, « des deux côtés de la barricade. »

Comme en témoigne tristement l'attentat du 29 janvier à Sainte-Foy, ce travail répond à des enjeux très concrets et très actuels. Or, comme de nombreux commentateurs l'ont fait valoir², l'attentat de Sainte-Foy ne venait pas de nulle part et s'inscrivait plutôt vraisemblablement dans un climat d'intolérance et d'islamophobie alimenté par certains médias, chroniqueurs et politiciens. Dans ce contexte, il est crucial d'essayer de comprendre l'impact de nos discours, quelle que soit leur forme, sur les personnes racisées comme musulmanes, sans toutefois négliger l'importance que revêt la liberté d'expression dans nos sociétés démocratiques.

² <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1014180/role-medias-attentat-quebec>

Ce problème se situe également dans un contexte plus vaste, à savoir celui de l'intégration des communautés musulmanes issues de l'immigration dans les démocraties occidentales, mais aussi celui des débats liés à la laïcité et à la place de la religion dans l'espace public. En clarifiant les concepts essentiels au débat, la philosophie peut jouer un rôle positif en proposant au public des concepts plus éclairants, et donc de meilleures façons de penser ces problèmes.

CHAPITRE I

LIBERTÉ D'EXPRESSION ET MULTICULTURALISME

En prenant comme point de départ la nécessité de concilier le fait de la diversité (le multiculturalisme descriptif) avec les exigences normatives de la démocratie, quelle théorie de la liberté d'expression et quelle théorie du multiculturalisme sont les plus à même de m'aider à identifier ce qui peut poser problème avec les caricatures?

Au cours de ce premier chapitre, je vais explorer plusieurs voies afin de décrire non seulement celles que je pense être les plus prometteuses, mais aussi celles qui le sont moins, et expliquer en détail ce qui ne fonctionne pas ou ce qui n'est pas adapté à mon projet. Parcourir ces chemins moins fructueux nous fournira ainsi des connaissances négatives à même de mieux outiller notre éditeur de journal.

L'objectif de ce chapitre est de poser les fondements théoriques requis pour répondre à ma question. En effet, pour déterminer ce qui peut être moralement problématique avec les caricatures et éventuellement prendre position sur la question de leur republication, il me faut tout d'abord une théorie de la liberté d'expression qui expliquera pourquoi au juste nous désirons une telle liberté, sa force et sa portée. Je critiquerai tout d'abord la théorie classique de J. S. Mill, « l'argument de la vérité ». Malgré son importance historique indéniable, je vais soutenir qu'elle n'est pas l'approche la plus appropriée pour ce projet et pour notre contexte multiculturel. D'une part, elle oblige à faire de la recherche de la vérité l'objectif social prioritaire, aux dépens d'autres valeurs comme l'égalité, ce qui signifie que l'approche peine à prendre au sérieux les torts causés par les discours, notamment les discours haineux et stigmatisants. D'autre part, nous pouvons penser que même d'un point de vue pratique, l'application d'une politique de laissez-faire en matière de liberté d'expression ne mènerait pas aux résultats épistémiques escomptés, et finirait plutôt

par renforcer l'emprise de la majorité sur le marché des idées. Je porterai ensuite mon attention sur l'argument de la démocratie, que j'adopterai après l'avoir critiqué et amendé. Nous verrons qu'une fois que le paradoxe de la souveraineté est évité et qu'un second droit à l'égale opportunité d'influence est ajouté en complément, l'argument de la démocratie est très bien adapté à mon projet, notamment parce qu'il permet de tenir compte de l'influence des injustices structurelles sur la liberté d'expression effective des citoyens.

Par la suite, je vais chercher à déterminer quelle est la meilleure théorie du multiculturalisme pour mon travail. J'étudierai tout d'abord la théorie de Will Kymlicka, qui représente l'approche dominante dans le domaine, pour conclure qu'elle n'est pas la plus adaptée à mon projet, car elle éprouve des difficultés théoriques lorsqu'il est question des communautés immigrantes, en raison de ce que l'on pourrait appeler un biais nationaliste. En effet, la justification que Kymlicka évoque pour ces droits accordés aux minorités issues de l'immigration entre en tension avec son argument central, celui de l'autonomie. De plus, nous verrons que cette notion n'aide pas vraiment à analyser les effets potentiels des caricatures. Voilà pourquoi j'utiliserai plutôt l'approche de Tariq Modood, qui est particulièrement sensible à la réalité des personnes racisées comme musulmanes et qui conçoit la citoyenneté multiculturelle comme un processus délibératif ouvert et continu, ce qui promet des liens fructueux avec la théorie de la liberté d'expression que j'aurai adoptée. Nous verrons que ces notions permettent de produire des arguments convaincants et pertinents, pour ou contre la publication des caricatures, notamment en faisant référence à l'intégration des personnes racisées comme musulmanes.

Ces bases théoriques seront sollicitées dans le second chapitre et dans la conclusion : la théorie du multiculturalisme me permettra de déterminer si les minorités musulmanes devraient disposer d'un droit moral différencié contre le ridicule et la satire, et quelle forme cette protection pourrait prendre. De son côté, la théorie de la liberté d'expression pourra clarifier les conséquences de la reconnaissance de ce droit

moral sur la liberté d'expression des différents groupes impliqués dans la controverse des caricatures. Ainsi, je serai en mesure d'aider l'éditeur de journal fictif dans son dilemme, publier ou non les caricatures, en lui donnant les ressources nécessaires pour peser les valeurs et intérêts en jeux, et finalement faire un choix éclairé.

1.1 Théories de la liberté d'expression

Pour trouver ce qui cloche avec Charlie et prendre position sur la question de sa republication, il me faut en premier lieu une théorie de la liberté d'expression pour savoir pourquoi accordons-nous autant de valeur à cette liberté, pourquoi le discours mérite une protection privilégiée. Il s'agit de déterminer ce que le discours³ a de particulier, ce qui fait en sorte que nous ne pouvons nous contenter d'un principe général de liberté, comme le principe du tort, pour déterminer sa permissibilité.

Pour Frederick Schauer, l'adoption d'un principe de liberté d'expression (*free speech principle*) signifie que le gouvernement doit, pour légitimement restreindre mon discours, fournir une justification plus forte que celle dont il aurait besoin pour légitimer la restriction d'un acte non discursif. Comprise ainsi, la liberté d'expression est conçue de façon négative, avant tout comme une contrainte appliquée à l'État (Schauer, 1982, p. 7).

Pour ma part, je préfère travailler avec une conception de la liberté d'expression comme un droit moral appartenant aux individus, et qui n'a pas à s'adresser

³ J'emploierai indistinctement « discours », « expression » et « parole » pour traduire le terme anglais *speech*, lui-même défini ainsi : « the communication of ideas, information and artistic sentiment through means that are either linguistic, pictorial, or [...] artistic ». (Schauer, 1982, p. 91)

exclusivement à l'État⁴. Je vais donc postuler un droit assez large, non pas seulement un droit de ne pas être soumis à la censure gouvernementale, mais un droit à s'exprimer et à se faire entendre; pas seulement le droit de produire des sons et des symboles, mais le droit de réellement participer à la délibération publique. Cependant, la formulation demeure essentiellement négative : il s'agit d'un droit à s'exprimer sans subir d'interférence injuste, et non pas un droit à ce que son acte illocutoire réussisse. Il ne s'agit pas non plus d'une conception de la liberté d'expression comme une condition sociale se réalisant au niveau de la société, où l'on s'intéresserait à la circulation des idées dans une société donnée en tentant de déterminer si les conditions assurant la vitalité du « marché des idées » sont réunies (Braddon-Mitchell et West, 2004). Ce choix sera justifié en profondeur dans la section portant sur l'argument de la démocratie.

Il s'agit également de déterminer de quelle manière nous allons délimiter les discours couverts et protégés par la liberté d'expression. Pour ce faire, la méthode la plus commune est celle que je nomme l'approche par les justifications. Elle consiste à prendre comme point de départ les justifications en faveur de la liberté d'expression, c'est-à-dire les raisons qui nous poussent à vouloir offrir à l'expression une plus ample protection qu'aux autres catégories d'actions, et à identifier des catégories d'actes protégés en se basant sur ces justifications⁵. Pour reprendre la formule de Schauer : « Definition is parasitic on justification » (Schauer, 1982, p. 102). Les justifications déterminent également les différentes sortes d'intérêts en jeu, qu'il s'agisse des intérêts des locuteurs (*speakers*), de l'auditoire (*listeners*), de ceux qui subissent les effets de

⁴ La distinction est également relevée par Sune Laegaard : « A crucial distinction is between understanding freedom of expression as a political principle concerned with the state's coercive regulation of utterances and as a moral principle concerned with reasons for individual acts within whatever limits set by law. » (2009, p. 316)

⁵ La tâche est compliquée par le fait qu'on emploie en anglais *freedom of speech* et *free speech* de manière parfois interchangeable, sans toujours prendre la peine de distinguer le droit ou la liberté de la catégorie de discours protégés. En français, il n'y a pas vraiment d'expression courante pour désigner le discours protégé, le *free speech*.

la parole sans en être les destinataires (*bystanders*) ou de la société en général (Scanlon, 1979, p. 521, Schauer, 1982, p. 47).

Il existe un très grand nombre de justifications de la liberté d'expression, mais on peut réduire cette diversité à trois grands arguments (ou familles d'arguments), à savoir l'argument de la vérité, l'argument de la démocratie et l'argument de l'autonomie⁶.

L'objectif de cette section de mon mémoire est de déterminer quelle justification et donc quelle théorie de la liberté d'expression est la plus appropriée pour juger la publication des caricatures. Il faut mentionner que ces trois familles de justifications ne sont pas mutuellement exclusives : il est plus juste de supposer qu'elles sont plus ou moins adaptées à différents contextes. Par exemple, une théorie démocratique restreinte de la liberté d'expression pourrait ne protéger que le discours politique, de sorte qu'il nous faudrait faire appel à une autre justification pour juger de la protection accordée aux expressions artistiques.

Je vais d'abord étudier l'argument de la vérité, puis l'argument de la démocratie. Dans le cadre limité de ce mémoire, je ne pourrai considérer l'argument de l'autonomie en détail. Malgré son importance dans le corpus théorique portant sur la liberté d'expression, l'autonomie ne permet pas de saisir pleinement ce qui est problématique dans le cas concret et particulier des caricatures. En effet, cette justification se fonde sur « l'inviolabilité ultime du choix individuel »⁷ (Schauer, 1982, p. 68); elle constitue donc une justification éminemment individualiste, en contraste avec les enjeux collectifs et structurels cruciaux au sein des démocraties multiculturelles. De plus, comme je l'expliquerai dans la section 1.2.1 portant sur

⁶ *The argument from truth, from democracy, et from autonomy*, tels que définis par Schauer (1982) et bien d'autres. (Barendt, 2007, Warbuton, 2009)

⁷ Toutes les traductions sont de mon cru, mis à part celles qui sont issues d'ouvrages traduits professionnellement. Je n'ai traduit les citations que lorsqu'elles étaient directement imbriquées dans des phrases, pas lorsqu'elles étaient séparées par un double point.

l'approche de Kymlicka, je ne pense pas que l'autonomie nous permette vraiment de voir les torts que les caricatures peuvent causer à leurs cibles.

En outre, l'argument de l'autonomie a la particularité de se fonder sur une conception morale particulière, la valeur primordiale de l'autonomie, ce qui peut en faire un choix moins approprié dans un contexte pluraliste marqué par des désaccords moraux qui coïncident parfois avec des différences religieuses ou culturelles profondes. Or, au sein des théories multiculturalistes, certaines critiques, notamment Bikhu Parekh, accusent Will Kymlicka de considérer l'autonomie comme une valeur universellement désirable par toutes les cultures, plutôt qu'un produit culturellement situé dans l'Occident libéral. Ce genre de débat me semble indiquer que l'on ne peut tenir pour acquis que tous les citoyens d'une société pluraliste partagent la même conception de l'autonomie, alors que l'on peut penser qu'ils et elles ont pour la plupart une certaine confiance dans les valeurs et les procédures démocratiques, ou dans l'importance de la recherche de la vérité.

Bref, la question que je vais me poser dans cette section est la suivante : la théorie de la liberté d'expression en question permet-elle de déterminer si les discours satiriques comme les caricatures devraient être protégés, et pourquoi? Plus précisément, il s'agira de déterminer en quoi chaque théorie peut aider notre éditeur de journal à juger de la permissibilité de la publication des caricatures, et à bien peser les intérêts et les valeurs en jeu pour prendre une décision réfléchie et éclairée.

1.1.1 L'argument de la vérité

La première théorie examinée est l'argument de la vérité, associé à John Stuart Mill. Je vais débiter par une remarque exégétique, puis décrire l'argument, ou plutôt la

famille d'arguments, avant d'en faire une évaluation critique, notamment en fonction de sa pertinence pour mon projet.

Il est important de noter que cette section ne vise pas simplement à commenter l'argument de la vérité pour juger de sa valeur intrinsèque, mais plutôt à prendre acte d'une façon dont le débat entourant la liberté d'expression est souvent posé, et d'en exposer les contours et les limites. À partir de cet examen, je pourrai donc montrer pourquoi une conception différente de la liberté d'expression est requise pour éclairer le problème des caricatures.

1.1.1.1 Remarque exégétique

Avant d'entrer dans le vif du sujet, une courte remarque exégétique s'impose. On associe inmanquablement l'argument de la vérité à John Stuart Mill, car il trouve sa formulation classique dans les augustes pages du second chapitre de *De la Liberté*. Cependant, les arguments de la vérité (en tant que famille d'arguments) et les arguments de Mill en faveur de la liberté d'expression ne constituent pas un ensemble coextensif. Il en est ainsi, d'une part, parce que les arguments de la vérité existaient avant Mill. John Milton évoquait déjà dans son *Areopagitica* de 1644 les avantages d'un modèle agonistique pour l'atteinte de la vérité : « Let [Truth] and Falsehood grapple; who ever knew Truth put to the worse in a free and open encounter? » (1959, p. 561) Ces arguments ont également été développés et adaptés postérieurement à Mill, notamment par Oliver Wendell Holmes et par la jurisprudence américaine. Enfin, il faut faire remarquer que les justifications de Mill en faveur de la liberté d'expression ne sont pas toutes de nature épistémique, et donc ne font pas toutes partie de la famille des arguments de la vérité.

En effet, on pourrait même penser, avec certains commentateurs⁸, que le deuxième chapitre de *De la Liberté* présente une ligne d'argumentation singulière dans l'œuvre de Mill, distincte, et même possiblement en contradiction avec celle qu'il adopte ailleurs dans le livre, ainsi que dans d'autres travaux. Effectivement, si Mill semble préoccupé à travers son parcours intellectuel par le développement de l'être humain en tant qu'être perfectible, par l'acquisition d'un certain caractère et de certaines valeurs (notamment délibératives) par les individus, et par l'existence de personnalités originales explorant de nouvelles façons de vivre, bref, par l'individualité, l'autonomie et la diversité, le deuxième chapitre de *De la Liberté* semble plutôt justifier la liberté d'opinion et de discussion sans référence directe aux intérêts des individus : c'est la vérité elle-même que l'on souhaite favoriser⁹. Cette justification ne fait pas non plus grand usage du principe de liberté, qui assure à l'individu la souveraineté en matière d'actes privés (*self-regarding*), principe qui traverse pourtant tout le livre, ou encore du principe de nuisance (*harm principle*).

Cette interprétation est controversée, puisque Mill lui-même la contredit explicitement, lui qui voit la liberté d'expression comme une application directe du principe de liberté. Ainsi, on pourrait penser que le second chapitre est, malgré les apparences, conciliable avec le reste de l'argumentaire de Mill, et qu'il n'y a en réalité qu'un seul argument millien en faveur de la liberté d'expression. Toutefois, je veux mettre de côté cette interprétation unitaire de Mill. En effet, même si elle se révélait la plus conforme à la pensée originale de l'auteur, il me semble que c'est l'interprétation pluraliste, qui accepte l'existence d'un argument de la vérité distinctement épistémique dans le second chapitre, qui a eu le plus d'influence subséquente et qui a contribué à donner à l'argument de la vérité sa force et sa notoriété.

⁸ Voir les références à John Rees, Gertrude Himmelfarb, John Skorupski et Ted Honderich dans l'ouvrage de K.C. O'Rourke (2001, p. 106).

⁹ Cependant, l'argument qui concerne la nécessité de conserver des vérités vivantes plutôt que des dogmes morts semble préoccupé également par la vérité et par le développement des individus.

Puisque mon travail se préoccupe plus de l'éthique que de l'histoire de la philosophie, je ne peux pleinement justifier ce choix exégétique. Je peux toutefois compter sur bon nombre d'opinions informées pour me conforter dans cette interprétation¹⁰.

Ce chapitre vise à évaluer la force de l'argument de la vérité, et sa pertinence dans le cadre de notre projet. Ainsi, je ne parlerai peu ou pas des autres arguments milliens en faveur de la liberté d'expression, qui me semblent plutôt correspondre aux catégories que Frederick Schauer appelle arguments de l'autonomie et arguments de l'autodéveloppement¹¹. Je m'intéresserai principalement à l'argument de la vérité en raison de son importance et de sa crédibilité à travers les époques. En effet, cette justification a longtemps représenté l'argument classique en faveur de la liberté d'expression : son influence considérable, notamment sur les auteurs de la constitution américaine, ne fait pas de doute (Williams, 2009, p. 999). Encore aujourd'hui, il conserve une importance énorme dans les débats, si bien que l'on peut dire que le spectre millien est omniprésent dans toute discussion sur le sujet.

1.1.1.2 Description de l'argument

Précisons donc, pour éviter toute ambiguïté avec le reste de l'œuvre de Mill, ce que j'entendrai par le terme « argument de la vérité ». Il s'agit d'un argument conséquentialiste, basé sur une valeur indépendante des agents (*agent-independent value*), la vérité. Si Mill lui-même n'explicite pas vraiment pourquoi la vérité est un but légitime dans *De la Liberté*, il n'est guère difficile de pallier ce manque. On peut par exemple faire appel à Susan Williams, qui affirme que la vérité a comme fonction de faciliter la création d'une réalité partagée qui permet l'action collective, de

¹⁰ Voir la note 8

¹¹ *Argument from autonomy et argument from self-development* (Schauer, 1982, p. 47, p. 67)

permettre la critique des conventions culturelles et d'évaluer l'efficacité de nos actions et de nos décisions (2009, p. 1004-1006).

Cependant, il est plus difficile de déterminer dans quel sens l'argument entend l'objectif de « favoriser la vérité ». On pourrait concevoir cet objectif comme la maximisation des croyances vraies et la minimisation des fausses, mais on rencontrerait alors des difficultés : il pourrait devenir légitime de censurer des opinions qui sont vraisemblablement fausses (celles des *flat earthers* par exemple), et l'on perdrait la possibilité de distinguer les connaissances importantes des triviales (Brink, 2001, p. 123). À mon sens, Mill n'est pas très préoccupé par la présence de croyances fausses dans la communauté épistémique (au contraire, puisque celles-ci jouent un rôle crucial dans le développement des connaissances). Je pense que son souci est avant tout négatif, c'est-à-dire qu'il tient surtout à éviter que certaines connaissances importantes pour le développement de l'humanité soient étouffées (le christianisme par exemple). Tant que ces vérités peuvent émerger, elles finiront en fin de compte par s'imposer, si la discussion est libre et ouverte. On pourrait donc affirmer, de façon générale, que les arguments de la vérité ont pour objectif de mettre en place les conditions requises pour faciliter au maximum l'émergence de vérités importantes.

L'argument de la vérité a comme prémisse un constat de la faillibilité humaine en matière de croyances et de connaissance. Pour Mill, cet aveu d'humilité épistémique doit nous amener à tolérer une très grande diversité d'opinions, car toute tentative d'étouffer une idée que nous considérons comme fausse ou immorale implique que nous nous considérerions aptes à décider de cette question pour toute l'humanité : « Étouffer une discussion, c'est s'arroger l'infailibilité. » (Mill, 1959, p. 17)

Ainsi, l'argument met de l'avant l'importance d'un processus agonistique ou compétitif pour la découverte de la vérité. Pour Mill, la liberté de contradiction est une condition nécessaire, et même le seul moyen, pour que nous puissions accéder à

une forme de certitude et nous rapprocher de la vérité. En effet, même les opinions fausses peuvent contribuer à la découverte de la vérité, soit parce qu'elles contiennent des parcelles de vrai qui survivront dans la compétition, ou parce qu'elles serviront d'adversaires utiles aux bonnes théories. Effectivement, Mill considère que si une opinion vraie n'est pas régulièrement discutée et mise à l'épreuve par des opinions rivales, elle va perdre de sa vigueur et devenir un « dogme mort », une sorte de superstition orthodoxe dont on a oublié la justification. Pour que nos théories soient des « vérités vivantes », il faut qu'elles soient confrontées à la compétition.

Ainsi, nous pouvons constater que l'argument de la vérité est à première vue pertinent dans l'analyse morale des caricatures. En effet, même si nous considérons que le message véhiculé par les caricatures est faux ou trompeur, cet argument nous permet de voir qu'elles peuvent tout de même contribuer à la vigueur et à la pertinence du débat. En effet, on pourrait penser que certaines caricatures contiennent des parcelles de vérité qui pourraient être isolées et reconnues au cours du débat, ou encore qu'elles peuvent, par le biais d'un processus agonistique, susciter des discussions fructueuses, par exemple sur la place de l'islam ou de la religion dans l'espace public.

1.1.1.3 Évaluation critique

L'argument de Mill et de ses successeurs a été vivement critiqué depuis son émergence (et c'est assurément ce qu'il aurait voulu). On peut identifier deux angles d'attaque principaux : d'une part, la notion de vérité, et d'autre part, les conséquences de la prescription qui accompagne l'argument.

Premièrement, on peut faire remarquer que l'argument de la vérité est fondé sur la prémisse voulant que la vérité soit la valeur suprême que toute société devrait maximiser, serait-ce aux dépens d'autres valeurs, c'est-à-dire, en termes rawlsiens,

qu'elle disposerait d'une priorité lexicale sur les autres intérêts (Schauer, 1982, p. 23). Or, on peut faire remarquer que, de nos jours, et particulièrement lorsque l'on parle de cohésion sociale interculturelle, les cours de justice et les citoyens souhaitent souvent protéger d'autres valeurs, que ce soit le respect, l'égalité, la reconnaissance ou la dignité. Ainsi, il est révélateur de constater que l'argument de la vérité (contrairement au reste de l'argumentaire millien) s'accommode très mal de toute régulation des discours haineux, aussi timide soit-elle : en effet, si la vérité est notre *summum bonum*, la dignité et le respect des personnes visées par les discours haineux ne sauraient justifier la censure, car même ces discours discriminatoires ont un rôle à jouer dans le processus épistémique, notamment parce qu'ils vont nous amener à développer de meilleures théories antiracistes et à réellement comprendre le bien-fondé de nos valeurs égalitaristes. Toutefois, cet apport épistémique peut sembler bien maigre par rapport aux torts que subissent les victimes des discours haineux.

Ainsi, la régulation des discours haineux me semble être un objectif politique légitime dans notre contexte multiculturel, et l'impossibilité de justifier une telle mesure m'apparaît être un coup dur pour l'argument de la vérité. De plus, si l'argument peine à prendre au sérieux les torts profonds et avérés causés par les discours haineux, on peut penser qu'il n'a pas les ressources théoriques pour considérer véritablement les impacts potentiels des caricatures¹².

Le souci que cette justification nous empêche d'agir sur la base de valeurs égalitaristes se manifeste d'une autre façon, évoquée par Schauer : « in some cases the very act of allowing the expression of the contrary opinion is inconsistent with acting on the received opinion » (1982, p. 29). Par exemple, laisser à un suprématiste

¹² Ainsi, si David Brink (2001) parvient à recommander la régulation des discours haineux sur une base millienne, c'est en utilisant un autre pan de l'arsenal philosophique de Mill, en faisant référence à la nécessité de développer des valeurs délibératives chez les citoyens. Or, s'il s'agit certainement d'un argument millien, ce n'est plus cependant un argument de la vérité. Même remarque concernant le principe de nuisance, qui pourrait déboucher sur le même résultat, mais qui n'est pas un argument épistémique.

blanc partisan de l'esclavage une tribune à la télévision serait certainement en conflit avec certaines valeurs qu'une société démocratique souhaite promouvoir : or, c'est le prix à payer pour disposer de la liberté de contradiction totale que Mill promeut.

Deuxièmement, en termes de conséquence, il n'est pas évident que la libre circulation des idées et la liberté de contradiction entraînent effectivement une maximisation de la vérité. En effet, on peut raisonnablement douter de ce pouvoir mystérieux qui serait intrinsèque à la vérité et qui lui permettrait, dans les bonnes conditions, de triompher du faux. Chez Milton, cette prémisse reposait sur une base théologique qui ne nous est plus disponible. On devrait donc se rabattre sur une confiance en la rationalité humaine, mais outre le fait que l'on ne manque pas de données historiques et empiriques contredisant cet optimisme, on peut faire remarquer qu'il entre manifestement en tension avec le faillibilisme au cœur de l'argument de la vérité. Par exemple, Kent Greenawalt affirme qu'un défi très sérieux est posé à l'argument de la vérité par la tendance supposée des citoyens à ne croire que les opinions orthodoxes, ou encore celles qui sont conformes à leurs intérêts ou à leurs désirs et besoins irrationnels ou inconscients (prenant comme exemple les dangers de la cigarette)(1989, p. 135-138).

L'argument de la vérité tend également à sous-estimer les conséquences de la dissémination de fausses croyances : si celles-ci peuvent jouer un rôle positif dans le processus épistémique en servant d'adversaire, ou en livrant une parcelle de vérité, elles peuvent également être adoptées par de nombreux individus et influencer leurs actions. Ainsi, il faut se demander si des croyances probablement fausses ou scientifiquement fausses sur des sujets comme la santé publique ou les différences ethnoculturelles jouent un rôle assez important dans le processus épistémique pour justifier leur protection, malgré les conséquences néfastes qu'elles pourraient causer. Il faut également mentionner que ces conséquences négatives peuvent également être d'ordre épistémique : en effet, des croyances fausses peuvent entraver l'émergence de la vérité.

On pourrait rétorquer qu'en censurant une idée probablement fausse, nous nous retirons la possibilité même de faire ce calcul coût-bénéfice, car nous ne connaissons jamais les bénéfices épistémiques que l'idée pourrait apporter. Or, comme l'écrit Schauer : « we are merely guessing when we suppress; but we are also guessing when we decide not to suppress » (1982, p. 29).

Ainsi, puisque la suppression aussi bien que la permission de l'expression d'une idée comportent leurs risques et leurs avantages potentiels, nous ne pouvons prescrire une liberté de contradiction totale que si la recherche de la vérité est notre objectif social prioritaire. Mill est sensible à cette difficulté, et il semble rétorquer que la suppression d'une idée constitue un tort très particulier dans la balance, puisqu'elle nous retire la possibilité même d'être assuré de la certitude de nos croyances. Toutefois, cela n'est vrai que si l'on accepte la thèse millienne voulant que seuls la contradiction et le choc des thèses contraires permettent l'émergence de la vérité; or, de nombreux commentateurs font remarquer que cette affirmation est probablement trop forte, certainement dans le domaine scientifique, mais également ailleurs (Schauer, 1982, p. 24, Barendt, 2007, p. 8).

De plus, même si, comme les partisans de l'argument de la vérité le souhaitent, l'État n'intervient pas pour réguler les discours, les injustices structurelles et les inégalités imprimées dans ce qu'Owen Fiss appelle la structure sociale (1986) vont très probablement avoir une plus grande influence sur le « marché des idées » que le pouvoir supposé de la vérité de triompher sur l'erreur. Pour le dire autrement, nous pouvons légitimement douter que les bonnes conditions (notamment égalitaires) soient réunies pour que la vérité émerge de la confrontation libre des points de vue. Certaines idées, notamment celles qui proviennent de personnes marginalisées, n'auront peut-être jamais la chance d'atteindre le marché et d'influencer le débat. Ce point est extrêmement important dans un contexte multiculturel dans lequel il existe toutes sortes d'inégalités entre les communautés culturelles impliquées dans la controverse des caricatures. Ainsi, on pourrait rétorquer à Mill que suivre sa

prescription et établir une liberté d'expression presque absolue entraînerait des conséquences qu'il souhaite justement éviter : nous avons de bonnes raisons de croire qu'une telle politique de laissez-faire donnerait le champ libre aux voix dominantes et privilégiées, dont les voix fortes et établies, voire démagogiques et populistes, enterreraient les voix des minorités, des marginaux et des originaux¹³. Ainsi, on pourrait peut-être reprocher à Mill de manquer de nuance : s'il est préoccupé, avec raison, par l'influence des opinions dominantes sur les voix minoritaires, il ne semble pas réaliser que l'expression qu'il veut protéger à tout prix peut justement constituer le bras armé de la tyrannie de la majorité. Il me semble au contraire que pour assurer une véritable diversité des voix, il faut parfois que les plus forts se taisent.

On peut penser que la nature conséquentialiste de l'argument de la vérité amène à considérer la liberté d'expression comme une condition sociale se réalisant au niveau de la société, comme une série d'exigences nécessaire pour assurer la liberté de contradiction et de discussion en son sein. Or, cette conception de la liberté d'expression semble masquer la distribution inégale des fruits de la liberté d'expression : elle semble supposer que c'est la société, et la société au complet, qui jouit de la liberté d'expression, et non les individus ou les groupes. Pour reprendre les termes de Schauer : « The argument from truth [...] [has an] emphasis on the interest of society at large rather than on the interest of the individual » (1982, p. 47). Ainsi, il est difficile de rendre compte du fait que différents individus issus de différents groupes n'ont pas du tout la même capacité effective de s'exprimer publiquement et

¹³ Soulignons tout de même la difficulté de déterminer, dans un contexte social donné, qui sont les dominants et les dominés, les voix fortes et les voix faibles. En effet, s'il est naturel de penser que les minorités culturelles, en tant que minorités, appartiennent au camp des dominés, de nombreuses personnes peuvent suggérer au contraire que considérant la « tyrannie » du dogme multiculturaliste et du « politiquement correct », ce sont les critiques de ce dogme moderne qui sont dominés, et dont les voix minoritaires doivent être protégées. Cependant, nous n'avons pas à tomber dans ce genre de relativisme, et la notion de privilège peut nous aider à démêler la situation : en raison des injustices structurelles profondes de notre société, on peut penser qu'un homme blanc aisé aura toujours une voix plus forte qu'une femme racisée et pauvre, même s'il défend des thèses supposément contestataires (de même, il est assez ironique de voir certaines personnes très bien socialement situées se plaindre de leur liberté d'expression écorchée du haut de leurs chroniques dans les grands journaux).

de se faire entendre. Ceci est d'autant plus crucial que dans le cas des caricatures, les acteurs impliqués appartiennent à des groupes culturels et sociaux très différents. Je reviendrai à ce sujet dans la prochaine section.

Ainsi, si l'argument de la vérité tend à imaginer le débat public comme une arène *color-blind* habitée par des acteurs rationnels débattant d'égal à égal, on peut penser qu'il n'est pas le meilleur cadre conceptuel pour prendre des décisions en matière de liberté d'expression dans un contexte multiculturel marqué par des relations de pouvoir asymétriques. Il n'est donc pas non plus idéal pour aider notre éditeur à déterminer, à la lumière des impacts potentiels des caricatures sur leurs cibles, la permissibilité de leur publication. En effet, pour les partisans de l'argument de la vérité, le cas est clair : de simples caricatures ne peuvent tout simplement pas être assez dangereuses pour justifier d'atteinte à la liberté de contradiction et de débat. Ainsi, aucune conséquence négative pouvant découler de la publication des caricatures, qu'elles soient de l'ordre de l'offense, du manque de respect ou de la stigmatisation, ne peut peser très lourd dans la balance, puisque la recherche de la vérité est conçue comme l'objectif prioritaire dans presque tous les cas. Or, ce qui est problématique pour mon projet, ce n'est pas cette prescription d'un laissez-faire en matière d'expression; c'est plutôt le fait que cette position semble aller de soi. Pour un partisan de l'argument de la vérité, la publication des caricatures constitue ce qu'on appellerait en droit un cas clair, non pas un cas difficile résidant dans la « pénombre » et demandant de plus amples débats. Ainsi, l'argument n'est pas très apte à aider notre éditeur, qui lui considère la question de la publication comme un réel dilemme.

L'argument de la vérité semble plus fort lorsque le contexte de discussion se rapproche de l'idéal délibératif, comme devrait l'être un séminaire académique. Mais comme l'écrit Nigel Walburton : « life isn't a seminar. And truth isn't all that is at stake » (2009, p. 31). Ceci dit, cela illustre bien que plusieurs justifications peuvent être valides de façon complémentaire, par rapport à différents contextes et différentes

catégories de discours. Ainsi, l'argument de la vérité serait plus convaincant en tant qu'argument en faveur de la liberté académique.

1.1.2 L'argument de la démocratie

Je vais maintenant m'intéresser à l'argument de la démocratie. Tout d'abord, je vais décrire l'argument original d'Alexander Meiklejohn, fondé sur la souveraineté populaire et débouchant sur un droit à l'information. Par la suite, je vais décrire un paradoxe qui menace cette version de l'argument, et expliquer comment je peux le résoudre ou m'en soustraire. Je vais ensuite décrire un second argument de la démocratie, fondé sur le principe de l'égalité, et débouchant sur un droit à l'égalité d'influence. Je détaillerai également ses implications, dont certaines sont contre-intuitives mais finalement acceptées. Subséquemment, je suppléerai cette conception par une notion proposée par Caroline West, la considération. Enfin, je conclurai en examinant une objection relative à la capacité de l'argument de la démocratie à déterminer la portée de la liberté d'expression.

1.1.2.1 L'argument original

L'argument de la démocratie, qui puise sa source dans l'œuvre d'Alexander Meiklejohn (en particulier son ouvrage *Free Speech in Relation to Self-Government*, 1948) a acquis une importance énorme dans la doctrine constitutionnelle américaine et son interprétation du premier amendement. Selon Eric Barendt, elle est « la théorie la plus influente dans le développement contemporain du droit relatif à la liberté

d'expression », et « certainement la plus à la mode dans les démocraties occidentales modernes » (2007, p. 18-20).

L'idée au cœur de cette justification est que la liberté d'expression est essentielle au bon fonctionnement d'une société réellement démocratique, et ce, pour deux raisons : d'abord, parce que le peuple souverain a besoin d'information pour exercer son pouvoir; et ensuite parce que la liberté de critiquer le gouvernement est requise afin de maintenir ce dernier redevable et responsable envers le peuple souverain. (Meiklejohn, 2000, p. 25; Schauer, 1982, p. 36) Pour reprendre les mots de Denis Ramond, la liberté d'expression doit permettre au peuple d'exercer « son pouvoir de gouvernement, et son pouvoir sur le gouvernement. » (2011, p. 104)

Cet argument repose donc sur le principe de la souveraineté du peuple, l'idée que le gouvernement est un serviteur auprès du peuple, et non un maître. En voyant les choses de la sorte, on comprend sans peine que la censure, c'est-à-dire la présélection par le serviteur des informations disponibles au souverain, est aberrante. Cette réflexion est déjà présente chez Tocqueville, qui écrit : « Dans un pays où règne le dogme de la souveraineté du peuple, la censure n'est pas seulement un danger, mais encore une grande absurdité » (1981, p. 266).

Sous cette première forme, l'argument de la démocratie est une justification qui met l'accent sur les intérêts de l'auditoire; c'est d'ailleurs une de ses originalités. Meiklejohn écrit : « the point of ultimate interest is not the words of the speakers, but the minds of the hearers. » (2000, p. 25) Pour lui, la libre circulation de l'information garantie par la liberté d'expression est une condition nécessaire au bon fonctionnement du processus délibératif et donc à la capacité d'autogouvernement du peuple souverain. Comme l'écrit Schauer : « Because full information is requisite to intelligent voting, denying access to information was to Meiklejohn as serious damage to self-government as would be denial of the right to vote. » (1982, p. 38)

1.1.2.2 Le paradoxe

Cependant, le recours au principe de souveraineté populaire expose l'argument de la démocratie à une objection importante, identifiée par Schauer, qui affirme que l'argument conduit à un paradoxe. En effet, si la liberté d'expression est conçue comme un droit contre les interférences du gouvernement, même quand ces interférences ont été promulguées démocratiquement, cela signifie que la liberté d'expression devrait parfois pouvoir primer (*trump*) la prise de décision démocratique. Ceci pose bien sûr problème dans la mesure où l'on tente justement de justifier la liberté d'expression par un appel aux valeurs démocratiques. Ainsi, le principe de souveraineté populaire pèserait des deux côtés de la balance : le souverain ordonnerait au serviteur de brimer son propre droit à l'information.

Cependant, ce souci ne me concerne pas directement, car je cherche un principe de liberté d'expression qui débouche sur un droit moral, sans référence aux velléités de contrôle de l'État. En effet, dans notre questionnement au sujet de Charlie Hebdo, il n'est pas question que le gouvernement censure quoi que ce soit. Ce n'est pas la prise de décision démocratique souveraine qui viendrait restreindre un discours; il s'agit plutôt d'un questionnement sur l'usage avisé de la liberté d'expression entre les membres de la société.

On pourrait toutefois faire valoir que le paradoxe ne disparaît pas tout à fait lorsque l'on ne parle plus de l'État, car les valeurs démocratiques peuvent tout de même peser des deux côtés de la balance dans un cas comme celui des caricatures, où la sanction étatique serait en quelque sorte remplacée par une sanction sociale. Cependant, je crois que la chose est bien différente, car il ne s'agit plus alors d'un paradoxe, mais simplement d'une tension, et qui plus est d'une tension inévitable et même souhaitable. En effet le paradoxe intervient précisément lorsque le principe de la souveraineté populaire pèse à la fois pour et contre la suppression d'un discours,

puisque l'État doit agir et que les deux options impliquent de contrarier la souveraineté populaire, ici conçue comme essentielle à la démocratie. Au contraire, lorsqu'il est question de la légitimité d'un discours comme les caricatures dans le champ social, il s'agit plutôt d'un conflit d'interprétation entre différentes conceptions des valeurs démocratiques. En effet, nous sommes en présence d'un débat où certains considèrent que les valeurs démocratiques exigent la republication des caricatures, tandis que d'autres pensent le contraire. Or, un tel conflit n'a rien de surprenant ni de paradoxal puisque les valeurs démocratiques sont équivoques, et ces différentes conceptions doivent être débattues, notamment dans des cas concrets comme celui des caricatures. En outre, nous verrons plus tard dans cette section que l'argument de la démocratie débouche sur deux droits différents, qui peuvent militer pour et contre la publication, sans qu'il y ait paradoxe.

Ainsi, si le paradoxe de la souveraineté est neutralisé, l'argument décrit plus haut tient toujours. Le principe de souveraineté du peuple fonde un droit à l'information, car les citoyens doivent pouvoir délibérer de façon autonome et éclairée, afin que le débat public et l'autogouvernement opèrent de façon authentique et démocratique. Même lorsque l'État n'intervient pas, le principe de souveraineté populaire demeure pertinent, puisque l'on conçoit la démocratie comme un régime politique au sens large, une façon de vivre ensemble, et pas seulement une organisation du pouvoir coercitif. Bref, même si l'argument de la démocratie a d'abord été conçu de façon strictement politique, comme débouchant sur un droit contre la censure de l'État, il ne perd en rien de sa pertinence lorsqu'il produit plutôt un droit moral à l'expression.

1.1.2.3 Le second argument

Cependant, il me semble que l'argument de la démocratie, s'il ne s'appuie que sur le principe de souveraineté et sur le droit à l'information qui en découle, est incomplet.

En effet, le bon fonctionnement d'une démocratie exige non seulement que l'on considère l'intérêt de l'auditoire à être informé, mais également l'intérêt de tout locuteur à pouvoir s'exprimer sur un pied d'égalité avec les autres citoyens. Pour aboutir à un droit assurant cet intérêt, il faut se baser non pas sur le principe de la souveraineté populaire, mais sur le principe de *l'égalité*, l'impératif de participation de tous les citoyens à la délibération publique, qui requiert à son tour le droit de s'exprimer pour tous et toutes afin que l'autorité démocratique soit légitime.

Ainsi, l'accent mis sur l'égalité des citoyens au sein de ce que Robert Post appelle (suivant la Cour suprême américaine) le *discours public* signale l'abandon d'une conception purement agrégative ou majoritaire de la démocratie au profit d'une conception délibérative, plus procédurale, dans la mesure où l'on est préoccupé par la nature et la qualité du processus de décision collective, et non simplement par le résultat obtenu.

Ce changement de justification implique de recentrer l'argument de la démocratie sur l'individu. Pour Schauer : « [one's] right to object, to attempt to influence the majority, to have some say in the formulation of final policy, provides the moral basis for binding everyone to the rule ultimately adopted. » (1982, p. 42) Cette formulation familière fait écho à de nombreuses théories de la démocratie, notamment celles associées au contractualisme, y compris chez Meiklejohn lui-même¹⁴. De même, Robert Post écrit : « the normative essence of democracy [resides] in the opportunity to participate in the formation of the "will of the community" » (1993, p. 659). Ainsi, le cœur normatif de la démocratie serait la notion d'*authorship*, l'idée que chaque membre de la société a le sentiment (et la possibilité) de participer à la création des lois auxquels il ou elle est soumise (Post, 2011, p. 482). Également, Charles Girard écrit que la liberté d'expression est un fondement de la démocratie, car elle est « la

¹⁴ « [N]o man is called upon to obey a law unless he himself, *equally* with his fellows, has shared in making it. » (Meiklejohn, 2000, p. 11, mes italiques) Voir également chez Bernard Manin : « la décision légitime [est] celle qui résulte de la délibération de tous » (1987, p. 11).

condition nécessaire d'un débat public entre égaux et donc le fondement ultime de la légitimité des décisions collectives. » (2015, p. 18)

C'est également au nom de l'égalité, conçue comme exigence de la légitimité démocratique, que Ronald Dworkin refuse la régulation des discours haineux, dans une défense absolutiste de la liberté d'expression. Selon lui, les lois contre les discours haineux réduisent inévitavelmente au silence des individus sur la base de leurs opinions, et font ainsi en sorte qu'on ne peut plus s'attendre à ce qu'ils reconnaissent le pouvoir démocratique et ses lois antidiscriminatoires comme légitimes, puisqu'ils n'ont pas pu exprimer leur point de vue à ce sujet dans le débat public. (Dworkin, 2009) Cet argument est critiquable, mais il illustre bien que l'argument de la démocratie n'a pas à être conçu uniquement comme fondé sur les intérêts de l'auditoire et sur un droit à l'information.

Qu'est-ce que cette égalité démocratique, vue à travers la perspective délibérative, exige en matière de liberté d'expression? Pour le savoir, je vais puiser du côté de la théorie de la démocratie délibérative, plus précisément chez Jack Knight et James Johnson, qui se demandent quelle sorte d'égalité exige la démocratie délibérative. Selon eux, il est impensable que chacun ait l'assurance de voir ses préférences également représentées dans les résultats de la prise de décision collective, car la démocratie délibérative insiste sur l'incertitude de ces résultats, qui doivent découler d'un réel effort de délibération et de persuasion, et non simplement d'une agrégation des intérêts et des préférences. L'incertitude propre aux procédures démocratiques disqualifie également toute garantie d'une égalité d'influence sur la délibération. Ainsi, l'égalité démocratique exige plutôt une égalité *d'opportunité*, ou plus précisément, une « égalité d'opportunité d'accès à l'influence politique ». (Knight et Johnson, 1987, p. 280)

Or, cette formulation me semble désigner précisément ce qu'un droit à l'expression justifié par l'argument de la démocratie devrait garantir. Ainsi, lorsque l'on dit que

l'argument de la démocratie, en se basant sur le principe de l'égalité, débouche sur un droit de chacun à participer également au discours public, on voudrait dire que toutes et tous doivent bénéficier d'une égale opportunité d'influence. Chacun et chacune doit avoir une chance, non pas seulement de s'exprimer, mais bien d'influencer le débat public¹⁵, et toute atteinte aux opportunités d'influence d'un citoyen constitue un appauvrissement de sa liberté d'expression effective.

Dans le même registre, Girard nous invite à considérer l'impact des discours visant à marginaliser certains groupes vulnérables sur leur capacité *effective* à participer à la délibération publique et à la prise de décision collective. Pour reformuler cela en termes rawlsiens, il faudrait que la liberté politique de base qu'est la liberté d'expression soit réellement, et non pas seulement formellement, égale pour tous, c'est-à-dire qu'elle ait une « valeur équitable » (*fair value*) pour tous. (Girard, 2015, p. 19)

Cette exigence égalitariste est à la fois procédurale et substantielle (ou effective), ce qui correspond à la valeur formelle et réelle de la liberté d'expression. Si l'égalité procédurale ou formelle, en termes d'institutions et de lois, est assez simple à saisir, la question de l'égalité substantielle (ou réelle) est plus épineuse. En effet, même si l'accès aux forums de délibération n'est formellement interdit à personne, de nombreux facteurs vont affecter, souvent de façon moralement arbitraire, les opportunités d'influence des individus. C'est le cas notamment des personnes moins éduquées, de celles n'ayant pas été socialisées pour débattre avec fermeté et pugnacité ou disposant d'un profil cognitif moins adapté à la vitesse et à l'âpreté du débat public. De même pour les personnes subissant des injustices épistémiques (que nous décrirons plus loin), ou encore ceux et celles ne parlant pas ou pas couramment la langue de la majorité. L'égalité d'opportunité d'influence et donc la liberté

¹⁵ « ... equality entails a guarantee of effective participation ». (Knight et Johnson, 1987, p. 309)

d'expression effective sont arbitrairement affaiblies pour toutes ces personnes, car les conditions assurant l'exercice effectif de cette liberté ne sont pas réunies.

De même, Marcos Ancelovici parle de « la distribution inégale des compétences nécessaires à la prise de parole. Niveau d'éducation, accès à l'information, capacités critiques, argumentatives et rhétoriques, confiance en soi, autant de facteurs inégalement distribués au sein de la population — reflétant généralement des rapports sociaux de classe, de sexe et de race — qui conditionnent la prise de parole publique. »¹⁶ (2017) Or, selon Knight et Johnson : « equal opportunity of influence requires that asymmetries not place anyone in a position of unfair disadvantage ». (1987, p. 293) À l'inverse, on remarque que les individus privilégiés, disposant d'un meilleur statut social, bénéficient d'opportunités d'influence beaucoup plus grandes, et donc d'une liberté d'expression effective plus forte¹⁷. C'est ce que Caroline West rappelle en paraphrasant Catharine Mackinnon : « powerful and respected members of society get to do more, say more, have their words count for more, than do the powerless ». (West 2012, p. 245, Mackinnon, 1987)

On pourrait penser que cette conception de la liberté d'expression est trop exigeante : en effet, elle nous oblige à considérer que les vastes inégalités sociales qui traversent nos sociétés représentent autant d'atteintes à la liberté d'expression, alors que nous considérons couramment cette liberté comme acquise dans les démocraties modernes. Elle nous amène également à des thèses contre-intuitives : par exemple, que la lutte contre la pauvreté serait nécessaire pour accroître la liberté d'expression. En effet, on

¹⁶ Mentionnons tout de même que l'idée n'est pas ici de faire reposer sur le locuteur la responsabilité de sa liberté d'expression amoindrie. Au contraire, il s'agit de montrer que le problème se situe plutôt au niveau des interlocuteurs, ou d'un point de vue structurel, au niveau de la société en général, qui détermine les standards jugeant de la légitimité des discours, et qui affaiblit injustement les opportunités d'influence de certains.

¹⁷ De même, chez Knight et Johnson : « equal opportunity of influence requires that asymmetries not give unfair *advantage* to participants » (1987, p. 293, mes italiques).

parle souvent de l'importance de « préserver » la liberté d'expression comprise comme un acquis menacé, jamais de l'accroître ou de l'étendre.

Cependant, je pense que ce caractère exigeant, loin d'être un défaut, est plutôt une vertu de cette conception : elle a l'avantage de mettre au jour les conséquences importantes des inégalités sociales sur la liberté d'expression effective des citoyens. Elle rend donc compte de notre intuition selon laquelle même si un millionnaire et une ouvrière ont la même liberté d'expression formelle¹⁸, leur capacité réelle de s'exprimer de façon significative et d'influencer la délibération publique ne pourrait être plus différente. Ainsi, si l'on considère la liberté d'expression comme un droit, voire comme une capacité à s'exprimer et à modeler le discours public, et non comme une contrainte appliquée à l'État ou comme une condition se réalisant au niveau de la société entière, on réalise que tous les membres de cette société ne jouissent pas de cette liberté également, et qu'aux situations de privilège et d'oppression structurelle identifiées par les féministes, correspondent souvent différentes capacités à s'exprimer efficacement. Ainsi, contrairement à la conception initiale de l'argument et à l'argument de la vérité, cette version nous permet de rendre compte de l'importance des situations d'oppression et de privilège des acteurs impliqués dans les controverses des caricatures, et de leurs impacts sur leur liberté d'expression effective.

En effet, cette conception nous permet de voir que, comme les théories féministes l'affirment depuis longtemps, privilège et oppression constituent les deux faces de la même médaille¹⁹ : c'est parce qu'il y a des privilégiés qu'il y a des opprimés, c'est-à-dire que les voix fortes, les voix des privilégiés, peuvent étouffer les voix plus faibles. Cette conception tend donc à suggérer qu'une atteinte à la liberté d'expression des

¹⁸ Or, c'est tout ce qui compte si l'on s'en tient à une conception négative et orientée vers l'État de la liberté d'expression. L'aspect contre-intuitif de mon approche tient probablement en partie au fait que nous sommes habitués à cette conception traditionnelle.

¹⁹ Voir notamment chez Alison Bailey. (1998)

plus privilégiés peut être justifiable, si elle a pour effet de libérer de l'espace pour les voix marginalisées au sein du discours public. Dans cet esprit, Girard écrit :

Des mesures correctives sont parfois nécessaires pour que les libertés aient une valeur équitable, car lorsque certains disposent de conditions et de ressources beaucoup plus favorables pour exercer, par exemple leur droit à se faire entendre dans le débat public, cette liberté perd une bonne partie de sa valeur pour les autres. (2014, p. 9)

1.1.2.4 Caroline West et la considération

Prendre au sérieux la liberté d'expression conçue comme un droit à l'égalité d'opportunité d'influence implique de reconsidérer la manière dont nous concevons les interférences potentielles à cette liberté. Pour ce faire, je vais avoir recours à un concept tiré de la théorie de Caroline West, décrite notamment dans « Words That Silence ». (2012) West rappelle que si nous attachons une grande valeur à la liberté d'expression, c'est pour préserver la possibilité de communiquer nos idées et nos opinions, et non pas simplement pour pouvoir diffuser des sons et des signes. Ainsi, il faut se préoccuper non seulement de la circulation des discours, mais également de leur considération. Par « considération », West entend la bonne foi avec laquelle un auditeur considère les discours qu'il rencontre, s'il donne une chance égale à chaque discours, comme si une compétition équitable et libre se déroulait dans son esprit entre les idées concurrentes. (West et Braddon-Mitchell, 2004, p. 450-451) Cet argument peut donc s'appuyer sur Mill : « truth has no chance but in proportion as every side of it, every opinion which embodies even a fraction of the truth, not only finds advocates, but is so advocated as to be *listened to* ». (2002, p. 65, mes italiques)

Pour démontrer qu'une interférence au niveau de la considération peut constituer une atteinte à la liberté d'expression, West nous offre un exemple pour le moins surprenant : imaginons un dictateur très puissant qui, dans un lointain futur, dispose d'une machine dénommée *Input Buffer*. Quand cette machine est activée, tout discours allant à l'encontre du tyran est exclu de la délibération interne des auditeurs, c'est-à-dire qu'elle « empêche l'information [...] de ne menacer d'aucune façon les croyances et désirs de l'auditeur ». (2004, p. 450) Dans ce cas, West avance que les locuteurs sont rendus incapables de communiquer efficacement certains discours, et que leur liberté d'expression s'en trouve réduite. Plus près de nous, nous pouvons penser que si je suis libre de parler, mais que mon discours est rejeté du revers de la main par mes interlocuteurs en raison d'un stéréotype me désignant comme indigne de confiance (Fricker, 2007), il semble que ma liberté d'expression soit amoindrie : je suis moins libre de communiquer mes idées, de participer à la délibération publique.

Or, cette idée de West cadre tout à fait avec notre conception de la liberté d'expression comme un droit à l'égalité d'opportunité d'influence. En effet, si mon discours est systématiquement rejeté sans réflexion critique, il est clair que je n'ai pas réellement eu l'opportunité d'influencer le débat. Cette intuition peut être validée en faisant appel à la théorie délibérative. Par exemple, voici deux des conditions que James Fishkin décrit comme nécessaires à un processus délibératif de qualité :

d. Conscientiousness: The extent to which participants sincerely weigh the merits of the arguments

e. Equal consideration: The extent to which arguments offered by all participants are considered on the merits regardless of which participants offer them (2009, p. 34)

Il importe toutefois de préciser que cela n'équivaut pas à un droit à ce que son acte illocutoire réussisse. La formulation est plutôt négative : j'aurai un droit à ne pas

subir d'interférence injuste au niveau de la considération que mes discours recevront, que ces interférences soient produites au moyen d'un implant cybernétique ou de stéréotypes. Ainsi, il ne s'agit pas de transformer radicalement ce que l'on entend par la liberté d'expression, mais d'être cohérent et d'aller jusqu'au bout de ses exigences. Je pense, avec Charles Girard, que « [l]a liberté d'expression réelle, et non seulement formelle, consiste dans la possibilité effective qu'a l'individu de s'exprimer sans subir d'interférences arbitraires de la part de quiconque ». (2016, p. 28) Il s'agit donc seulement d'identifier et de prendre en compte de nouvelles sortes d'interférences, sans que l'on modifie pour autant la nature de la liberté d'expression en profondeur. Par exemple, Girard fait référence aux discours haineux, qui me semblent représenter un cas clair de discours qui constituent une interférence arbitraire à la liberté d'expression des personnes visées en délégitimant leur voix. Un des objectifs de ce mémoire est donc de déterminer si des cas moins évidents, les caricatures notamment, peuvent également constituer de telles interférences.

Bref, nous aboutissons à une conception de la liberté d'expression qui affirme l'existence d'un droit à s'exprimer également pour tous, c'est-à-dire à un droit à l'égalité d'opportunité d'influence dans le discours public, un droit à participer de façon pleine et égale à la délibération publique. Cette interprétation de la liberté d'expression me semble extrêmement pertinente pour mon projet, notamment parce qu'elle est sensible aux inégalités de pouvoir et aux vulnérabilités particulières de certains groupes, notamment les groupes issus de l'immigration²⁰. De plus, son caractère exigeant fait en sorte qu'elle est très sensible aux impacts potentiels des caricatures sur la liberté d'expression des personnes visées. Elle est donc apte à aider

²⁰ Elle est également sensible aux vulnérabilités des minorités internes. En effet, si cette approche reconnaît le fardeau que peut représenter l'appartenance à un groupe pour un individu, c'est cet individu qui demeure le centre de préoccupation moral. Ainsi, des mesures qui réduiraient l'égalité d'opportunité d'influence des minorités internes (par exemple, des mesures visant à interdire le blasphème, qui pourraient être utilisées contre des dissidents comme Salman Rushdie, voir Kymlicka (1995, p. 43) ne pourraient être justifiées par un appel à la liberté du groupe.

notre éditeur à évaluer les conséquences néfastes qui pourraient découler de la publication.

Cependant, la conception initiale du droit à l'information, fondée sur le principe de la souveraineté populaire, est encore très pertinente dans notre contexte : si l'on doit évaluer l'impact que les caricatures pourraient avoir sur les opportunités d'influence des personnes racisées comme musulmanes, on doit également considérer que la republication servirait à assurer la possibilité d'un débat public important sur la place de la religion, et notamment de l'Islam, dans la société, sans que ce débat soit étouffé par peur de choquer des sensibilités culturelles. Le souci est donc que l'on sacrifierait un débat public essentiel sur l'autel de la protection des minorités, et par conséquent que l'on priverait les citoyens d'informations cruciales à l'exercice de leur pouvoir de gouvernement.

Au final, nous avons donc deux justifications débouchant sur deux droits : un droit à l'information, fondé sur la souveraineté populaire et sur les intérêts de l'auditoire, et un droit à la participation au discours public, fondé sur le principe d'égalité et sur les intérêts du locuteur²¹. Il me semble que cette double conception de l'argument de la démocratie permet de bien prendre en compte les différents enjeux de notre problème, et pourra nous aider à montrer que la liberté d'expression est un principe complexe qui peut militer autant pour que contre la republication des caricatures.

²¹ Notons cependant que ce second droit, en garantissant la diversité des voix dans l'espace public, va également servir les intérêts des auditeurs à être informés. Cependant, il s'agit d'une conséquence indirecte de ce droit, qui tire sa justification fondamentale des intérêts des locuteurs à pouvoir participer également au débat public.

1.1.2.5 La portée de la liberté d'expression

L'argument de la démocratie fait néanmoins face à une critique importante concernant sa capacité à déterminer la portée de la liberté d'expression, c'est-à-dire sa capacité à délimiter les catégories d'expression protégées par ce principe. La position Meiklejohnienne originale consiste à circonscrire une catégorie de discours assez étroite, à savoir le discours politique (*political speech*), de façon à pouvoir garantir dans cet espace une protection extrême. Selon cette interprétation stricte, il n'est pas évident que les caricatures soient couvertes par ce principe.

Toutefois, de nombreux auteurs²² ont voulu étendre cette portée jugée trop restrictive et trop centrée sur le caractère cognitif de la communication, en y intégrant notamment les discours scientifiques et académiques, mais aussi l'art et la littérature. Pour justifier cette extension de portée, on a fini par dire que la liberté d'expression ne devait plus protéger uniquement l'échange de contenu politique, mais bien toute communication qui pourrait contribuer à former l'opinion publique et le jugement politique des citoyens. Ainsi, Post affirme : « Public discourse includes all communicative processes deemed necessary for the formation of public opinion. Art and other forms of noncognitive, nonpolitical speech fit comfortably within the scope of public discourse ». (2011, p. 486)

Cet élargissement ne va pas sans poser de nombreux problèmes. En effet, si la catégorie d'expression protégée inclut « tout ce qui contribue à former l'opinion publique », on peut penser qu'il s'agit d'un ensemble tellement large que l'on perdrait de vue la pertinence et la force de la justification démocratique. Plus grave encore est la question de déterminer précisément ce qui compte ou non comme discours public, et donc ce qui est protégé. Larry Alexander affirme de façon frappante que ces

²² Ainsi que Meiklejohn lui-même dans ses ouvrages tardifs (Meiklejohn, 1960, Redish, 1982).

distinctions ont toujours une large part d'arbitraire et ne peuvent se baser sur aucun critère vraiment satisfaisant. Par exemple, le discours commercial (la publicité par exemple) est exclu par Post du discours public. Est-ce toujours vrai lorsqu'il s'agit d'une publicité de Nike répondant aux accusations de maltraitance de ses employés étrangers? Un texte portant sur les dangers des OGM est-il « politique » et donc protégé, ou bien « professionnel » et donc non-protégé? Lorsqu'un médecin prévient son patient des risques liés à l'avortement, est-ce un discours politique ou professionnel²³?

Cette objection est particulièrement pertinente dans le contexte de notre projet. Une caricature représentant Mohammed nu et ridicule constitue-t-elle un discours politique ou un vulgaire divertissement? Participe-t-elle à la formation de l'opinion publique? On pourrait répondre par l'affirmative, puisque la caricature peut susciter des débats importants, sur la légitimité des interdits religieux dans une société laïque par exemple. Toutefois, ce genre de justification peut nous amener loin : par exemple, les discours haineux suscitent assurément des débats publics cruciaux, sans que l'on veuille pour autant leur accorder la protection de la liberté d'expression. En outre, ce travail de démarcation produit un résultat contre-intuitif dans le cas qui nous occupe : en effet, les caricatures lubriques de Charlie seraient difficiles à protéger, tandis que la bombe au turban du *Jyllands-Posten* constitue un discours clairement politique qui serait sans doute couvert, même si on peut penser que cette dernière est bien plus grave et plus moralement problématique que les caricatures de Charlie.

Cependant, je peux me sortir de cette impasse en affirmant que tout comme les discours haineux, la caricature du *Jyllands* fait a priori partie du discours public en vertu de sa participation à la formation de l'opinion publique, mais que les torts

²³ Alexander fournit de nombreux exemples très efficaces sur ce sujet : « Consider a medical text that contains pictures of sexual organs. Suppose it is never read by medical students, but is instead read only by voyeurs who sexually fantasize over the pictures and do not read the text. Is this text “scientific” or “pornographic”? » (2005, p. 138)

qu'elle cause peuvent en fin de compte lui faire perdre la protection de la liberté d'expression. C'est la question que je me poserai dans le second chapitre. L'idée est donc qu'il y a de bonnes et de mauvaises façons d'animer le débat public, et que cette fonction ne peut à elle seule immuniser un discours contre toute critique.

En outre, ces difficultés théoriques ne concernent que la liberté d'expression conçue comme un droit légal contre l'État. En effet, il me semble que la difficulté d'établir ce qui fait ou non partie du discours public est particulièrement criante dans la mesure où, si la liberté d'expression débouche sur un droit légal, les cours devront faire ces distinctions difficiles, devront trancher entre le discours protégé et le reste. Au contraire, puisqu'il n'est question ici que d'un droit moral, il me semble que je peux considérer la protection offerte par la liberté d'expression comme un continuum.

En outre, mon approche éthique me permet d'éviter le piège conceptuel de la catégorisation des discours, politique, professionnel, scientifique, etc., pour privilégier une évaluation au cas par cas. Toutefois, cette approche ne signifie pas que l'on puisse se passer d'une analyse détaillée du contenu propositionnel (si contenu il y a) de chaque caricature, ainsi que de leur apport au débat public. Au contraire, il importe de garder en tête que les caricatures en question forment un ensemble hétérogène en ce qui concerne leur contenu et leurs impacts potentiels, et donc que les différents concepts aptes à permettre leur évaluation normative ne sauraient s'appliquer de la même manière à chacune, comme nous le verrons lors du second chapitre. Une fois ceci pris en compte, je pense que les problèmes soulevés par Alexander sont plutôt des appels à la vigilance que des critiques fatales pour l'argument de la démocratie.

1.2 Théories du Multiculturalisme

Maintenant que nous avons une théorie de la liberté d'expression, il importe de s'intéresser aux théories du multiculturalisme. Pour mon projet, il me faut plus qu'un cadre théorique proposant une liste de droits différenciés, mais bien une théorie normative des relations entre les communautés culturelles, une théorie qui sera à même d'éclairer ce que les communautés musulmanes peuvent raisonnablement attendre de la part de la culture dominante, et vice-versa.

Plus précisément, la question que je vais me poser est la suivante : la théorie en question nous permet-elle de déterminer si les groupes musulmans visés par les caricatures ont un droit moral ou une revendication morale (*moral claim*)²⁴ à être protégés contre ce genre de discours satirique qui risquent potentiellement de les ridiculiser, de les humilier ou de les stigmatiser? Autrement dit, le statut de minorité culturelle des groupes visés par les caricatures leur accorde-t-il le droit à une sorte de protection particulière, différenciée, auquel les membres des groupes issus de la culture dominante n'auraient pas droit? Pensons par exemple aux catholiques, autre cible privilégiée des journaux satiriques.

Il ne s'agit pas de déterminer si les groupes musulmans devraient bénéficier d'une protection légale contre la satire et le ridicule; je me demanderai plutôt si la théorie du multiculturalisme en question envisage ou suggère l'existence d'un droit moral qui devrait amener les citoyens à faire preuve de retenue dans l'exercice de leur liberté d'expression dans certaines situations. Pour dire cela plus concrètement, je me demanderai dans cette section quelle théorie du multiculturalisme est la plus à même d'aider notre éditeur de journal dans son dilemme : publier ou ne pas publier.

²⁴ Plus spécifiquement, j'entendrai ce droit moral comme un *claim-right* exigeant un devoir corrélatif de retenue et de modération de la part des autres membres de la société, suivant la formulation classique de Wesley Hohfeld. (1919)

1.2.1 Kymlicka

Lorsqu'on pense au multiculturalisme, on pense à tout coup à Will Kymlicka, auteur d'une célèbre théorie libérale de la citoyenneté multiculturelle. Il me semble important de commencer par évaluer cette approche qui s'est révélée extrêmement influente, et ainsi d'évaluer la pertinence de cette perspective libérale qui occupe une place très importante dans les théories du multiculturalisme.

Cependant, l'œuvre de Kymlicka est vaste, et mon travail limité dans le temps et l'espace. Ainsi vais-je me concentrer dans cette section sur l'analyse de son ouvrage de 1995, *Multicultural Citizenship*, afin de lui accorder toute l'attention qu'il mérite. En outre, ce livre s'est révélé extrêmement influent et a suscité de nombreuses critiques et réactions, qu'il convient de considérer²⁵.

Je vais d'abord décrire l'argument central de Kymlicka, puis expliquer en quoi sa théorie constituerait un bon choix pour mon projet. Cependant, je vais par la suite identifier un problème important, à savoir un certain angle mort théorique en ce qui concerne les minorités immigrantes, en raison de ce que l'on pourrait appeler un biais nationaliste, et je vais illustrer cette critique en étudiant la justification des droits polyethniques destinés aux groupes immigrants. Enfin, je vais examiner la critique de Modood selon laquelle Kymlicka serait sous l'influence d'un biais séculier qui serait injuste envers les groupes ethnoreligieux, avant de conclure sur le rôle que peut jouer la notion d'autonomie dans l'évaluation morale des caricatures.

²⁵ En effet, l'étude et l'évaluation de l'ensemble du travail de Kymlicka sur le multiculturalisme, en prenant compte de l'évolution graduelle de sa pensée sur ce sujet, iraient bien au-delà de la portée de mon travail. Ceci étant dit, mes lectures ne m'ont pas amené à penser que les travaux subséquents de Kymlicka pourraient contenir un changement théorique majeur apte à répondre aux critiques que je vais développer plus loin.

1.2.1.1 L'argument libéral

Comme l'indique le titre de son ouvrage séminal de 1995, Kymlicka propose une théorie *libérale* du multiculturalisme. Selon lui, le libéralisme repose sur deux principes fondamentaux visant à assurer l'autonomie des individus : il importe d'abord que ceux-ci puissent librement choisir leur conception de la vie bonne, c'est-à-dire qu'ils puissent vivre leur vie « de l'intérieur », en fonction de leurs croyances les plus intimes, mais il est également crucial qu'ils aient la possibilité de réviser et de remettre en question ces croyances, et ultimement leur conception de la vie bonne. (1995, p. 81)

Or, Kymlicka considère que l'accès à ce qu'il appelle une culture sociétale est essentiel à la réalisation de ces principes libéraux. Une culture sociétale est définie de la façon suivante :

... a culture which provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres. (1995, p. 76)

De plus, ces cultures sociétales coïncident généralement avec ce que Kymlicka appelle une nation ou un peuple, c'est-à-dire « une communauté intergénérationnelle, plus ou moins institutionnellement complète, occupant un territoire donné, partageant une langue et une histoire distincte. » (1995, p. 18) Pour Kymlicka, ces cultures sociétales constituent des « contextes de choix » pour les individus, tout en fournissant aux individus un « vocabulaire partagé de traditions et de conventions ». En effet, l'autonomie implique de faire des choix en fonction des options qui s'offrent à nous; or, c'est notre culture qui nous « fournit » ces options, mais c'est également

elle qui leur donne un sens pour nous. L'appartenance à une culture sociétale riche donne aux individus la possibilité de faire des jugements éclairés à propos des différentes manières de vivre leur vie, car ces différentes options n'ont de sens que dans le cadre du « vocabulaire partagé » que nous fournit notre culture, en premier lieu via le langage, mais également à travers toute la richesse culturelle des codes et des « récits culturels » (*cultural narratives*). (1995, p. 83) Pour reprendre une belle expression d'Avishai Margalit et de Joseph Raz : « familiarity with a culture determines the boundaries of the imaginable ». (1990, p. 449) Kymlicka abonde lui-aussi en ce sens : « Deciding how to lead our lives is, in the first instance, a matter of exploring the possibilities made available by our culture ». (1995, p. 126)²⁶

Enfin, il faut mentionner que c'est bien l'accès à *sa* culture sociétale qui est important pour Kymlicka, et pas simplement l'accès et la familiarité avec n'importe quelle culture, comme si l'on pouvait les choisir dans les rayons du supermarché des civilisations. Cette précision est justifiée par le rôle que joue la culture sociétale comme source sûre d'identité et d'attachement pour les individus. (1995, p. 89) Ainsi, Kymlicka affirme que puisque l'accès à sa culture sociétale est une condition nécessaire à l'autonomie, et donc ce que l'on pourrait appeler un bien primaire rawlsien, l'État devrait soutenir les membres de minorités qui sont désavantagés en matière d'accès à leur culture en raison des seules circonstances de leur naissance.

Or, l'État ne peut adopter une attitude d'« indifférence bienveillante » envers ces groupes, en se limitant à assurer pour tous les citoyens les privilèges d'une

²⁶ Je crois que la réflexion de Kymlicka est très juste, mais il me semble qu'il ne met pas assez l'accent sur le caractère contraignant, voir oppressant des cultures sociétales. S'il est vrai que l'accès à une culture sociétale riche est certainement une condition nécessaire à l'autonomie, il serait plus juste de dire qu'elle permet et contraint (*enables and constrains*) tout à la fois l'autonomie, en raison de sa nature particulière et limitée, mais également en raison de ses interdits, de ses tabous et de ses conceptions des rôles sociaux. Or, le plus souvent, Kymlicka n'aborde le caractère contraignant de la culture que lorsqu'il évoque les fameuses « cultures illibérales », comme si seules celles-ci pouvaient nuire à l'autonomie de leurs membres, alors que le caractère contraignant d'une culture sociétale serait mieux compris comme un continuum dans lequel on retrouverait toutes les cultures, aussi libérales soient-elles.

conception unique de la citoyenneté, car Kymlicka affirme que l'État, par son seul fonctionnement, favorise forcément une culture au détriment des autres : à travers le choix de la langue officielle au gouvernement et à l'école, mais également en ce qui concerne le découpage du territoire, les jours fériés et les symboles nationaux²⁷. Ainsi, en matière de politique publique, Kymlicka considère que les minorités nationales devraient pouvoir bénéficier de droits à l'autogouvernement (*self-government rights*) pour garantir leur survie en tant que sociétés distinctes. À l'inverse, les groupes immigrants (qu'il appelle « groupes ethniques ») peuvent obtenir des droits polyethniques, c'est-à-dire du soutien pour certaines pratiques culturelles ainsi que des exemptions aux lois de la majorité (à l'image des sikhs qui sont autorisés à porter un uniforme particulier dans la police et dans l'armée).

1.2.1.2 Pertinence pour notre projet

Ce cadre théorique peut-il m'aider dans mon projet, et conseiller l'éditeur de journal dans son impasse? À de multiples égards, je crois que oui. Tout d'abord, sa démonstration de l'incohérence de la neutralité libérale est très pertinente, car elle conduit à une critique de la citoyenneté universelle et de sa conception naïve de l'égalité. Ainsi, il serait tout à fait concevable pour les personnes musulmanes visées par les caricatures de bénéficier d'une protection différenciée, car comme l'affirme Kymlicka, la justice exige parfois un traitement différencié en fonction des vulnérabilités particulières de certains groupes. (1995, p. 109)

²⁷ « The government therefore cannot avoid deciding which societal cultures will be supported. And if it supports the majority culture, by using the majority's language in schools and public agencies, it cannot refuse official recognition to minority languages on the ground that this violates 'the separation of state and ethnicity » (1995, p. 111).

De plus, Kymlicka mentionne explicitement l'importance de la liberté d'expression pour la réalisation de l'autonomie, car elle permet aux individus d'avoir une conscience claire des options qui leur sont disponibles. Elle fournit donc à l'individu toute l'information nécessaire pour façonner sa conception de la vie bonne, mais lui permet également de la réviser à la lumière de nouvelles informations fournies par les échanges et les contacts avec ses concitoyens aux visions du monde parfois très différentes. Ainsi, notre éditeur de journal peut être assuré que Kymlicka reconnaît à sa juste valeur l'importance de la liberté d'expression²⁸.

Kymlicka insiste également sur le fait que l'intégration des immigrants à la société d'accueil n'est pas un processus à sens unique ou une responsabilité incombant aux seuls immigrants. Au contraire, il affirme que la culture dominante doit faire sa part et porter une attention particulière aux pratiques et aux normes légales pouvant arbitrairement nuire à l'intégration des nouveaux venus, et proposer des exemptions légales pour y remédier. Or, sa préoccupation semble parfois dépasser le cadre strictement légal et politique, par exemple, lorsqu'il écrit : « we must address the issue of how to ensure that the mainstream culture is hospitable to immigrants, and to the expression of their ethnic differences. » (1995, p. 97) Ceci me semble indiquer qu'il serait sensible aux impacts que les caricatures pourraient avoir non pas seulement directement sur les individus (à travers le sentiment d'offense par exemple), mais aussi d'un point de vue structurel, à travers leur impact sur la « tonalité » de l'espace public, qui pourrait devenir moins accueillant pour les citoyens visés. Ainsi, il affirme : « [enabling integration] involves not only the rigorous enforcement of anti-discrimination laws, but also changes to the way immigrants are portrayed in school textbooks, government documents, and the media. » (1995, p. 96)

²⁸ « For meaningful individual choice to be possible, individuals need [...] access to information, the capacity to reflectively evaluate it, and *freedom of expression* and association. » (Kymlicka, 1995, p. 84, mes italiques)

Enfin, le type de droit moral à être protégé contre les attaques satiriques que j'envisage peut correspondre à ce que Kymlicka appelle des mesures de « protection externe », c'est-à-dire des mesures visant à protéger les minorités des décisions et des pratiques de la majorité²⁹.

1.2.1.3 Un angle mort théorique, un biais nationaliste

Cependant, la théorie de Kymlicka ne me semble pas ultimement la plus appropriée pour mon projet. En effet, je pense qu'elle souffre de la présence d'un certain angle mort théorique en ce qui concerne les minorités immigrantes, en raison de son utilisation du concept de nation comme catégorie unificatrice. En d'autres mots, on pourrait dire qu'elle souffre d'un biais nationaliste.

Kymlicka semble concevoir sa théorie du multiculturalisme avant tout comme une manière de repenser la place des minorités nationales au sein des sociétés modernes, et considérer le problème des groupes issus de l'immigration comme une considération plutôt secondaire, voire dérivée. Autrement dit, les minorités nationales, principalement les Québécois et les nations autochtones du Canada, sont les principaux acteurs de son ouvrage de 1995. Quand les groupes immigrants entrent en jeu, Kymlicka les considère surtout de façon négative, c'est-à-dire à travers le cadre d'analyse de la nation : il affirme ainsi que ces groupes ne forment pas, en pratique, des nations disposant de leur culture sociétale, et il se demande si ça devrait être le cas. Lorsqu'il tente de déterminer si les minorités immigrantes devraient

²⁹ On peut cependant se demander si ce concept est bien approprié, car Kymlicka l'utilise le plus souvent pour évoquer la nécessité de protéger les minorités contre les décisions *politiques* de la majorité. Toutefois, Kymlicka fait référence aux lois visant à contrer les discours haineux comme « une forme de protection externe » contre « les éléments racistes de la société », ce qui semble indiquer que le terme n'est pas improprement utilisé (1995, p. 43).

bénéficier de plus de droits et d'une plus grande reconnaissance, il structure la question en se demandant si la société d'accueil devrait les laisser reconstituer leur culture sociétale. (1995, p. 95) Or, je ne crois pas que ce soit la question la plus pertinente à poser, ni la seule manière de donner plus de droits aux communautés issues de l'immigration.

Iris Marion Young fait une remarque similaire lorsqu'elle critique la dichotomie stricte que Kymlicka propose, entre minorités nationales et minorités ethniques. Young considère que cette dichotomie rigide est basée sur une catégorie unificatrice (*unifying category*), la catégorie de nation. (1997, p. 51) Autrement dit, la différence qui sépare les deux sortes de minorités culturelles évoquées par Kymlicka réside dans ce qu'on pourrait appeler leur finalité nationale : les minorités nationales ont la volonté et le droit de conserver leur nation distincte, tandis que les minorités ethniques sont destinées à s'intégrer dans la culture sociétale dominante. Que ce soit la séparation ou l'intégration qui les attend, la nation est toujours centrale. Ainsi, on peut penser que les groupes immigrants ne peuvent réellement bénéficier d'une existence théorique satisfaisante dans le système de Kymlicka, car ils sont toujours définis négativement par rapport à une nation ou une culture sociétale qu'ils ne forment pas, ou qu'ils doivent s'efforcer d'intégrer. De même, l'apport des immigrants est toujours conçu comme un *enrichissement* de la culture sociétale dominante; au contraire, la culture distincte des communautés immigrantes est peu considérée, car elle ne satisfait pas les critères exigeants de la culture sociétale³⁰. Ceci me semble témoigner d'une sorte d'angle mort théorique de la part de Kymlicka, qui peine à donner aux groupes immigrants l'attention théorique qu'ils méritent.

Dans le même registre, l'analyse de l'affaire Rushdie par Daniel O'Neil illustre à quel point Kymlicka sous-estime ou méconnaît les demandes des minorités immigrantes,

³⁰ Il semble en effet que si les immigrants peuvent espérer garder certaines de leurs particularités culturelles, c'est simplement parce qu'exiger d'eux l'assimilation serait illibéral, et non parce que la culture des communautés immigrantes est importante et pourrait contribuer à leur autonomie.

car celles-ci ne cadrent pas clairement dans sa catégorisation. (1999, p. 233)
 Notamment, beaucoup d'acteurs musulmans ont exprimé, pendant cette affaire, le souhait que la liberté d'expression soit reconsidérée et renégociée en vertu de leurs croyances et de leurs conceptions religieuses des limites de l'acceptable. Ce genre de demandes n'entre pas clairement dans le système de Kymlicka, car elles ne correspondent ni à des exemptions ni à des droits d'autogouvernement.

1.2.1.4 Quelle justification pour les droits polyethniques?

La façon dont Kymlicka peine à justifier les droits polyethniques qu'il réserve aux immigrants me semble également illustrer la présence de cet angle mort. En effet, Kymlicka justifie l'existence de droits différenciés pour les minorités *nationales* en se basant sur l'importance pour tout individu d'avoir accès à sa culture sociétale, condition nécessaire à son autonomie. Les cultures sociétales, comme on l'a vu, sont comprises comme un ensemble de normes culturelles et d'institutions unifiées par une langue et, crucialement, par un territoire défini, et sont typiquement associées à des peuples ou des nations. Or, cette définition très exigeante de la culture sociétale exclut, peut-être arbitrairement³¹, les communautés immigrantes, de sorte que son argument central peine à justifier l'existence de leurs droits différenciés, même s'il juge par ailleurs que ces communautés devraient pouvoir bénéficier d'accommodements divers. C'est du moins l'avis de Joseph Carens, qui suggère que

³¹ « It is difficult to see what general principles inform this hierarchy of rights » (Parekh, 2000, p. 109). De même, Carens suggère qu'une culture n'a pas à être sociétale au sens strict donné par Kymlicka pour servir de contexte de choix et donc permettre l'autonomie de ses membres (Carens, 1997, p. 11).

ces accommodements sont justifiés de façon ad hoc³², non pas grâce à l'argument basé sur la culture sociétale, mais bien contre lui :

« ... by grounding his moral argument for group-differentiated rights on the concept of a societal culture as a context of choice, he has fatally undermined the principled case for group-differentiated rights for immigrants (and their descendants), despite his efforts to defend them. » (1997, p. 44)

De même, Tariq Modood affirme que Kymlicka est pragmatiquement généreux envers les minorités ethniques, mais théoriquement avare (*theoretically ungenerous*). (2013a, p. 32) On peut en effet se demander sur quelle base ces « droits polyethniques » sont justifiés. Prenons l'exemple des sikhs : leur droit de porter un uniforme particulier dans la police ou dans l'armée ne peut être justifié par leur besoin de préserver leur culture sociétale et ultimement leur autonomie, car en tant que minorités ethniques, ils ne jouissent pas de leur propre culture sociétale distincte, au sens où l'entend Kymlicka. Comment alors justifier ces mesures?

Selon Kymlicka, c'est un argument égalitariste qui fait le travail de justification. Puisque la neutralité libérale est incohérente et que l'État favorise immanquablement les besoins et l'identité du groupe ethnique dominant, il importe que ces privilèges inévitables soient distribués équitablement, et ainsi, que personne ne soit désavantagé simplement en raison de son appartenance à un groupe minoritaire. Il faut cependant noter que, dans le cas des minorités nationales, cet argument agissait comme complément à son argument principal, centré sur la culture et l'autonomie, alors qu'il doit maintenant faire tout le travail théorique.

³² Carens va même jusqu'à se demander si les droits polyethniques décrits par Kymlicka ne sont pas essentiellement des cas d'accommodements religieux, et donc justifiables par un simple appel à la liberté de religion, sans devoir passer par des droits différenciés (1997, p. 44).

On pourrait toutefois rétorquer qu'il existe un autre argument, plus implicite, qui se fonde sur l'importance de la culture sociétale pour l'autonomie, et que l'on pourrait appeler l'argument de l'intégration. Les personnes immigrantes n'ayant pas accès à leur culture sociétale d'origine, il est essentiel de s'assurer que leur intégration dans la culture sociétale dominante se fasse le plus facilement possible, sans engendrer de coûts et de fardeaux déraisonnables, afin qu'elles puissent profiter pleinement des effets positifs de la culture sociétale dominante sur leur autonomie. Ainsi, les droits polyethniques viseraient précisément à faciliter cette intégration. Ce serait une manière de répondre à la critique de Carens voulant que la justification de ces droits soit en tension avec l'argument de la culture et l'autonomie.

Ce serait une façon de sauver la théorie de Kymlicka à partir de ses propres ressources théoriques. Cependant, l'argument ainsi formulé est toujours fondé sur la notion d'autonomie, laquelle n'est pas appropriée pour décrire le tort possiblement causé par les caricatures, comme nous le verrons dans la conclusion de cette section.

1.2.1.5 Les groupes ethnoreligieux et le biais séculier

De plus, même au sein de la catégorie des communautés issues de l'immigration, les minorités ethnoreligieuses constituent un autre angle peu couvert par la théorie de Kymlicka. Par minorité ethnoreligieuse, j'entends toute communauté issue de l'immigration qui se distingue de la majorité par ses origines ethniques *et* par sa pratique religieuse, en particulier lorsque cette pratique comporte des exigences qui peuvent entrer en tension avec les normes légales ou sociales de la société d'accueil³³.

³³ Par exemple, certaines communautés issues de l'immigration asiatique pratiquent leur foi de manière très différente de la majorité, mais de façon presque exclusivement privée, ce qui fait en sorte que les risques de tension avec les normes de la majorité sont réduits.

À cet égard, Modood considère que Kymlicka souffre d'un « biais séculier », dans la mesure où il n'étendrait pas sa critique de la neutralité de l'État au domaine religieux. En effet, si Kymlicka affirme à mainte reprise que l'on ne peut étendre le paradigme de la séparation de l'État et de la religion à la séparation de l'État et de l'ethnicité, car celle-ci serait incohérente, Modood regrette que Kymlicka ne pousse pas son argument plus loin, et ainsi ne voie pas que le premier paradigme, la séparation entre l'État et la religion, est tout aussi incohérent, et que cette prétendue neutralité est également injuste pour les minorités religieuses. Modood écrit : « [Kymlicka's] silences and manner of talking about religious groups suggest that he thinks that liberal neutrality in relation to religion is correct and unproblematic ». (2013a, p. 24)

Pour illustrer cela, Modood rappelle que Kymlicka se montre très généreux envers les demandes des minorités « non-religieuses, c'est-à-dire, linguistiques » (Modood, 2013a, p. 24), reconnaissant l'importance d'offrir du soutien institutionnel pour les langues natales des minorités ethniques et nationales, tandis qu'il n'accorde aux minorités religieuses que des exemptions aux lois de la majorité, excluant donc tout soutien qui prendrait la forme d'allocation des ressources publiques ou de reconnaissance institutionnelle. En outre, ce qui préoccupe Modood n'est pas simplement ce traitement différencié, qui peut être considéré comme injuste; c'est surtout le fait que Kymlicka ne considère pas que cette position demande une justification. Selon lui, cette absence de justification appuie sa critique du biais séculier.

L'argument de Modood est excessif, mais il contient une part de vérité. Tout d'abord, l'attitude de Kymlicka à propos de la neutralité religieuse de l'État n'est pas tout à fait claire. Par moment, il semble suggérer que cette neutralité est possible, ou du

moins possible en pratique³⁴, mais le plus souvent, il démontre clairement qu'il est conscient que l'État tire de la culture dominante non seulement sa langue, mais également des éléments religieux, à l'image des jours fériés et des symboles d'État, qui peuvent désavantager les minorités religieuses. De plus, si Modood a raison de faire remarquer que Kymlicka offre des droits bien différents aux minorités linguistiques et aux minorités religieuses, on peut penser que cette différence s'explique plutôt par la distinction entre nation et groupe ethnique, par un biais nationaliste, que par un biais séculier. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'elles sont religieuses que ces minorités n'ont accès qu'à des exemptions, mais plutôt parce qu'elles ne sont pas des minorités nationales.

Modood n'a pas tort d'affirmer que Kymlicka ne prend pas la différence religieuse très au sérieux en ce qui concerne les minorités immigrantes, mais il me semble que cet angle mort est dû en grande partie à son utilisation du concept de nation, à son biais nationaliste. Ainsi, Kymlicka considère que des groupes d'immigrants issus de Chine et d'Algérie correspondent à la même catégorie, celle de la minorité ethnique, et donc aux mêmes droits polyethniques limités, sans prendre en compte la différence que peut constituer la pratique religieuse des deux groupes. Ce qui m'importe ici n'est pas de savoir si cette position est légitime ou non, mais plutôt de constater qu'elle n'est apparemment pas le fruit d'une mure réflexion et d'une pesée attentive des arguments; elle est plutôt prise comme allant de soi. Ceci me semble appuyer la critique voulant que Kymlicka voie toutes les minorités culturelles à travers les catégories de culture sociétale et de nation, aux dépens de tout autre critère, et donc risque de manquer de nuance.

³⁴ « It is quite possible for a state not to have an established church. But the state cannot help but give at least partial establishment to a culture when it decides which language is to be used in public schooling ... » (1995, p. 111)

1.2.1.6 Conclusion

En fin de compte, la question demeure : la théorie libérale du multiculturalisme de Kymlicka peut-elle nous aider dans notre projet, et conseiller notre éditeur? Rappelons que la question est de savoir si les personnes musulmanes devraient bénéficier d'une certaine protection morale contre les discours stigmatisants et irrespectueux. Or, au final, on a bien du mal à voir comment Kymlicka pourrait justifier (ou s'opposer) à une telle mesure de protection externe. Il serait en effet difficile d'affirmer que les caricatures menacent l'accès des minorités musulmanes à leur culture sociétale et donc leur autonomie : outre le fait qu'elles n'en possèdent pas selon l'acception que Kymlicka donne à ce terme, il ne me semble pas clair que les caricatures puissent avoir un impact significatif sur la vitalité des cultures distinctes des communautés musulmanes, ou que cet impact soit le principal risque à appréhender lorsque l'on considère le dilemme de la republication. Autrement dit, l'autonomie des citoyens musulmans visés n'est pas la valeur qui représente le mieux ce qui est en jeu dans l'affaire des caricatures, à plus forte raison compte tenu de notre théorie de la liberté d'expression.

En effet, même si l'on laissait aux différentes minorités ethno-religieuses musulmanes la possibilité de développer et de maintenir leur propre culture sociétale distincte et institutionnalisée, les caricatures pourraient tout de même leur causer un tort important. De surcroît, même les personnes musulmanes qui ont pleinement intégré la culture sociétale de leur pays d'accueil peuvent subir les contrecoups possibles de ce genre de caricature, car leur appartenance ethnique, signifiée par des marqueurs physiques comme la couleur de leur peau, les rend vulnérables à certaines injustices et certaines formes de discrimination qui pourraient être renforcées par les caricatures. La théorie de Kymlicka ne semble donc pas tout à fait adaptée pour réfléchir à ces risques.

Il est frappant (et peut-être révélateur) de constater, par exemple, que Kymlicka considère que les politiques antiracistes ne constituent pas réellement des droits différenciés, car elles visent principalement à assurer l'exercice des « droits communs de la citoyenneté ». (1995, p. 31) Or, notre questionnement vise précisément à savoir si les citoyens visés par les caricatures devraient, en vertu de leur appartenance à un groupe ethnique minoritaire, bénéficier d'un niveau de protection différencié par rapport aux autres groupes. Le fait que Kymlicka ne considère pas cette question et suppose sans justification explicite que les mesures antiracistes n'ont pas à être différenciées m'apparaît indiquer que sa théorie n'est pas la plus appropriée pour mon projet.

Nous voyons donc que le cadre théorique de Kymlicka, malgré sa richesse et son importance, semble mal adapté à rendre compte de notre cas concret et de l'expérience spécifique des communautés ethnoreligieuses musulmanes. D'un certain point de vue, ce n'est pas quelque chose que l'on peut vraiment reprocher à Kymlicka : son projet théorique n'a simplement pas été conçu avec le contexte de l'immigration musulmane en tête, mais plutôt celui des peuples autochtones et des minorités nationales³⁵. Ainsi, il rappelle à maintes reprises que son ouvrage de 1995 comble un grave manque de considération théorique au sujet des nations autochtones, qui font en sorte que bien des pays occidentaux comme le Canada ou les États-Unis ne sont pas réellement des États-nations, mais plutôt des états multinationaux, chose souvent oubliée par les théoriciens³⁶.

Enfin, mon approche ne situe pas au même niveau que celle de Kymlicka. En effet, ce dernier développe une théorie proprement politique ou étatique du multiculturalisme,

³⁵ « In fact most of his theory is directed towards justifying special support or differential rights in relation to language and indigenous people. » (Modood, 2013, p. 25)

³⁶ De même, lorsqu'il s'exprime à propos du multiculturalisme en général, il lui arrive « d'oublier » temporairement les minorités ethniques. Par exemple : « the debate over minority rights [...] is whether to support the particular sort of cultural difference and community exhibited by national minorities » (1995, p. 129).

et tente principalement de déterminer comment la diversité culturelle de nos sociétés devrait modeler la conception légale de la citoyenneté, c'est-à-dire les droits juridiques que les individus possèdent envers l'État. Or, mon questionnement est avant tout centré sur le problème éthique qui pèse sur l'éditeur de journal, ou sur n'importe quel citoyen cherchant à se faire une idée sur la question des caricatures, et se fonde sur une conception plutôt sociale et non étatique du multiculturalisme et de la citoyenneté. Ainsi, en éloignant la question du rôle de l'État, il est clair que j'ai d'emblée réduit la pertinence du cadre théorique de Kymlicka dans mon travail. Ma question n'est pas de savoir si les personnes musulmanes devraient bénéficier d'une protection légale contre la satire : je cherche plutôt une théorie du multiculturalisme qui considère si les citoyens devraient faire preuve de retenue envers certains groupes. Or, ce n'est pas le genre de question que Kymlicka aborde de front.

1.2.2 Modood

Pour remédier aux problèmes que j'ai identifiés dans l'approche de Kymlicka et ainsi dépasser les limites de son système en ce qui concerne les minorités musulmanes, je vais faire appel au travail de Tariq Modood. Je vais d'abord dresser un portrait de l'auteur et décrire comment son parcours personnel et académique est lié au problème des caricatures, puis je vais décrire les bases théoriques de son approche, incluant sa conception de la citoyenneté comme un principe civique. Je vais expliciter les liens potentiels entre son travail et ma conception de la liberté d'expression, puis je considérerai les critiques que l'on peut lui adresser en lien avec mon projet. Enfin, je vais montrer qu'il a les ressources théoriques pour servir notre projet en décrivant un argument potentiel contre la publication, l'argument de l'intégration, ainsi qu'un argument inverse.

1.2.2.1 Portrait de Modood

Modood est particulièrement sensible aux spécificités des groupes issus de l'immigration musulmane. Il a beaucoup écrit sur ce contexte particulier, notamment au sujet des relations entre l'identité musulmane, l'identité britannique et le multiculturalisme (2003 et 2010), et il dispose de surcroît d'un point de vue situé³⁷ sur la question, du fait qu'il est lui-même anglo-pakistanaï et qu'il a connu et subi la discrimination et le racisme. (Martinez, 2013, p. 730) Or, pour que notre éditeur puisse en arriver à une décision éclairée, il faut qu'il puisse comprendre les impacts potentiels des caricatures sur les communautés musulmanes visées, et pour ce faire, l'apport et le témoignage d'un membre issu d'une de ces communautés est très précieux.

Modood a ainsi thématiqué et discuté les notions de racisme culturel et d'islamophobie, en particulier pour réfuter la fameuse objection selon laquelle on ne peut être raciste envers les musulmans, puisque ceux-ci ne constituent pas une race. (Meer et Modood, 2009) Puisque les détracteurs de Charlie Hebdo emploient fréquemment ces concepts pour dénoncer les publications du journal, il serait crucial de bien comprendre dans quelle mesure ils peuvent s'appliquer aux communautés musulmanes et aux caricatures.

Modood s'intéresse spécifiquement au contexte européen et à la question de l'intégration des communautés issues de l'immigration, notamment musulmanes. Ainsi, le quatrième de couverture de son ouvrage de 2013, *Multiculturalism*, annonce son intention de s'intéresser au « besoin urgent d'inclure les musulmans dans les

³⁷ Voir les théories féministes de l'épistémologie des *standpoint* (Harding, 2004).

conceptions contemporaines de la citoyenneté démocratique », ce qu'il décrit comme étant « un défi central pour le XXI^e siècle ». Son attention théorique se porte donc précisément sur la sorte de multiculturalisme qui nous intéresse et qui pourrait éclairer notre éditeur.

Modood a également écrit un grand nombre d'articles à propos des liens et des tensions entre la laïcité, la religion et le multiculturalisme, au sujet de la séparation entre les sphères privée et publique en matière de religion et sur la manière dont les groupes religieux peuvent être reconnus comme tels dans une perspective multiculturelle (notamment 1998a, 1998b et 2013ab). Concernant le rôle crucial que joue la religion dans les conflits entourant les caricatures, il me semble pertinent de me baser sur un auteur qui possède une expertise théorique à ce sujet.

Enfin, Modood a écrit sur des sujets spécifiquement liés à la liberté d'expression et aux caricatures (2006, 2009a et 2014), sans même parler de l'importance que joue dans sa pensée l'épisode des *Versets sataniques* de Salman Rushdie, autre exemple paradigmatique de conflit interculturel impliquant la liberté d'expression. Par exemple, dans « The Muhammad cartoons and multicultural democracies », Modood s'engage avec Geoffrey Levey dans une démarche très similaire à celle que j'entreprendrai dans mon deuxième chapitre, décrivant différents aspects problématiques des caricatures danoises, notamment l'insinuation que l'Islam ou les personnes musulmanes seraient dangereux et violents, que les auteurs assimilent à du racisme.

1.2.2.2 Les bases théoriques

Pour Modood, ce qui caractérise les minorités culturelles n'est pas la culture sociétale de Kymlicka, mais bien la notion de *différence*. Il faut considérer l'importance de ce

qu'il appelle la différence positive, l'identité particulière affirmée et revendiquée par les différentes communautés immigrantes, mais également la différence négative, celle qui est perçue péjorativement par l'extérieur, l'altérité, l'exclusion et la discrimination qui affectent ces communautés. Ces deux différences, que l'on pourrait appeler identité et vulnérabilité, constituent « les données clés pour le multiculturalisme » et son « point de départ normatif ». (2013a, p. 34) Ainsi, cette attention théorique portée à la vulnérabilité des groupes musulmans pourrait nous aider à déterminer si ces derniers peuvent bénéficier d'un droit moral contre les caricatures.

Un aspect important de la pensée de Modood est sa double conception de l'égalité. Inspiré par Charles Taylor (1992) et Iris Young (1990), il affirme qu'il importe non seulement d'assurer pour tous une *dignité égale*, par l'application impartiale d'un ensemble de règles ou de normes, mais également un *respect égal*, c'est-à-dire une égalité qui reconnaît les différences des différents groupes, et les prend en compte de façon à ne désavantager personne. C'est donc dire que si le modèle de la citoyenneté universelle qui assure les mêmes droits de base à tous et à toutes est fondamental, il n'est pas suffisant : il demeure une base qui doit être complétée par des mesures additionnelles pour réellement tenir compte de la différence qui caractérise les différents groupes immigrants. Ainsi, il n'est pas suffisant que la différence culturelle des personnes musulmanes, notamment en matière de religion, soit seulement tolérée, de préférence quand elle reste privée (signe qu'elle diffère de la norme culturelle dominante) et qu'elle n'affecte pas la sphère publique; cette différence doit plutôt être reconnue et respectée, au même titre que les particularités religieuses du groupe dominant.

Dans le cas des caricatures, il me semble que cela signifie par exemple que la différence culturelle que constitue la sensibilité accrue des personnes musulmanes en rapport aux représentations de leurs figures religieuses n'a pas à rester une préférence privée : il n'est pas illégitime ni déraisonnable pour eux de demander au reste de la

société de reconnaître et de respecter cette différence (sans pour autant que cette requête leur soit automatiquement accordée). Cette position concorde également avec le « sécularisme modéré » que Modood défend. (2013a, p. 72) Cela illustre bien que Modood dispose de ressources conceptuelles à même de nous aider à poser les bonnes questions et à bien considérer les enjeux du problème des caricatures.

1.2.2.3 Un principe civique

Modood affirme que cette reconnaissance de la différence positive devrait être « un principe civique qui devrait en général guider les relations entre les citoyens » (2013a, p. 52), c'est-à-dire que l'ouverture d'esprit face à cette différence serait une des vertus du citoyen multiculturel. Il écrit : « [to achieve the goal of respect] one relies on the sensitivity and responsibility of individuals to refrain from what is legal but unacceptable » (*idem*). Les liens à faire avec l'enjeu des caricatures sautent aux yeux.

Cette insistance sur ce principe civique rappelle que Modood conçoit la citoyenneté non pas seulement comme un cadre légal conçu comme un lien entre l'individu et l'État, mais aussi comme une relation horizontale³⁸ entre les citoyens : « a relationship with each other which has to be expressed within an ethical, principled framework [...] the ethics of civility, the ethics of how we relate to each other as citizens and not just rights against the state » (2015, p. 11). Cette conception de la citoyenneté multiculturelle se ressent également dans le sous-titre de son ouvrage principal : *Multiculturalism : A Civic Idea*. Elle se prête donc tout à fait à mon projet,

³⁸ La notion de lien *horizontal* entre les citoyens est utilisée ici pour faire contraste avec le lien vertical que les citoyens et les citoyennes entretiennent avec l'État. Elle n'implique pas du tout que les relations au sein de la société civile soient parfaitement égalitaires, et ne vise pas à masquer les rapports de pouvoir qui traversent nécessairement ces relations dites « horizontales ».

dans lequel l'État demeure un acteur secondaire. Ainsi, lorsque Modood décrit les droits des minorités qui découlent de sa conception de la citoyenneté et de l'égalité, il prend soin de souligner que ceux-ci ne sont pas réductibles à des droits légaux. Le premier de ces droits est d'ailleurs la protection contre le racisme, y compris le racisme culturel et l'islamophobie, c'est-à-dire une « protection contre certaines sortes d'hostilité qui pourraient être présentes dans la culture majoritaire » (2015, p. 13).

1.2.2.4 Liens avec la liberté d'expression

Or, crucialement, cette conception de la citoyenneté peut s'appuyer sur la théorie de la liberté d'expression que j'ai décrite dans la section portant sur l'argument de la démocratie. Pour Modood, la citoyenneté n'est pas qu'un statut fixe et formel; elle se réalise collectivement, se développe à travers un processus continu de délibération entre les différents groupes, c'est-à-dire par un processus multilogique, et non seulement dialogique, entre majorité et minorité (2013a, p. 117). C'est donc une conception que l'on pourrait appeler *sociale* ou *civique* de la citoyenneté. Son approche met l'accent sur le rôle crucial joué par les débats civiques et les activités associatives qui prennent place au sein d'un espace public partagé, qui se doit d'être ouvert et égalitaire, garantissant à la fois une dignité égale et un respect égal pour tous. Modood écrit ainsi : « citizenship can be understood as conversation and renegotiation [...] To be a citizen [...] is to have a right not just to be recognized but to debate the terms of recognition.» (2013b, p. 2) Il me semble clair que Modood ne considère pas ici seulement un droit juridique, mais plutôt quelque chose comme un droit moral à participer de façon pleine et égale au débat public façonnant le sens de la citoyenneté, ce qui correspond à notre conception de la liberté d'expression.

Ainsi, une véritable reconnaissance, c'est-à-dire l'intégration des personnes musulmanes dans le processus de construction de la citoyenneté démocratique, n'est possible que si le dialogue, et notamment le dialogue interculturel, est lui-même possible. En effet, la citoyenneté se pratique et se constitue par un dialogue entre les différents citoyens, mais également entre les différents groupes marqués par la différence positive et négative, dialogue à travers lequel les nouveaux arrivants peuvent influencer l'identité nationale et civique de la société d'accueil. Ainsi, si le dialogue interculturel est grippé par des tensions internes ou un manque profond de confiance entre les communautés, la construction multilogique de la citoyenneté ne peut s'accomplir et celle-ci demeure le seul produit de la culture majoritaire : on ne peut plus alors parler d'une intégration pleine et authentique.

Or, puisque pour moi la liberté d'expression constitue un droit à participer de façon pleine et égale à la délibération publique, et un droit à l'égale opportunité d'influence, il m'apparaît clair que la théorie de Modood est compatible avec cette conception, et plus encore qu'elle l'exige. Nous retrouvons en effet dans les deux cadres théoriques l'exigence que tous les acteurs puissent participer à l'élaboration des lois ou de la citoyenneté afin que celles-ci puissent être légitimes. L'approche de Modood ne fait que pousser cette idée plus loin : ce n'est pas seulement le cadre juridique qui doit être issu d'une délibération juste et équitable pour être légitime, c'est aussi le cas de la citoyenneté civique, du cadre éthique qui définit les relations horizontales entre les citoyens et la signification de l'appartenance à la société. Ainsi, on peut dire que la réalisation de notre conception de la liberté d'expression constitue une condition nécessaire à l'atteinte de l'idéal démocratique suggéré par Modood. Ces liens semblent suggérer que la théorie de Modood est potentiellement très pertinente pour notre problème, et complète heureusement notre conception de la liberté d'expression. Nous verrons bientôt comment ces liens peuvent produire de puissants arguments dans le contexte des caricatures.

1.2.2.5 Critiques

Malgré ces liens prometteurs, la théorie de Modood semble néanmoins, à certains égards peu apte à aider notre éditeur dans son dilemme. En effet, Modood est très critique envers ce qu'il appelle le « sécularisme radical », notamment la conception stricte de la laïcité française, qu'il compare au fondamentalisme religieux. Or, s'il accusait Kymlicka de souffrir d'un biais séculier, on peut penser que lui-même est sous l'influence d'un certain biais anti-séculier. En effet, il oppose le sécularisme radical au sécularisme modéré, plus raisonnable; mais il affirme lui-même employer le terme « modéré » pour signifier « compatible avec ma conception de la citoyenneté multiculturelle » (2013a, p. 195). On peut donc le soupçonner de manier le terme « sécularisme radical » sans trop de précautions, en l'employant contre toute approche trop éloignée de la sienne³⁹. Or, puisque le souci des partisans de la publication des caricatures est très souvent rattaché aux enjeux et aux limites de la laïcité, notre éditeur pourrait être préoccupé par l'attitude de Modood à l'endroit des partisans d'une laïcité plus stricte.

Ce point est d'autant plus criant que Modood se dit prêt à concéder beaucoup en termes d'accommodements religieux, dans le cadre de ce qu'il appelle « l'intégration institutionnelle pluraliste » (2013a, p. 72), que ce soit dans le système éducatif ou dans l'appareil législatif, par l'allocation de sièges réservés aux minorités religieuses par exemple (2013a, p. 74)⁴⁰. Il aurait donc bien du mal à rassurer des citoyens inquiets de l'influence de « l'islam politique » dans les sociétés contemporaines, et il

³⁹ Ce qui est d'autant plus regrettable de la part d'un auteur qui écrit : « Civic integration [...] means that there has to be mutual learning and movement on both/all sides, not just the hurling of absolutes at each other. » (2006, p. 7)

⁴⁰ On pourrait d'ailleurs affirmer qu'en raison de son appartenance au contexte politique britannique, Modood accepte sans questionnement la légitimité de la présence d'une Église d'État, et serait donc forcé d'adopter un sécularisme modéré et une reconnaissance pluraliste plutôt qu'une laïcité forte. Je suis reconnaissant envers Frederick Armstrong pour cette remarque.

pourrait être perçu par notre éditeur comme partial dans ces débats. De plus, même si l'on est persuadé de sa bonne foi et de son impartialité, certains critiques (Singh et Cowden, 2011) affirment que son approche ne permet pas faire la différence entre les éléments modérés et fondamentalistes au sein des communautés religieuses immigrantes, et que ces derniers pourraient utiliser les arguments de Modood en faveur de la présence institutionnelle musulmane pour étendre leur présence et leur influence politique au sein de la société.

À cela, on peut rétorquer qu'il n'y a pas de raison de principe qui puisse interdire aux personnes musulmanes de voir leur identité religieuse représentée au sein des institutions de leur société, au même titre que les autres religions, puisque les éléments réactionnaires et fondamentalistes sont loin d'être confinés au sein de l'Islam⁴¹. Il n'en demeure pas moins que l'on peut soupçonner Modood de ne pas prendre très sérieusement en compte les arguments et les préoccupations des partisans de la laïcité stricte, ce qui est problématique dans la mesure où l'on veut employer son approche pour démêler une situation qui requerrait une attention juste et impartiale envers la notion de la laïcité, modérée ou « radicale ». Il s'agit donc d'un aspect du travail de Modood qui le rend moins pertinent pour notre projet.

1.2.2.6 L'argument de l'intégration

Ceci étant dit, l'approche de Modood peut-elle aider notre éditeur? Qu'a-t-elle à dire à propos de la possibilité d'un droit moral contre les caricatures dont les personnes musulmanes pourraient bénéficier? Je crois que, contrairement à Kymlicka, on peut

⁴¹ Ce à quoi d'aucuns pourraient répondre, avec Taylor, que le problème ne se situe pas seulement au niveau de franges radicales : « For mainstream Islam, there is no question of separating politics and religion the way we have come to expect in Western liberal society. » (1992, p. 62)

trouver chez Modood un argument justifiant un tel droit, que l'on pourrait appeler l'argument de l'intégration démocratique. En voici une esquisse.

Comme nous l'avons vu, il est crucial pour Modood que les personnes musulmanes soient non seulement protégées de la discrimination et du racisme, mais également qu'elles puissent participer à la constitution collective de la citoyenneté, c'est-à-dire qu'elles puissent participer à la conversation démocratique commune, au discours public, de façon effective et non seulement formelle (selon la seconde conception de l'égalité). Ainsi, il est essentiel de réduire toute barrière qui pourrait entraver l'accès effectif des citoyens issus de groupes minoritaires au discours public. Or, la différence négative, notamment les stéréotypes péjoratifs, qui affecte les citoyens musulmans peut vraisemblablement constituer une telle entrave, autrement dit, peut restreindre injustement les opportunités d'influence de ces citoyens. Leur vulnérabilité particulière, ajoutée à l'impératif fondamental de participation de tous et de toutes à l'élaboration de la citoyenneté, peut donc justifier un droit moral contre des formes de discours qui peuvent diffuser et renforcer ce genre de stéréotypes, et ainsi constituer des barrières à l'intégration démocratique des citoyens visés. L'appareil théorique de Modood, et tout particulièrement sa conception civique ou sociale de la citoyenneté, alliée à ma conception de la liberté d'expression, permet donc de produire un argument puissant et pertinent contre la publication de caricatures.

Il y a également là un argument pragmatique : pour faire fonctionner les démocraties multiculturelles, il faut intégrer pleinement tous les citoyens, et pour ce faire, il faut respecter tous les citoyens. Modood affirme que l'on ne peut à la fois humilier les personnes musulmanes et espérer qu'elles s'intègrent pleinement dans les institutions démocratiques : « humilier les marginaux et exhorter à l'intégration est une contradiction » (2006, p. 6). En effet, si les personnes musulmanes sentent non seulement que leur identité et leurs croyances sont attaquées et méprisées, mais également que ce mépris, loin de provoquer l'indignation au sein de la société, suscite

plutôt un soutien enthousiaste aux satiristes, on peut imaginer qu'ils n'auront pas le sentiment d'être des citoyens à part entière, de bénéficier du respect égal qui leur est dû. Vraisemblablement, ils auront plutôt l'impression que leur différence est ignorée, voire méprisée par le groupe majoritaire, et qu'on leur demande une forme d'assimilation.

Au contraire, Modood affirme que les démocraties multiculturelles ne peuvent bien fonctionner qu'à la condition que les immigrants et la société d'accueil soient prêts à faire des ajustements mutuels : « Taking into account the well-known sensitivities of Muslims by refraining from producing deliberately provocative images of Muhammad seems [...] like a perfect example of just such an informal adjustment in the interests of multicultural integration. » (2009, p. 434) Pour lui, cette idée d'un processus à deux voies, impliquant autant la société d'accueil que les nouveaux venus, est précisément ce qui différencie l'intégration de l'assimilation.

Bref, on constate que Modood dispose des ressources théoriques pour concevoir un argument solide en faveur d'un droit moral de la part des citoyens musulmans, c'est-à-dire un argument contre la publication. Sans évaluer tout de suite les mérites de l'argument, nous pouvons déjà affirmer que Modood peut nous fournir des outils conceptuels très bien adaptés au contexte qui m'intéresse.

De plus, son travail permet également de formuler un argument solide allant dans la direction opposée, *en faveur* de la publication. En effet, on peut penser que les images satiriques critiquant certains pans de la foi musulmane (notamment l'interdiction de la représentation du prophète) sont précisément le genre de discours aptes à provoquer des débats riches et cruciaux au sujet de la laïcité dans nos sociétés, ce qui correspond tout à fait au genre de débats qui doivent, selon Modood, constituer et permettre de renégocier la citoyenneté. Autrement dit, la place légitime de la religion dans l'espace public est un élément essentiel de la citoyenneté comprise comme une relation horizontale entre les citoyens et une discussion sur le caractère et l'identité de

la société⁴². Dans la mesure où Modood est préoccupé par toute contrainte qui pourrait entraver ce dialogue, il doit considérer sérieusement si les conséquences de la reconnaissance d'un droit moral de protection alloué aux groupes musulmans ne viendraient pas compromettre l'atteinte de son idéal dialogique de citoyenneté. Après tout, il affirme que le dialogue intercommunautaire n'implique pas une acceptation inconditionnelle de la différence, mais garde une place pour l'évaluation critique des différentes pratiques et traditions culturelles (2013a, p. 60).

Ainsi, tout bien considéré, l'approche de Modood me semble la plus à même de déterminer de quel niveau de protection les groupes musulmans devraient bénéficier face aux types de discours qui nous intéressent, et permettre ainsi à notre éditeur d'arriver à une décision éclairée mettant en balance les intérêts et les enjeux en question. En effet, sa conception sociale de la citoyenneté alliée à l'argument de la démocratie en faveur de la liberté d'expression permet d'identifier adéquatement ce qui peut être moralement problématique dans les caricatures, tant que l'on demeure prudent en ce qui concerne son traitement de la laïcité.

⁴² En réalité, c'est la division entre le public et le privé elle-même qui doit être négociée et définie par le dialogue dans le discours public.

CHAPITRE II

QU'EST-CE QUI POSE PROBLÈME?

Dans ce chapitre, il s'agira de déterminer ce qui peut être moralement problématique dans les caricatures, que ce soit celles de Charlie Hebdo ou celles du *Jyllands-Posten*. Pour ce faire, nous allons passer en revue différents termes et concepts qui pourraient décrire la nature possiblement problématique des caricatures. Nous allons procéder d'une façon similaire à l'approche de Sune Laegaard dans ses articles de 2007 et 2009, c'est-à-dire par une sorte de taxonomie critique des concepts disponibles, donc par un questionnement quant à leur capacité à saisir ce qui est normativement en jeu, et par un examen de leur pertinence face aux cas concrets qui nous intéressent. Tout comme dans le premier chapitre, l'idée est d'explorer plusieurs voies afin de décrire non seulement celle que je pense être la plus prometteuse, mais aussi celles qui le sont moins, dans le but de développer des connaissances négatives à même de mieux outiller notre éditeur de journal.

En premier lieu, je vais m'intéresser au concept d'offense, qui est problématique dans la mesure où il repose sur des critères très subjectifs, voire potentiellement injustes. Nous verrons que ce concept n'est pas réellement en mesure d'éclairer le dilemme des caricatures. Malgré ces problèmes, je vais faire valoir que le sentiment d'offense et le témoignage des personnes visées par les caricatures sont tout de même incontournables et doivent constituer non pas la fin, mais bien le début de notre réflexion. Par la suite, je vais passer à la notion de respect, en tentant de définir ce que pourrait être un principe de respect fondé sur un ethos multiculturel, et l'éclairage que ce principe pourrait apporter au dilemme. Ayant favorisé la notion de « respect de reconnaissance » de Stephen Darwall (*recognition respect*), nous verrons que l'opérationnalisation d'un tel principe est problématique, et que sa portée est limitée.

Enfin, je vais tenter de déterminer si les caricatures sont problématiques en raison de leur caractère stigmatisant. En plus de montrer qu'elles font circuler des stéréotypes qui peuvent contribuer à raciser les personnes musulmanes, je montrerai que ces stéréotypes peuvent également affaiblir leur liberté d'expression effective en utilisant la notion d'injustice épistémique conceptualisée par Miranda Fricker. Ainsi, nous verrons que c'est bien ce concept de stigmatisation qui représente le mieux la nature possiblement problématique des caricatures.

2.2 L'offense

Dans la foulée de la publication des caricatures, que ce soit celles du *Jyllends-Posten* ou de Charlie Hebdo, les réactions qui ont émané des communautés musulmanes en Europe et à l'international ont souvent été formulées via le vocabulaire de l'offense⁴³. Il est donc légitime de se demander si le concept d'offense saisit bien ce qui est normativement en jeu dans cette controverse, s'il est le concept approprié pour désigner ce qui peut être moralement problématique dans les caricatures.

Je vais débiter par un exercice de définition, en tentant de distinguer le tort de l'offense en me basant sur le travail de Joel Feinberg. Par la suite, je vais tenter d'appliquer sa méthode de mise en balance à l'offense ressentie dans le cas des caricatures, c'est-à-dire que je vais peser le sérieux de l'offense au regard du caractère raisonnable de la conduite offensante, dans le but d'évaluer la pertinence de la conception de l'offense de Feinberg. J'examinerai ensuite la thèse selon laquelle l'offense religieuse serait particulière et mériterait qu'on lui reconnaisse un poids

⁴³ <http://www.bbc.com/news/uk-31293196>, <http://ottawacitizen.com/news/local-news/satirical-religious-cartoons-should-be-illegal-says-ottawa-imam>, http://www.slate.com/articles/life/faithbased/2006/02/depicting_mohammed.html

normatif exceptionnel, avant de conclure sur le rôle que l'offense devrait jouer dans les réflexions sur les caricatures.

2.2.1 Offense, tort : définitions

Peter Jones définit l'offense comme une « expérience négative ». C'est avant tout une *expérience*, c'est-à-dire un état mental vécu par un sujet. Ainsi, l'usage de l'adjectif « offensant » comme propriété d'un acte ou d'un objet n'est pas strictement approprié, et représente plutôt un raccourci pour faire référence à une chose qui causerait de l'offense à la plupart des gens dans un contexte donné. C'est également une expérience *négative*, ce que Jones appelle parfois une « douleur mentale ». La notion d'offense est intrinsèquement liée à son caractère déplaisant (*disutile*), et c'est en vertu de cela que l'on juge qu'une chose qui nous offense peut être moralement problématique; la considération de l'offense semble donc avoir un caractère essentiellement utilitariste (Jones, 2011, p. 80).

L'offense dont il est ici question correspond à ce que Jones appelle « l'offense basée sur les croyances ». Ainsi, les victimes de l'offense perçoivent l'acte offensant comme mauvais et immoral (*wrongful*) parce qu'il contrevient à une de leur croyance, et non simplement parce qu'il est déplaisant. En d'autres mots : « Muslims are offended at the publications because they think that they are wrong, not the other way around » (Laegaard, 2007, p. 488).

Pour que l'offense ressentie par les personnes musulmanes suite à la publication des caricatures puisse avoir un poids normatif et peut-être justifier une condamnation morale contre elles, on pourrait considérer ce sentiment d'offense comme un véritable tort (par exemple, Laegaard, 2007). Ceci n'est pas *prima facie* déraisonnable. Bien que l'on parle ici d'une sorte de tort distincte de celle qui peut être causée par une

agression physique, même certains tenants de la tradition libérale reconnaissent que les discours peuvent causer des torts véritables (sans parler des auteurs et auteures en théorie critique et des féministes)⁴⁴.

Cependant, cette possibilité dépend de la définition que l'on donne du tort, et je vais en adopter ici une conception plutôt restreinte, suivant Joel Feinberg, qui définit le tort comme une atteinte aux intérêts d'un individu (*setback to interests*), qui est également injuste (*wrong*), une violation d'un droit de cet individu (1984, p. 35). Il n'est ici question que de deux types d'intérêts pertinents, à savoir les « intérêts au bien-être » (*welfare interests*) qui concernent l'intégrité physique, mais aussi la stabilité émotionnelle, la sécurité financière, etc., et les intérêts ultérieurs (*ulterior interests*), qui représentent « les objectifs et les aspirations ultimes d'une personne » (1984, p. 37).

L'adoption de cette définition du tort vise à éviter que ce concept ne devienne trop ambigu ou vague, et que le principe du tort ne perde de son utilité. Or, selon cette conception, il semble que l'outrage ressenti par les personnes musulmanes face aux caricatures ne constitue pas véritablement un tort⁴⁵. En effet, on ne peut réellement affirmer qu'après avoir ressenti une réaction affective négative à la vue des caricatures, un individu se retrouve en plus mauvaise posture (*worse off*) en ce qui a trait à ses intérêts au bien-être, ou que sa capacité à atteindre ses objectifs de vie en serait significativement affectée, ce qui signifie qu'il n'y a pas eu de réelle atteinte aux intérêts pertinents (1984, p. 37). Quant à savoir si cette offense peut constituer la violation d'un droit et ainsi désigner la conduite offensante comme moralement problématique, il s'agit d'une question complexe que notre travail vise précisément à clarifier; nous ne pouvons donc la régler dès maintenant. Cependant, il semble y avoir

⁴⁴ Entre autres, Jones, 1980, p. 135, Scanlon, 2003, p. 11, McKinnon, 2006, p. 82-89.

⁴⁵ Rappelons toutefois que l'on ne parle ici que de l'offense, de l'expérience négative ressentie par ces personnes vis-à-vis des caricatures. S'il est tout à fait plausible de penser que les caricatures leur causent du tort, ce n'est pas au niveau de l'offense ressentie qu'il faut situer ce tort, si l'on accepte les définitions de Feinberg.

un certain accord parmi les commentateurs pour affirmer qu'il n'existe pas de véritable droit moral à ne pas être offensé⁴⁶ et que la régulation de l'offense par l'État est plutôt justifiée par des considérations utilitaristes (Jones, 1980, p. 146).

Ainsi, je vais suivre Feinberg en définissant l'offense par contraste au tort, puisqu'elle ne cause pas d'atteinte aux intérêts de ceux ou celles qui la subissent⁴⁷. Si une offense est si intense ou répétée qu'elle finit par affecter les intérêts pertinents de sa victime, c'est qu'elle finit par lui causer un tort. Cela ne signifie pas que l'offense ne peut peser dans la balance normative, mais simplement qu'elle est moins lourde, par définition.

Par offense, j'entendrai donc dans cette section une expérience négative qui ne constitue pas un tort, qui présuppose et découle d'une croyance, et qui est ressentie en réaction à une pratique ou un discours réprouvé.

2.2.2 La mise en balance de Feinberg

Ayant adopté cette définition de l'offense, tirée de Feinberg et de Jones, je peux maintenant tenter de déterminer quel poids moral l'outrage causé par les caricatures devrait avoir. Bien que son travail se concentre essentiellement sur le droit criminel et sur les limites légitimes du pouvoir coercitif de l'État, nous pouvons nous inspirer de l'approche de Feinberg et tenter de peser le sérieux de l'offense (A) au regard du caractère raisonnable du comportement offensant (B). Cet exercice, qui vise à l'origine à déterminer si une sorte de comportement peut être légitimement prohibé

⁴⁶ Puisque l'offense est, par définition, considérablement moins grave que le tort. (Feinberg, 1985, p. 2) De même, pour Jones : « it is difficult to accept that offence is sufficiently important to a person's well-being to warrant the special status and overriding respect that a right (in its strong sense) entails » (1980, p. 146).

⁴⁷ Toutefois, Feinberg précise que le tort et l'offense ne doivent pas être vus comme étant différents degrés d'un même continuum, mais plutôt comme deux sortes de phénomènes distincts.

par le droit, pourra nous aider à déterminer si l'offense nous offre une bonne grille d'analyse pour étudier ce qui peut être problématique dans les caricatures.

Le premier facteur à considérer pour juger du sérieux de l'offense (A) est la sévérité de l'offense (1), déterminé notamment par l'intensité de l'offense et le nombre de personnes affectées. À en juger par l'outrage et la violence qui ont traversé le monde musulman suite à la publication des caricatures danoises, on peut penser que l'offense ait dans ce cas été ressentie de façon très intense par un très grand nombre, dépassant largement les frontières locales. Cependant, le caractère intrinsèquement subjectif de l'offense peut amener à douter de la pertinence de ce critère, car il est clair que les gens ressentent de l'offense de façon très différente, en réaction à toutes sortes de phénomènes très divers. Or, si l'on décide de donner à l'offense un poids normatif proportionnel à l'intensité du sentiment ressenti, on court un risque, identifié par Laegaard : « it seems to allow morally arbitrary differences in people's possibly quite idiosyncratic responses to influence the moral status of expressions » (2007, p. 488). Ainsi, un type de discours pourrait être considéré comme moralement problématique simplement parce que les réactions d'offense qu'il suscite sont particulièrement intenses, sans qu'il y ait besoin de faire référence au contenu de l'expression.

Jones partage cette préoccupation : « Should the freedom enjoyed by members of a society be at the mercy of such a subjective and erratic phenomenon? » (1980, p. 425)

⁴⁸ Ce serait courir le risque d'établir une sorte de « tyrannie des bigots », dans laquelle les limites de la liberté d'expression seraient déterminées par la sensibilité des membres les plus dogmatiques de la société (Cram, 2009, p. 9). Par exemple, Feinberg mentionne souvent que la vue d'un couple mixte se tenant la main est à même de susciter de l'offense très intense dans certains états du sud des États-Unis,

⁴⁸ Dans certains cas extrêmes, on peut penser que la responsabilité morale de l'offense devrait revenir à la personne offensée plutôt qu'à celle causant l'offense. Il n'est pas difficile d'imaginer un exemple : si je joins de mon plein gré une secte excentrique qui abhorre au plus haut point les lampadaires, il semblerait étrange de donner le moindre poids normatif à l'offense que je ressens lorsque j'aperçois ce mobilier urbain, peu importe l'intensité ou la sincérité de ma réaction.

mais que nous accepterions difficilement d'attribuer le moindre poids normatif à ce sentiment.

Pour résoudre ce problème, Feinberg suggère que l'intensité de l'offense pourrait être mesurée en faisant référence aux réactions raisonnables d'un observateur standard. Cependant, le pluralisme (notamment religieux) de nos sociétés rend un tel exercice périlleux, car il y aurait un risque important que cet observateur standard soit conçu comme un membre de la culture dominante. On peut également adopter une approche purement agrégative et considérer qu'une offense n'est véritablement intense que lorsque la majorité de la population la ressent, mais nous faisons face aux mêmes difficultés, à la même incapacité de respecter la diversité au sein de nos sociétés (Feinberg, 1988, p. 27).

Jones suggère que, dans le cas des offenses aux sensibilités religieuses, la population à considérer soit les « adhérents moyens » au sein d'une foi particulière. Cette approche semble en effet éviter les problèmes liés aux « susceptibilités anormales », puisqu'on ne juge pas l'intensité de l'offense en fonction des membres les plus intolérants et les plus susceptibles de la société, mais plutôt en fonction d'une sorte de médiane au sein de la communauté des croyants. Or, si ressentir de l'offense en réaction à une représentation d'une figure religieuse peut sembler une susceptibilité anormale pour des Occidentaux laïques ou athées, cette sensibilité est loin d'être idiosyncratique au sein des communautés musulmanes, et même religieuses en général.

Cependant, Jones fait remarquer que les différents groupes religieux peuvent « être très inégaux dans leur propension à ressentir de l'offense » (1990, p. 425), ce qui pose un problème d'équité entre les différentes communautés de croyants. En effet, imaginons deux communautés qui sont attaquées de façon équivalente par des caricatures méprisantes. Les membres de la première communauté ont développé une certaine « résistance mentale » ou une résignation face à ces attaques et ainsi ne

ressentent pas une très vive offense face aux caricatures, tandis que les membres de la seconde communauté n'ont pas développé une telle résistance, et ressentent donc de vifs et violents sentiments d'offense. Si nous nous basons sur le critère de l'intensité de l'offense, nous devons accorder un plus grand poids normatif à l'outrage plus intense du second groupe, et donc accorder une plus grande protection à leur croyance. Or, il semble injuste de ne se baser que sur des considérations de ce genre, et d'accorder moins de protection à un groupe seulement parce qu'il a développé une plus grande résistance aux attaques et au ridicule (Jones, 1990, p. 11).

Dans le même ordre d'idées, considérer la sévérité de l'offense pour déterminer son poids normatif ouvre la porte à ce que Sunne Laegaard appelle « l'abus stratégique ». En effet, on peut imaginer que des individus, plutôt que de développer une résistance ou une résignation, développent au contraire une tendance à être plus profondément offensés, ou encore qu'ils diffusent l'objet responsable de leur offense pour mobiliser des appuis en faveur de leur lutte. On peut penser que c'est effectivement ce qui s'est passé dans le cas des caricatures danoises, lorsque les associations musulmanes danoises ont disséminé les caricatures au Moyen-Orient (Laegaard, 2007, p. 488).

Ces difficultés liées à la nature subjective de l'offense suggèrent le besoin de développer un critère de raisonabilité de l'offense. Ainsi, l'intensité et la portée de l'offense ne seraient prises en compte que s'il existe de bonnes raisons d'être offensé. Néanmoins, il semble qu'il serait très difficile d'établir un tel critère sans qu'il soit biaisé en faveur des pratiques et des valeurs de la majorité, et sans avoir à juger du caractère raisonnable ou de la valeur des croyances religieuses d'autrui⁴⁹.

Le deuxième critère à considérer pour déterminer le sérieux de l'offense est son caractère plus ou moins évitable (2). En effet, Feinberg affirme à maintes reprises que

⁴⁹ Ainsi, Feinberg rejette la possibilité d'instaurer un test de *raisonabilité* : « by relying on the extent of offense standard rather than a reasonableness standard, legislators need not themselves assume the prerogative of determining the reasonableness of emotional reactions, a dangerous power indeed in a democracy. » (1988, p. 35)

l'offense ne constitue un problème sérieux que lorsque l'on ne peut facilement éviter l'objet de l'offense. Or, il semble que ce ne soit pas le cas pour les caricatures : elles ont été publiées dans des journaux à petit tirage et n'ont pas été affichées sur des panneaux publicitaires géants ou placardés dans les transports en commun. Feinberg indique que ce critère implique que l'offense ne peut jamais justifier la restriction de la publication d'un livre, puisque nul n'est forcé de lire un livre jugé offensant. Le cas des caricatures semble, *prima facie*, du même genre. Ceci étant dit, cet argument perd de sa force à mesure que la controverse gonfle et que les caricatures sont republiées dans les journaux à grand tirage, car il devient de plus en plus difficile d'y échapper. En ce sens, on pourrait penser que l'éditeur qui republie les caricatures les rend plus difficilement évitables, et rend donc l'offense plus sérieuse.

Cependant, ce critère semble perdre de sa pertinence lorsque l'on quitte le domaine des offenses sensorielles⁵⁰. En effet, si je suis offensé par la vue d'un homme relâchant ses sphincters en pleine rue, on peut penser qu'il me suffit de quitter les lieux pour que mon sentiment d'offense s'estompe fortement. Or, dans le cas de l'offense aux sensibilités religieuses comme celle suscitée par les caricatures, il semble que la situation soit très différente : l'offense ne provient pas de la perception directe des caricatures, mais plutôt du simple fait que ces caricatures aient été produites. Ainsi, des personnes musulmanes pourraient être offensées par les caricatures sans même les avoir vues, simplement en apprenant leur existence. Feinberg fait référence à ce genre d'offense par le terme « bare knowledge offense » (1988, p. 61), et il est fréquemment admis que cette catégorie d'offense ne devrait pas disposer de poids normatif (Jones, 2011, p. 85).

⁵⁰ Le terme « offense sensorielle » peut sembler étrange en français, puisque la notion d'offense est plus étroite pour les francophones, mais je reprends ici la notion de « sensory offense » de Feinberg, désignant une réaction négative sensorielle.

Toutefois, il me semble contre-intuitif d'affirmer que l'offense ressentie par les communautés musulmanes face aux caricatures n'est pas très sérieuse parce qu'elle est facilement évitable; en effet, ces caricatures concernent spécifiquement les citoyens musulmans, et on peut penser qu'un groupe marginalisé et fréquemment ciblé par des attaques et des stéréotypes a intérêt à savoir ce qui est dit à son sujet, ne serait-ce que pour pouvoir produire un contre-discours, comme on le leur recommande si souvent (Price, 2006, p. 10). Pour le dire autrement, si on accepte ce critère d'« évitabilité », on reconnaît que les membres de ces communautés doivent payer une sorte de pénalité pour participer au débat public sur ces questions : pour pouvoir s'engager dans la controverse entourant les caricatures, ils doivent accepter que leur outrage et leur ressenti ne soient pas pris au sérieux, car ils ont pris connaissance des caricatures de leur plein gré. Or, il semble étrange de dire que les caricatures ont une valeur sociale parce qu'elles peuvent provoquer un débat public important (voir plus bas), si les principaux concernés doivent accepter par avance de délégitimer une partie de leur témoignage pour pouvoir y participer⁵¹.

Passons maintenant à l'évaluation du caractère raisonnable de la conduite offensante (B), qui peut affecter le poids moral de l'offense selon l'approche de Feinberg. Le premier critère à considérer ici est la valeur sociale de la conduite offensante (1), c'est-à-dire, dans ce cas, la valeur sociale de l'expression libre. Or, Feinberg affirme énergiquement que cette valeur est si importante que dès qu'elle entre en jeu, elle fera prévaloir l'expression offensante dans la mise en balance : « no amount of offensiveness in an expressed opinion can counterbalance the vital social value of allowing unfettered personal expression. »⁵² (1988, p. 39)

⁵¹ La même objection s'applique au troisième critère de Feinberg, la maxime *Volenti non fit injuria*, qui affirme qu'une offense ne peut peser lourd dans la balance si la personne offensée s'est délibérément exposée à l'objet de l'offense.

⁵² Cependant, Feinberg accepte qu'un discours puisse être fait de façon inutilement offensante, et qu'une telle restriction de la forme soit envisageable (1988, p. 39). Nous y reviendrons à la section portant sur le respect.

Cette conclusion catégorique suppose cependant que, comme Feinberg, on accepte l'argument de la vérité en faveur de la liberté d'expression, qui veut que chaque discours, y compris les plus offensants, mène à sa façon à la découverte de la vérité. Mon approche basée sur un droit à l'égalité d'opportunité d'influence n'a pas à déboucher sur une conclusion aussi intransigeante, mais puisque je reconnais également un droit à l'information, il est plausible que ce dernier pèse très lourd en faveur de l'importance sociale des caricatures.

Le deuxième critère examine s'il existe d'autres façons moins offensantes d'accomplir le but poursuivi par l'auteur de la conduite en question (2). Or, dans la mesure où l'objectif des caricatures est précisément (ou du moins implique) de provoquer un sentiment d'offense ou une réaction chez ses cibles, ce critère ne nous aide pas beaucoup. Le message de Charlie Hebdo ne serait simplement pas le même s'il devait être formulé de façon polie et bienséante.

Le troisième critère indique que la conduite offensante est moins digne de protection si elle n'est motivée que par la malveillance et la méchanceté (3). Ainsi, pour Feinberg, l'offense comme fin en soi ne mérite aucun respect. Cependant, il est notoirement difficile d'accéder aux intentions d'autrui, il semble que l'on doive s'en remettre à la bonne foi des auteurs des caricatures, qui affirment agir au nom de valeurs démocratiques, voir égalitaristes (Rose, 2006). Cependant, il semble qu'on ait de bonnes raisons de douter de cette bonne foi, notamment lorsque l'on sait que le Jyllands-Posten a refusé de publier une caricature de Jésus de peur de choquer ses lecteurs⁵³, ou encore que Charlie Hebdo a renvoyé un de ses dessinateurs en raison d'une caricature antisémite⁵⁴. Ainsi, de nombreux auteurs, à commencer par Modood, ont suggéré que la publication des caricatures avait pour objectif de « donner une

⁵³ <https://www.theguardian.com/media/2006/feb/06/pressandpublishing.politics>

⁵⁴ <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/4351672/French-cartoonist-Sine-on-trial-on-charges-of-anti-Semitism-over-Sarkozy-jibe.html>

leçon aux musulmans » (2006, p. 5). Cette hypothèse me semble plausible, mais encore une fois, nous constatons que ce critère peine à clarifier les choses.

2.2.3 L'exception de l'offense religieuse

Ceci étant dit, certains commentateurs et acteurs dans le débat public au sujet des caricatures affirment que l'offense aux sensibilités religieuses constitue une catégorie particulière qui pourrait peser plus lourd dans la balance. L'analyse de Richard Moon peut nous aider à comprendre ce que la religion a de singulier en relation à l'offense : « religious adherence [...] can be viewed as both a personal commitment to a set of claims about truth and right and as a cultural identity » (2014, p. 9). Ainsi, l'offense religieuse serait problématique, non seulement parce que je la ressens comme une attaque contre mon identité, mais également parce qu'elle contrevient à des croyances très profondes que j'entretiens à propos du monde et en matière de morale.

Par contraste, imaginons que je suis végane et que je suis offensé en voyant mon invité déguster du poulet dans ma maison. Nous pourrions formuler la différence avec l'offense religieuse de deux façons : ce ne serait pas la même offense, car le véganisme ne pourrait être une part aussi importante de mon identité que l'adhésion à une religion (1), ou bien, parce que ma prétention (mon *claim*) selon laquelle la consommation de viande est immorale ne pourrait être aussi importante pour moi que l'est pour un croyant la prétention que la violation de la loi religieuse est immorale, précisément parce que c'est une prétention de nature religieuse (2).

Il me semble que cette différence, cet exceptionnalisme religieux est difficile à défendre. Les deux branches de l'alternative que je viens de considérer m'apparaissent sans issue, tout d'abord puisque rien n'indique qu'une croyance religieuse doive être plus forte ou plus constitutive de l'identité qu'une croyance

profane (1). Au contraire, il est important de garder en tête que les personnes croyantes, y compris les personnes musulmanes, peuvent vivre leur religion de façons très différentes, et que beaucoup d'entre elles peuvent considérer que la religion ne joue pas un très grand rôle dans leur identité. Par contraste, une personne végane peut considérer que cet engagement est le pilier de son identité.

De même, rien n'indique qu'un « ensemble de prétentions concernant le vrai et le juste » soit plus fort ou plus respectable s'il est de nature religieuse (2). En effet, il est manifeste que les individus possèdent des croyances religieuses non seulement très diverses, mais également contradictoires. Ainsi, le fait que la religion constitue à la fois une appartenance identitaire et un ensemble de prétentions peut assurer à la religion et donc à l'offense religieuse un statut spécial, mais il n'est pas du tout évident que ce statut confère à l'offense religieuse un plus grand poids moral. Au contraire, on pourrait penser que cela joue contre ce poids normatif et en faveur des critiques et des attaques, puisque ce genre de prétentions devrait pouvoir être discuté, critiqué et rejeté, alors que l'offense purement subjective relève plutôt du sentiment privé que l'on devrait laisser en paix. Ceci est d'autant plus vrai que, considérant la théorie de la liberté d'expression que j'ai adoptée, les expressions contribuant aux grands débats de société et à la formation de l'opinion publique devraient bénéficier d'une protection particulière.

Enfin, donner un poids normatif particulier à l'offense religieuse peut être vu comme contrevenant à la liberté de religion et de conscience, puisque cela reviendrait à « imposer les normes religieuses de certains à d'autres qui ne les partagent pas. » (Laegaard, 2007, p. 488) Tout ceci concorde avec la fameuse maxime libérale qui veut que « la loi devrait protéger les personnes, pas les croyances » (Modood, 2014, p. 106).

2.2.4 Conclusion

Une autre critique adressée au concept d'offense dans le cadre spécifique des caricatures est élaborée par Peter Jones qui se demande si c'est réellement la meilleure manière de décrire l'indignation des personnes musulmanes. En effet, il explique qu'un groupe religieux a intérêt à reformuler le sentiment d'outrage religieux qu'il ressent dans les termes plus universels et séculiers de l'offense, dans l'espoir que sa colère soit mieux comprise par le reste de la société. Ainsi, il n'a pas besoin de faire référence à la transgression d'une norme religieuse qui n'est pas partagée par l'ensemble de la communauté (2011, p. 77). Cependant, bien que j'espère qu'un travail comme le mien puisse aider les communautés musulmanes à évaluer les différentes façons d'exprimer leurs griefs et leurs revendications, je crois qu'il faut tout de même donner un poids privilégié, du moins *prima facie*, à la version des faits des premiers concernés. Comme le dit lui-même Jones : « When a group complains, there is something odd about sidelining what they actually complain about » (2011, p. 83). En outre, je pense que l'argument de la démocratie doit nous amener à être critiques à l'égard de cette idée de parler pour les autres, c'est-à-dire que si l'on veut réellement respecter la liberté d'expression des personnes musulmanes, en accord avec notre conception exigeante de cette liberté, il faut prendre au sérieux ce qu'ils nous disent; ne pas simplement les laisser parler, mais véritablement les écouter.

Ce point est d'autant plus important quand on considère la thèse de Mayanthi Fernando (2014), qui affirme qu'il existe un double standard dans les débats entourant les sensibilités morales musulmanes. Selon elle, les arguments subjectifs et affectifs faisant appel à des sentiments d'outrage moral sont invalidés lorsque proposés par des personnes musulmanes, mais acceptés comme des principes moraux de bases lorsqu'ils sont invoqués par des auteurs issus de la culture dominante. Par exemple, lorsqu'il est question de pratiques comme les mutilations génitales

féminines, Fernando note que des auteurs sérieux et influents comme Michael Walzer et Alain Touraine n'hésitent pas à faire appel au sentiment de « révolusion morale » causé par ces pratiques pour soutenir leur point. Au contraire, tout argument basé sur un ressenti subjectif formulé par des personnes musulmanes court le risque d'être vu comme une démonstration de leur irrationalité et de leur méfiance envers la liberté d'expression, et donc d'être invalidé. Ceci me semble indiquer que, si le sentiment d'offense ne peut faire tout le travail dans l'évaluation morale des caricatures, il serait dangereux de l'écarter complètement, car nous risquerions alors de tomber dans le double standard décrit par Fernando (2014, p. 221).

Modood affirme quelque chose de similaire lorsqu'il évoque l'importance de prendre en compte « le ressenti des détestés » (*the feelings of the hated*)(2014). Bien que son analyse soit centrée sur le discours haineux, nous pouvons en tirer des éléments importants, à commencer par le fait que les croyances religieuses des personnes ciblées sont importantes dans un cas comme les caricatures où les personnes musulmanes se sentent attaquées à travers leurs croyances. L'intérêt ici est non seulement de prendre en compte les croyances et le ressenti des personnes ciblées comme une donnée importante, mais également de montrer que la distinction entre la protection des individus et des croyances n'est pas toujours aussi simple à tracer.

De plus, de nombreux commentateurs ont fait valoir que les caricatures peuvent être interprétées de multiples façons, et qu'en ce sens il est plus difficile d'affirmer si elles sont véritablement offensantes ou discriminatoires. Cependant, je ne crois pas que cela devrait nous conduire à un scepticisme paralysant, mais plutôt à écouter les personnes visées par les caricatures, qui sont après tout les premières concernées. En effet, l'existence d'interprétations alternatives n'est pas très pertinente si la grande majorité de personnes visées par les caricatures se sentent offensées ou attaquées par

elles, même si les intentions professées des auteurs n'étaient pas de causer de l'offense⁵⁵.

Tout cela m'amène à penser que si l'offense ne peut être la fin de notre questionnement et y répondre de façon satisfaisante, elle devrait tout de même en constituer le point de départ. Bien que, comme nous l'avons vu dans cette section, ce n'est pas un concept qui permet à lui seul de décrire plausiblement le problème causé par les caricatures, il nous faut tout de même débiter notre enquête en écoutant de bonne foi ce que les personnes offensées nous disent, non seulement pour éviter que notre réflexion soit déconnectée, voir hypocrite, mais également en vertu du privilège épistémique qui découle de leur situation marginalisée (si l'on adopte certains tenants de l'épistémologie féministe⁵⁶). Ces considérations pourront ainsi informer la suite de nos réflexions.

Cependant, de nombreux auteurs ont fait valoir que l'outrage des personnes musulmanes ne représentait pas un problème d'offense à proprement parler. De prime abord, Feinberg affirme que dans le cas des offenses profondes, dont font partie celles qui nous intéressent, le concept d'offense perd de sa pertinence et de sa centralité, car ce n'est pas réellement l'expérience négative ressentie par une personne qui constitue la source de la plainte, mais bien la nature moralement problématique de l'expression offensante. Dans ce cas, l'expression ne pourrait être condamnée par le principe de l'offense (1988, p. 68-67). Dans un autre ordre d'idées, Meital Pinto (2010) avance que les plaintes formulées par les communautés musulmanes dans le langage de

⁵⁵ Il y a ici des parallèles pertinents à tracer avec le *Piss Christ test* de Jeremy Barker, critique d'art, qui veut que peu importe l'intention de l'artiste, il faut toujours considérer ce que penserait le commun des mortels lors de l'analyse d'une œuvre d'art.

⁵⁶ Voir la littérature en épistémologie féministe sur le point de vue situé (*standpoint theory*), en particulier le privilège épistémique des opprimés et la double conscience. Pour un résumé très clair, voir Catala, 2015, p. 433. Sachant que les personnes musulmanes visées ont intimement conscience de l'oppression et du climat hostile qu'elles subissent, leur témoignage est incontournable (bien qu'il soit évidemment partial et donc en soi insuffisant).

l'offense sont mieux conceptualisées comme des appels à protéger le droit des individus à l'intégrité de leur identité culturelle dans la sphère publique.

Enfin, Laegaard décrit un sentiment amplement partagé : « The actual cartoons were perhaps of little importance; most Muslims who reacted had not seen them and probably reacted to a more general sense of not being respected. » (2009, p. 322) Ainsi, il semble raisonnable de présumer que pour une grande partie de musulmans outragés par les caricatures, ce n'est pas simplement les représentations de leur prophète qui expliquent le sentiment d'offense ressenti, même si cet acte de représentation est perçu comme un affront moral ou religieux. Il y a aussi le fait, peut-être plus important encore, que ces représentations aient été produites en pleine connaissance de la sensibilité musulmane à cet égard, et donc en pleine conscience de l'offense qu'elles allaient provoquer.

Ceci me semble exposer une limite inhérente au concept d'offense, qui nous amène à concentrer notre attention sur l'expérience subjective des individus offensés, plutôt que sur la violation d'une norme morale ou sur l'effet de l'expression offensante sur l'environnement social. Ainsi, si l'on a de bonnes raisons de croire que les personnes musulmanes ont en grande partie réagi à ce qu'elles ont perçu comme un manque de respect⁵⁷, c'est peut-être cette notion de respect qu'il faut examiner, et non pas seulement le ressenti lui-même, au risque d'agir comme l'idiot qui regarde le doigt du sage lorsque celui-ci pointe la lune.

⁵⁷ C'est effectivement ce qui ressort de certains témoignages de personnes musulmanes sur le sujet : <http://www.thecrimson.com/article/1993/3/20/cartoon-offensive-perpetuates-stereotypes-plast-wednesday/>, http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/liberalism_3451.jsp, Modood, 2006a, p. 5, voir également Jones, 1990, note 10

2.3 Le respect

Le tort associé aux caricatures peut-il être exprimé par le concept de respect? Autrement dit, les caricatures peuvent-elles être problématiques parce qu'elles constituent un manque de respect envers les personnes ciblées?

En premier lieu, je vais éclaircir ce concept de respect, qui peut être interprété de multiples manières. Il sera d'abord question de savoir quel est l'objet du respect dont on parle : est-ce un principe de respect pour les croyances ou pour les personnes croyantes? Nous chercherons également la source normative de ce principe, ainsi que l'objectif qui pourrait nous pousser à l'adopter. Par la suite, je vais déterminer quelle forme ce principe peut prendre. Après avoir rejeté la notion de respect positif, le « respect de reconnaissance » (*recognition respect*) de Stephen Darwall sera décrit et adopté, car il ne rencontre pas les mêmes difficultés. Je vais déterminer ensuite quelle sorte de restriction concrète un tel principe de respect peut exiger en ce qui concerne les croyances, et ce sera l'occasion de constater que l'opérationnalisation d'un tel principe n'est pas sans poser problème. Enfin, je conclurai en considérant l'objection selon laquelle ce principe serait surrogatoire et ne relèverait pas d'une exigence de la justice. Au final, ces faiblesses et ces critiques nous feront voir que si un principe de respect peut nous être utile pour éclaircir certains cas de figure, sa portée et sa force demeurent limitées.

Je concentrerai mon attention sur le respect pour les croyances des personnes musulmanes ciblées par les caricatures, puisqu'il me semble que c'est cet aspect de leur identité qui est le plus souvent pris pour cible et qui est le plus pertinent dans notre cas concret.

2.3.1 Le respect pour qui, pour quoi, pourquoi?

Avant tout, il faut se demander si l'on parle ici d'un principe de respect pour les croyances, ou de respect pour les personnes qui entretiennent ces croyances. Je vais adopter la seconde voie : ce sont toujours les personnes qui sont dignes de respect. Cependant, même si je vais me baser sur un principe de respect pour les personnes *en tant que personnes*, cela ne signifie pas que le respect soit dû exclusivement à la nature morale universelle des personnes, ou à leur commune humanité, comme si l'on ne respectait que ce qu'on avait de commun avec ses semblables. Il s'agit plutôt de respecter les personnes *comme elles sont*, avec leurs différences et leurs sensibilités. Ainsi, le respect tel que je l'entends consiste à prendre en compte cette différence, plutôt que de l'ignorer au profit d'une abstraction généralisante (Galeotti, 2010, p. 446).

Un tel principe peut nous amener à changer notre façon d'agir et notre discours à l'endroit de certaines croyances, et l'on pourrait donc avoir l'impression que ce sont les croyances qui finissent par constituer l'objet du respect. Toutefois, s'il y a respect pour les croyances, ce sera toujours de façon indirecte et dérivée, le véritable objet du respect demeurant la personne qui les porte. Il n'est donc pas question de reconnaître une valeur intrinsèque aux croyances ou aux identités en question.

Là où l'offense concerne les états mentaux des personnes ciblées, le respect porte sur la façon appropriée de traiter les personnes, de la relation juste à entretenir avec autrui. C'est donc une approche plutôt déontologique, tandis que l'argumentation centrée sur l'offense se préoccupait du caractère négatif de l'expérience vécue, dans un raisonnement de nature plus utilitariste (Jones 1990, p. 423). En vertu de cela, le respect est moins vulnérable aux objections liées au caractère subjectif de l'offense.

Je pense qu'un principe de respect pour les croyants peut découler des vertus de la citoyenneté multiculturelle, de l'éthique de la civilité de Modood, ou d'un *ethos*

multiculturel comme celui qui est décrit par Laegaard (2011). Nous avons déjà souligné que Modood conçoit la citoyenneté comme un processus de délibération qui doit être régi par des normes de respect et d'ouverture, incluant le principe civique qui invite à reconnaître et à respecter la différence de l'autre. Ainsi, dans une société multiculturelle idéale, les citoyens seraient habités par un sens civique qui les pousserait à faire preuve de respect envers leurs concitoyens, en tenant compte de leurs différences culturelles. Comme l'écrit Modood, on ne parle pas ici d'un principe politique vertical liant l'individu à l'État, mais plutôt d'un principe civique horizontal, donc d'un *ethos* comme le définit Laegaard, c'est-à-dire « un esprit caractéristique, un sentiment prévalent », une éthique informelle permettant d'huiler les rouages de l'interaction sociale dans un contexte pluraliste (Laegaard, 2011).

Quelle peut être la source normative d'un tel *ethos* et de son principe de respect? On peut répondre à cette question en faisant référence au principe de respect pour les personnes, mais dans notre cas précis, nous pouvons donner plus de force à ce principe en évoquant l'égal respect dû à nos concitoyens. Cependant, il est essentiel de mentionner ici que j'emploierai le terme de « citoyen » non pas dans une perspective juridique, mais plutôt sociale, en suivant notamment la notion de citoyenneté civique de Modood. J'entends donc par citoyen ou citoyenne toute personne qui habite un territoire et qui a un intérêt à être prise en compte dans la délibération publique et lors de la formulation de la loi, toute personne qu'on peut considérer comme partie prenante (*stake-holder*) dans la vie sociale d'une communauté. Je m'appuie ici sur le vieux principe voulant que « ce qui concerne tout le monde doit être approuvé par tous », qui est fréquemment repris dans les théories de la démocratie délibérative (Tully, 2007, p. 41). J'inclus donc sous cette dénomination bon nombre de personnes qui sont exclues des définitions légales de la citoyenneté, comme les immigrants récents, les travailleurs irréguliers ou les réfugiés. Ainsi, mes engagements théoriques envers la démocratie délibérative et la citoyenneté civique de Modood m'amènent à postuler l'existence d'une exigence de respect

envers ces personnes qui sont nos concitoyens au sens social du terme, respect plus fort que celui qui serait seulement commandé par notre commune humanité.

De plus, je crois que ce principe est plus exigeant encore lorsqu'il concerne des citoyens dont l'accès au discours public est entravé (c'est-à-dire que leur liberté d'expression effective est menacée), ou, pour employer les termes de Meital Pinto, des citoyens dont l'identité culturelle est vulnérable (2010)⁵⁸. Ainsi, dans le but de réellement intégrer ces personnes subissant diverses formes d'oppression dans la communauté politique, un principe de respect multiculturel exigerait plus en ce qui les concerne, par opposition aux membres de la culture dominante qui ne sont pas aussi vulnérables, puisque leur accès au discours public et leur appartenance à la communauté politique sont facilités par leurs privilèges.

Toutefois, certains libéraux pourraient rétorquer que l'intégration à la délibération démocratique doit se faire au sein d'un espace public libéral et républicain où l'on doit accepter de s'exposer à des attaques, des critiques, des railleries et des caricatures, et que la seule façon de réellement s'intégrer est d'accepter de courir ce risque (c'est en un mot la thèse de l'éditeur du *Jyllands-Posten*, Flemming Rose)(2006)⁵⁹. Il s'agit donc d'un argument contre un principe de respect fort, puisqu'il importe que les groupes qui veulent joindre le discours public soient prêts à tolérer l'irrespect pour s'intégrer, par équité pour les autres groupes, notamment religieux, qui ont subi la satire avant eux, et qui la subissent encore.

⁵⁸ Pour Pinto, l'identité culturelle d'un groupe est vulnérable lorsque les croyances et les valeurs qui y sont associées sont fréquemment contestées, dévalorisées, considérées comme anormales, voire déviantes, en particulier lorsqu'elles sont exprimées dans l'espace public (pensons au pseudo-scandale des musulmans au Parc Safari). Elle évoque également comme critères le niveau d'intégration dans la vie politique et économique de la majorité, le statut socio-économique des groupes minoritaires, incluant le taux d'emploi et de scolarité, ainsi que la représentation des membres du groupe dans les médias populaires. Selon ces critères, il me semble qu'on peut affirmer sans controverse que les personnes musulmanes en occident constituent un groupe dont l'identité culturelle est vulnérable.

⁵⁹ Ce serait une réponse possible à la thèse de Modood, selon laquelle « humilier les marginaux et exhorter à l'intégration est une contradiction ». (2006, p. 6)

Cependant, cette objection repose sur une conception particulièrement agonistique de l'espace public qui est loin d'être inhérente à la démocratie libérale, et qui peut être remise en question, notamment par les groupes minoritaires. De plus, affirmer que tous les groupes doivent passer par là et s'exposer aux critiques suppose une conception naïve de l'égalité stricte et *color-blind*. En effet, cela suppose qu'une satire dirigée contre les catholiques causerait le même tort qu'une caricature anti-musulmane, ignorant ainsi les injustices structurelles et les rapports de force asymétriques qui traversent la société. En raison de leur vulnérabilité, on peut penser que forcer les groupes musulmans à accepter les attaques et les critiques de la même manière que les autres groupes dominants serait exiger qu'ils portent un fardeau déraisonnable.

2.3.2 Quel respect?

Une fois ceci mis au clair, il reste à déterminer ce qu'un tel principe de respect pourrait exiger de la part des citoyens et des citoyennes. Afin d'imaginer concrètement ces exigences, tentons de déterminer quelle forme ou quel modèle ce principe pourrait prendre. Suivant Laegaard (2011), je vais débiter par examiner le modèle du respect positif.

Ce principe exigerait de la part des citoyens qu'ils adoptent une attitude positive et ouverte envers la différence, et soient prêts à l'accommoder dans l'espace public. L'existence d'un tel ethos serait indubitablement une très bonne chose en ce qui concerne l'intégration des minorités : si celles-ci sentent que leurs identités sont non seulement tolérées, mais bien acceptées et valorisées, elles se sentiraient certainement plus en confiance et plus enclines à intégrer le discours public, et ressentiraient vraisemblablement un fort sentiment d'appartenance envers la communauté politique.

Toutefois, Laegaard affirme que ce principe est trop exigeant pour être crédible, notamment lorsque les différences en question sont « doctrinales », c'est-à-dire qu'elles concernent des valeurs fondamentales et différentes conceptions du bien (2011, p. 9). Ainsi, exiger que des personnes très croyantes adoptent une attitude positive et valorisent une foi qui va à l'encontre de leurs convictions les plus profondes serait non seulement utopique, mais irait également contre leur liberté de conscience (*idem*).

Néanmoins, Laegaard me semble se baser sur une conception trop vague du respect, puisqu'il omet de prendre en compte la fameuse distinction entre *respect d'estime* et *respect de reconnaissance*, telle que formulée par Stephen Darwall (1977). En effet, le respect positif évoqué par Laegaard semble correspondre au respect d'estime, c'est-à-dire à un respect attitudinal accordé à un objet selon ses mérites et ses qualités. Or, comme Peter Balint l'a bien montré (2013), un principe exigeant un respect d'estime pour les différences culturelles serait effectivement irréaliste. En effet, exiger l'adoption d'une attitude est impossible et ne peut déboucher que sur des manifestations de respect hypocrite, tout en constituant une violation claire de la liberté de conscience. Il avance également que le respect d'estime est inapproprié parce qu'il est contingent (il peut disparaître au gré de l'appréciation du sujet, contrairement au respect pour les personnes) et parce qu'il peut amener à confondre l'appréciation subjective et le respect; par exemple, un touriste rustre peut apprécier la culture locale du pays qu'il visite, mais sans pour autant la respecter (2013, p. 257).

Or, le respect de reconnaissance ne souffre pas des mêmes difficultés. Ce dernier est défini comme un respect dû à un rôle ou à un statut, par exemple à un juge, et il implique de prendre ce statut en compte au moment d'agir. Ainsi, contrairement au respect d'estime qui peut rester purement attitudinal, le respect de reconnaissance est toujours comportemental et s'exerce toujours dans l'action : « [recognition respect is] a disposition to weigh appropriately in one's deliberations some feature of the thing in question and act accordingly » (Darwall 1977, p. 38). Ici, le statut en question

serait le statut de citoyen au sens social du terme, et à plus forte raison, de citoyen dont l'identité culturelle est vulnérable, comme décrit plus haut.

Ainsi, faire preuve de respect de reconnaissance envers les groupes musulmans, dans le cas des caricatures, signifierait que notre éditeur prenne en compte leur identité culturelle, mais également leur sensibilité bien connue en ce qui concerne les représentations de leur prophète, et que cette reconnaissance informe son action. Cela ne signifie pas que cette sensibilité particulière déterminerait à l'avance la décision, mais seulement qu'elle serait prise en compte de bonne foi.

Il me semble que c'est ce genre de respect que Modood a en tête lorsqu'il écrit : « relations of respect in the public spaces turn on knowing who one's fellow citizens are and what they value, and of taking this into account. » (2009, p. 434) De même : « Muslim sensibilities, concerns and agendas should be knitted into society just as is the case when other marginalized groups or classes are accepted as democratic equals. » (2006, p. 7)

De plus, cette conception du respect évite l'écueil rencontré par le respect d'estime, qui risquait d'aller à l'encontre de la liberté de conscience. En effet, le respect de reconnaissance n'implique pas que les citoyens adoptent une attitude positive envers la différence culturelle en question, mais simplement qu'ils la prennent en compte de façon appropriée. Ceci fait écho à la notion de reconnaissance telle que développée par Galeotti : « the recognition of an option as legitimate does not imply a substantive evaluation of that difference as good and worthwhile, let alone its endorsement, but simply its consideration on an equal footing as the options already present in contemporary pluralism » (2014, p. 10).

Toutefois, Balint considère que même le respect de reconnaissance n'est pas un principe que l'on peut raisonnablement exiger de la part des citoyens d'une société pluraliste, car il serait encore trop exigeant. Ainsi, ce principe courrait le risque de devenir incohérent, car en demandant à certains de respecter les différences des autres,

on manquerait de respect aux premiers, par exemple, en demandant à un croyant dévot de reconnaître un couple homosexuel (2013, p. 8).

Cependant, Balint saute trop vite à sa conclusion : il me semble qu'il ne parvient qu'à montrer que dans certains cas, l'application d'un principe de respect peut être difficile. Or, dans notre cas concret, il n'est pas question d'exiger d'actions positives de la part de l'éditeur de journal, mais simplement qu'il fasse preuve de retenue dans certaines situations. Il serait difficile d'affirmer que cet appel à un usage modéré de la liberté d'expression puisse constituer un manque de respect envers lui.

Ceci étant dit, s'il m'apparaît clair qu'un tel principe peut légitimement exiger des citoyens et des citoyennes qu'ils et elles prennent compte de la différence de leurs concitoyens avant d'agir, la vraie question demeure : quel poids devrait avoir cette considération? Comme mentionné plus haut, la simple prise en compte de la différence n'implique pas qu'elle pèsent assez lourd dans la balance pour affecter la prise de décision; il nous faut donc déterminer plus précisément et plus concrètement ce qu'un tel principe pourrait exiger en relation aux croyances religieuses des minorités, en prenant compte de l'importance de préserver la liberté d'expression.

2.3.3 Les exigences du respect

Ainsi, qu'est-ce que ce principe de respect de reconnaissance peut exiger concrètement? Formulé négativement, que signifie manquer de respect envers les personnes croyantes, et qu'est-ce que cela implique pour l'évaluation morale des caricatures?

On peut concevoir une exigence forte qui implique de renoncer à attaquer ou à critiquer les croyances religieuses de nos contemporains. Cependant, il est clair que ce principe ne peut être très solide : tout d'abord, il y a le fait déjà mentionné que les

croyances des grandes religions se contredisent, ce qui signifie que faire profession de foi peut constituer une attaque ou une critique contre les autres religions (par exemple, « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu »). Cette exigence forte serait donc en conflit direct avec la liberté de religion. De plus, l'argument de la démocratie en faveur de la liberté d'expression vise explicitement à permettre les débats de société qui forment une opinion publique éclairée, et il est manifeste qu'une interdiction ferme de critiquer les dogmes religieux constituerait une violation flagrante de ce principe.

Une voie plus prometteuse serait d'envisager un principe de respect plus faible, qui ne viserait qu'à restreindre la forme de l'expression, la manière de dire, sans restreindre son contenu. Ce serait une exigence de civilité qui demanderait aux locuteurs de respecter « les convenances de la controverse » et d'éviter d'envelopper leurs discours de « ridicule, de mépris, [et de] médisance » (Jones, 1990, p. 19-21).

Cette formulation est séduisante, car elle est compatible avec la liberté d'expression. En effet, puisque ce principe défend avant tout les échanges d'idées et non pas les insultes et les attaques, il semble que nous ne perdions rien en proposant une exigence de civilité : tous les sujets peuvent être débattus et aucun dogme n'est à l'abri de la critique. Seules les expressions grossières et insultantes seraient à risque, et nous avons des raisons de penser que celles-ci ne participent de toute façon pas à la formation d'une opinion publique éclairée, bien au contraire.

Bien sûr, le souci est qu'il est souvent très difficile de distinguer la forme et le fond d'un discours. Ceci est particulièrement vrai dans le cas des caricatures et de la satire, qui utilisent un humour moqueur (voire choquant) pour critiquer leur cible, d'une façon qu'on imaginerait mal dans une lettre respectueuse. Ainsi, les dessinateurs de Charlie Hebdo pourraient légitimement affirmer que la forme crue et grossière que prennent leurs discours fait partie intégrante de leur message; par exemple, en faveur de la désacralisation de la religion. Il serait donc très difficile d'opérationnaliser cette exigence, qui suppose que n'importe quelle proposition peut être formulée de façon

plus ou moins offensante en conservant un message identique, comme si la manière de l'exprimer n'était qu'une sorte d'emballage verbal (Jones 1980, p. 143).

De plus, Jones affirme que même si la distinction entre la forme et le contenu pouvait être faite, ce genre de restriction aurait comme conséquence d'affaiblir, parfois de façon inégale, la capacité à convaincre des locuteurs (*idem*). Or, dans un débat entre partis majoritaire et minoritaire, c'est souvent le second qui a besoin de hausser la voix et d'adopter un ton irrévérencieux pour faire percer son avis, pour que ses idées fassent de l'effet, tandis que les partisans de l'opinion communément acceptée n'ont pas à faire grand bruit pour être entendus. Ainsi, ce genre de restriction de la forme court le risque de constituer du *tone policing*, au sens où il pénaliserait injustement et de façon disproportionnée les personnes opprimées, en les empêchant d'exprimer leur colère légitime et d'utiliser les moyens rhétoriques nécessaires pour que leurs voix soient entendues.

Robert Post va dans ce sens lorsqu'il affirme que la distinction entre les formes acceptables et inacceptables de discours est inévitablement tracée en faisant référence à des normes sociales de dialogue, c'est-à-dire à des normes de civilité qui expriment les mœurs des groupes dominants (2007, p. 81). Ainsi, loin de représenter une distinction naturelle et objective, on peut penser que cette distinction est toujours culturellement située, et souvent injuste. Par exemple, la loi britannique contre le blasphème a longtemps adopté un critère de ce genre⁶⁰, et les critiques ont fait remarquer que cette exigence était profondément classiste, dans la mesure où elle permettait aux membres des classes supérieures de critiquer la religion à leur guise, tant qu'ils maîtrisaient les codes de la haute société, tandis que le même message, prononcé de façon plus crue par des personnes moins éduquées, pouvait leur valoir une condamnation (*idem*).

⁶⁰ Voir la note 57 dans Post, 2007.

De plus, ce principe ne permet pas de rendre compte de toutes nos intuitions. Crucialement, il ne permet pas d'expliquer pourquoi il nous semble irrespectueux d'enfreindre l'interdiction de représenter le prophète Mahomet, puisque dans ce genre de cas, ce n'est clairement pas la forme du discours qui pose problème. En effet, même en prenant toutes les précautions nécessaires, il est très difficile de parler de certains sujets sans manquer de respect aux personnes croyantes (on peut penser par exemple à la sexualité du Christ ou de sa mère).

Une autre façon de concevoir les exigences d'un principe de respect consisterait en une restriction sur les attaques gratuites. Comme l'écrit Jones : « respect for beliefs is likely to count for most when assaults on people's beliefs are merely gratuitous, that is when they have no serious purpose or no purpose that justifies their not giving countervailing weight to what matters to others » (2011, p. 15).

Cependant, nous tombons à nouveau face à des difficultés pratiques, puisqu'il est difficile d'établir de façon raisonnable quand une attaque est gratuite. Il existe des cas clairs : par exemple, la caricature de Mahomet en cochon, qui a été faussement attribuée au Jyllands-Posten, ne sert manifestement aucun autre but que d'attaquer et de provoquer les personnes musulmanes⁶¹. Mais dans la plupart des cas, notamment pour nos caricatures, il faut se fier à la bonne-foi des créateurs; par exemple, l'éditeur du journal danois, Flemming Rose, affirme qu'un des objectifs derrière la publication était de signifier que, comme toutes les religions, l'Islam devait être soumis au ridicule et à la satire (on entend un discours semblable du côté de Charlie Hebdo). Cependant, comme mentionné précédemment, il semble qu'on ait de bonnes raisons de douter de cette bonne foi, sans compter qu'il est en règle générale tout à fait impossible d'être assuré de l'honnêteté de quiconque.

⁶¹ Un certain nombre des caricatures de Charlie Hebdo, en particulier les plus lubriques, pourraient bien tomber dans cette catégorie.

De plus, Robert Post et Ian Cram affirment que les attaques dites « gratuites » correspondent en réalité aux expressions dont la forme ne correspond pas aux normes de civilité d'une société (Post 2008, p. 80; Cram 2009, p. 325). Ainsi, on dira que le même message aurait pu être passé de manière plus respectueuse, et on jugera que la forme offensante de l'expression est gratuite, non nécessaire au message. On se heurtera alors encore une fois à l'impossibilité de séparer, en pratique, la forme du contenu.

Bref, si ces différentes exigences saisissent des éléments normativement importants et aptes à nous aider dans l'évaluation morale des caricatures, on constate tout de même qu'un principe de respect multiculturel, peu importe sa forme, se heurte inévitablement à d'importants problèmes d'opérationnalisation.

2.3.4 Une question de justice ou un simple idéal?

Il semble qu'une faiblesse inhérente au concept de respect soit son manque de force. En effet, il suppose et implique que l'intégration complète des personnes musulmanes, la cohabitation harmonieuse des cultures et le vivre ensemble soient des valeurs assez importantes pour imposer des limites morales à la liberté d'expression. Or, il est envisageable que, pour certaines personnes, la possibilité de critiquer la religion ou les dangers de l'immigration soit plus précieuse. Ces personnes pourraient reconnaître que les caricatures manquent de respect aux personnes musulmanes et ainsi nuisent à la cohésion sociale des démocraties multiculturelles, mais considérer malgré tout qu'il s'agit d'un prix légitime à payer pour réaliser d'autres objectifs sociaux, et que les individus racisés comme musulmans sont en quelque sorte des victimes collatérales. Cette personne pourrait dire : « nous avons des conceptions différentes

de la forme que devrait prendre le débat public et des objectifs sociaux prioritaires, mais vous ne pouvez me forcer à adopter les vôtres »⁶².

Autrement dit, on peut douter de la force normative de ces vertus de la citoyenneté multiculturelle, et se demander si elles peuvent véritablement être des devoirs et non seulement des vertus. Laegaard formule la question ainsi : « [is] a multicultural social ethos [...] a requirement of justice or merely desirable given a broader social ideal [?] » (2011, p. 7) En effet, de nombreux auteurs (Blaint, Laegaard) concluent qu'il est très difficile de formuler un principe de ce genre sans qu'il soit trop exigeant pour être raisonnable au sein d'une démocratie libérale. On peut donc légitimement se demander si ces fameuses vertus de la citoyenneté multiculturelle peuvent être plus que surrogatoires et générer des devoirs corrélatifs.

Une autre façon de formuler cette difficulté serait de dire que manquer de respect à quelqu'un⁶³ n'est pas à proprement parler un tort, ni même une offense, mais plutôt un manquement à un idéal social. La condamnation morale associée à l'irrespect ne peut donc être très forte : si l'on peut s'attendre à ce que les individus s'abstiennent de causer des torts à leurs concitoyens, il est plus difficile d'exiger d'eux qu'ils suivent un modèle éthique particulier ou en adoptent les vertus.

Cette difficulté théorique s'ajoute aux problèmes pratiques et d'opérationnalisation mentionnés plus hauts, de sorte que le concept de respect semble définitivement incapable de déterminer, à lui seul, ce qui peut être moralement problématique dans les caricatures. Cependant, cela ne signifie pas qu'il ne peut aider notre éditeur, bien au contraire : il offre un cadre d'analyse intuitif et pertinent, mais qui ne peut faire

⁶² Il n'est pas ici question d'abandonner les considérations de justice pour revenir à une conception agrégative de la démocratie comme addition des préférences individuelles. Notre démarche reste fondée sur une approche structurelle et recherche des principes informés par les exigences de la justice, mais la question à considérer à ce stade consiste précisément à savoir si un principe de respect lié à un *ethos* multiculturel est une exigence nécessaire de la justice, s'il atteint ce niveau.

⁶³ Au sens strict de respect que j'ai adopté plus tôt. On ne parle donc pas d'une atteinte au respect de soi dans un sens rawlsien par exemple, mais plutôt d'un échec à considérer la différence d'autrui dans ses actions.

tout le travail. Par contre, il peut suffire dans certains cas clairs : par exemple, les caricatures n'ayant manifestement aucun autre but que de choquer peuvent être condamnées sans réserve par ce principe.

2.4 La stigmatisation

Les caricatures peuvent-elles être moralement problématiques parce qu'elles constituent des discours stigmatisants, discriminatoires, voire racistes? Avant tout, je vais définir un discours stigmatisant de la façon suivante : « The use of words or symbols in an effort to stigmatize and/or minoritize a target group by implicitly or explicitly associating it with highly undesirable qualities [or] to mark the target group as socially undesirable and worthy of exclusion from equal citizenship » (Armstrong, 2016, p. 8). Ainsi, un discours stigmatisant peut correspondre à ce que Laegaard appelle « méreconnaissance » (*misrecognition*), c'est-à-dire « l'attribution d'une évaluation négative » à un groupe (2007b, p. 151). Le discours stigmatisant vise principalement à communiquer une idée ou une opinion, aussi détestable soit-elle, ce qui en fait un discours qui est *prima facie* couvert par un principe de liberté d'expression qui cherche à protéger les échanges d'idées et la formation de l'opinion publique. Un exemple typique de discours stigmatisant serait une affiche affirmant : « Islam = terrorisme », mais on pourrait également penser que la caricature danoise de la bombe au turban exprime à peu près la même idée à travers une forme de communication non linguistique.

En effet, de nombreuses caricatures parmi celles qui nous intéressent peuvent clairement être considérées comme stigmatisantes. Outre la bombe au turban, une autre caricature danoise associe directement le prophète Mohammed à l'oppression des femmes. Or, si l'on pourrait rétorquer que ces associations négatives n'ont pas à

s'appliquer à toutes les personnes musulmanes, mais seulement aux islamistes radicaux, il importe de prendre en compte le contexte de publication, à savoir l'objectif du *Jyllands-Posten* de publier des caricatures de Mohammed. En ce sens, il est raisonnable de croire qu'une image le représentant comme un terroriste associe la confession musulmane et ses adhérents au terrorisme, tout comme une caricature de Moïse en tant que financier sordide au nez crochu serait perçue comme stigmatisante et antisémite (Modood, 2006, p. 4).

De plus, je m'intéresse aux effets des caricatures plutôt qu'à l'intention de leurs auteurs, et il est plausible de penser que ces caricatures seront effectivement perçues comme porteuses d'une association visant l'ensemble des personnes musulmanes par une grande partie de la population. Je suis donc le sillage de la Cour suprême du Canada qui, dans l'arrêt *Whatcott*, affirme que « [l]e préjudice [...] doit être évalué de façon aussi objective que possible et l'accent doit porter sur l'effet que peuvent avoir les propos [...] sur la façon dont les personnes qui ne font pas partie du groupe vont percevoir le statut social de ce groupe. » (2013, p. 471)

La chose est moins évidente dans le cas de *Charlie Hebdo*, puisque la plupart de leurs caricatures les plus célèbres semblent chercher à choquer les personnes musulmanes plutôt qu'à les dépeindre négativement, mais on remarque tout de même que celles-ci sont souvent représentées en habits traditionnels, enragées, violentes et/ou rétrogrades. En outre, la dernière en date (août 2017) associe directement l'Islam au terrorisme.

Enfin, il faut noter que la définition de discours stigmatisant que j'utilise peut correspondre ou être incluse dans un certain nombre de caractérisations des discours haineux. Ainsi, Girard définit le discours de haine comme « ces actes expressifs publics qui encouragent, par l'injure, la diffamation ou la provocation, à adopter une attitude discriminatoire ou violente à l'égard d'une personne ou d'un groupe ... » (2014, p. 6) De même, pour Jeremy Waldron, les discours haineux sont des discours « délibérément offensant (*abusive*) et/ou insultant et/ou menaçant et/ou rabaisant

(*demeaning*), dirigés contre des minorités vulnérables. » (2012, p. 9) Enfin, même son de cloche du côté de la Cour suprême du Canada, qui affirme que le discours haineux « tente de marginaliser le groupe [...] en attaquant son statut social et en compromettant son acceptation aux yeux de la majorité. » (2013, p. 471)

Cependant, je préfère tout de même employer la notion de discours stigmatisant pour plus de précision. En effet, le concept de discours haineux est trop large dans la mesure où il inclut également des actes très intenses comme l'appel à la violence ou la menace directe, c'est-à-dire des discours très différents des caricatures. De plus, le terme même de discours *haineux* fait référence à l'émotion qui suscite ces discours, alors que je préfère éviter la question des intentions des caricaturistes pour me concentrer sur les impacts de leurs discours, d'où la notion de discours *stigmatisants*.

Ceci dit, ce recoupement signifie que je pourrai puiser dans la littérature portant sur les discours haineux pour étayer mon propos, en prenant les précautions qui s'imposent.

2.4.1 Islamophobie, racisme et racisation

On conçoit aisément comment un discours stigmatisant peut être raciste. Cependant, il faut d'abord évacuer une objection qui circule beaucoup dans la sphère publique et qui veut que l'islamophobie, comprise comme un racisme anti-musulman, soit inconcevable, puisque les musulmans ne constituent pas une race, mais plutôt une religion ou une culture⁶⁴. Cet argument est aisé à contrer; en effet, le racisme ne fonctionne typiquement pas par induction, en identifiant des races déjà existantes et

⁶⁴ Cet argument n'est pas fréquemment mobilisé par des auteurs sérieux, sans être tout à fait absent : « The most offensive cartoons [...] seem to equate Islam with terrorism, to argue that Islam is an essentially violent and deadly religion. This is of course nonsense, but is it racism? It is not. It is hatred of a religion. » (Hansen, 2006, p. 12, dans Modood et al, 2006)

en extrapolant des stéréotypes à partir de cas réels, mais plutôt par déduction, en imaginant ou en construisant une race par un processus de *racisation*⁶⁵, avant de porter un certain jugement sur tous les individus associés à cette « race » par certains marqueurs, qui peuvent être phénotypiques, mais également culturels. Ainsi, l'accent est mis sur le *processus* de racisation, et non sur la catégorie de race qui est tout à fait artificielle. Par exemple, l'histoire de l'Europe nous montre comment les juifs ont été racisés (« le juif » étant d'abord simplement identifié par sa religion, qui pouvait être abandonnée, puis par des caractéristiques physiques), mais également comment le phénomène inverse tend à se dérouler aujourd'hui : « Jews are becoming de-racialized or normalized as 'white' in many parts of the West » (Modood, 2009, p. 441).

De plus, l'étude du racisme contemporain nous montre qu'il prend de plus en plus la forme d'un « racisme culturel », similaire à celui qui affecte les communautés asiatiques en Occident (*idem*). Enfin, l'argument qui consiste à dire que la religion doit demeurer critiquable dans une démocratie et donc qu'une critique de la religion ne peut constituer une instance de racisme n'est pas plus solide, puisque Modood a bien montré que l'on peut attaquer, humilier et stigmatiser une communauté à travers ses croyances religieuses (2014).

Ainsi, comme je l'ai mentionné en introduction, lorsque je fais référence aux « communautés musulmanes » dans le cadre de ce mémoire, je parle plutôt, dans la majorité des cas, des populations et des personnes racisées comme musulmanes, c'est-à-dire des personnes qui, en raison de marqueurs phénotypiques variés, peuvent subir les conséquences négatives de discours stigmatisants comme les caricatures. En

⁶⁵ Pour définir la notion de racisation (ou racialisation), on peut faire appel à Marshall Gordon : « The social processes by which a population group is categorized as a race ». (1994, p. 549) Également, chez Guido Bolaffi : « Racialization is used therefore to refer to social relations to which 'racial' meanings are attached. The use of the term emphasizes the process of creating racial definitions and underlines the constructed rather than the given nature of race. » (2003, p. 15) Enfin, pour Rachad Antonius, ces termes font référence à des « phénomènes d'assignation d'une identité ethnique ou religieuse qui fonctionne comme la race, justifiant des clivages et permettant des exclusions, de la marginalisation et de la discrimination. » (2008, p. 17)

effet, comme on l'a souvent fait remarquer, il n'y a pas que les musulmans pratiquants qui subissent la discrimination et l'islamophobie; il suffit de *paraître musulman* pour s'y exposer, ce qui peut être le cas de chrétiens du Moyen-Orient, d'Arabes athées ou même de personnes sikhes (Modood, 2009, p. 342)⁶⁶. On pourrait donc parler d'une communauté d'oppression ou de compagnons d'infortune, de groupes définis par ce que Modood appelle la différence négative, ou encore l'identification externe de Rachad Antonius (2008). Ainsi, on évitera de supposer l'existence d'une communauté musulmane ou d'une culture musulmane monolithique et bien définie, et on évitera, je l'espère, d'essentialiser ou même de raciser davantage ces groupes⁶⁷.

2.4.2 Stéréotypes négatifs

Ceci étant clarifié, on peut se demander par quel mécanisme les caricatures peuvent être stigmatisantes, et même contribuer à raciser leurs cibles : il me semble que c'est avant tout par le biais de stéréotypes négatifs. Comme l'écrit Modood à propos des caricatures danoises : « Stereotyping [...] trades on and reinforces prejudice » (2009, p. 440).

Avant tout, je tiens à préciser que j'utiliserai ici la définition de Miranda Fricker d'un stéréotype négatif : « a widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some [...] resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment » (2007, p. 35).

⁶⁶ Comme l'illustre le cas de Jagmeet Singh, attaqué récemment par une femme l'accusant d'être affilié aux Frères musulmans et de vouloir amener la Charia au pays, alors qu'il est bien sûr de confession sikhe.

⁶⁷ Je dois remercier Safae Essafi pour ce point.

Je vais également employer la distinction établie par Lawrence Blum entre le stéréotype comme processus psychologique d'association, le *stéréotype psychologique*, et le stéréotype comme « entité culturellement saillante », le *stéréotype culturel*, qui correspond à des propositions ou des associations qui circulent dans le monde social et qui sont saisies par les individus (2004, p. 252).

Je soutiens à présent que la diffusion publique de discours stigmatisants comme les caricatures crée, perpétue et renforce les stéréotypes négatifs. Ces discours *créent* des stéréotypes culturels en exprimant des associations négatives entre des groupes et des attributs, et ils *perpétuent* ces stéréotypes en les gardant en circulation dans le monde social. Chaque fois qu'un discours stigmatisant apparaît dans l'espace public, il va apporter ou rapporter le stéréotype qu'il contient à tous ceux qui l'entendent, peu importe s'ils y croient ou non, c'est-à-dire que ces discours contribuent à rendre les stéréotypes négatifs « largement reconnus ». De plus, ils renforcent ces stéréotypes en les réactivant chez les individus qui y croient, confirmant à ces personnes leurs préjugés par un renforcement positif social (car elles réalisent que leur préjugé est affirmé et défendu sur la place publique), c'est-à-dire que le stéréotype psychologique est renforcé (*idem*). En outre, il faut également considérer l'impact de ces associations négatives sur ceux et celles qui n'y croient pas. En effet, Neil Levy a amplement illustré à quel point du contenu que nous considérons comme faux (par exemple, des fausses nouvelles ou des stéréotypes racistes) peut tout de même affecter notre raisonnement et nos croyances (et donc, comme nous le verrons sous peu, nos jugements de crédibilité) et ce, de façon insidieuse et très difficile à corriger (Levy, 2017).

Il faut toutefois mentionner que la capacité d'un discours à propager efficacement des stéréotypes négatifs problématiques dépend de la vulnérabilité du groupe visé. En effet, il est improbable que les caricatures de Charlie Hebdo présentant les catholiques comme arriérés et intolérants renforcent de façon significative un tel stéréotype, puisque les catholiques sont trop nombreux et trop bien intégrés dans la

société pour être racisés de la sorte⁶⁸. Pour s'en convaincre, il suffit de constater à quel point il serait absurde de parler « du catholique » ou de « la figure catholique » en occident, alors que l'expression « le musulman » est courante (quand il ne s'agit pas du fameux « problème musulman »).

Ainsi, si nous admettons que les caricatures perpétuent des stéréotypes négatifs à propos des personnes musulmanes, quels sont les impacts de ces stéréotypes? Constituent-ils des torts assez graves pour affecter l'évaluation morale des caricatures?

2.4.3 Conséquences des stéréotypes

Jeremy Waldron introduit dans son ouvrage *The Harm in Hate Speech* la notion du « bien public de l'assurance », c'est-à-dire que chaque citoyen et citoyenne devrait pouvoir bénéficier de l'assurance implicite qu'il ou elle a sa place dans la société comme membre à part entière, digne de respect, et en sûreté (2012, p.15). Cette assurance concerne particulièrement leur dignité, comprise comme « leur statut social, les fondements de leur réputation qui leur permettent d'être traités comme des égaux dans les opérations ordinaires de la société », « le statut que nous accordons à chaque personne dans les interactions sociales et légales » (2012, p. 5; p. 137).

Tout d'abord, d'un point de vue externe ou social, les discours haineux attaquent la dignité des victimes en tant qu'ils constituent des attaques symboliques contre leur statut social et leur réputation. De plus, d'un point de vue interne ou psychologique, ces discours peuvent faire en sorte que leurs victimes perdent l'assurance qu'elles sont acceptées et valorisées par la société, que leur dignité, leur statut social soit reconnu

⁶⁸ Mentionnons tout de même que cette vulnérabilité est absolument dépendante du contexte social en question. Par exemple, les catholiques irlandais étaient à une époque tout à fait vulnérables et susceptibles d'être racisés dans certains contextes, notamment aux États-Unis et en Angleterre.

par toutes et tous, qu'elles soient les bienvenues chez elles. En effet, ces discours sont dits « *world-defining* », ils modèlent le monde social de façon à le rendre progressivement inhospitalier, voir hostile pour ses victimes, à mesure que les discours stigmatisants se multiplient dans l'espace public (Waldron, 2012, p. 74). Comme l'indique Charles Girard, ces discours « inscrivent dans l'environnement commun des représentations de l'infériorité assignée aux membres de certains groupes » (2014, p. 13). Or, on peut légitimement craindre que certaines des caricatures qui nous intéressent aient précisément le même genre d'effet.

Ainsi, si l'on poursuit le raisonnement de Waldron, les caricatures pourraient être blâmées parce qu'elles constituent des attaques sur un bien public qui serait dû de façon égale à tous les citoyens et à toutes les citoyennes (Waldron, 2012, p. 69). Selon lui, la justice n'exige pas seulement que les citoyens jouissent de leurs droits de façon égale, mais également que toutes et tous aient *l'assurance* que ces droits soient respectés et que leur dignité soit assurée (2012, p. 85). Ainsi, la lutte contre les discours sapant le bien public de l'assurance est bien une exigence de la justice.

Un autre effet assez manifeste des stéréotypes négatifs me semble être une détérioration de la confiance que les membres du groupe dominant accordent au groupe minoritaire. On imagine (ou plutôt, on constate⁶⁹) comment cette méfiance peut produire des désavantages socio-économiques et matériels pour les personnes visées, que ce soit à l'embauche, lors d'une demande de prêt bancaire, pour l'accès au logement et aux soins de santé, etc. Cependant, si ces conséquences constituent clairement des torts selon la définition de Feinberg, le processus d'action propre au stéréotype fait en sorte qu'il est ardu de tracer un lien causal direct et empiriquement vérifiable entre les caricatures et ce genre d'effets. Il n'est toutefois pas déraisonnable de penser que les discours stigmatisants comme les caricatures font partie d'un vaste ensemble de facteurs contribuant à la stigmatisation et à la racisation des personnes

⁶⁹ Voir Antonius R. (dir.), 2006

musulmanes, à la détérioration du lien de confiance avec la majorité et donc à leur marginalisation socio-économique.

Lawrence Blum décrit également un effet commun à tous les stéréotypes, positifs ou négatifs, qu'il nomme distanciation morale (*moral distancing*). Ce terme signifie que les stéréotypes font paraître les groupes ciblés comme plus différents de la norme qu'ils ne le sont réellement : « To see a group through a stereotype is to intensify one's sense of its and its members' 'otherness'. It is to experience a sense of moral distance from them. » (Blum, 2004, p. 275) Les effets de cette distance morale sont graves, notamment au niveau de l'intégration et de la cohésion sociale : « As groups stereotype one another, they fail to experience a sense of commonality, of mutual identification » (2004, p. 276). Ceci me semble soutenir la thèse de la perte de confiance.

Enfin, un autre effet pernicieux résultant des stéréotypes est ce que Rachad Antonius appelle l'assignation identitaire, qui contribue à raciser les personnes ciblées comme musulmanes. L'assignation identitaire est « un processus au cours duquel une des composantes de l'identité des individus prend le dessus sur toutes les autres » (2008, p. 14). Cette assignation s'opère de l'extérieur, car les stéréotypes sont apposés sur les personnes racisées par la culture dominante et non par ces personnes elles-mêmes, et son efficacité dépend des rapports de pouvoir en jeu, c'est-à-dire de la position d'autorité d'où émane l'assignation et les stéréotypes.

Par exemple, au Québec, les grands médias ont grandement participé à cette assignation, de façon volontaire ou non, en illustrant systématiquement les articles portant sur les communautés musulmanes par des images d'homme à genoux en prière, brandissant le Coran ou encore de femmes portant le voile intégral, ce qui contribue à ce que les personnes racisées comme musulmanes soient perçues, dans le regard de la majorité, exclusivement à travers leur identité religieuse, sans égard pour tout autre aspect de leur identité, ou même de leur commune citoyenneté (Antonius,

2008, p. 13)⁷⁰. Or, il me semble que les caricatures qui nous intéressent peuvent contribuer, de façon particulièrement efficace en raison de la force du médium illustré, à cette assignation, c'est-à-dire à l'association devenue automatique entre les personnes racisées comme musulmanes et la pratique de l'islam, le plus souvent un islam rigoriste ou fondamentaliste. Ainsi, l'assignation identitaire contribue à raciser les personnes qui sont ciblées par ces stéréotypes, car elle contribue à créer l'idéal-type du musulman, une image figée, grossière et unidimensionnelle qui sera par la suite associée à toute personne étant identifiée par les marqueurs phénotypes appropriés, peu importe ses convictions religieuses ou son identité réelle.

On pourrait cependant rétorquer que les caricatures ne peuvent avoir un tel effet, car elles ne sont pas associées à des figures d'autorité. Cette objection est importante, car si les journalistes de Charlie-Hebdo et du *Jyllands-Posten* sont issus des groupes majoritaires de leur société respective, on ne peut toutefois pas affirmer qu'ils font office de figures d'autorité dans leur contexte médiatique. Cependant, cela signifie que lorsque plusieurs grands journaux occidentaux ont reproduit les caricatures, notamment suite à l'attentat contre Charlie Hebdo, ces derniers ont, par le fait même, conféré aux caricatures une crédibilité et une autorité qu'elles ne possédaient pas auparavant, et qu'ils ont donc accentué la capacité des caricatures de raciser leurs cibles via l'assignation identitaire.

Cette section n'épuise pas les effets négatifs qui peuvent découler des stéréotypes promus par les caricatures. On pourrait ainsi faire appel à la politique de la reconnaissance de Taylor (1992), pour faire valoir que les stéréotypes négatifs constituent un déni de reconnaissance qui peut miner l'estime de soi des personnes

⁷⁰ En occident, les grands médias dépeignent les personnes racisées comme musulmanes de façon généralement négative, comme l'illustre une étude de l'institut MediaTenor portant sur plus deux millions de nouvelles aux États-Unis, en Angleterre et en Allemagne. L'étude indique que 80% des nouvelles portant sur les personnes musulmanes les représentaient de façon négative, relayant des stéréotypes similaires à ceux que l'on peut retrouver dans les caricatures, voulant que les personnes musulmanes soient violentes, barbares, réactionnaires et misogynes. (Denari, 2015)

ciblées. Comme il l'écrit : « La projection d'une image inférieure ou dépréciative peut effectivement déformer ou opprimer à un point tel que l'image soit intériorisée. [...] le déni de reconnaissance peut être une forme d'oppression » (2009, p. 55). Cette thèse provient des mouvements féministes et antiracistes, et on en retrouve des échos dans le fameux essai d'Iris Marion Young, *Five Faces of Oppression*, sous la forme du quatrième visage qu'elle appelle l'impérialisme culturel. Pour Young, les stéréotypes que la culture dominante projette sur les groupes marginalisés sont au cœur de la notion d'impérialisme culturel : « The culturally dominated [are] marked out by stereotypes [...] defined from the outside, positioned, placed, by a network of dominant meanings they experience as arising from elsewhere » (2009, p. 67). Ainsi, on peut penser que les stéréotypes véhiculés par les caricatures contribuent à l'oppression des personnes racisées comme musulmanes.

2.4.4 Injustices épistémiques et stéréotypes

Je veux finalement aborder une dernière catégorie d'effets, moins abordée par la littérature, qui a trait aux injustices épistémiques. Miranda Fricker, dans son ouvrage séminal *Epistemic Injustice*, décrit ce genre d'injustice comme « distinctivement épistémique [...], un tort fait à quelqu'un spécifiquement dans sa capacité d'agent épistémique » (2007, p. 4). Ainsi, un individu vit une injustice épistémique lorsqu'il ou elle subit un tort⁷¹ qui affecte précisément ses capacités en tant qu'agent épistémique, c'est-à-dire en tant qu'agent qui crée, partage et utilise des connaissances.

Pour Fricker, le cas paradigmatique d'injustice épistémique est l'injustice testimoniale, qui correspond à un « déficit de crédibilité lié à un préjugé identitaire » (2007, p. 27),

⁷¹ Notez bien que l'usage de la notion de « tort » par Fricker est cohérent avec la définition étroite du tort que j'ai plus tôt empruntée à Feinberg. (1984, p. 37)

c'est-à-dire qu'un auditeur va accorder à un locuteur ou une locutrice un niveau de crédibilité injustement réduit, sur la base d'un préjugé négatif. Ça peut être le cas, par exemple, lorsqu'un policier blanc ne prend pas au sérieux le témoignage d'un suspect noir, ou lorsque les interventions d'une étudiante en philosophie sont ignorées par ses collègues masculins. Le plus souvent, le préjugé est dirigé vers le groupe social auquel le locuteur est identifié, puis lui est indirectement appliqué par association (c'est ce préjugé que Fricker nomme préjugé identitaire). Il faut également prendre en compte que ce préjugé n'est pas forcément conscient, c'est-à-dire qu'il se situe parfois sous le niveau de croyances, et qu'il peut même être en conflit avec les croyances explicites de l'agent.

Ces injustices causent un grand nombre de torts, décrits en détail par Fricker. Entre autres, on parle de torts pratiques, qui affectent injustement la situation et les opportunités qui s'offrent aux victimes, mais également de torts épistémiques. En effet, l'érosion de sa confiance épistémique qui résulte de ces injustices peut constituer un obstacle sérieux à l'acquisition de connaissances, mais peut également empêcher le développement de vertus épistémiques importantes, en particulier le courage intellectuel requis pour développer des croyances et des connaissances allant à l'encontre des paradigmes dominants (Fricker, 2007, p. 50).

Or, les travaux de Fricker permettent de voir clairement que les stéréotypes négatifs produisent des injustices testimoniales, c'est-à-dire des déficits induits de crédibilité pour les personnes visées : « a prejudicial stereotype actually shapes a hearer's credibility judgement » (2007, p. 35). Elle confère donc au stéréotype négatif un rôle causal important dans le mécanisme qui produit les injustices testimoniales. En effet, nous utilisons toutes et tous des stéréotypes, pas forcément négatifs, pour naviguer plus facilement le monde social, car ceux-ci nous permettent de juger rapidement de la crédibilité que l'on devrait accorder à un locuteur. Pour reprendre le terme de Fricker : « a hearer *perceives* the speaker as trustworthy » (2007, p. 36). Or, dans un cas d'injustice testimoniale, le stéréotype négatif psychologique, ou plus précisément

le préjugé identitaire (*identity prejudice*) qu'il contient, va déformer le jugement de crédibilité, de sorte que le locuteur ou la locutrice subira un déficit indu de crédibilité.

Ainsi, puisque les stéréotypes sont des heuristiques essentielles et sollicitées en permanence pour juger de la crédibilité des locuteurs et des locutrices, l'intervention d'un stéréotype négatif peut provoquer chez l'auditeur une perception faussée et injuste de la crédibilité des témoignages des personnes ciblées par le stéréotype. Ici, le stéréotype joue un rôle causal essentiel dans la production de l'injustice testimoniale, et ce mécanisme opère même lorsque le stéréotype est présent implicitement chez l'agent.

Nous aboutissons donc au schéma causal suivant : les discours stigmatisants (comme les caricatures) créent des stéréotypes négatifs culturels qui circulent dans le monde social, ces stéréotypes sont captés par les individus et deviennent des stéréotypes psychologiques, qui à leur tour jouent un rôle crucial dans la production d'injustices testimoniales. Ainsi, je peux supposer que les caricatures produisent indirectement des injustices testimoniales, causant donc potentiellement les torts que j'ai esquissés plus haut.

2.4.5 Injustices épistémiques et liberté d'expression

Or, en retournant aux travaux de Caroline West, on peut avancer que les injustices testimoniales constituent des atteintes à la liberté d'expression des personnes visées, dans la mesure où elles affectent la considération accordée à leurs discours. Rappelons que par considération, West entend la bonne foi avec laquelle un auditeur considère les discours qu'il rencontre, sa propension à donner une chance égale à chaque discours, comme si une compétition équitable et libre se déroulait dans son esprit entre les idées concurrentes. Or, pour West, toute interférence au niveau de la

considération affecte la liberté d'expression des locuteurs, comme l'atteste l'exemple du tyran futuriste et de son *Input Buffer* qui empêche les mots des contestataires d'être pris en considération par les auditeurs. Ainsi, si je suis libre de parler, mais que mon discours est rejeté du revers de la main par mes interlocuteurs en raison d'un stéréotype me désignant comme indigne de confiance, il semble que ma liberté d'expression soit amoindrie : je suis moins libre de communiquer mes idées, de participer de manière effective à la délibération publique. Or, cette idée de West cadre tout à fait avec notre conception de la liberté d'expression comme un droit à l'égalité d'opportunité d'influence. En effet, si mon discours est systématiquement rejeté sans réflexion critique, il est clair que je n'ai pas réellement eu l'opportunité d'influencer le débat.

Les liens à faire avec l'injustice testimoniale sont maintenant aisés à faire : lorsqu'une personne souffre d'un déficit indu de crédibilité en raison des préjugés identitaires de son auditoire, il y a une interférence au niveau de la considération due à son discours, et donc un amoindrissement de sa liberté d'expression réelle. On fait toujours appel ici à une conception négative de la liberté d'expression : une personne tente de s'exprimer, et des contraintes extérieures nuisent à son expression.

Dans le même ordre d'idées, Girard considère que certains discours stigmatisants ou haineux peuvent sérieusement affecter les conditions dans lesquelles les membres des groupes visés peuvent se faire entendre publiquement, de sorte que la « valeur équitable » de leur liberté d'expression n'est pas assurée, même s'ils et elles sont formellement libres de s'exprimer. Il écrit : « Le débat public n'a rien d'équitable, lorsque l'environnement social contribue de façon constante à délégitimer par avance la prise de parole de certains citoyens en raison de leur origine, de leur orientation sexuelle ou de leur religion. » (2014, p. 13) De son côté, Amandine Catala évoque également les effets délétères des injustices épistémiques sur l'accès équitable au discours public : « epistemic injustice prevents the just deliberation that is required for minority and majority to be able to participate equally in the production of [...]

public discourse and policy » (2015, p. 432). Enfin, David Brink écrit : « hate speech may well prevent targets from receiving a fair hearing [...] An atmosphere charged with expression of contempt is not conducive to a careful and impartial evaluation of the target's contributions » (2001, p. 23)⁷².

De même, la Cour suprême du Canada insiste beaucoup sur l'effet des discours haineux sur la capacité effective des personnes ciblées à participer au discours public. En effet, ces discours « ont [...] pour effet de nuire à la capacité des membres d'un groupe protégé de réagir à des idées de fond au centre du débat, ce qui constitue un obstacle majeur les empêchant de participer pleinement à la démocratie », « [ces discours peuvent] également fausser ou restreindre l'échange sain et libre d'idées en raison de [leur] tendance à réduire au silence les membres du groupe visé. » (2013, p. 470-472) Or, considérés dans la perspective de la conception exigeante de la liberté d'expression que j'ai adoptée, comme un droit à l'égale opportunité d'influence, il est clair que ces effets négatifs potentiels peuvent constituer de véritables atteintes à la liberté d'expression effective des personnes ciblées.

2.4.6 L'argument de l'intégration

Tous ces effets potentiels s'additionnent pour constituer des barrières importantes à l'intégration des personnes musulmanes à la citoyenneté démocratique. En particulier, le problème de la confiance court dans les deux sens : si les personnes musulmanes sentent que le groupe majoritaire ne leur fait pas confiance, on peut penser qu'elles n'entreprendront pas non plus de lien de confiance avec le reste de la société, lien qui constitue une condition nécessaire à la cohésion sociale et au vivre-ensemble

⁷² Encore une fois, si Brink parle ici des discours haineux, il en donne une définition assez large qui inclut la notion de stigmatisation. (2001, p. 119)

multiculturel, car il permet la participation pleine et entière de tous et toutes à la délibération publique. De même, la perte de l'assurance, la stigmatisation socio-économique et le manque de reconnaissance vont rendre l'intégration des personnes issues de l'immigration musulmane plus difficile, mais ces conséquences néfastes des stéréotypes peuvent également décourager ces personnes de même essayer de s'intégrer à la communauté politique et de rejoindre le discours public.

Ainsi, pour David Brink : « hate speech can poison the well of mutual respect and discourage participation in the deliberative community » (2001, p. 23). En effet, dans la mesure où les discours haineux, mais également dans une moindre mesure les discours stigmatisants, font savoir à leurs victimes qu'elles ne sont pas les bienvenues dans la communauté, ou ne sont pas des membres respectés et valorisés de celle-ci, il est plausible que les personnes ciblées par ces discours réagissent par un retrait du discours public, partiel ou complet, un phénomène que l'on pourrait nommer *découragement délibératif*⁷³. Or, de nombreuses études empiriques attestent que le retrait est une réaction courante à la discrimination répétée, dans l'espoir d'éviter les contextes propices à la discrimination et à la haine⁷⁴. Modood évoque à ce sujet une statistique frappante, qu'il importe toutefois de considérer avec prudence : « about 700 Muslim Americans ran for public office in 2000; in 2002 it had plummeted to 70 » (2013, p. 13)⁷⁵.

Ce retrait et ce découragement sont dommageables à bien des égards, notamment parce qu'ils affectent non seulement les « intérêts délibératifs » des victimes, c'est-à-dire leur capacité à faire valoir leurs intérêts dans le débat, mais également parce qu'ils affectent la qualité de la délibération qui se déroule sans leur contribution. Ce dernier point est d'autant plus crucial si l'on considère le privilège épistémique des

⁷³ Tel que proposé par Amandine Catala.

⁷⁴ Voir la note 45 dans Brink, 2001.

⁷⁵ Or, s'il y a évidemment beaucoup de facteurs qui peuvent expliquer ce retrait, on peut penser que l'islamophobie ayant résulté du 11 septembre aux États-Unis y est pour beaucoup.

personnes opprimées, qui est dû à leur position située et à leur expérience directe de l'oppression, ce qu'Amandine Catala appelle leur « expertise sociale » (2015, p. 433).

Or, si l'on se fie au cadre théorique de Modood, on comprend que ce découragement délibératif et ce retrait font en sorte que les victimes ne peuvent participer à la constitution collective de la citoyenneté, à la construction de l'identité collective, au dialogue multilogique visant à déterminer ce que cela signifie d'être canadien ou britannique⁷⁶. En d'autres termes, ce retrait les empêche de devenir de véritables citoyens, de contribuer au cadre éthique qui lie les membres de la communauté et qui définit les modalités du vivre-ensemble. Bref, pour récapituler la chaîne causale, les effets négatifs (incluant les injustices épistémiques) qui peuvent être causés par les stéréotypes véhiculés par les caricatures sont à même de constituer une barrière sérieuse à l'intégration véritable des personnes racisées comme musulmanes⁷⁷.

Les controverses portant sur les limites de la liberté d'expression à la suite des événements liés aux caricatures illustrent bien cet accès inégal au discours public et aux grands débats définissant le sens de la citoyenneté. En effet, dans ces situations, la réponse libérale classique aux revendications musulmanes a consisté à traiter leur sensibilité en lien aux représentations de leur prophète comme une préférence illibérale qui devait rester privée et sans influence sur l'espace public, et à refuser toute renégociation du principe de la liberté d'expression, considéré comme fondamental et inaltérable (Hansen, 2006, O'Leary, 2006, dans Modood et al, 2006). Or, nous savons plutôt que les limites de la liberté d'expression sont mouvantes, constamment renégociées en fonction de l'évolution des croyances et des valeurs des

⁷⁶ Rappelons que pour Modood, cette construction discursive ne concerne pas seulement l'identité nationale, mais plus généralement le cadre éthique qui définit les relations entre citoyens. Ainsi, la question des limites morales de la liberté d'expression me semble être un bon exemple du genre de débat qui doit, selon Modood, constituer et définir le cadre éthique de la citoyenneté multiculturelle.

⁷⁷ Mentionnons tout de même que ce ne sont pas seulement les immigrants musulmans qui vont souffrir de ces stéréotypes. Des personnes qui ne sont pas immigrantes (et pas musulmanes) peuvent également voir leur accès au discours public restreint et inhibé, auquel cas on ne parlera pas d'un problème d'intégration en tant que tel.

membres de la société (Fish, 1994; Bleich, 2006, p. 19, dans Modood et al, 2006). À ce titre, on peut se demander pourquoi la liberté d'expression n'est inaltérable que lorsque ce sont les citoyens musulmans qui désirent la réformer. Ne trouvant pas de réponse satisfaisante à cette question, on peut comprendre qu'ils et elles réagissent par un découragement délibératif, et puissent vouloir se retirer d'un discours public qui ne prend pas en compte leur différence et leur identité, voire qui serait hostile à celles-ci. Ils seront en pratique exclus du discours public visant à construire et à négocier les termes de la citoyenneté.

Or, il est raisonnable de penser que c'est en partie en raison des stéréotypes comme ceux qui sont véhiculés par les caricatures que les personnes racisées comme musulmanes sont exclues de ces débats. Par exemple, selon Sherene Razack, la racisation peut conduire à une expulsion des personnes racisées en dehors de la communauté politique, sous prétexte de leur appartenance à une culture prémoderne et intrinsèquement religieuse (et donc hostile à la laïcité), une culture pour laquelle « la loyauté à la tribu et à la communauté [aurait] préséance sur leur engagement envers l'État de droit » (Razack, 2008, p. 9-10). De même, Mayanthi Fernando (2014) fait valoir que toute opposition aux caricatures formulée par des personnes musulmanes court le risque d'être vue comme une démonstration de leur irrationalité et de leur méfiance envers la liberté d'expression. On perçoit aisément le lien à faire entre le stéréotype du musulman obnubilé par sa foi, défini, racisé exclusivement par son identité religieuse⁷⁸, et ce double standard qui juge plus sévèrement toute critique de la liberté d'expression exprimée par une personne racisée de la sorte. Enfin, Élisabeth Béfort-Doucet et Emanuel Guay écrivent : « On se saurait [...] négliger l'impact que peut avoir cette manière d'être constamment présenté comme un problème à résoudre, un risque à évaluer continuellement. Ne pas pouvoir dénoncer les effets de ces discours sans se voir accusé d'être "antidémocrate" ou "ennemi de la liberté

⁷⁸ C'est-à-dire qu'il ou elle subit l'assignation identitaire au sens où l'entend Antonius (2008)

d'expression" constitue une entrave au développement d'un débat public véritablement inclusif. » (2017)

Ainsi, en me fondant à la fois sur ma théorie démocratique de la liberté d'expression et sur la conception de la citoyenneté de Modood, je peux affirmer que les stéréotypes négatifs véhiculés par les caricatures peuvent constituer (ou du moins renforcer) un grave problème d'intégration pour les démocraties multiculturelles. Je peux donc conclure que c'est bien le concept de stigmatisation qui saisit le mieux ce qui peut être moralement problématique dans les caricatures⁷⁹.

⁷⁹ Il faut toutefois rappeler que les caricatures ne forment pas un groupe homogène. S'il est évident que la bombe au turban constitue un discours stigmatisant, les caricatures de Charlie Hebdo représentant Mahomet nu ou ridicule sont probablement mieux comprises à l'aune du respect.

CONCLUSION

Au cours de ce mémoire, j'ai tenté de déterminer ce qui peut être moralement problématique avec la publication ou la republication des caricatures de Charlie Hebdo ou du *Jyllands-Posten*, dans l'optique d'aider un éditeur de journal fictif à bien peser les enjeux et à prendre une décision éclairée dans un hypothétique scénario analogue à celui des attentats de Charlie Hebdo. Pour ce faire, j'ai consacré un chapitre aux fondements théoriques requis pour répondre à ma question de recherche, avant d'examiner les différents concepts à même de saisir la nature potentiellement problématique des caricatures.

Au cours du premier chapitre, j'ai d'abord tenté de déterminer la théorie de la liberté d'expression la plus adaptée à mon projet. J'ai d'abord présenté et critiqué la théorie classique de J. S. Mill, à savoir l'argument de la vérité. Malgré son importance historique indéniable, j'ai soutenu qu'elle n'est pas l'approche la plus appropriée pour ce projet et pour notre contexte multiculturel. D'une part, elle oblige à faire de la recherche de la vérité l'objectif social prioritaire, aux dépens d'autres valeurs comme l'égalité, ce qui signifie que l'approche peine à prendre au sérieux les torts causés par les discours, notamment les discours haineux et stigmatisants. D'autre part, nous pouvons penser que même d'un point de vue pratique, l'application d'une politique de laissez-faire en matière de liberté d'expression ne mènerait pas aux résultats épistémiques escomptés, et finirait plutôt par renforcer l'emprise de la majorité sur le marché des idées. J'ai ensuite évalué l'argument de la démocratie, que j'ai adopté après l'avoir critiqué et amendé. Nous avons vu qu'une fois que le paradoxe de la souveraineté est évité et qu'un droit à l'égale opportunité d'influence est ajouté en complément du droit à l'information, l'argument de la démocratie est très bien adapté au projet, notamment parce qu'il permet de tenir compte de l'influence des injustices structurelles sur la liberté d'expression effective des citoyens.

Par la suite, j'ai cherché à déterminer la meilleure théorie du multiculturalisme pour mon travail. J'ai tout d'abord étudié la théorie de Will Kymlicka, pour conclure qu'elle n'est pas la plus adaptée à mon projet parce qu'elle éprouve des difficultés théoriques lorsqu'il est question des communautés immigrantes, en raison de ce que l'on pourrait appeler un biais nationaliste. En effet, les droits qu'elle accorde à ces minorités issues de l'immigration sont difficilement justifiables à partir d'un argumentaire fondé sur l'autonomie. J'ai plutôt adopté l'approche de Tariq Modood, qui est particulièrement sensible à la réalité des personnes racisées comme musulmanes et conçoit la citoyenneté multiculturelle comme un processus délibératif ouvert et continu, ce qui permet des liens fructueux avec la théorie de la liberté d'expression que j'ai adoptée.

Lors du second chapitre, j'ai passé en revue les différents concepts aptes à saisir la nature potentiellement moralement problématique des caricatures. En premier lieu, je me suis intéressé au concept d'offense, qui est problématique dans la mesure où il repose sur des critères très subjectifs, voire potentiellement injustes. J'ai conclu que le concept n'est pas réellement en mesure d'éclairer le dilemme des caricatures, mais que malgré ces critiques, le sentiment d'offense et le témoignage des personnes visées par les caricatures sont tout de même incontournables et doivent constituer non pas la fin, mais bien le point de départ de toute réflexion à ce sujet. Par la suite, j'ai étudié la notion de respect, en tentant de définir ce que pourrait être un principe de respect fondé sur un ethos multiculturel, et l'éclairage que ce principe pourrait apporter au dilemme. Ayant adopté la notion de « respect de reconnaissance » de Stephen Darwall, j'ai constaté que l'opérationnalisation d'un tel principe est problématique. Enfin, j'ai tenté de déterminer si les caricatures peuvent être problématiques en raison de leur caractère stigmatisant. En plus de montrer qu'elles font circuler des stéréotypes qui peuvent contribuer à raciser les personnes musulmanes, j'ai montré que ces stéréotypes peuvent également affaiblir la liberté d'expression effective des personnes ciblées en utilisant la notion d'injustices épistémiques conceptualisées par Miranda

Fricker ainsi que les travaux de Caroline West sur la considération. Cette analyse m'a permis de conclure que c'est bien ce concept de stigmatisation qui représente le mieux la nature possiblement problématique des caricatures.

Au final, sommes-nous mieux placés pour prendre une décision éclairée à propos de la republication des caricatures? Je pense que l'analyse des effets stigmatisants des caricatures nous permet non seulement de mieux comprendre dans quelle mesure elles peuvent être moralement problématiques, mais qu'elle débouche également sur un argument assez fort à l'encontre de la republication. En effet, les impacts négatifs vraisemblablement causés par les stéréotypes véhiculés par les caricatures, que ce soit en termes de racisation et d'assignation identitaire, de perte de confiance, de la perte de l'assurance ou d'injustices épistémiques, sont nombreux et graves. Or, s'il est difficile d'établir de manière certaine la responsabilité causale des caricatures en lien avec ces impacts négatifs, les arguments que j'ai déployés à cet égard sont assez bien fondés pour qu'on considère ce lien comme crédible. Il faut donc se demander si la liberté d'expression absolue est assez importante pour justifier que nous tolérions ces conséquences néfastes, qui sont, en outre, très inégalement réparties dans la population.

Cependant, nous avons également montré qu'au moins une des catégories d'effets négatifs, les injustices épistémiques, constitue des atteintes à la liberté d'expression des personnes visées, selon la conception de la liberté d'expression que j'ai adoptée. Ainsi, il ne s'agit pas simplement de peser l'importance de la liberté d'expression contre la profondeur des torts causés par l'expression du discours en question, ou d'opposer liberté et égalité : on constate plutôt que la liberté d'expression se retrouve, si l'on peut dire, des deux côtés de la barricade.

Comme je l'ai mentionné en introduction, je ne pense pas que ce travail d'analyse suffise à aboutir à une prescription assurée, définitive et toutes choses considérées, au sujet de la republication, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, si l'analyse normative

des caricatures est nécessaire à une prise de décision avisée sur la question, il nous faut également mettre en balance cette analyse avec notre conception de la liberté d'expression. Or, je me base sur une conception particulière de la liberté d'expression, et cette conception détermine en partie la décision que je peux prescrire. De plus, d'autres arguments, plus pragmatiques et donc moins fortement liés à l'analyse morale des caricatures, sont possibles : par exemple, les arguments fondés sur des considérations d'ordre public, ou encore les arguments voulant que la republication enverrait un message fort contre l'influence politique de la religion, ou un message de solidarité face au climat de peur que veulent instaurer les terroristes.

Toutefois, je pense que mon travail a au moins le mérite d'illustrer que la liberté d'expression n'est pas un principe monolithique et sans controverse, un principe non négociable du libéralisme qui serait au-delà de toute contestation, notamment de la part des personnes racisées qui en subissent les contrecoups, et que toute prise de position dans le dilemme des republications dépend en partie de la conception de cette liberté que l'on adopte. Espérons qu'un tel rappel permettra de lutter contre les tentatives de récupération de la liberté d'expression pour en faire un instrument d'oppression et de censure (paradoxalement)⁸⁰.

En effet, l'examen des effets potentiellement stigmatisants des caricatures confirme la pertinence de la double conception de la liberté d'expression que j'ai adoptée précédemment, et signale par le fait même que la liberté d'expression peut militer à la fois pour et contre la republication. Ainsi, le droit à l'information issu de l'argument de la démocratie pourrait justifier la republication, car le public aurait un intérêt fort à entendre les débats que ces caricatures peuvent provoquer. Par contre, le passage par les injustices épistémiques nous permet de voir que la republication pourrait affecter

⁸⁰ En effet, des auteurs comme Jason Stanley et Kate Manne mettent en garde contre cette récupération : « The notion of freedom of speech is being co-opted by dominant social groups, distorted to serve their interests, and used to silence those who are oppressed and marginalized. All too often, when people depict others as threats to freedom of speech, what they really mean is, "Quiet!" » (2015)

de façon significative le droit effectif des citoyens musulmans à s'exprimer sans interférence, leur droit à l'égalité d'opportunité d'influence.

On pourrait cependant rétorquer que les dessinateurs des caricatures ont également le droit aux opportunités d'influence. Toutefois, il ne faut pas oublier à quel point les situations de privilège et d'oppression structurelle affectent en amont nos capacités d'influence. En effet, si des journaux décident de ne pas republier les caricatures, les opportunités d'influence des dessinateurs sont certes affectées, mais ils conservent une situation privilégiée dans la structure sociale qui leur octroie déjà de très bonnes opportunités d'expression et d'influence dans le débat public.

En d'autres mots, la non-republication constituera peut-être quelque chose comme une nuisance pour eux, mais ce sera un préjudice ponctuel qui ne consolidera pas une situation d'injustice structurelle. Au contraire, on peut avancer que le renforcement des stéréotypes visant les personnes musulmanes aura l'effet bien plus significatif d'exacerber leur marginalisation et ainsi de contribuer à amoindrir de façon durable leur liberté d'expression, liberté déjà systématiquement affectée par leur situation d'oppression structurelle. Ainsi, en privilégiant la republication, il est bien possible que l'on sacrifie la liberté d'expression des dominés pour garantir le libre exercice de celle des dominants⁸¹.

Je pense que cette façon de concevoir le problème nous montre que la manière dont il est traditionnellement conçu, c'est-à-dire comme une opposition entre liberté d'expression et égalité, est au mieux inadéquate, au pire trompeuse, car elle masque la distribution inégale des fruits de la liberté d'expression. Ainsi, on remarque que les personnalités publiques dont les discours sont critiqués, à l'image de l'humoriste Guy Nantel par exemple, réagissent inmanquablement en mentionnant l'importance de protéger *la* liberté d'expression, comme s'ils menaient un héroïque combat pour

⁸¹ Ou plus précisément, que l'on sacrifie les conditions de l'usage effectif de la liberté des dominés pour garantir le libre exercice de celle des dominants à un moment précis.

préserver cette liberté pour toute la société. Au contraire, notre analyse permet de voir que ces personnes se battent surtout pour préserver *leur* liberté d'expression, et que ce combat peut être fait au détriment de la liberté des autres, notamment, dans le cas de Guy Nantel, des femmes qui s'expriment au sujet de la culture du viol. Pencher pour l'égalité n'implique donc pas nécessairement une atteinte à la liberté, bien au contraire. Ainsi, nous disposons d'une réplique forte à adresser aux partisans d'une liberté d'expression absolue, à qui l'on pourrait demander, pour paraphraser Susan Okin : « la liberté *pour qui?* »

BIBLIOGRAPHIE

Alexander, L. (2005). *Is There a Right to Freedom of Expression?* Cambridge : Cambridge University Press.

Ancelovici, M. (2017, 29 mars). Les formes élémentaires de la censure. *Ricochet*. Récupéré de <https://ricochet.media/fr/1744/les-formes-elementaires-de-la-censure>

Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, 46, 11–28.

Appiah, K. A. (2012). What's Wrong with Defamation of Religion? [Chapitre de livre]. Dans Herz 2012, 164-182.

Armstrong, F. (2016, novembre). *Is There a Minority Right Against Hate Speech?* Communication présentée au Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique (GRIPP), Montréal, Québec.

Balint, P. (2013). Against Respecting Each Others' Differences. *Journal of Applied Philosophy*, 30(3), 254-267.

Barendt, E. (2007). *Freedom of speech*. Oxford University Press.

Bailey, A. (1998). Privilege: Expanding on Marilyn Frye's "Oppression". *Journal of Social Philosophy*, 29(3), 104-119.

Béfort-Doucet É., Guay, E. (2017, août). La liberté d'expression n'est pas une fin en soi. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en->

[societe/505170/la-liberte-d-expression-n-est-pas-une-fin-en-soi](https://doi.org/10.1017/S0022278X15000000)

Bleich, E. (2012). Free Speech or Hate Speech? The Danish Cartoon Controversy in the European Legal Context. [Chapitre de livre]. Dans Kavita R. K. (dir.), *Global Migration* (p. 113-128), Palgrave Macmillan.

Blum, L. (2004). Stereotypes and stereotyping: A Moral Analysis. *Philosophical Papers*, 33(3), 251-289.

Bolaffi, G. et al. (2003). *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*. Londres : Sage publications.

Braddon-Mitchell, D. et West, C. (2004). What is free speech? *The Journal of Political Philosophy*, 12(4), 437–460.

Brink, D. O. (2001). Millian principles, Freedom of Expression, and Hate speech. *Legal Theory*, 7, 119–157.

Brison, S. J. (1998). The Autonomy Defense of Free Speech. *Ethics*, 108(2), 312-339.

Brown, A. (2015). *Hate Speech Law: A Philosophical Examination*. Routledge.

Carens, J. (1997). Liberalism and culture. *Constellations*, 4(1), 35-47.

Carens, J. (1998). Islam, Immigration and Group Recognition. *Citizenship Studies*, 2(3), 475-500.

Catala, A. (2015). Democracy, trust and epistemic justice. *The Monist*, 98, 424-440.

Calvès, G. (2015). Les discours de haine et les normes internationales. *Esprit*, 10, 56-

66.

Chong, D. (2006). Free Speech and Multiculturalism in and out of the Academy. *Political Psychology*, 27(1), 29-54.

Cram, I. (2009). The Danish cartoons, offensive expression, and democratic legitimacy. [Chapitre de livre]. Dans Hare 2009, 311-330.

Darwall, S. L. (1977). Two kinds of respect. *Ethics*, 88(1), 36-49.

Denari, J. (2015, juin). Muhammad Cartoons Are Offensive, But Not for the Reason You Think. *New York Times*. Récupéré de <http://time.com/3924545/muhammad-cartoons/>

Dilhac, M-A. (2014). *La Tolérance, un risque pour la démocratie?* Paris : VRIN.

Dilhac, M-A. (2015). Tolérer les extrêmes. *Esprit*, 418, 23-32.

Dworkin, R. (1981). Is There a Right to Pornography? *Oxford Journal of Legal Studies*, 1(2), 177-212.

Dworkin, R. (2009). Foreword. [Chapitre de livre]. Dans Hare 2009, v-ix.

Feinberg, J. (1984). *The Moral Limits of the Criminal Law : Harm to others*. New York : Oxford University Press.

Feinberg, J. (1985). *The Moral Limits of the Criminal Law : Offense to others*. New York : Oxford University Press.

Fernando, M. (2014). *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions*

of Secularism. Durham : Duke University Press

Fish, S. (1994). *There's no such things as free speech*. Oxford : Oxford University Press

Fiss, O. (1986). Free Speech and Social Structure. *Faculty Scholarship Series*, 1210. Récupéré de http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/1210/

Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press

Galeotti, A. E. (2010). Multicultural claims and equal respect. *Philosophy and Social Criticism*, 36(3-4), 441-450.

Galeotti, A. E. (2014). The range of toleration: From toleration as recognition back to disrespectful tolerance. *Philosophy and Social Criticism*, 41(2), 93-110.

Girard, C. (2014, avril). Le droit et la haine. *Raison-Publique*. Récupéré dans <http://www.raison-publique.fr/article694.html>

Girard, C. (2015). Pourquoi punir les discours de haine? *Esprit*, 418, 11-22.

Girard, C. Bleich, E. (2015). Que faire des discours de haine en démocratie? *Esprit*, 418, 5-10.

Girard, C. (2016). La liberté d'expression : état des questions. *Raisons politiques*, 3(63), 13-33.

Gordon, M. (dir.). (1994). *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford : Oxford University Press.

Greenawalt, K. (1989). Free Speech Justifications. *Columbia Law Review*, 89(1), 119-155.

Harding, S (dir). (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader*. New-York : Routledge

Hare, I., and J. Weinstein (dir.). (2009). *Extreme Speech and Democracy*. Oxford : Oxford University Press.

Herz, Michael, Molnar, Peter (dir.). (2012). *The Content and Context of Hate Speech*. Cambridge University Press.

Hohfeld, W., (1919). Fundamental Legal Conceptions. *The Yale Law Journal*, 26(8), 710-770.

Hornsby, J. (1995). Disempowered Speech. *Philosophical Topics*, 23(2), 127-147.

Husak, D. (1985). What is so special about [free] speech? *Law and Philosophy*, 4(1), 1-15.

Jones, P. (1980). Blasphemy, Offensiveness and Law. *British Journal of Political Science*, 10(2), 129-148.

Jones, P. (1990). Respecting Beliefs and Rebuking Rushdie. *British Journal of Political Science*. 20(4), 415-437.

Jones, P. (2011). Religious belief and Freedom of Expression : Is Offensiveness Really The Issue? *Res Publica*, 17(1), 75-90.

Knight, J., Johnson, J. (1987). What sort of political equality does deliberative democracy require? [Chapitre de livre]. Dans Bohman, J. et Rehg, W., (dir.) *Deliberative democracy: Essays on reason and politics* (p. 279-319), MIT Press Cambridge.

Kramer, M. (2002). Why Freedoms Do Not Exist by Degrees. *Political Studies*, 50(2), 230-243.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press

Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2003). Multicultural states and intercultural citizens. *Theory and Research in Education*, 1(2), 147-169.

Kymlicka, W. (2007). *Multicultural Odysseys*. Oxford University Press

Laegaard, S. (2007a). The Cartoon Controversy: Offence, Identity, Oppression? *Political Studies*, 55(3), 481-498.

Laegaard, S. (2007b). The Cartoon Controversy as a Case of Multicultural Recognition. *Contemporary Politics*, 13(2), 147-164.

Laegaard, S. (2009). Normative interpretations of diversity : The Muhammad cartoons controversy and the importance of context. *Ethnicities*, 9(3), 314-333.

Laegaard, S. (2011). A Multicultural Social Ethos: Tolerance, Respect or Civility? [Chapitre de livre]. Dans Calder, G., Ceva, E., (dir.), *Diversity in Europe: Dilemmas of Differential Treatment in Theory and Practice* (p. 81-96). Abingdon : Routledge.

Laegaard, S. (2014). The Case of the Danish Cartoons Controversy: The Paradox of Civility. [Chapitre de livre]. Dans Göle, N. (dir.), *Islam and Public Controversy in Europe* (p. 123-136), Ashgate Publishing.

Levy, N. (2017). The Bad News About Fake News. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 6(8), 20-36.

Maitra, I. et McGowan, M. (2010). On Racist Hate Speech and the Scope of a Free Speech Principle. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 23(2), 343-372.

Maitra, I. et McGowan, M. (2012). *Speech and harm: Controversies over Free Speech*. Oxford University Press.

Manin, B. (1985). Volonté générale ou délibération? *Le débat*, 1(33). 72-94.

Margalit, A., Raz, J. (1990). National Self-Determination. *Journal of Philosophy*, 87(9), 439-461.

Martínez, D. O. (2013). Intellectual Biography, Empirical Sociology and Normative Political Theory: An Interview with Tariq Modood. *Journal of Intercultural Studies*, 34(6), 730.

McGowan, M. K. (2009). Oppressive speech. *Australasian Journal of Philosophy*, 87(3), 389-407.

MacKinnon, C. (1987). *Feminism Unmodified*. Cambridge : Harvard University Press.

Meiklejohn, A. (1948). *Free Speech and it's relation to self-government*. New York : Harper & Brothers Publishers.

Meiklejohn, A. (1960). *Political freedom : the constitutional powers of the people*. New York : Harper.

Mill, J. S. [1859] (1975). *On Liberty*. Oxford : Oxford University Press.

Milton, J. [1644] (1959). Areopagitica, A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing. [Chapitre de livre]. Dans E. Sirluck (dir.), *Complete Prose Works of John Milton* (p. 166-192). New Haven : Yale University Press.

Modood, T. (1998a). Multiculturalism, secularism and the state. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1(3), 79-97.

Modood, T. (1998b). Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups ». *The Journal of Political Philosophy*, 6(3), 378-399.

Modood, T. (2003). Muslims and the politics of difference. *The Political Quarterly*, 74(1), 100-115.

Modood, T. (2013a). *Multiculturalism* (2^e ed). Wiley.

Modood, T. (2013b). Part one Accommodating religions: Multiculturalism's new fault line. *Critical Social Policy*, 34(1), 121-127.

Modood, T. (2013c). Censor or censure: maintaining civility. [Chapitre de livre]. Dans Griffith-Jones, R. (dir.), *Islam and English Law* (p. 216-224). Cambridge University Press.

Modood, T. (2015). What is multiculturalism and what can it learn from interculturalism? Dans Antonsich, M. Interculturalism versus multiculturalism – The Cattle-Modood debate (481-490), *Ethnicities*, 16(3), 470-493.

Modood, T., Hansen R., Bleich E., O'Leary B, Carens J. (2006). The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration. *International Migration*, 44:5, 3-62.

Modood, T., Levey, G. (2009a). The Muhammad cartoons and multicultural democracies. *Ethnicities*, 9(3), 427-447.

Modood, T. Nasar, M. (2009b). Refutations of racism in the 'Muslim question'. *Patterns of Prejudice*, 43(3-4), 335-354.

Modood, T., (2014). Hate speech : The feelings and beliefs of the hated. [Chapitre de livre]. Dans Understanding and regulating hate speech: A symposium on Jeremy Waldron's The Harm in Hate Speech (p. 104-109). *Contemporary Political Theory*, 13(1), 88-109.

Moon, R. (2014). Religious accomodation and its limits : the recent controversy at York University. *Constitutional Forum*, 23(1), 9-15.

Oueslati, B., Labelle, M., Antonius R. (dir.). (2006). Incorporation citoyenne des Québécois d'origine arabe: conceptions, pratiques et défis. *Cahiers du CRIEQ*, 30.

O'Neil, D. (1999). Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor, and Walzer. *The Review of Politics*, 61(2), 219-250.

O'Rourke, K. C. (2001). *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, Londres : Routledge

Parekh, B. (2002). *Rethinking Multiculturalism*. Harvard University Press.

Pinto, M. (2010). What Are Offences to Feelings Really About? A New Regulative Principle for the Multicultural Era. *Oxford Journal of Legal Studies*, 30(4), 695-723.

Post, R. (1993). Managing Deliberation: The Quandary of Democratic Dialogue. *Faculty Scholarship Series*, 204. Récupéré de http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/204

Post, R. (2007). Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad. *Constellations*, 14(1), 72-90.

Post, R. (2011). Participatory Democracy And Free Speech. *Virginia Law Review*, 97(3), 515-529.

Price, T. L. (2006). Feinberg's Offense Principle and the Danish Cartoons of Muhammad. *APA Newsletters*, 6(1), 6-12.

Ramond, D. (2011). La liberté d'expression, de quoi parle-t-on? *Raisons Politiques*, 4(44), 97-116.

Razack, S. (2008). *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto : University of Toronto Press.

Redish, M. (1982). The Value of Free Speech. *University of Pennsylvania Law Review*, 130(1), 591-645.

Riley, J. (2015). *The Routledge Guidebook to Mill's On Liberty*. Routledge.

Rose, F. (2006, 19 février). Why I Published Those Cartoons. *Washington Post*. Récupéré de <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html>

Rostbøll, C. F. (2009). Autonomy, Respect, and Arrogance in the Danish Cartoon Controversy. *Political Theory*, 37(5), 623-648.

Scanlon, T., (1972). A Theory of Freedom of Expression. *Philosophy and Public Affairs*, 1(2), 204–226.

Scanlon, T., (1979). Freedom of Expression and Categories of Expression. *University of Pittsburgh Law Review*, 40(4), 519-550.

Schauer, F., (1982). *Free Speech: A Philosophical Enquiry*. Cambridge : Cambridge University Press.

Schauer, F., (1983). Must Speech be Special? *Faculty Publications*, 878. Récupéré de <http://scholarship.law.wm.edu/facpubs/878>

Selod, S. (2015). Citizenship Denied: The Racialization of Muslim American Men and Women post-9/11. *Critical Sociology*, 41(1), 77–95.

Singh, G., Cowden, S. (2011). Multiculturalism's New Fault Lines: Religious Fundamentalisms and Public Policy. *Critical Social Policy*, 31(3). 343–364.

Slagle, M. (2009). An Ethical Exploration of Free Expression and the Problem of Hate Speech. *Journal of Mass Media Ethics*, 24(4), 238-250.

Stanley, J., Manne, K. (2015, 2 novembre). When Free Speech Becomes a Political Weapon, *The Chronicle of Higher Education*. Récupéré de <http://www.chronicle.com/article/When-Free-Speech-Becomes-a/234207>

Taylor, C. [1992] (2009). La politique de reconnaissance. [Chapitre de livre]. Dans Gutman, A. (dir.), *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris : Flammarion.

De Tocqueville, A. [1835] (1981). *De la démocratie en Amérique*, I. Paris : GF-Flammarion.

Tully, J. (2007). Reconnaissance et dialogue. Émergence d'un nouveau champ d'études et de pratiques. *Négociations*, 2(8), 33-54.

Vernon, R. (1996). John Stuart Mill and Pornography : Beyond the Harm Principle. *Ethics*, 106(3), 621-632.

Waldron, J. (2012). *The Harm in Hate Speech*. Harvard University Press.

Warburton, N. (2009). *Free Speech: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

West, C. (2012). Words that Silence? Freedom of Expression and Racist Hate Speech. [Chapitre de livre]. Dans Maitra 2012, 223-248.

Williams, S. (2009). Feminist Theory and Freedom of Speech, Free Speech Theory. *Indiana Law Journal*, 84(3), 999-1013.

Yong, C. (2011). Does Freedom of Speech Include Hate Speech? *Res Publica*, 17(4), 385-403.

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton : Princeton University Press.

Young, I. M. (1997). A multicultural continuum: a critique of Will Kymlicka's ethnic-nation dichotomy. *Constellations*, 4(1), 48-53.

Young, I. M. (2009). Five faces of oppression. [Chapitre de livre]. Dans Henderson G. L. et Waterstone, M., (dir.) *Philosophical Forum* (p. 270-290), Routledge.

Jurisprudence

Abrams c. États-Unis. (1919). No. 316. Récupéré de <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/250/616>

Saskatchewan (H.R.C.) c. Whatcott. (2013). RCS 467. Récupéré de <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/12876/index.do>