

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ANALYSE CRITIQUE DES NOTIONS DE GROUPE ETHNIQUE, DE CULTURE  
ET D'IDENTITÉ DANS LES THÉORIES DU MULTICULTURALISME DE  
CHARLES TAYLOR ET DE WILL KYMLICKA

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
À LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
OLIVIER SANTERRE

FÉVRIER 2017

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.03-2015). 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

L'écriture de ce mémoire a été grandement facilitée par le soutien de plusieurs personnes. Je voudrais d'abord remercier Frédérick-Guillaume Dufour, mon directeur de maîtrise, pour m'avoir incité à faire le saut en sociologie, mais aussi pour ses conseils et les opportunités qu'il m'a offertes. Sans lui, je n'aurais tout simplement pas entamé des études de deuxième cycle. Je tiens aussi à remercier Roxane Noël, pour nos nombreuses conversations qui m'ont fait progresser, probablement plus que tout autre chose, sur le plan intellectuel. Je remercie évidemment aussi mes deux parents, pour la confiance et les encouragements. Une mention à tous les participants du groupe de recherche sur la multicultiphobie, notamment Félix, Sandrine, Sabrina, Corynne et Laurence, nos échanges ont particulièrement marqué mon parcours en sociologie. Je remercie finalement le département de sociologie pour la bourse de recrutement qui m'a été offerte, et sans laquelle, je ne crois pas que j'aurais terminé ce mémoire aussi rapidement.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	1
Le multiculturalisme comme mode de gouvernance.....	2
Les théories du multiculturalisme .....	4
La justification libérale du multiculturalisme.....	7
La justification communautarienne du multiculturalisme.....	8
Critiques de l'essentialisme.....	10
Questions de recherche.....	11
Résumé des chapitres .....	12
CHAPITRE I	
LES THÉORIES DU MULTICULTURALISME DE CHARLES TAYLOR ET WILL KYMLICKA .....	15
1.1 Le libéralisme politique.....	17
1.2 La critique communautarienne.....	23
1.2.1 Taylor sur la neutralité .....	24
1.2.2 Sandel critique des présupposés rawlsiens.....	26
1.3 La théorie du multiculturalisme de Charles Taylor.....	29
1.4 La théorie du multiculturalisme de Will Kymlicka.....	35
Conclusion.....	40
CHAPITRE II	
LES CRITIQUES DE L'ONTOLOGIE SOCIALE.....	42
2.1 Les écueils à éviter .....	44
2.1.1 Le caractère polysémique de l'«identité» .....	48
2.2 Le tournant cognitiviste et la frontière ethnique.....	51

2.3	Les nouvelles conceptions de la culture .....	62	
2.4	Le rôle de la culture dans la formation et la reproduction des groupes.....	64	
2.5	Analyse.....	68	
<b>CHAPITRE III</b>			
<b>LES SOLUTIONS AU PROBLÈME DE L'ESSENTIALISME .....</b>			<b>72</b>
3.1	L'essentialisme et les minorités internes.....	73	
3.1.1	Pourquoi doit-on éviter l'essentialisme?.....	74	
3.1.2	Les minorités internes .....	76	
3.2	Modood et l'air de famille.....	83	
3.3	Les luttes pour la reconnaissance .....	87	
3.4	Le multiculturalisme sans culture.....	90	
	Conclusion.....	94	
<b>CONCLUSION.....</b>			<b>95</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>			<b>102</b>

## RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est de proposer une analyse critique des notions de groupes ethniques, de culture et d'identité dans les théories du multiculturalisme de Charles Taylor et de Will Kymlicka. L'analyse critique proposée est de nature strictement théorique, aucun travail de terrain n'a été fait afin de répondre aux différentes questions posées dans ce mémoire. L'auteur fait tout de même référence à des données présentées par d'autres sociologues. L'auteur veut répondre essentiellement à deux questions dans son mémoire. D'abord, celle de savoir *si, et dans quelle mesure, la définition des notions de groupe ethnoculturel, de culture et d'identité, proposées par Kymlicka et Taylor sont problématiques*. Ensuite, celle de savoir *comment éviter les problèmes associés à l'essentialisme culturel dans les théories du multiculturalisme*.

Dans le premier chapitre, plus proprement philosophique, les théories normatives des deux philosophes sont exposées, ainsi que les débats, au sein de la philosophie politique, qui ont mené à leur formulation. Dans le deuxième chapitre, l'auteur montre en quoi les définitions des notions de groupe ethnique, de culture et d'identité, proposées par les deux philosophes, entrent en tension avec les avancées récentes au sein de la sociologie et de l'anthropologie en ce qui a trait à l'ethnicité et à la culture. Dans le troisième et dernier chapitre, l'auteur analyse différentes pistes de solutions, qui ont été proposées dans la littérature, pour répondre aux critiques formulés dans le deuxième chapitre. L'auteur montre dans ce dernier chapitre les avantages et les angles morts de ces différentes pistes de solution.

**MOTS-CLÉS** : multiculturalisme, libéralisme politique, ethnicité, culture, identité, politiques publiques.

## INTRODUCTION

Le multiculturalisme en tant que *mode de gouvernance* a dû essuyer un important nombre de critiques, dans le champ politique, au cours des vingt dernières années. Plusieurs dirigeants européens, notamment Angela Merkel, James Cameron et Nicolas Sarkozy, ont soutenu que le multiculturalisme avait échoué. On accusa le modèle de fragmenter les nations qui l'adoptaient en favorisant la ségrégation et en facilitant la création de multiples loyautés (Garcea, 2008) Nicolas Sarkozy affirma d'ailleurs dans une entrevue télévisée en 2011 que l'orientation multiculturelle des politiques publiques aurait renforcé les extrémismes (Sarkozy, 2011). Le multiculturalisme dans sa volonté d'accommoder de diverses façons les membres de minorités culturelles pour assurer leur intégration socio-économique aurait, entre autres, contribué à la reproduction de modes de vie potentiellement «dangereux» pour l'«intégrité» de la nation d'accueil (Kymlicka, 2010, p. 97). Cette affirmation de l'échec du multiculturalisme s'inscrit dans un récit qui soutient que le multiculturalisme a connu une montée en popularité au courant des années 1970 et 1980 et puis une chute à partir des années 1990 (ibid.). Cet «échec» peut être attribué à la montée en popularité de discours prônant l'importance de valeurs communes et d'un régime de citoyenneté plus républicain (ibid.), certains parlant même d'un retour vers des politiques plus assimilationnistes (Brubaker, 2001). Or, l'idée selon laquelle le multiculturalisme aurait échoué ou que le modèle aurait été abandonné par la majorité des États européens qui l'avaient adopté a été critiquée, entre autres, par Will Kymlicka et Tariq Modood (Kymlicka, 2007, 2010; Modood, 2013). Par exemple, dans *Multicultural Odysseys*, Kymlicka dresse une liste de politiques typiques du multiculturalisme (sur laquelle nous reviendrons plus bas) et analyse les politiques des différents pays qui soutiennent avoir abandonné le multiculturalisme. Kymlicka

défend la thèse selon laquelle très peu de pays ont effectivement abandonné ce mode de gouvernance. (Kymlicka, 2007).

### Le multiculturalisme comme mode de gouvernance

On répond souvent à la question de savoir ce qu'est le multiculturalisme en faisant une distinction entre multiculturalisme comme mode de gouvernance, comme ensemble de théories politiques et enfin comme réalité empirique (Dewing, 2009). En tant que mode de gouvernance, le multiculturalisme voit le jour en 1971 au Canada sous le gouvernement de P. E. Trudeau. Ce modèle d'aménagement de la diversité culturelle suit la *Commission Royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme* qui argue pour un retrait de politique assimilationniste des minorités culturelles en faveur d'une approche intégrationniste (ibid.). La politique du gouvernement Trudeau coupe cependant avec la vision dualiste (ou biculturaliste) de la commission royale et présente le Canada comme un pays bilingue, mais *multiculturel* (Bouchard, 2014, p.586). L'objectif de la politique est d'assister les groupes culturels dans la protection de leurs cultures, de favoriser l'égalité des chances, de faire la promotion des échanges entre groupes culturels et d'assister les nouveaux arrivants dans leur apprentissage d'une des deux langues officielles (Dewing, 2009, p.3). En 1982, lors du rapatriement de la constitution et de l'enchâssement de la *Charte canadienne des droits et libertés*, on ajoute à cette même charte une clause d'interprétation qui soutient que «toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens.» (ibid. p.4). Finalement, en 1988, on adopte officiellement la *Loi sur le multiculturalisme*, loi qui vise, entre autres, à reconnaître le caractère multiculturel de la nation canadienne et à assister les minorités culturelles dans la préservation de leur culture. Le Canada est par ailleurs le premier pays à adopter une *loi* sur le

multiculturalisme. Des politiques similaires seront aussi instaurées en Australie en 1973 puis en Grande-Bretagne en 1997.

Comme nous l'avons dit plus haut, Kymlicka développe, dans *Multicultural Odysseys*, une typologie des politiques du multiculturalisme. Le philosophe soutient que ces politiques s'adressent à trois types de groupes : les peuples autochtones, les minorités nationales, et les minorités ethniques (Kymlicka, 2007). Parmi les politiques d'adressant au premier type de groupe on retrouve :

- (1) Recognition of land rights/titles;
- (2) Recognition of self-government rights;
- (3) Upholding historic treaties and/or signing new treaties;
- (4) Recognition of cultural rights (language, hunting/fishing)
- (5) Recognition of customary law;
- (6) Guarantees of representation/consultation in the central government (ibid, p.67)

Pour les minorités nationales, Kymlicka identifie les politiques suivantes :

- (1) Federal or quasi-federal territorial autonomy;
- (2) Official language status, either in the region or nationally;
- (3) Guarantees of representation in the central government or on constitutional courts;
- (4) Public funding of minority language universities/schools/media
- (5) Constitutional or parliamentary affirmation of 'multinationalism' (ibid, p.71)

Et finalement pour les groupes issus de l'immigration, les suivantes :

- (1) Constitutional, legislative, or parliamentary affirmation of multiculturalism [...];
- (2) The adoption of multiculturalism in school curricula;
- (3) The inclusion of ethnic representation/sensitivity in the mandate of public media or media licensing;
- (4) Exemptions from dress-codes, Sunday-closing legislation etc.
- (5) Allowing dual citizenship
- (6) The funding of ethnic group organizations to support cultural activities (ibid. p.73).

Dans *La citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka donnera une justification philosophique de cette différence de traitement entre les trois types de groupes identifiés ici.

## Les théories du multiculturalisme

Les théories du multiculturalisme, visant à justifier philosophiquement la politique, ont vu le jour un peu plus tardivement, soit au début des années 1990 (Kymlicka, 2000, p.141). Parmi les premiers ouvrages systématiques sur la question figurent *Justice and the Politics of Difference* de Iris Marion Young (1990), «The Politics of Recognition» de Charles Taylor (1992), *Multicultural Citizenship : A liberal Theory of Minority Rights* de Will Kymlicka (1995) et *Strange Multiplicity* de James Tully (1995). Il existe une vaste gamme de justifications du multiculturalisme allant du multiculturalisme libéral jusqu'à l'anarcho-multiculturalisme (Ivison, 2010). Nous nous limiterons cependant ici aux théories du multiculturalisme dans leurs formes libérales et communautariennes. Deux choses sont communes à ces deux approches. Premièrement les deux approches veulent développer une théorie politique qui vise à justifier le traitement de tous les citoyens d'une communauté politique donnée *en tant qu'égaux* (Song, 2014). Deuxièmement les tenants des deux approches soutiennent que la simple tolérance des différences culturelles ainsi qu'un traitement formellement égale ne sont pas suffisants pour atteindre cet objectif (Kymlicka, 2001; Song, 2014; Taylor, 1994). C'est donc dans la manière de justifier cet objectif que les conceptions libérales et communautariennes diffèrent.

En tant que théorie politique normative, le multiculturalisme a aussi été critiqué par de nombreux penseurs dans les champs de la philosophie politique, de la sociologie, de l'anthropologie et des sciences politiques. Nancy Fraser et Axel Honneth ont soutenu que les théories du multiculturalisme n'offraient pas une réponse satisfaisante aux inégalités économiques et se concentraient uniquement sur la question de la reconnaissance (Fraser, 2005; Fraser & Honneth, 2003). Aussi, d'un point de vue du féminisme marxiste, Himani Bannerji affirma que les théoriciens du multiculturalisme, notamment Taylor et Kymlicka, ignoraient les rapports de pouvoir et plus précisément les rapports de classes dans leurs théories (Bannerji, 2000). On a

critiqué les théoriciens du multiculturalisme en faisant remarquer que ceux-ci se sentaient investis d'une légitimité auto proclamée leur permettant d'évaluer la valeur et le mérite des différentes cultures (Bhabha, 1994). Aussi, on a reproché au multiculturalisme de ne pas remettre en question les rapports de pouvoir entre blancs et non-blancs dans la société (Hage, 2000). Du côté du libéralisme égalitariste, on accusa plutôt le multiculturalisme d'en faire trop en soutenant qu'un traitement spécial envers les membres de minorités culturelles était nécessairement illégitime si l'on adhère aux principes de base du libéralisme politique (Barry, 2013). Des philosophes politiques associés au courant du libéralisme de la tolérance, comme Chandran Kukathas et William Galston, ont aussi reproché, entre autres à Kymlicka, de faire de l'autonomie une valeur centrale dans leurs théories, valeur qui entrerait en conflit avec celles de certains groupes, et en tension avec l'exigence de neutralité libérale (Wall, 2015). De son côté, Habermas reprocha plus spécifiquement à Charles Taylor de présenter dans son texte sur la politique de la reconnaissance, une fausse opposition entre principes individualistes et universalistes d'un côté, et reconnaissance des particularités culturelles de l'autre (Taylor & Gutmann, 1994, p. 111). Pour Habermas, la protection de principes individualistes et universalistes est suffisante, et prend en compte les différences culturelles, si ces principes se basent sur une conception de l'autonomie prenant en compte sa double dimension publique (participation au processus délibératif et législatif) et privée (définition et actualisation de son projet de vie personnel) (ibid. p.112).

Sur un plan plus empirique, on accusa aussi les théories du multiculturalisme de se baser sur une conception problématique de la culture, des groupes culturels et du rapport de l'individu à sa culture (Song, 2014). Par exemple, Iris Marion Young critique la distinction entre groupe ethnique et minorité nationale faite par Kymlicka, trouvant cette que distinction rendait mal compte de la diversité des cas (Young, 1997). On accusa aussi les théoriciens du multiculturalisme de présenter une version simplifier, voire essentialiste, de la culture des groupes culturels minoritaires en

présument faussement un ensemble de valeurs partagées, d'intérêts communs et une vision commune du monde (Wimmer, 2013; Phillips, 2009 ; Maclure, 2007). Dans le même ordre d'idées, plusieurs se sont demandé si les théoriciens du multiculturalisme ne s'intéressaient pas suffisamment aux *minorités dans les minorités* (Weinstock, 2005; Weinstock, 2007). Autrement dit, les théoriciens du multiculturalisme ne seraient pas suffisamment intéressés aux inégalités internes aux groupes (Song, 2014). Une des premières personnes à s'être attardée à cette question est la philosophe féministe Susan Moller Okin, et ce, plus précisément au sujet des femmes dans son livre fameux *Is Multiculturalism Bad for Women?* en 1999. Dans ce texte, Okin soutient que le multiculturalisme aide la reproduction de schèmes culturels qui sont généralement nuisibles aux femmes membres de groupes culturels minoritaires (Okin, 1999). Sa position a cependant été durement critiquée par la suite, certaines féministes soutenant que la féministe libérale défendait une vision simpliste et essentialiste des cultures non occidentales en les présentant comme étant, presque par définition, sexistes et illibéraux (Phillips, 2007; Shachar, 2001). Nous reviendrons sur ce débat dans le troisième chapitre.

Dans le cadre de ce mémoire, c'est cette dernière catégorie de critiques qui nous intéressera plus spécifiquement, soit celles qui portent sur le caractère problématique de l'ontologie sociale sur laquelle se basent certaines théories du multiculturalisme. Nous nous concentrerons cependant sur deux théories, soit celles développées par Charles Taylor dans *La politique de la reconnaissance*<sup>1</sup> (1994) et par Will Kymlicka dans *La citoyenneté multiculturelle*<sup>2</sup> (2001) qui offrent respectivement une justification communautarienne et libérale du multiculturalisme.

---

<sup>1</sup> L'ouvrage en version originale anglaise est paru en 1992

<sup>2</sup> L'ouvrage en version originale anglaise est paru en 1995.

## La justification libérale du multiculturalisme

Dans sa forme libérale, le multiculturalisme en tant que théorie politique adhère, cela va de soi, aux principes du libéralisme politique. Parmi ces principes se trouvent notamment le respect des droits et des libertés fondamentales de la personne ainsi que le principe d'égalité des chances (Garcea, 2008). Pour garantir le respect de ces principes, les libéraux croient en la nécessité d'instaurer «des mesures assurant à tous les citoyens des moyens adéquats pour qu'ils puissent faire un usage effectif de leurs libertés et possibilités» (ibid.). Parmi ces mesures, on doit, entre autres, assurer à tous les citoyens qu'ils soient en mesure de développer et de réviser leur conception de ce qu'est une vie réussie, et ce, de manière autonome (ibid. p.108). Cela peut être rendu possible grâce à un programme scolaire qui initie les enfants à la pensée critique (Weinstock, 2008; Boucher, 2014). Les libéraux croient, entre autres, que la pluralité des conceptions raisonnables de ce qu'est la vie bonne est le résultat, somme toute souhaitable, de la mise en place d'institutions qui visent à protéger les droits et libertés des individus (Rawls, 1995, p.63; Maclure, 2008, p.234). Le bon fonctionnement de ces institutions nécessite aussi que l'État reste *neutre* face aux différentes conceptions du bien, et qu'il s'abstienne de faire la promotion d'une conception particulière du bien (Kymlicka, 1999).

Pour les théoriciens libéraux du multiculturalisme, afin d'atteindre les objectifs que se fixe le libéralisme politique, il est nécessaire de mettre en place des mesures qui accommodent et reconnaissent la spécificité culturelle des membres de minorités (Iverson, 2010, p.2). Pour ces théoriciens du multiculturalisme, un traitement indifférencié, formellement égal, désavantagera certainement les membres de groupes culturels minoritaires, d'où la nécessité d'un traitement différencié (ibid.). Ce désavantage serait dû au fait que l'État ne sera jamais culturellement neutre, et que, conséquemment, il avantagera toujours les membres de la majorité, notamment à l'école, sur le marché du travail et dans l'espace politique (Song, 2014). C'est donc,

entre autres, par *souci* de neutralité que les libéraux soutiennent le traitement différencié. Kymlicka soutient aussi que la culture est instrumentalement nécessaire au développement d'une conception de la vie bonne en ce qu'elle assure un «contexte de choix» qui se présente comme la condition de possibilité du choix autonome (Kymlicka, 2001; Song, 2014). Il en infère la nécessité de mettre en place des mesures de protection externe de groupes culturels qui pourraient autrement être assimilés (Kymlicka, 2001).

#### La justification communautarienne du multiculturalisme

Les communautariens sont critiques des libéraux sur au moins deux plans. D'abord, ils sont critiques des libéraux sur la question de la neutralité de l'État (Kymlicka, 1999, p.225). Pour les communautariens, l'État doit nécessairement s'engager dans un travail de définition du bien, ou, autrement dit, dans une forme minimale de hiérarchisation des valeurs. L'argument de Charles Taylor est, selon nous, le plus puissant sur cette question. Si le but des libéraux est d'assurer la protection des droits et libertés des citoyens, les libéraux n'auront pas le choix, défend-il, de légiférer sur quels types de buts valent plus la peine d'être protégés (Taylor, 1999). Pour démontrer cela, Taylor compare un pays où serait acquise la liberté de religion, mais où il y aurait un nombre exagérément élevé de feux de circulation (ce qui entraverait beaucoup la liberté de mouvement des individus), à un autre pays qui n'aurait aucun feu de circulation, mais pas, non plus, de liberté de religion (ibid.). Taylor nous force à admettre que dans un pays sans liberté de religion les individus sont moins libres, même s'il n'y a pas de feux de circulation, que dans un pays avec la liberté de religion. Cela parce que nous trouvons généralement plus *important* qu'une personne ait la possibilité de vivre en accord avec ses convictions religieuses que le fait qu'une personne puisse se déplacer sans être contrainte par des feux rouges.

Ensuite, les communautariens critiquent la conception de la personne, ou du «moi», défendue par les libéraux. Selon eux, les libéraux soutiennent une conception du «moi» désincarné qui précède ses appartenances culturelles et communautaires, et sa compréhension du bien (Kymlicka, 1999, p.226). Pour les communautariens, le «moi» est toujours situé dans un contexte particulier. Les communautariens sont en accord avec les libéraux sur plusieurs principes de base comme le respect de l'autonomie des personnes, le respect des droits et le principe d'égalité des chances (Song, 2014). Cependant, ils nous invitent à reconnaître que pour faire des choix, nous avons besoin d'options dotées de sens, et que ces options sont toujours enracinées dans un contexte sociétal et culturel précis, d'où la nécessité de les protéger et de les préserver<sup>3</sup> (Kymlicka, 1999, p.236).

Ainsi, dans *La Politique de Reconnaissance*, Taylor soutient que notre identité est toujours formée et produite dans le dialogue, au sens large, avec autrui, et qu'une identité bien formée a un besoin «vital» de reconnaissance (Taylor, 1994, p.42). Dans un autre article, Taylor ajoute aussi que l'identité a besoin de s'exprimer et de se réaliser pour avoir de la valeur à nos yeux (Taylor, 1990, p.56). Taylor définit l'identité comme «l'arrière-plan sur lequel nos goûts, nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leur sens» (Taylor, 1994, p.51). Notre identité est, pour Taylor, en grande partie le produit de notre identification à un certain nombre de groupes, par exemple culturels et sociaux (Taylor, 1998). Ces identifications sont aussi liées, selon Taylor, à des engagements sur le plan moral (ibid.). L'identification ou l'appartenance à un groupe religieux constitue sans doute le meilleur exemple d'une appartenance à un groupe qui entraîne des engagements sur le plan moral. Ces engagements sur le plan moral sont la condition qui permet à l'individu d'avoir des

---

<sup>3</sup> Nous verrons que Will Kymlicka prend en compte ces deux critiques dans sa justification libérale du multiculturalisme.

options dotées de sens. Taylor en infère l'exigence de reconnaître l'égalité de valeur et le mérite des différentes identités culturelles et de mettre en place des droits différenciés pour les membres de cultures minoritaires (Taylor, 1994, p.87).

### Critiques de l'essentialisme

Dans ce mémoire, notre but premier sera de critiquer l'ontologie sociale des théories du multiculturalisme de Will Kymlicka et de Charles Taylor. Plusieurs angles d'attaque ont été empruntés pour critiquer la vision trop «solide» ou «homogène» des groupes culturels défendue par Taylor et Kymlicka, mais aussi leurs définitions de la notion de culture et d'identité. Nous nous contenterons ici d'en mentionner quelques-uns auxquels nous ferons référence dans notre mémoire.

Une critique qui nous intéressera plus particulièrement est celle formulée par Rogers Brubaker dans son article *Ethnicity Without Groups*. Dans cet article, le sociologue identifie un biais cognitif, qu'il nomme le «groupisme», dont souffrent plusieurs penseurs en sciences humaines, particulièrement les théoriciens du multiculturalisme (Brubaker, 2002, p. 164). Il le définit comme

the tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflicts, and fundamental units of social analysis (ibid, p.164).

Par ailleurs, Brubaker avance que les groupes ethniques ne sont pas des choses *dans* le monde, mais plutôt une perspective *sur* le monde, l'ethnicité étant le produit de processus de catégorisation et d'identification (ibid.). En nous disant que l'ethnicité est une perspective sur le monde, Brubaker participe à ce qu'il nomme «le tournant cognitiviste», auquel participent de nombreux sociologues (Brubaker, Loveman, & Stamatov, 2004). Une des approches les plus influentes de ce tournant cognitiviste est l'analyse de l'ethnicité s'intéressant au processus de construction de frontières

sociales entre les groupes ethniques. Nous nous inspirerons grandement de cette approche pour établir notre cadre théorique.

Une autre critique, similaire à celle de Brubaker, a été formulée par le sociologue Andreas Wimmer qui est par ailleurs un des principaux défenseurs de la théorie de la frontière ethnique. Ce qui est problématique dans les travaux de Taylor et de Kymlicka, croit Wimmer, c'est l'influence du philosophe romantique Johann Gottfried Herder sur leurs conceptions de groupes ethniques (Wimmer, 2013, p.16). Pour Herder, toute communauté culturelle avait premièrement une solidarité intragroupe forte, deuxièmement une conscience historique partagée, et finalement une vision commune du monde du fait de leur culture et de leur langue commune (ibid. p.16-18). Le problème de cette approche, note Wimmer, est qu'elle tient pour acquise, sans le démontrer empiriquement, la cohérence culturelle de groupes ethniques ou nationaux, ainsi que leur solidarité interne (ibid.). Il n'est pas dit, par exemple, que les membres d'un groupe ethnique donné partageront nécessairement un certain nombre de valeurs, Wimmer s'engageant même à démontrer le contraire dans son ouvrage *Ethnic Boundary Making* (ibid.).

### Questions de recherche

L'objectif de notre recherche est d'abord de critiquer la manière dont sont définies les notions de groupe ethnoculturel, de culture et d'identité dans les théories du multiculturalisme de Will Kymlicka et Charles Taylor. Pour ce faire, nous nous intéresserons plus spécifiquement à leur ouvrage majeur respectif sur la question du multiculturalisme soit *La citoyenneté multiculturelle* (2001) pour Kymlicka et *La politique de reconnaissance* (1994) pour Taylor. Nous viserons ensuite, en survolant les débats contemporains sur la question, à proposer une théorie satisfaisante des groupes ethnoculturels pour les théories normatives du multiculturalisme. Dans notre

mémoire, nous voudrions à répondre à deux questions. D'abord, nous voudrions répondre à la question de savoir *si et dans quelle mesure la définition des notions de groupe ethnoculturel, de culture et d'identité, proposées par Kymlicka et Taylor sont problématiques*. En nous aidant des travaux de sociologues et d'anthropologue de l'ethnicité, parmi lesquels figurent Fredrik Barth (1969), Danielle Juteau (1999), Andreas Wimmer (2013) et Rogers Brubaker (2002), nous identifierons les principaux problèmes, biais et sophismes associés à la définition de ces notions. Nous examinerons aussi la compatibilité (ou l'incompatibilité) de ces définitions avec la théorie des frontières ethniques. Ensuite, nous voudrions répondre à la question de savoir *comment éviter les problèmes associés à l'essentialisme culturel dans les théories du multiculturalisme*. Pour répondre à cette question, nous analyserons trois solutions au problème de l'essentialisme proposées respectivement par Tariq Modood (2007), Jocelyn Maclure (2007) et Anne Phillips (2009). Nous examinerons premièrement leur compatibilité avec la théorie des frontières ethniques et deuxièmement leur potentiel pour aborder le problème des minorités dans les minorités.

### Résumé des chapitres

Dans le premier chapitre, nous présenterons les théories du multiculturalisme de Charles Taylor et Will Kymlicka, respectivement développé dans *La politique de la reconnaissance* (1994) et *La citoyenneté multiculturelle* (2001). Nous voudrions, dans cette présentation respecter le principe de charité, c'est-à-dire que nous tenterons présenter leur pensée de la manière la plus cohérente possible et en leur accordant une présomption de vérité (Malpas, 2015). Nous situerons aussi ces théories dans un contexte plus large dans le champ de la philosophie politique. Partant des travaux de John Rawls et Ronald Dworkin nous survolerons les débats entre libéraux et communautariens. Notre objectif sera, d'abord, de mieux saisir les enjeux normatifs

qui ont mené à la formulation des théories du multiculturalisme. Il sera ensuite de nous familiariser avec les débats concernant l'ontologie sociale, la définition de la personne, mais surtout l'importance de l'appartenance communautaire des individus dans le développement de leur conception de la vie bonne.

Nous nous intéresserons plus spécifiquement à deux débats entre libéraux et communautariens, soit celui concernant la neutralité de l'État et celui concernant la conception de la personne ou du «moi». Nous illustrerons comment Will Kymlicka et Charles Taylor ont respectivement pris position dans ces débats dans leurs théories du multiculturalisme. Nous voudrions donc montrer dans quel contexte et face à quelles questions et enjeux les deux philosophes ont formulé leurs théories, mais aussi leurs conceptions respectives des groupes ethnoculturelles, de la culture, et, dans le cas de Taylor, de l'identité. Ultimement, ce premier chapitre visera à circonscrire leurs définitions respectives de ces concepts.

Dans le deuxième chapitre, nous critiquerons ces définitions. Dans un premier temps, nous identifierons des biais et des sophismes attribuables à l'utilisation, dans les sciences sociales et en philosophie politique, de la notion générale de «groupe» et plus spécifiquement de groupe *ethnoculturel*. Nous verrons que plusieurs chercheurs et chercheuses dans ces champs ont tendance à utiliser ces notions comme si elles dénotaient des entités non problématiques (les groupes) auxquelles on pourrait attribuer une agence, des intérêts et une volonté (Brubaker, 2002). Nous nous aiderons dans cette première section du chapitre des travaux de Rogers Brubaker (2002), Bikhu Parekh (2000) et Andreas Wimmer (2013). Nous critiquerons aussi dans cette section la notion d'identité grâce au travail de clarification conceptuel fait par Brubaker. Dans un deuxième temps, nous présenterons un cadre théorique permettant d'éviter les différents biais et sophismes identifiés dans la première section. Ce cadre analyse, comme nous l'avons dit plus haut, la formation des frontières sociales qui sont «tracées» entre les groupes. On s'intéresse ici non pas à de

prétendues caractéristiques objectives partagées par tous les membres du groupe, mais plutôt aux croyances et aux perceptions qui alimentent des pratiques d'inclusion et d'exclusion. Cela nous permettra en fin de chapitre de soulever les principaux défauts de la théorie des groupes de Will Kymlicka et Charles Taylor. Nous identifierons d'abord les principaux biais et sophismes associés à leurs théories des groupes. Ensuite, nous montrerons en quoi leurs définitions respectives des groupes ethniques sont incompatibles avec la théorie des frontières ethniques.

Dans le troisième chapitre, nous traiterons de la réception des critiques de l'ontologie des groupes ethnoculturels dans le champ de la philosophie politique. Nous aborderons deux problèmes liés à cette ontologie, soit celui de l'essentialisme, dont nous avons déjà parlé plus haut, et celui des minorités dans les minorités. Ce dernier problème réfère à la possibilité que les politiques du multiculturalisme alimentent le mauvais traitement subi par certaines minorités à l'intérieur des groupes culturels visés par les politiques multiculturelles. On pense généralement aux femmes, aux enfants ou aux membres les plus désavantagés sur le plan socio-économique. Nous montrerons aussi dans quelle mesure ces deux problèmes sont liés. Dans un deuxième temps nous présenterons trois réponses au problème de l'essentialisme, soit celles de Tariq Modood (2007), Jocelyn Maclure (2007), et Anne Phillips (2007). Nous verrons que Tariq Modood nous invite à mobiliser le concept wittgenstienien d'air de famille pour éviter ce problème, tandis que Jocelyn Maclure propose de regarder du côté des luttes pour la reconnaissance afin de prendre connaissance de la diversité des points de vue immanente à ces luttes. Anne Phillips quant à elle argumente en faveur d'un multiculturalisme plus individualiste qui laisse de côté la notion de culture en tant que propriété d'un groupe.

## CHAPITRE I

### LES THÉORIES DU MULTICULTURALISME DE CHARLES TAYLOR ET WILL KYMLICKA

Dans ce premier chapitre, je proposerai d'abord un survol du débat entre libéraux et communautariens. Ce débat a marqué le champ de la philosophie politique au courant du dernier tiers du vingtième siècle, et nous croyons qu'un survol de celui-ci est nécessaire étant donné que les deux auteurs auxquels nous nous intéresserons, Charles Taylor et Will Kymlicka, ont activement participé à celui-ci. Ce débat est important pour le sujet qui nous importe, car l'ontologie sociale défendue par les deux philosophes peut être inscrite dans ce débat ou en réaction à celui-ci. Notre objectif dans ce mémoire est de faire une critique sociologique de l'ontologie sociale des deux penseurs, plus précisément de leurs conceptions des groupes ethniques de l'identité et de la culture. Dans ce chapitre, nous voulons que leurs positions respectives soient présentées de la manière la plus claire et exhaustive possible, ce qui justifie ce détour dans le champ de la philosophie politique. Nous voulons éviter de critiquer une version simplifiée de leurs positions.

On s'intéressera d'abord à la critique communautarienne de la conception de la personne proposée par certains libéraux, prioritairement celle de John Rawls, conception qui néglige l'appartenance culturelle et communautaire selon les penseurs communautariens auxquels nous nous intéresserons. Pour les communautariens, l'appartenance communautaire est non négligeable puisque notre conception du bien ou de la vie bonne est plus une découverte qu'un choix, découverte que l'on fait en vertu de cette appartenance. On s'intéressera ensuite à la question de la faisabilité et la désirabilité de la prétention à la neutralité des libéraux. Les libéraux croient généralement que pour que l'État soit l'État de tous, celui-ci doit rester neutre par rapport aux différentes conceptions du bien et de la vie bonne (Maclure & Taylor,

2010). Les communautariens, quant à eux, soutiendront qu'une société viable doit nécessairement se référer à une conception particulière du bien commun. Nous verrons que ces deux débats, l'un sur l'anthropologie philosophique et l'ontologie sociale et l'autre sur la question de la neutralité de l'État, auront chacun leur importance pour expliquer l'émergence des théories du multiculturalisme<sup>4</sup>.

Ainsi, dans un premier temps, nous exposerons brièvement les principaux principes de la théorie libérale et les principaux arguments en faveur de ces principes. Nous nous référerons principalement aux écrits de Ronald Dworkin et John Rawls, deux penseurs phares du libéralisme politique. Nous verrons dans un premier ce que Dworkin identifie comme étant la *position constitutive* du libéralisme politique et nous verrons ensuite comment Rawls défend la validité de ses deux principes de justice dans son œuvre majeur, *Théorie de la justice* dont nous exposerons les principaux arguments dans le chapitre.

Dans un deuxième temps, nous verrons les critiques qu'ont adressées aux libéraux certains penseurs dits communautariens. Nous nous intéresserons plus spécifiquement aux écrits de Michael Sandel et de Charles Taylor qui, nous croyons, ont le plus influencé les théories du multiculturalisme auxquelles nous nous intéresserons. Cela nous permettra dans un troisième temps d'exposer plus spécifiquement les théories du multiculturalisme de Taylor et Kymlicka. Nous verrons que Charles Taylor fait reposer sa justification du multiculturalisme sur la notion d'identité et sur les conditions de sa formation. Pour Taylor, pour que tous puissent fonctionner comme sujets humains à part entière, nous devons éviter que certaines personnes en viennent à intérioriser une image dépréciée ou méprisable d'elles-mêmes. Cette image que nous avons de nous-mêmes est notre identité pour Taylor, et si l'on veut assurer à tous des chances égales et une vie digne, on doit pouvoir œuvrer à protéger les

---

<sup>4</sup> Il faut noter que ce débat n'explique pas l'émergence de la politique du multiculturalisme qui, elle, a vu le jour en 1971, soit la même année que la parution de *Theory of Justice* de John Rawls.

conditions d'une identité bien formée, conditions qui peuvent être garanties, en partie grâce à une politique de la reconnaissance (Taylor, 1994).

Kymlicka, quant à lui, justifie le multiculturalisme du point de vue du libéralisme et fonde sa justification sur le respect de l'autonomie, et sur la nécessité d'intervenir pour corriger le manque de neutralité de l'État sur le plan culturel. Nous tenterons de montrer comment Kymlicka se positionne face aux critiques communautariennes en voulant réhabiliter le libéralisme politique face à celles-ci. Nous verrons aussi que Kymlicka fait une distinction entre différents types de groupe qui n'auront pas accès aux mêmes droits.

Le travail fait dans ce chapitre nous permettra de tracer les contours des positions normatives de Charles Taylor et Will Kymlicka à propos du multiculturalisme, mais aussi de cerner leurs conceptions respectives de ce qu'est un groupe ethnoculturel. Cela nous permettra de procéder à l'analyse et à la critique de leurs positions dans le second chapitre.

### 1.1 Le libéralisme politique

Pour bien cerner le débat entre libéraux et communautariens, il faut d'abord répondre à la question de savoir ce qu'est le libéralisme politique. Pour Ronald Dworkin, répondre à cette question doit passer par l'identification des positions constitutives du libéralisme, par opposition à ses positions dérivatives<sup>5</sup> qui seront donc dérivées des premières positions (Dworkin, 1978). À la question de savoir quels sont ces positions constitutives Dworkin répond que les libéraux sont généralement attachés à l'idée que

---

<sup>5</sup> Dworkin donne en exemple l'attachement de la majorité des libéraux à l'État providence, attachement qui n'est cependant pas propre aux libéraux et qui ne nous permet pas d'expliquer certaines autres positions tenues par les libéraux.

tous et toutes doivent être traité en tant qu'égaux, c'est-à-dire comme méritant un respect et une préoccupation égale (*equal concern*) Dworkin soutient qu'une interprétation spéciale de ce principe<sup>6</sup> est le propre des libéraux, et représenterait leur position constitutive (ibid. p.125-127). Pour assurer un respect égal, les libéraux croiraient que l'État doit rester *neutre* face aux différentes conceptions de la vie bonne, et ce afin de ne pas favoriser ou défavoriser indument certains membres ou certains groupes de la société (ibid. p.127). L'égal respect et l'égale préoccupation nécessitent que l'État ne montre pas sa préférence pour l'une ou l'autre des conceptions de la vie bonne portée par les individus.

Les libéraux politiques croient que le rôle de l'État est de fournir une structure politique neutre qui arbitre les différents qui naîtront inévitablement du fait du «pluralisme raisonnable», c'est-à-dire du fait qu'il existe dans les sociétés modernes une diversité des points de vue sur ce qu'est une vie réussie (Taylor, 1997). Ce pluralisme raisonnable<sup>7</sup> est la conséquence tout à fait souhaitable, croit-on, de la mise en place d'institutions qui garantissent les libertés individuelles (Rawls, 1993, p.4; Maclure, 2008, p.234). Les libéraux sont aussi généralement des individualistes moraux, c'est-à-dire qu'ils croient que les politiques doivent être justifiées, ultimement, en se référant à l'individu, à son bien-être, au respect de ses droits ou de son autonomie privé ou politique (Kukathas & Pettit, 1990; Wall, 2015). Les politiques ne seraient être justifiées pour d'autres fins, par exemple faire rayonner la culture nationale sur la scène mondiale, ou toute autre fin collective qui ne viserait pas ultimement à améliorer le sort des individus (Kukhatas-Pettit, 1990).

Aussi, les libéraux croient généralement que l'État doit fournir aux individus les moyens nécessaires afin qu'ils puissent développer de manière autonome une conception de ce qu'est une vie bonne, généralement grâce au programme scolaire

---

<sup>6</sup> On pourrait en effet soutenir que les républicains sont aussi attachés à cette idée du respect égal, voir par exemple *Qu'est-ce que la citoyenneté* de Dominique Schnapper.

<sup>7</sup> La raisonnable d'une conception de la vie bonne a à voir avec sa compatibilité avec le respect des droits d'autrui.

(Boucher, 2014). Pour les libéraux, afin de respecter la dignité des individus, de les respecter comme des «personnes morales à part entière», on doit les laisser s'autodéterminer, évidemment à l'intérieur des limites prescrites par les lois et le respect des droits des autres. (Kymlicka, 1999, p. 218). On doit donc laisser les individus déterminer par eux-mêmes ce qui a de l'importance pour eux (ibid. p.221). Kymlicka soutient que les libéraux sont généralement animés par la conviction que toute vie bonne est le produit de choix autonome<sup>8</sup>, et donc qu'on ne peut l'imposer de l'extérieur<sup>9</sup> (ibid. p.222). Le meilleur moyen d'atteindre cet objectif, croit-on dans le camp des libéraux, est de limiter le rôle de l'État à la simple application de certains principes de justice qui garantisse le respect de l'autonomie. Ainsi, pour Dworkin :

The good society is governed by law and, as such, is regulated by right principles or principles of justice. These principles are discoverable and storable. And they are principles which do not themselves presuppose the rightness or betterness of any particular way of life. (Dworkin, 1978, p.93)

Pour Michael Sandel, ce type de libéralisme est «déontologique» étant donné qu'il fait primer les principes de justice par rapport au bien ou aux autres «idéaux moraux ou politiques» (Sandel, 1999, p. 23). Déontologique aussi parce que certains principes devront être respectés catégoriquement et qu'ils ne seront pas justifiés par un autre bien. Sandel soutient que cette idée a d'abord émergé chez Kant qui affirmait que faire reposer la justice sur une conception particulière du bien «reviendrait à imposer à certains la conception des autres, refusant ainsi à certains individus au moins la liberté d'avancer leur propre conception» (ibid. p.28). Pour Sandel, la justification de ce type de libéralisme peut être énoncée de la manière suivante :

---

<sup>8</sup> Tous ne sont pas d'accord avec cette valeur accordée à l'autonomie, certains libéraux croient que cette valeur ne fait pas l'unanimité et qu'en lui donnant le statut que lui accorde Kymlicka, on contrevient à l'exigence de neutralité libérale (Wall, 2015).

<sup>9</sup> Les libéraux se réclament ici de la *Lettre sur la tolérance* de John Locke (1689).

Parce que la société se compose d'une pluralité de personnes dont chacun a ses propres buts, ses propres intérêts, et sa propre conception du bien, elle est disposée au mieux lorsqu'elle est gouvernée par des principes ne présupposant par eux-mêmes aucune conception particulière du bien (ibid. p.23).

C'est John Rawls qui a donné la réponse la plus souvent citée à la question de savoir ce que devraient être ces principes de justice. Les théories politiques libérales, depuis Rawls, s'intéressent beaucoup à la question de la justice. C'est que l'œuvre la plus marquante du philosophe, qui a marqué un moment décisif dans la théorie politique contemporaine traite justement de cette question (Kukhatas et Pettit, 1990). Sandel dira même que le libéralisme déontologique est «avant tout une théorie de la justice (Sandel, 1998, p.23). Ainsi, dans *Théorie de la Justice*, Rawls a voulu fournir d'autres bases à la justice que celles fournies jusqu'alors par l'utilitarisme, bases qu'il trouvait insuffisantes puisque ne s'accordant pas avec certaines de nos intuitions morales (Mestiri, 2009, p. 26). Au début de son œuvre majeure, Rawls décrit de cette manière son projet : «Mon objectif est d'élaborer une théorie de la justice qui soit une solution de rechange à ces doctrines qui ont dominé depuis longtemps notre tradition philosophique» (Rawls, 1987, p. 29). Rawls pense ici à l'utilitarisme. Rawls cherche des principes de justice permettant de définir la «répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale» (ibid. p.31). Il croit aussi que la «justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée» (ibid. p.29). Le fait que Rawls accorde ce statut de première vertu à la justice sera sévèrement critiqué par les penseurs communautariens, notamment Taylor et Sandel (Munoz-Dardé, 2000, p. 110- 115), nous y reviendrons.

Pour étoffer la validité des principes qu'il défend, Rawls propose une méthode qu'il nomme l'«équilibre réfléchi» (Rawls, 1987, p.47-48). Pour être jugés valides, les principes de justice devront donc répondre aux exigences de cet équilibre réfléchi, c'est-à-dire qu'ils devront être en accord avec ce que Rawls nomme «nos jugements bien pesés», par exemple le fait que nous jugeons unanimement que l'esclavage doit

être catégoriquement interdit (ibid.). Le gros problème de l'utilitarisme est justement, pour Rawls, qu'il est incompatible avec notre rejet catégorique de l'esclavage (ibid. p.189). En proposant comme critère de justice le plus grand bonheur du plus grand nombre, on peut tout à fait justifier la mise en esclavage d'une petite minorité.

Pour Rawls, notre point de départ doit être nos jugements bien pesés en matière de justice, par exemple que l'intolérance religieuse doit être évitée ou que la discrimination raciale est injuste (ibid. p.46). Ce que Chandran Kukathas et Philip Pettit remarquent c'est qu'on pourrait rétorquer à Rawls que si sa théorie prend comme point de départ nos convictions morales, fortes sont les chances qu'elle ne fasse que réitérer nos préjugés (Kukathas et Pettit, 1990, p.7). Or ce serait mal comprendre, selon les deux commentateurs, l'équilibre réfléchi, d'abord parce que les convictions auxquelles on se réfère doivent être *bien pesées*, c'est-à-dire qu'elles ne visent pas à un profit personnel ou ne sont pas formulés sous la peur, ce sont des jugements formulés par des personnes «dans des circonstances favorables à l'exercice du sens de la justice» (ibid. p.7; Rawls, 1987 p.73). Aussi, parce que l'équilibre doit être *réfléchi*, ainsi, si l'on trouve des principes qui concordent avec la majorité de nos jugements bien-pesés il est possible qu'on doive réviser un jugement récalcitrant qui ne s'accorde pas avec les principes généraux (ibid. p.8).

Pour en arriver à cet équilibre réfléchi, Rawls propose une procédure *hypothétique* qu'il nomme la «position originelle» (Rawls, 1987, p.44). Celle-ci est une situation présociale où tous les futurs membres d'une société devraient s'entendre sur les principes de justices qui prendront pour objet la «structure de base de la société», Rawls pensant ici surtout aux institutions les plus importantes de la société, la constitution, le type de régime politique (ibid. p.33). Ce qui devra être réparti dans cette structure de base, c'est ce que Rawls nomme les «biens premiers sociaux», c'est-à-dire des biens qui «sont utiles, quel que soit notre projet de vie rationnel»

(ibid. p.93). Le philosophe pense aux droits et libertés, aux possibilités, aux revenus et richesses et aux bases sociales du respect de soi (ibid.).

Dans sa méthode, Rawls soutient être en continuité avec des penseurs de la théorie du contrat social comme Locke, Rousseau et Kant (ibid. p.37). Pour le penseur libéral, les principes de justice valables sont ceux «que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association» (ibid.). Ce qui garantit l'égalité de la position originelle est ce que Rawls nomme «le voile d'ignorance» (ibid. p.45). Ainsi, dans la position originelle, tous sont ignorants de la position qu'ils occuperont dans la société, de leur situation économique, de leurs talents, de leur genre, de leur religion et même de leur conception de ce qu'est une vie réussie et de certains de leurs traits psychologiques (ibid., p.169). Ce voile d'ignorance a pour but d'empêcher que des intérêts personnels puissent interférer dans la délibération et que certains favorisent certains principes pour leur avantage personnel considérant leur position sociale (ibid, p.168).

Ce que les contractants savent cependant, c'est qu'une fois les principes choisis, et le voile d'ignorance levé, ils se retrouveront dans une situation de vie réelle et particulière avec un statut économique, des convictions sur le plan de la conscience, des talents, etc. Ils connaissent aussi, sous le voile de l'ignorance, soutient Rawls, «les affaires politiques et les principes de la théorie économique, ils connaissent la base de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine» (ibid. p.169). Quant à la psychologie des contractants, Rawls soutient d'abord qu'ils sont rationnels, c'est-à-dire qu'ils sont capables de hiérarchiser des options disponibles à partir de préférence qu'ils ont, et capables de sélectionner les meilleures options pour atteindre ses buts (ibid, p.175). Autre chose qui caractérise les contractants est qu'ils sont «mutuellement désintéressés», c'est-à-dire qu'ils ne s'intéressent pas aux intérêts des autres (ibid. p.40). Ce que ce voile de l'ignorance, mêlé à la rationalité des

contractants et leur mutuel désintéressement a pour effet est surtout de pousser les participants à évaluer les principes de justice en se mettant à la place de celui qui serait le plus désavantagé par les principes (Shapiro, 2011).

Rawls soutient que les contractants adhèreraient aux deux principes suivants :

1. Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres
2. Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun [principe de différence] et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous [juste égalité des chances]. (Rawls, 1987, p.91).

Les deux principes de Rawls doivent être respectés selon un «ordre lexical», c'est-à-dire qu'on devra assurer que le premier principe (le respect des droits) soit respecté avant de passer au second (égalité des chances et principe de différence) (ibid. p.68). Autrement dit, les contractants n'accepteraient pas que l'on puisse attenter aux droits des individus afin de garantir plus d'égalité des chances ou une meilleure répartition des richesses. Or les deux principes sont ceux qu'accepteraient des individus qui sont intéressés uniquement par leurs propres intérêts prospectifs. De ce point de vue, la théorie rawlsienne répond aux exigences de l'individualisme moral. Pour les communautariens, comme nous le verrons, le libéralisme politique en générale et la théorie rawlsienne en particulier adhèrent aussi à un individualisme *methodologique* qui leur fait oublier l'importance du contexte sociale et communautaire.

## 1.2 La critique communautarienne

La critique communautarienne a été essentiellement portée par quatre philosophes, soit Alasdair MacIntyre (1981), Michael Walzer (1983), Michael Sandel (1982) et

Charles Taylor (1989)<sup>10</sup>. De manière plus générale, on distingue parfois un communautarisme étroit qui viserait à la protection d'une culture particulière contre les valeurs libérales, d'un communautarisme large qui s'intéresse aux conditions culturelles et sociales qui permettent à l'individu d'être un sujet humain à part entière, de se formuler une conception du bien et de la mettre en application (Lacroix, 2003, p. 59). Les quatre philosophes susmentionnés sont communautariens dans ce sens plus large. De manière générale, les communautariens sont sceptiques quant à la faisabilité du libéralisme procédurale, c'est-à-dire la possibilité d'une société la structure de base fonctionne en se référant uniquement à des principes de justice (ibid. p.61). Les communautariens remettent généralement en question cette primauté du juste sur le bien, et croient qu'une bonne société doit ultimement s'entendre sur une conception du bien commun (ibid.) Finalement, il y aurait une volonté chez les communautariens d'allier exigence universaliste avec contexte d'appartenance social et culturel (ibid.) Dans ce qui suit, nous nous attarderons aux critiques de Sandel et Taylor que nous avons jugé plus pertinentes pour notre sujet.

### 1.2.1 Taylor sur la neutralité

Pour Taylor, la distinction faite entre libéraux et communautariens camouflerait deux débats distincts, l'un ontologique, l'autre moral. Le débat ontologique aurait lieu entre individualistes méthodologiques ou atomistes (souvent associé aux libéraux) et holistes, ou structuralistes (souvent associé aux communautariens) (ibid.; Taylor 1997, p.88) Dans le cadre du débat ontologique, on se demanderait donc ce qui, ontologiquement devrait être considéré comme premier, l'individu ou la société. Le débat moral concernerait la question de savoir ce qui est premier entre les droits et

---

<sup>10</sup> Les années mentionnées ici sont celles de la parution des œuvres majeurs des quatre philosophes en version originale anglaise. À noter que je n'utiliserai pas nécessairement ces œuvres originales dans ce qui suivra.

libertés individuels et «la vie de la communauté et les biens collectifs» (ibid.) Taylor soutient qu'une position dans l'un des deux débats ne nous force pas à tenir une position analogue dans l'autre, mais que bien souvent, notre position sur le plan ontologique peut influencer notre point de vue moral. Taylor affirme que notre position sur le plan ontologique structure «le champ des possibilités» quant à notre position morale.

Pour Taylor, le libéralisme défendu par Rawls, Dworkin et d'autres est ce qu'il nomme un libéralisme «procédural» (Taylor, 1997, p.94). Les libéraux procéduraux verraient «les sociétés comme des associations d'individus ayant chacun sa conception de la vie bonne ou ayant un sens et un plan de vie correspondant. La fonction de la société devrait être de "faciliter" ces plans de vie autant que possible, et ce, en suivant des principes d'égalité» (ibid.)

Les libéraux, comme on l'a dit précédemment, feraient primer le juste sur le bien, et le rôle de l'État serait simplement d'arbitrer les exigences concurrentes des individus voulant actualiser leur plan de vie (ibid. p.95). Pour Taylor, un tel type de société n'est tout simplement pas viable, et cela étant donné qu'elle exclut de définir «une conception du bien socialement reconnue», nécessaire pour assurer le respect ou l'adhésion des membres d'une communauté politique à certains principes de justice (ibid.) Taylor doute aussi de la faisabilité et de la désirabilité de la neutralité libérale puisque, pour lui, une société n'a pas le choix ultimement d'opérer une certaine hiérarchisation des valeurs<sup>11</sup>. Taylor croit en une politique du bien commun, seule politique capable de répondre aux objectifs que se fixe le libéralisme (Taylor, 1986,

---

<sup>11</sup> Un des textes, à notre connaissance, où Charles Taylor explique le mieux cette idée est *Qu'est-ce qui ne tourne pas rond avec la liberté négative* (1997). Dans celui-ci, Taylor explique en quoi une définition de la liberté en termes d'absence d'obstacle est insuffisante et que son application mènerait à des résultats absurdes. Plutôt le philosophe argue en faveur d'une conception de la liberté s'appuyant sur une hiérarchisation des fins. Les plus significatives, comme l'exercice d'une religion, devant appeler plus d'effort de la société afin de permettre à chaque de pouvoir les actualiser (Taylor, 1997).

cité dans Kymlicka, 1999, p.225). Kymlicka soutient que «la société communautarienne se caractérise par une conception substantielle de la vie bonne, laquelle définit «la forme de vie» de la communauté (ibid.)

### 1.2.2 Sandel critique des présupposés rawlsiens

La première critique que Sandel adresse à Rawls se situe sur le plan moral, et concerne la question de la primauté de la justice. Afin de critiquer la cohérence de cette affirmation, Sandel s'intéresse au contexte d'application de la justice. Rawls décrit le contexte d'application de la justice comme celui où «des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux» (Rawls, 1987, p.161). Sandel est sceptique quant à la prémisse de Rawls à l'effet que *toute* société soit marquée par des conflits de ce genre, et soutient, au contraire, que cet état conflictuel est contingent, et donc que la primauté de la justice ne peut être soutenue catégoriquement *pour toute société* (Sandel, 1998, p.61). En effet, Rawls ne fait pas le travail empirique nécessaire pour prouver que toute société est bel et bien marquée par ce type d'état conflictuel (ibid.) Si la justice est la vertu première des institutions sociales, il faudrait donc d'abord que toute institution sociale soit marquée par ce contexte d'application, et Sandel croit plutôt que certaines institutions sociales ne sont pas marquées par ce contexte (ibid.) Il prend en exemple l'institution familiale qui s'appuyant sur l'amour, la fraternité ou la bienveillance, n'a pas besoin d'être gouverné par certains principes de justice, et même où l'application des principes de justice dans ces institutions pourrait entraîner un bilan moral négatif<sup>12</sup> (ibid. p.64). Ainsi, un des problèmes de la théorie rawlsienne est qu'elle présupposerait l'absence de fraternité, de solidarité et de bienveillance dans les institutions sociales et dans la

---

<sup>12</sup> Le point de vue de Sandel sur l'institution familiale ne semble pas résister à la critique des féministes matérialistes qui y voient plutôt le lieu de l'exploitation du travail domestique des femmes. Voir par exemple *L'ennemi principal* (Tome 1): * conomie politique du patriarcat* de Christine Delphy.

société en général. Pire encore, comme nous le verrons, Sandel croit que l'anthropologie philosophique défendue par Rawls rend impossible la solidarité nécessaire à l'application du deuxième principe de justice (égalité des chances, principe de différence).

Sandel critique donc, dans un second temps, l'anthropologie philosophique de Rawls, ou sa définition de la nature humaine, tel que présupposé dans la position originelle (ibid. p.88). On se rappelle que, pour Rawls, la société est «une entreprise commune pour l'avantage mutuel» et que, dans cette société, il y a conflit d'intérêts quant à la répartition des fruits de la coopération tout autant qu'intérêt commun à la coopération (ibid. p.91). Sandel soutient que ce que laisse entendre cette conception de la société, c'est que, pour Rawls, ce qui est premier dans la société, c'est d'abord la pluralité des intérêts et des fins (ibid.). Nous serions d'abord, selon Rawls, des individus distincts, avec des objectifs distincts, et notre coopération viendrait ensuite. Aussi, remarque Sandel, pour Rawls «le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend» (Rawls, 1987, p.601). La personne précède les objectifs qu'elle se fixe, ses intérêts et ses fins sont quelque chose qu'elle *possède* et donc qu'elle peut perdre sans que son identité ou son intégrité personnelle en soit affectée (Sandel, 1998, p.94). Plutôt que de *découvrir* ce qui importe pour lui par introspection, le sujet rawlsien *choisirait* ce qui importe pour lui. Une personne morale à part entière, pour Rawls, en est une qui poursuit les fins qu'elle a elle-même *choisies*, et les principes de justice servent justement à permettre ce choix et cette poursuite (ibid. p.100). Cela pose la question de savoir ce qu'est ce «moi» ou cette personne qui précède ses fins ou ses intérêts et qui demeure intacte au fil du temps. Pour Sandel, cette conception du sujet ne rend pas compte de notre compréhension de nous-mêmes, et nous ne pourrions tout simplement pas distinguer qui nous sommes de nos finalités. Plutôt, «notre identité personnelle est en partie constituée par des fins que nous ne choisissons pas, mais que

nous découvrons en vertu de notre enracinement dans un contexte social commun<sup>13</sup>» (Kymlicka, 1999, p.231 qui réfère à Sandel, 1982, p.55-59, 152-154).

Selon Kymlicka, Sandel propose deux arguments contre l'anthropologie philosophique de Rawls, un de l'«autoperception» et l'autre de l'«enracinement» (Kymlicka, 1999, p.231). Selon l'argument de l'autoperception, si le moi sans qualité précédant ses fins existait, il nous serait possible de le percevoir, or nous nous percevons toujours comme des ayant des fins qui nous sont propres (ibid.) L'argument de l'enracinement soutient que nous découvrons nos fins en vertu de notre appartenance sociale et communautaire qui est porteuse de valeurs communes (ibid. p.233). Selon lui, la communauté est première et l'individuation seconde en ce que l'appartenance à une communauté est la condition de possibilité de notre formation en tant que sujet humain. Sandel croit aussi que le deuxième principe de la théorie Rawlsienne est insoutenable si l'on ne présuppose pas une certaine solidarité entre les membres d'une société (Sandel, 1999, p.220; Taylor, 1997, p.91).

Nous avons passé en revue les deux critiques selon nous principales que les communautariens ont adressées aux libéraux. La première, morale, concernait la faisabilité et la désirabilité pour une société de s'abstenir de prendre position sur la question du bien commun. La deuxième, ontologique, concernait la conception du «moi» ou de la personne défendue par Rawls, qui selon Sandel, sous-estimait l'importance de l'appartenance et présentait un sujet désincarné qui rendait mal compte de notre compréhension de nous-mêmes. C'est dans ce contexte qu'ont pris forme les théories du multiculturalisme. Les théoriciens du multiculturalisme ont cependant vu une autre limite à la théorie libérale, celle de ne pas considérer ou de n'être pas suffisamment bien adapté à la réalité multiculturelle de la majorité des

---

<sup>13</sup> Dans *Liberal Nationalism* (1993) Yael Tamir soutient que la question de savoir si nos préférences et nos convictions sont choisies ou bien découvertes est la question qui permet le mieux de rendre compte de la division entre libéraux et communautariens

sociétés occidentales. Nous verrons que dans les théories du multiculturalisme, la question de la neutralité de l'État, de l'appartenance communautaire et de la réalité multiculturelle des sociétés aura son importance.

### 1.3 La théorie du multiculturalisme de Charles Taylor

La théorie du multiculturalisme de Charles Taylor prend racine dans sa critique communautarienne de la théorie libérale. Taylor justifie le multiculturalisme en s'attardant à la question de l'importance de l'identité culturelle pour tout être humain. Dans son ouvrage *Multiculturalisme Différence et démocratie* (1994) Taylor veut montrer premièrement en quoi notre identité dépend de la reconnaissance d'autrui, deuxièmement en quoi la reconnaissance représente un besoin vital que les êtres humains ont, et finalement pourquoi cela justifie la mise en place d'une politique de la reconnaissance. Pour lui,

notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes (Taylor, 1994, p. 41)

En se référant aux travaux de «certaines féministes», le philosophe met d'abord l'accent sur les dangers liés à l'intériorisation d'une image limitée ou méprisante de soi ou d'un groupe social dont on fait partie (ibid. p.42). Cette image dépréciée pouvant avoir des effets directs sur notre estime, et conséquemment sur notre compréhension de ce que sont nos possibilités dans une société donnée (ibid.). Ainsi, le déni de reconnaissance, son manque ou même le mépris pourront engendrer des

obstacles internes<sup>14</sup> qui entreront en tension avec l'exigence d'égalité des chances dans les sociétés libérales. C'est ce qui pousse Taylor à soutenir, dans un passage très souvent cité, que «[l]a reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : [que] c'est un besoin humain vital» (ibid.).

Pour Taylor, fonctionner comme un agent humain à part entière nécessite deux conditions. Premièrement on doit disposer des moyens nécessaires pour s'autocomprendre, «donc de définir notre identité», et deuxièmement l'on doit être en mesure de se définir un projet de vie. Ces deux choses (l'identité et la formulation d'un projet de vie) sont liées pour Taylor, et nécessitent l'apprentissage d'une *langue* que Taylor entend ici au sens large (ibid. p.49). Cette langue «au sens large», qui comprendra non seulement la langue parlée, mais aussi la gestuelle et celle de l'art, nous y aurons accès grâce à la culture de notre communauté d'appartenance (Taylor, 1992, p, 56).

L'identité pour Taylor est simplement la réponse à la question «qui suis-je?» (Taylor, 1992, p. 52, 1998, p. 46). La réponse à cette question, soutient Taylor, passera par l'énumération de mes allégeances et de mes appartenances, mais aussi de mes valeurs, de ce qui importe pour moi (ibid.). Aussi, l'identité représentera une forme d'«arrière-plan sur lequel nos goûts, nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leur sens» (Taylor, p.1994, p.51). Nos appartenances ne déterminent pas non plus totalement les individus selon Taylor, mais ils leur «fournissent le cadre à l'intérieur duquel ils peuvent déterminer leur position par rapport à ce qui est bien, digne, admirable, valable (Taylor, 1998, p.46). Sans appartenance claire, soutient Taylor, nous sommes «égarés» et cela peut nous mener à une crise d'identité marquée par une désorientation dans «l'espace moral» (ibid.). Pour Taylor, l'orientation dans

---

<sup>14</sup> Par obstacle interne Taylor réfère par exemple aux préférences adaptatives, préférences qui sont produites par l'oppression que subit une personne appartenant à un groupe opprimé et où les individus en viennent à préférer leur situation (Stoljar, 2015).

l'espace moral est tout aussi fondamentale que l'orientation dans l'espace et cela nécessite d'avoir des repères nous aidant à répondre aux questions de nature morale auxquelles nous devons faire face dans notre vie : ce qui importe pour nous, ce qui est bien et ce qui est mal (ibid.)

Taylor défend une conception «dialogique» de l'identité. Ainsi, cette réponse à la question «qui suis-je» je ne pourrai la formuler seul, plutôt je devrai la négocier dans le dialogue avec d'autres, dans ce que Taylor nomme un «réseau d'interlocution» (ibid. p.57) d'où l'importance fondamentale de la reconnaissance (Taylor, 1994, p.52). Autre chose que nous fait remarquer Taylor et que la reconnaissance nécessaire à la formation d'une réponse à la question «qui suis-je» n'est pas donnée *a priori*, et qu'on pourra nous refuser cette reconnaissance (ibid. p.53).

Quelles implications cela a-t-il sur le plan politique pour Taylor? Pour le philosophe, la politique de la reconnaissance se fonde dans, ou est le prolongement de, la «politique de la dignité égalitaire» (ibid. p.61). Suite à l'effondrement des sociétés de l'ancien régime basées sur l'honneur, soutient-il, des sociétés fondées sur la croyance en la valeur égale de la dignité de tous les citoyens et la nécessité du respect égal de chacun ont vu le jour (ibid. p.56). Ce qu'on croyait digne de respect était un «*potentiel humain universel*» partagé également par tous (ibid. p.61). Ce qu'on a voulu éviter à l'origine était la création de citoyens de premières et de deuxième classe, et le meilleur moyen de parvenir à cette fin, a-t-on cru, a été l'attribution d'un ensemble de droits et libertés de manière formellement égale à tous les membres de la communauté politique (ibid. p.56). Cependant, l'on aurait tôt fait de voir que les inégalités économiques empêchaient certains de pouvoir jouir pleinement de leurs droits créant donc deux classes de citoyens, ce qui a motivé la mise en place de politiques de redistribution économique (ibid.). C'est dans un même élan qu'on pourrait ou devrait justifier la politique de la reconnaissance.

L'inégalité que veut dénoncer Taylor et les tenants de la politique de la reconnaissance en général n'est cependant pas économique, mais se trouve sur le plan de l'identité (Fraser, 2005). Ce qui causerait la formation de citoyens de première et de deuxième classe serait, de ce point de vue, le déni de reconnaissance dont les membres de certains groupes souffriraient (ibid.). Pour Taylor, si l'on doit respecter le potentiel universel qu'incarne chaque citoyen, on doit aussi protéger leur capacité de se formuler une identité «en tant qu'individu et en tant que culture» (Taylor, 1994, p.61). Or, étant donné un contexte de domination «européenne et blanche» propre à nos sociétés occidentales, cette reconnaissance ne serait pas assurée à certains groupes culturels (ibid.). Pour Taylor, si l'on veut que tous puissent combler leur besoin vital de reconnaissance, on doit assurer un respect égal des cultures telles qu'elles se sont effectivement développées, ou le respect égal de ce qui a été effectivement fait du potentiel qu'a chacun de se formuler une identité (ibid. p.61-62). Taylor nuance cependant son propos et parle ensuite d'une «présomption» de l'égale valeur des différentes cultures, sorte d'acte de foi qui devrait être adopté pour assurer l'égal respect (ibid. p.90). Étant les conséquences du déni de reconnaissance sur l'identité, cette présomption de l'égale valeur, soutient Taylor, devrait être considérée comme une «extension logique de la politique de la dignité» (ibid. p.92). Pour Taylor ce que vise à reconnaître la politique de la reconnaissance «c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres» (Taylor, 1994, p.57).

Taylor remarque que cette nouvelle exigence entre en tension avec la protection formellement égale défendue par les défenseurs d'une approche plus républicaine (ibid. p.62). Les républicains argumentent en faveur d'un traitement aveugle aux différences, seul moyen de traiter tous les citoyens en tant qu'égaux. Ce que les tenants de la politique de la reconnaissance reprochent aux républicains et aux libéraux orthodoxes est de ne pas voir que leur politique de la dignité aveugle aux différences est en fait le reflet d'une «culture hégémonique» qui oblige seulement les

membres de minorités culturelles à s'adapter à cette culture hégémonique qui, selon lui, sera reflétée dans les lois<sup>15</sup> (ibid. p.63).

Malgré ses réticences face au libéralisme procédural, Taylor semble assez d'accord avec les principes de base du libéralisme comme l'égalité des chances et le respect des droits, mais défendra qu'ils sont insuffisants et qu'on doit pouvoir les transgresser à l'intérieur de certaines limites. Le cas du Québec est parlant sur cette question pour le philosophe. Le gouvernement du Québec, en adoptant la loi 101 (1977), a en effet fait passer un dessein collectif devant les droits individuels des membres de sa communauté<sup>16</sup>. Cette loi est injustifiable, selon Taylor, dans un paradigme strictement procédural, étant donné qu'elle ne vise pas seulement à favoriser l'égalité des chances ou le respect des droits, ou la possibilité d'avoir accès à une éducation en français, mais qu'elle vise plutôt à «créer des membres pour cette communauté» et à assurer sa survivance (ibid. p.81). Taylor soutient que ce dessein collectif, qui ne sera pas partagé par tous les membres de la communauté, pourra très bien être déployé dans le respect des principes du libéralisme qu'il défend tout en respectant les minorités et leurs droits (ibid. p.82). Pour ce faire une société animée par cet idéal commun, comme la société québécoise, si elle veut respecter les droits des membres de minorités, devra reconnaître «la valeur égale des différentes cultures, c'est-à-dire non seulement de les laisser survivre, mais encore de reconnaître leur mérite» (ibid. p.87). Il est donc possible pour Taylor de concilier les projets d'une nation minoritaire avec le respect de la diversité culturelle de cette même nation. Taylor ne donne malheureusement pas de définition précise des termes de nation ou de groupe culturel dans son essai sur le multiculturalisme. Nous croyons cependant qu'il entend par

---

<sup>15</sup> On pourrait aussi dire que les républicains n'admettent pas qu'un traitement *différentiel* sur le plan culturel n'est pas nécessairement *préférentiel*, c'est-à-dire qu'un traitement spécial peut être inscrit dans une volonté de traiter tout le monde en égaux (Catala, 2015, p.243)

<sup>16</sup> Pour un penseur libéral français comme Alain Renaut, cette allégeance de Charles Taylor face à la loi 101 représente un excès de son approche communautariste. Voir «Les enjeux du communautarisme et du multiculturalisme» dans *Un débat sur la laïcité* (2005).

nation une communauté d'individus soudés entre eux par une histoire commune et à laquelle correspondant un réseau d'interlocution particulier<sup>17</sup>. Sarah Song soutient que la définition que Taylor donne de l'identité culturelle est proche de sa définition du langage au sens large (Song, 2009). Ainsi, «[e]ach language is taken to be the expression of the authentic identity of a *Volk*» (ibid. p.177).

Dans un autre texte, Taylor soutient également qu'étant donné le caractère fondamental de l'identité pour pouvoir accéder au «statut de sujet humain», l'on devrait protéger quelque chose comme un droit au «respect des conditions de notre identité» (Taylor, 1992, p.56) Il soutiendra que notre culture constitue «un horizon de signification» qui me permettra de «poser des grandes questions et y répondre», autrement dit de réfléchir quant à la question de savoir ce qui est important pour moi et ce que je veux faire de mon existence (ibid.). Parmi ces conditions, on retrouve la reconnaissance, mais aussi, chose dont Taylor ne parle pas dans *La politique de la reconnaissance*, l'expression et la réalisation (ibid.). Cette expression et la réalisation, Taylor les pense sur le plan de notre communauté d'appartenance, étant donné que pour avoir une bonne estime de soi il faut selon lui que le groupe auquel je m'identifie ait de la valeur à mes yeux (ibid.). Pour ce faire, la culture devra pouvoir s'exprimer que ce soit dans l'art, dans la sphère publique ou tout simplement dans les échanges quotidiens (ibid.). Ensuite, la culture à laquelle j'appartiens devra pouvoir se réaliser dans différentes sphères, que ce soit encore l'art, mais aussi dans les avancés technologique, dans la sphère politique, économique, etc. (ibid. p.57).

---

<sup>17</sup> Patrie dans transformer nation en état

#### 1.4 La théorie du multiculturalisme de Will Kymlicka

La théorie du multiculturalisme de Kymlicka, comme nous le verrons, tente d'accorder le libéralisme politique avec l'appartenance communautaire. Aussi, sa théorie reconnaîtra l'impossibilité de la neutralité de l'État. Kymlicka argumente donc pour des mesures correctives visant justement à corriger le manque de neutralité de l'État. Dans son ouvrage *Les théories de la justice* (1999), publié quelques années avant *La citoyenneté multiculturelle* (2001), Kymlicka est déjà critique des communautariens et prend ses distances face à certains de leurs arguments. D'abord, il remet en question l'idée selon laquelle les libéraux rejetteraient l'idée du bien commun (Kymlicka, 1999, p.225). Les libéraux croiraient plutôt que la meilleure manière d'atteindre le bien commun est en favorisant la possibilité pour les individus d'actualiser leurs préférences individuelles (ibid.) Kymlicka critique aussi l'interprétation que fait Sandel du «moi» libéral. Pour lui, il est vrai qu'on ne peut pas se *percevoir* indépendamment de nos fins et nos valeurs, cela dit, nous pouvons nous *comprendre* comme indépendant de celles-ci en ce que nous pourrions toujours remettre nos valeurs en question, les réévalués, les soumettre à l'examen, sans pour autant devenir une nouvelle personne (ibid. p.232). Pour Kymlicka, «je peux toujours envisager mon moi sans ses fins *actuelles*» (ibid.). De ce point de vue, Kymlicka est aussi critique de la thèse de la *découverte* de Sandel pour qui nous découvrons nos valeurs et nos fins en fonction de notre appartenance communautaire. Pour Kymlicka, il n'est pas dit que ce nous découvrirons nous plaira, et il faut laisser ouverte la possibilité de la critique et de la réévaluation (ibid. p.233).

Les théoriciens libéraux du multiculturalisme, dont fait partie Kymlicka, reconnaissent aussi la difficulté, voire l'impossibilité de la neutralité de l'État étant donnée la forte influence de la culture majoritaire sur les normes publiques (Maclure, 2007; Song, 2014). Étant donné cette intimité entre les lois et la culture majoritaire, l'État, croit-on dans le camp des multiculturalistes libéraux, avantagera toujours

injustement les membres du groupe majoritaire, tant sur le marché du travail, qu'à l'école que dans le champ politique (Song, 2014). Cela justifie la mise en place de droits spéciaux pour les membres de groupes culturels minoritaires, et ce pour garantir l'égalité des chances et l'égal respect (ibid.).

Kymlicka soutient, par ailleurs, que la théorie libérale du multiculturalisme qu'il défend est «fondée sur un engagement en faveur de la liberté de choix et (d'une forme) de l'autonomie personnelle»<sup>18</sup> (Kymlicka, 2001, p. 18). Pour Kymlicka il est important de protéger la culture des groupes minoritaires de l'assimilation étant donné que notre culture d'appartenance nous offre un «contexte de choix» nécessaire à l'exercice de l'autonomie (ibid. p.125). Ce contexte de choix, fourni par notre culture, est nécessaire à l'élaboration d'une conception de ce que représente l'épanouissement humain. Comme nous l'avons vu précédemment, les libéraux croient généralement que le rôle de l'État est de mettre en place les conditions nécessaires pour que l'individu puisse élaborer de manière autonome ce qu'est sa conception d'une vie bonne, et Kymlicka croit que l'accès à sa culture fait partie de ces conditions nécessaires. Kymlicka rejoint ici, selon nous, Taylor en ce qu'il soutient que la culture est la condition de possibilité de la formulation d'une conception d'une vie réussie. Or, si l'accès à une culture est nécessaire au choix autonome d'une conception de la vie bonne, cela implique l'exigence de protection des différentes cultures dont on pourra dire qu'elles sont en danger d'assimilation par la culture majoritaire (ibid. p.125).

Kymlicka fait une distinction entre différents types de minorités qui sont liées à des revendications différentes (ibid. p.23). Un des critères les plus importants pour différencier les différentes minorités est le mode d'incorporation à la communauté

---

<sup>18</sup> Pour cette raison, Kymlicka est considéré par certains comme «minimalement perfectionniste» (*midly perfectionist*) en ce que le libéralisme qu'il défend reconnaît une valeur à l'idée d'autonomie (Wall, 2015).

politique. Il en distingue deux, d'abord la conquête ou la colonisation, ensuite l'immigration volontaire (ibid.). Le premier type de minorité est associé à ce qu'il nomme les «États multinationaux» où plusieurs nations occupent un même pays. La nation sera définie comme «communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné, ou sa terre natale, et partageant une langue et une culture distincte», concept qui se rapprochera de celui de peuple et de culture pour le philosophe (ibid. p.24-25). À l'intérieur de ces États multinationaux, les nations qui auront moins de membres seront considérées comme des «minorités nationales» (ibid. p.25). Leur mode d'intégration, ou d'incorporation, à la société plus large pourra être la colonisation, la cession par une puissance impériale ou la fédération volontaire (ibid. p.25).

La seconde cause de la diversité culturelle est l'immigration. Les sociétés marquées par un haut taux d'immigration seront considérées comme «polyethniques» par Kymlicka, et les groupes issus de l'immigration seront appelés «groupes ethniques» (ibid. p.30). Une des différences majeures qu'identifiera le philosophe entre les deux types de minorités (ethniques et nationale) est que les minorités issues de l'immigration n'auront pas l'ambition d'instaurer une société parallèle où ils jouiraient d'une forme d'autodétermination (ibid.) Plutôt, bien que voulant éviter une assimilation forcée, ils voudront participer aux institutions de la culture dominante (ibid.).

Ce qu'ont en commun ces deux types de groupe<sup>19</sup> est d'être des groupes «culturels». Kymlicka ne prétend pas signifier par le mot culture un certain type de mode de vie

---

<sup>19</sup> Iris Marion Young a critiqué cette distinction entre minorités ethniques et minorités nationales. Pour Young, cette distinction est trop stricte et rend mal compte de la réalité. Plusieurs groupes, note-t-elle n'entre pas dans ces deux catégories, elle pense entre autres aux réfugiés politiques et aux Afros-Américains (Young, 1997, p.2-3). Dans une réponse à cet article, Kymlicka a soutenu que la majorité des groupes sont identifiables grâce à ces catégories, et que les cas difficiles identifiés par Young sont généralement produits par des traitements injustes (Kymlicka, 1997).

partagé par un groupe donné, signification trop large pour l'emploi qu'il veut en faire<sup>20</sup>(ibid, p.34). Le type de culture auquel il réfère est sociétal :

[c]'est-à-dire une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique (ibid, p.115).

La culture réfèrera à des valeurs et une mémoire communes, mais aussi à des institutions (ibid.) Kymlicka emploie aussi le terme de culture, dans un sens groupal, comme un synonyme de «peuple» ou de «nation» et signifiera: «Une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes» (ibid. p.34).

Tout autant les groupes nationaux que les groupes ethniques seront considérés comme des «cultures» étant donné que même les groupes ethniques se reconnaîtront comme tels en tant qu'ils ont émigré d'une nation particulière (ibid.).

À ces différents types de minorités seront attribués différents types de droits. Dans *La citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka distingue trois types de droit. D'abord les «droits à l'autonomie gouvernementale», qui s'adressent exclusivement aux minorités nationales, et qui donnent à ces nations une certaine autonomie sur un territoire donné afin qu'elles puissent gérer par elles-mêmes leurs affaires internes (ibid. p.46). Ce type de droit pourra être attribué à l'intérieur d'une fédération, Kymlicka pense par exemple au cas du Québec dans le Canada (ibid. p.47). Le droit à l'autonomie gouvernementale s'adresse aussi aux nations autochtones, Kymlicka

---

<sup>20</sup> Kymlicka veut éviter d'inclure trop de groupes sociaux en limitant l'extension du concept de culture qu'il utilisera, il ne veut pas parler, par exemple de la culture gaie, culture *geek*, culture bureaucratique

donne en exemple le cas de la formation du Nunavut au Canada qui a donné plus d'autonomie gouvernementale aux Inuits (ibid. p.49). Le deuxième type de droit est celui qu'il nomme «*les droits polyethniques*», et qui visent les minorités ethniques (ibid. p.51). Ces droits visent à ce que les membres de groupes ethniques puissent «exprimer librement leur particularité, sans crainte des préjugés et de la discrimination au sein de la société», donc que leur appartenance culturelle ne nuit pas à leurs chances dans la sphère économique et politique (ibid. p.51-52). Parmi ces politiques, Kymlicka inclut la lutte contre le racisme et autres discriminations, la révision des programmes scolaires<sup>21</sup> notamment en ce qui a trait à la place des minorités dans l'histoire, et le financement d'activité «à caractère ethnique» (ibid.). Puis, viennent «*les droits spéciaux de représentation politique*» qui prennent généralement la forme de discrimination positive permettant aux membres de groupes, ethniques ou nationaux, une assurance d'avoir des représentants dans les sphères décisionnelles (ibid. p.53).

Kymlicka propose une autre distinction importante par rapport aux droits des minorités, celle entre droits de contrainte interne et mesure de protection externe (ibid. p.67). Les droits de contrainte interne sont des droits qui permettraient à certains membres de la communauté culturels d'imposer des contraintes juridiques ou autres à leurs membres pour assurer la survie du groupe ou la pérennité de leur culture (ibid. p.63). Les mesures de protection externes, quant à elles, visent à «atténuer les pressions externes que l'on exerce sur eux pour les conduire à l'assimilation» (ibid. p.66). Pour Kymlicka, il est clair qu'il serait illibéral d'octroyer des droits de contraintes internes aux minorités culturelles, et on doit donc se limiter, à des mesures de protection externe (ibid. p.67). Pour Kymlicka, les mesures de protection externes peuvent être justifiées, d'un point de vue libéral, en tant que la

---

<sup>21</sup> Le cours d'éthique et culture religieuse (ECR) est un bon exemple de révision d'un programme scolaire orienté par le multiculturalisme.

culture à laquelle participe un individu est essentielle à celui-ci en ce qu'elle lui offre un contexte de choix intelligible (ibid. p.125).

## Conclusion

Notre objectif dans ce premier chapitre était de faire un survol du débat entre libéraux et communautariens, entre autres sur le plan de l'anthropologie philosophique et du rapport de l'individu à sa communauté d'appartenance. Nous avons vu que les penseurs dits communautariens étaient sceptiques face à la définition de la personne donnée par certains penseurs du libéralisme politique, notamment John Rawls. C'est dans ce contexte, où l'on doutait que puisse exister un agent capable de réfléchir et de choisir ce qu'est une conception d'une vie réussie en dehors de toute appartenance, comme étant guidé uniquement par sa rationalité telle que nous présentait certains penseurs libéraux, qu'ont émergé les théories du multiculturalisme, notamment celles de Charles Taylor et Will Kymlicka.

Pour Taylor, le multiculturalisme vise à protéger les conditions de l'identité en assurant la reconnaissance adéquate de tous les groupes culturels qui composent une société. Pour lui, notre identité est la réponse à la question «qui suis-je» et cette réponse prend souvent la forme d'identification à certains groupes, notamment culturels. Notre identité, pour Taylor, constitue un arrière-plan qui structurera nos réflexions sur les questions qui concernent le sens que l'on veut donner à notre existence. Pour Taylor, si l'on croit que tous partagent un même potentiel humain, et que tous devraient pouvoir actualiser ce potentiel, il faut donc, grâce à une politique de la reconnaissance, s'assurer que tous puissent avoir une vision adéquate d'eux-mêmes indépendamment de leur appartenance culturelle. Cela leur offrira les bases

leur permettant de réfléchir au sens qu'ils veulent donner à leur existence et d'avoir les moyens pour le mettre en œuvre.

Kymlicka, quant à lui, justifie le multiculturalisme, entre autres, sur la base du respect de l'autonomie. Les groupes ethniques et les minorités nationales doivent être l'objet d'un traitement spécial par l'État pour garantir à leur membre que la culture au sein de laquelle ils vivent ne disparaît pas, et ce étant donné que cette culture fournit à l'individu un contexte de choix nécessaire à l'exercice de son autonomie. Or, Kymlicka est clair sur ce point, les droits spéciaux offerts aux groupes en question doivent viser une protection externe et non prendre la forme de contraintes internes. Devant ces deux théories philosophiques, nous pourrions nous poser certaines questions. À Taylor, on pourrait poser la question de savoir qu'est-ce qu'on doit reconnaître exactement si l'on veut reconnaître la valeur et le mérite des différentes cultures. À Kymlicka, on pourrait demander à quoi exactement doit-on attribuer des mesures de protection externe et non pas de contrainte interne et surtout comment distinguer ce qui relève de l'intérieur et de l'extérieur des groupes. Ces questions ciblent les conceptions des groupes ethnoculturels défendues par les deux philosophes. Comme nous le verrons dans le deuxième chapitre, beaucoup de chercheurs en science sociale, notamment en sociologie de l'ethnicité et en anthropologie culturelle, ont critiqué les conceptions des groupes ethnoculturels ou de la culture défendues par les deux philosophes, les jugeant trop opaques, voire essentialistes. Dans ce prochain chapitre, nous tenterons de répondre à la question de savoir ce qui ne tourne pas rond avec leur conception des groupes ethnoculturels de Charles Taylor et Will Kymlicka.

## CHAPITRE II

### LES CRITIQUES DE L'ONTOLOGIE SOCIALE

Dans ce chapitre nous évaluerons les notions de «groupe ethnique» et d'«identité» telles qu'elles sont définies par Will Kymlicka et Charles Taylor respectivement dans *La citoyenneté multiculturelle* (2001) et *La politique de la reconnaissance* (1994)<sup>22</sup>. Nous nous outillerons pour ce faire des travaux récents en sociologie et en anthropologie qui traitent de ces deux questions. Nous analyserons notamment un certain nombre de concepts souvent utilisés de manière interchangeable dans la littérature. Nous pensons aux concepts d'*identité*, de *culture*, de *groupe ethnique* ou *ethnoculturel* et de *nation*. Nous nous aiderons en grande partie des travaux de clarification conceptuelle de Rogers Brubaker pour ce faire. Cela nous permettra de rendre compte des faiblesses et angles morts des définitions des concepts de groupes ethniques, de nation et d'identité de Taylor et Kymlicka.

Nous identifierons d'abord, à l'aide des travaux de Rogers Brubaker, d'Andreas Wimmer et de Bikhu Parekh, un certain nombre de biais ou de sophismes que ces auteurs attribuent à plusieurs travaux théoriques portant sur l'ethnicité, la culture, ou le multiculturalisme. Nous aborderons le biais du *groupisme* tel que défini par Brubaker, et les limites du paradigme herderien dans certains développements des sciences sociales (Brubaker, 2002; Wimmer, 2013). Nous verrons que plusieurs chercheurs et chercheuses en sciences sociales tout aussi bien que certains philosophes politiques ont tendance à simplifier, voire à homogénéiser, la culture des groupes ethniques ce qui a pour effet de masquer, entre autres, les conflits et les rapports de pouvoir internes à ces groupes.

---

<sup>22</sup> Nous ne prenons pas position sur la question de savoir si les critiques que nous formulerons ici sont applicables à l'ensemble de l'œuvre des deux philosophes. Notre critique de Taylor prendra cependant en compte certains textes qui ont précédé *La politique de la reconnaissance*.

Nous aborderons ensuite la question de l'identité. Nous énumérerons les principaux arguments de Brubaker en faveur de l'abandon de la notion d'identité dans les travaux scientifiques. Considérant le concept d'«identité» polysémique, le sociologue propose de substituer ce terme par plusieurs autres, plus précis, et qui rendront le travail de recherche plus fécond (Brubaker, 2001).

Cela nous mènera à la question de l'ethnicité. Nous verrons que plusieurs sociologues et anthropologues ont trouvé insatisfaisantes des approches théoriques dites objectivistes qui ont tenté d'expliquer la formation des groupes ethniques grâce à l'identification de propriétés objectives, culturelles ou phénotypiques par exemple, partagées par tous les membres d'un groupe ou une majorité d'entre eux. Ces approches ont peu à peu, au courant des dernières décennies, perdu du terrain au profit d'approches plus constructivistes et cognitivistes (Brubaker et al., 2004). Dans cette section sur l'ethnicité, nous aborderons largement le cadre théorique maintenant dominant qui présente l'ethnicité comme le produit de traçage de frontières sociales entre les groupes.

Nous poserons par la suite la question de savoir ce qu'est exactement la culture et quelle importance elle revêt dans la formation et la reproduction des groupes ethniques. À la première question nous répondrons que la culture n'est pas un tout figé de normes et de pratiques, mais qu'elle est beaucoup plus fluide et contestée que ne le laissent paraître, entre autres, les théoriciens du multiculturalisme. À la deuxième question, nous répondrons que malgré ce caractère fluide et mouvant de la culture, la *notion* de culture ne doit pas être balayée du revers de la main, étant donné son importance explicative en ce qui a trait à l'ethnicité. Cela nous permettra, pour finir, d'aborder les angles morts et les limites des théories de Will Kymlicka et de Charles Taylor sur la question de l'ethnicité, de la culture et de l'identité.

## 2.1 Les écueils à éviter

Dans son article *Ethnicity without Groups* Rogers Brubaker remarque, d'entrée de jeu, que le concept de «groupe», bien que central à différentes disciplines en sciences sociales (sociologie, anthropologie et science politique, entre autres), a été très peu scruté au courant des dernières décennies (Brubaker, 2002, p.163). Brubaker n'est pas le premier à faire cette remarque, Michael Hechter remarque lui aussi dans *Principles of Group Solidarity*, une quinzaine d'années plus tôt, que la notion de groupe en sociologie est «rarement définie explicitement» [traduction libre] (Hechter, 1987, p. 16). Hechter avance qu'une des idées centrales en sociologie est que les actions individuelles seront affectées par le groupe auquel l'individu appartient (ibid.). En sociologie, on croit généralement que «a change in group-level properties by itself has a determinate effect on individual action» (ibid.). Or, malgré cet aspect central de la notion de groupe, celle-ci n'est pas définie et on arrive mal à comprendre ce qui distingue un groupe d'une catégorie sociale (ibid.). Nous reviendrons sur ces distinctions plus tard dans le chapitre.

L'apport original de Brubaker tient au fait qu'il identifie un biais cognitif, qu'il nomme le «groupisme», dont seraient victimes de nombreux chercheurs en sciences sociales (Brubaker, 2002, p.163). Il définira ce biais comme :

the tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflicts, and fundamental units of social analysis (2). In the domain of ethnicity, nationalism and race, I mean by 'groupism' the tendency to treat ethnic groups, nations and races as substantial entities to which interests and agency can be attributed (ibid. p.164).

Le groupisme aurait donc deux conséquences principales. D'abord de ne pas rendre compte de la diversité, sur le plan des intérêts entre autres, au sein des groupes, notamment ethniques, ensuite de confondre les propriétés qui peuvent être attribuées aux groupes avec celles ne pouvant qu'être attribuées à des agents (agentivité et

intérêts) (ibid.). Cela aura pour conséquence, entre autres, de prendre les intérêts de certains membres du «groupe» pour les intérêts de la majorité ou de l'entièreté des membres (ibid.). Pour Brubaker, le rôle du sociologue doit être de mettre en lumière les conditions et les pratiques qui permettent au groupe d'être perçu par les acteurs comme une entité substantielle, et aux membres du groupe de se percevoir comme appartenant à une telle entité (ibid. p.167).

La critique formulée par Brubaker prend pour objet l'usage de la notion de groupe par les théoriciens en science sociale. Elle s'adresse donc aussi, mais pas exclusivement, aux différents usages de la notion plus précise de groupe *ethnoculturel*. Si l'on applique la critique du groupisme à cette dernière notion, ce qui sera occulté c'est une certaine diversité sur le plan *culturel* à l'intérieur de ses groupes et une diversité des intérêts au sein du groupe. Dans ce qui suit, nous approfondirons ces questions qui concernent spécifiquement la notion de groupe ethnoculturel. Nous donnerons plus tard dans le chapitre une définition que nous jugeons satisfaisante de cette notion. Pour l'instant, le lecteur doit garder en tête la définition donnée par Will Kimlicka c'est-à-dire : «[u]ne communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes» (Kymlicka, 2001, p.34).

Andreas Wimmer note que les notions de groupe ethnique et de nation, telles qu'elles sont souvent utilisées en science sociale, ont été profondément marquées par la définition de la notion de «peuple»<sup>23</sup> par le philosophe Johann G. Herder (Wimmer, 2013, p.17). Herder croyait que chaque peuple avait une culture distincte, constituait un réseau de solidarité sociale fermé, et que chaque membre avait le sentiment de partager un destin historique commun avec le reste du groupe (ibid. p.16-18). Pour

---

<sup>23</sup> Wimmer note que si la terminologie a changé depuis, la notion de peuple telle qu'utilisée par Herder dénote à peu près la même chose que les notions de nation et de groupe ethnique (Wimmer, 2013, p.17).

Wimmer, cette manière de penser les peuples a eu une influence sur la manière dont, encore aujourd'hui, plusieurs se représentent les groupes ethniques dans le champ des sciences sociales et de la philosophie politique (ibid. p.19-20). Le problème majeur lié à cette conception particulière des groupes ethniques est qu'elle tient pour acquises la spécificité culturelle des groupes ethniques et leur solidarité interne (ibid. p.19). Wimmer soutient plutôt que tous les groupes ne sont pas nécessairement marqués par une forte solidarité<sup>24</sup>, que les catégories ethniques ne sont pas toujours mutuellement exclusives et que tous ne s'entendent pas sur les catégories qui ont le plus de sens pour eux<sup>25</sup> (ibid. p.24-25). Wimmer nous invite à transférer le fardeau de la preuve à celui ou celle voulant montrer l'homogénéité du groupe plutôt que le contraire.

Dans *Rethinking Multiculturalism*, Bhikhu Parekh avance que, contrairement à ce que pensait Herder, tout peuple, ou groupe culturel est traversé par différents axes de différences : de genre, de classe, de génération et de région (Parekh, 2000, p. 73). Ce dernier identifie sept sophismes (*fallacy*) qu'ont tendance à commettre ceux qui défendent une conception herdérienne des groupes culturels.

1. Le sophisme de l'holisme : c'est-à-dire considérer la culture comme un tout organique et intégré sans dissension interne (ibid. p.77)
2. Le sophisme du caractère distinct (*distinctness*) : croire que les groupes culturels sont des unités distinctes, facilement identifiables et discernables (ibid.)

---

<sup>24</sup> Wimmer ne donne pas de définition de la notion de «solidarité». Nous croyons que la définition qu'en donne Michael Hechter dans *Principles of group solidarity* est compatible avec la critique que fait Wimmer de la notion de groupe ethnique et de nation. Hechter soutient que «The greater the average proportion of each member's private resources contributed to collective ends, the greater the solidarity of the group» (Hechter, 1987, p.18). Pour Hechter, si on a l'impression que la solidarité renvoie à une forme de sentiment partagé, cette définition a l'avantage d'être plus facilement opérationnalisable.

<sup>25</sup> Wimmer donne en exemple des catégories comme «asiatique» ou «latino-américain» qui ne renvoient pas nécessairement à la manière dont les acteurs s'auto-identifient, ceux-ci adoptant parfois des catégories plus précises (Wimmer, 2013, p.24).

3. Le sophisme du positivisme : voir la culture comme une entité statique qui restera intacte au fil du temps. (ibid.)
4. Le sophisme de l'ethnisation de la culture : croire qu'à chaque groupe ethnique correspond une culture unique qui est l'expression de l'esprit de ce groupe (ibid.)
5. Sophisme de la fermeture (*closure*) : croire que toute tentative de réforme culturelle aurait des conséquences néfastes étant donné le caractère holistique de la culture.
6. Le sophisme du déterminisme culturel : croire que les valeurs, les normes, les principes associés à un groupe culturel s'imposent à ses membres sans laisser place à la liberté individuelle et à la critique (ibid. p.78).
7. Le sophisme de l'autonomie culturelle : croire que la culture d'un groupe évolue en vase clos des structures économiques et politiques, et des intérêts des classes dominantes dans ces deux structures (ibid.).

Dans notre analyse en fin de chapitre, nous porterons notre attention plus particulièrement sur les deux premiers types de sophismes identifiés par Parekh, soit le sophisme de l'holisme et celui du caractère distinct.

Ainsi, certains auraient tendance à tenir pour acquises un certain nombre de propriétés propres aux groupes ethnoculturels : leur solidarité et leur homogénéité culturelle par exemple, mais aussi le fait que la culture de ces groupes s'impose sur leurs membres et que ces groupes seraient des entités auxquelles on pourrait attribuer une agence et des intérêts. Le problème majeur lié à cette conception des groupes ethnoculturels et qu'elle masquerait les désaccords, les conflits, les rapports de pouvoirs et la diversité à l'intérieur de ces groupes.

### 2.1.1 Le caractère polysémique de l'«identité»

Un autre concept problématique mobilisé par les théoriciens du multiculturalisme est celui d'*identité*. La notion d'identité est foncièrement polysémique, et c'est pourquoi elle est souvent critiquée. Ainsi, dans *Claims of Culture* Seyla Benhabib remarque que la notion d'identité est souvent utilisée de manière interchangeable avec celle de *culture* (Benhabib, 2002, p. 1). D'autres part, en métaphysique analytique, la question de l'identité prend la forme d'une recherche des conditions nécessaires et suffisantes permettant d'affirmer qu'une personne «*reste la même personne*» malgré le passage du temps<sup>26</sup>, et l'on peut, par ailleurs, faire remonter cette question au moins jusqu'à John Locke (Olson, 2016). Dans le champ des sciences humaines, certains attribuent la popularité du terme au travail du psychologue et psychanalyste Erik Erikson à qui l'on attribue l'expression «*crise d'identité*» (Brubaker, 2001, p.67). La notion d'identité est devenue, dans les dernières décennies, une «*notion à succès*» pour aborder de nombreux phénomènes dits identitaires ce qui a contribué à la multiplication des définitions, souvent contradictoires entre elles (Désy, 2011, p.8; cité dans St-Louis, 2014, p.111).

Dans *Au-Delà de L'«identité»*, Rogers Brubaker critique l'utilisation du concept d'identité dans les travaux en sciences sociales, concept qui selon lui est trop flou pour le travail scientifique (Brubaker, 2001). Le terme identité, soutient le sociologue, est à la fois une catégorie de pratique sociale et une catégorie d'analyse sociale (ibid. p.69). Par catégorie de pratique, il réfère à une catégorie qui est utilisée par les acteurs pour rendre compte de leurs actions et comprendre la réalité sociale (ibid.). Une catégorie d'analyse a pour fonction, quant à elle, d'aider les chercheurs et chercheuses en sciences sociales à expliquer certains phénomènes sociaux. Brubaker

---

<sup>26</sup> Plusieurs camps se sont formés pour répondre à cette question, un premier souscrivant à la nécessité d'une *continuité psychologique*, un deuxième réduisant l'identité à la persistance physique d'une entité biologique et un troisième niant la nécessité de la continuité psychologique ou physique (Olson, 2016).

avance que le concept d'identité devrait être employé par les chercheurs et chercheuses uniquement en tant que catégorie de pratique (ibid. p.74) À la catégorie d'analyse «identité» on devrait substituer d'autres termes plus précis (ibid. p.75). Dans son article, Brubaker répertorie les différents usages du concept d'identité dans les travaux en sciences sociales et propose donc d'autres termes pour les remplacer.

Il distingue d'abord les conceptions «fortes» de l'identité des conceptions «faibles» (ibid. p.74). Les conceptions fortes insistent «sur la similitude à travers le temps ou entre les personnes» (ibid.). Selon ces conceptions de l'identité, celle-ci serait une chose que toutes personnes auraient ou rechercheraient, que tous les groupes ont ou devraient avoir, que les gens auraient parfois sans s'en rendre compte (ibid.). Pour ce qui est de l'identité collective, les conceptions fortes de l'identité mettraient l'accent sur l'homogénéité ou la similitude entre les membres du groupe identitaire (ibid.). On pourra donc adresser les mêmes critiques à ces conceptions fortes qu'aux conceptions herderiennes, ou groupistes des groupes culturels. Les conceptions faibles de l'identité mettraient quant à elle l'accent sur le caractère «multiple, instable, fluent, contingent, fragmenté, construit, négocié» de l'identité (ibid.) Pour Brubaker, le terme d'identité réfère par définition à une forme de «"similitude" à travers le temps» et ces conceptions faibles, en mettant l'accent sur le changement et la fluidité en viennent à rejeter ce critère fondamental (ibid.) Aussi, mettre l'accent sur la fluidité et le changement rend difficile, voire impossible «un travail analytique sérieux» (ibid.).

Étant donné les multiples sens du terme «identité», Brubaker propose plusieurs termes pour le remplacer en tant que catégorie d'analyse. Pour le sociologue, le terme identité couvre d'abord des phénomènes comme l'identification et la catégorisation (ibid. p.75). Ainsi, on peut identifier quelqu'un ou s'auto-identifier à une catégorie sociale (race, ethnie, langue, nationalité, etc.) ou à un «réseau relationnel (un réseau de parenté, par exemple, ou un réseau d'amitiés)» (ibid. p.75). La catégorisation

quant à elle produit les catégories ou les «schémas classificatoires», par rapport auxquels, justement, les gens seront identifiés ou s'identifieront (ibid. p.76). Brubaker propose donc de substituer les deux termes d'*identification* et de *catégorisation* à la notion d'identité. L'avantage est que la mobilisation de ces termes permet d'éviter de référer au *contenu* des groupes identitaires (culture, valeurs, continuité historique, etc.). Elle évite donc les écueils associés aux conceptions fortes et faibles de l'identité (ibid. p.75). Ces deux termes permettent finalement de mettre l'accent sur les disparités de pouvoir symboliques entre les acteurs (ibid. p.76)

Un autre terme qui pourra être substitué à certains usages du mot «identité» est celui d'«autocompréhension» (ibid. p.77). Ce terme, souligne Brubaker, a pour fonction de rendre compte des actions «non instrumentales» qui vise à situer une subjectivité : «la conception de qui l'on est, de sa localisation dans l'espace social et de la manière (en fonction des deux premières) dont on est préparé à l'action» (ibid.). Cette définition renvoie, selon nous, à celle que donnait Charles Taylor à la notion d'identité, comme réponse à question «qui suis-je». Tout comme Charles Taylor, Brubaker note que d'autres agents sociaux auront un rôle à jouer dans notre autocompréhension, notamment, par leurs pratiques de catégorisation et d'identification (ibid. p.78).

Finalement, pour référer aux «identités collectives», Brubaker propose trois termes soit ceux de «communalité», de «connexité» et de «groupalité» (ibid.). Par ces termes, Brubaker veut rendre compte

«du sentiment d'appartenir à un groupe spécifique et limité, impliquant à la fois que l'on éprouve une solidarité et un accord total avec les compagnons qui font partie du groupe et que l'on se sent différent, voire que l'on nourrit une antipathie à l'égard des personnes extérieures» (ibid.)

Les trois termes proposés par Brubaker visent à rendre compte des différences de degré, allant du fort sentiment d'appartenance au simple sentiment d'affinité (ibid. p.79). Par communalité, le sociologue entend le sentiment d'un partage d'attribue en

commun, par connexité, «les attaches relationnelles qui lient les gens entres eux» et par groupalité (qui a pour conditions nécessaires, mais non suffisantes la communalité et la connexité) il réfère au sentiment d'appartenance à un groupe «particulier, limité, et solidaire» (ibid.)

## 2.2 Le tournant cognitiviste et la frontière ethnique

La question à laquelle on voudra répondre maintenant est celle de savoir comment conceptualiser les groupes ethniques pour éviter le groupisme et les défauts associés à la conception herdérienne. Pour répondre à cette question, nous allons nous tourner du côté de la sociologie et de l'anthropologie de l'ethnicité. Brubaker note en 2004 que l'étude de l'ethnicité a pris, dans le dernier tiers du vingtième siècle, un tournant «cognitiviste», tournant marqué par des approches subjectivistes qui définissent les groupes en terme de croyances, de perception, d'autocompréhension, d'identification et de catégorisation<sup>27</sup> (Brubaker, 2004, p.31). Ce sont les approches plus objectivistes qui ont perdu du terrain au profit des nouvelles approches, les approches objectivistes tentant donc d'identifier certaines caractéristiques objectives propres à chaque groupe ethnique, ce qui les différencierait les uns des autres (ibid.). Pour Brubaker, et les tenants d'une approche cognitiviste, l'ethnicité n'est pas «une chose dans le monde, mais une perspective sur le monde» [traduction libre] (ibid. p.32).

En définissant l'ethnicité en termes de perspectives et croyances, ces approches permettent, selon Brubaker, d'éviter le piège du groupisme, puisqu'elles n'ont pas besoin de reconnaître l'existence du groupe comme entité substantielle (ibid.). Ces

---

<sup>27</sup> Dans son texte, Brubaker et ses collègues notent que ce tournant cognitiviste ouvre la porte à un rapprochement entre sociologie de l'ethnicité et psychologie cognitive et sociale. Nous croyons que ce rapprochement serait effectivement fécond, mais n'avons pas le temps de l'aborder dans ce mémoire. Pour avoir une idée des travaux faits en psychologie sociale sur la question de relations intergroupes voir Bourhis, 1994.

approches traitent aussi la «race», l'ethnie et la nation comme différents degrés du même phénomène (ibid.). Tous ces phénomènes sociaux sont des produits de pratiques sociales spécifiques qui participeront à la création d'un sentiment partagé de de connexité, de communalité ou de groupalité (ibid. p.45). Brubaker ne nie pas l'existence des groupes ethniques, «raciaux» ou nationaux, il nie cependant leurs existences indépendamment des pratiques sociales, par exemple, de catégorisation, d'identification et de classification (ibid.). On pourrait dire que pour les tenants de cette approche, bien que les groupes ethniques soient imaginés, ils ne sont pas pour autant imaginaires, ils ont bel et bien des effets concrets dans l'espace social (Dufour, 2015; Winter Elke, 2011). De ce point de vue, l'ethnie, la race ou la nation ne doivent pas être considérés comme des catégories d'analyse qui renverraient à des objets concrets dans le monde, mais devraient être considérés comme des catégories de pratiques utilisées par les acteurs pour rendre compte de leurs actions et comprendre le monde social.

Un des cadres théoriques les plus influents de ce tournant cognitiviste est celui qui repose sur la métaphore de la *frontière ethnique* développée par Fredrik Barth (1969). Certaines intuitions théoriques défendues par les tenants de cette approche peuvent être retrouvées chez Max Weber. Ce dernier propose, dans *Économie et société*, une définition subjectiviste et constructiviste de l'ethnicité qui a fortement influencé les travaux contemporains sur la question (Dufour, 2015, p.358-359). Pour Weber, les groupes ethniques sont

ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement (Weber, 1995b, p.130).

Par «communalisation», Weber renvoie aux relations sociales fondées sur «le sentiment *subjectif* des participants *d'appartenir à une même communauté*». (Weber, 1995a, p.78). La définition des groupes ethniques de Weber est subjectiviste étant donné qu'il met l'accent sur les croyances des acteurs, qui croient donc en la réalité du groupe ethnique auquel ils appartiennent ou croient appartenir. Elle est constructiviste puisque pour le sociologue, le partage de caractéristiques communes n'est pas *suffisant* pour fonder le groupe ethnique et le sentiment d'appartenance.

La définition que donne Weber de la communauté raciale nous aidera à comprendre ce caractère construit de l'ethnicité. Pour Weber, la communauté raciale, tout comme la communauté nationale sont des sous-types de la communauté ethnique (Wimmer, 2013, p.7). Ainsi, la communauté raciale, soutient le sociologue, a pour condition nécessaire le partage de «dispositions semblables, héritées et transmissibles par l'hérédité» (Weber, 1995, p.124). Or ce partage de traits communs n'est pas suffisant pour conduire à la formation d'une communauté fondée sur la «race», encore faut-il qu'une caractéristique commune soit «ressentie subjectivement» comme tel (ibid.). Ce sentiment subjectif ne pourra s'actualiser qu'à condition que les membres du groupe soient liés par un agir en commun, généralement politique, et qui naîtra souvent d'une opposition à «des individus *manifestement* d'une autre race» (ibid.). Weber ajoutera que la différence perçue entre deux groupes raciaux n'aura pas tant à faire avec les caractéristiques phénotypiques qu'avec des différences dans «l'*habitus* extérieur» produites par des socialisations différentes (ibid. p.125).

Weber ne nie donc pas l'importance de critères biologiques pour expliquer l'apparition d'une communauté raciale, cependant ces critères n'étant pas suffisant pour provoquer l'apparition d'un groupe, ils déterminent plutôt «les marges de manœuvre de l'activité sociale» (Winter, 2004, p. 124). Pour Elke Winter, ce qui caractérise l'approche wébérienne en matière d'ethnicité et de groupes «raciaux» serait un refus du «biologisme racial» (ibid. p.122). On devra donc aborder l'ethnicité

comme un phénomène socioculturel, et pour Weber, comprendre ce type de phénomène passe par l'étude et la compréhension du sens que les êtres humains attribuent à leurs actions (Weber, 1995a). Dans le cas du groupe racial ce sera la croyance en la communauté fondée sur des caractéristiques héréditaires communes, pour le groupe ethnique s'ajoutera aussi souvent, comme on l'a vu, la croyance en un passé historique commun. Weber aura, par ailleurs, une approche similaire pour rendre compte de la «nation». La nation, ou le «peuple» reposera aussi sur la croyance en une ascendance commune «peu importe le caractère objectif ou non» de cette croyance (Dufour, 2015, p.359). Ce qui différenciera les nations des groupes ethniques sera leur «volonté de puissance politique» (ibid. p.360).

L'approche de Weber ne se limite cependant pas à l'étude des croyances et sentiments subjectifs des acteurs, autrement dit aux aspects *idéels* de l'action sociale (ibid.). Elle prend aussi en compte les aspects matériels et rationnels de l'action sociale (ibid.). Parlant du sentiment de répulsion entre les différents groupes raciaux, Weber soulignera qu'elle est souvent «conditionnée *socialement* par des tendances à monopoliser la puissance et l'honneur sociaux» (Weber, 1995b, p.125). Le fait de vouloir appartenir à un groupe «respecté et reconnu en tant que parti légitime de la société» aura donc aussi son rôle à jouer, Weber parlant «d'honneur ethnique» [traduction libre] (Wimmer, 2013, p.5; Weber, 1995b, p.133). Ainsi la formation de groupe ethnique ne pourra être comprise en dehors d'une compréhension plus large des luttes pour l'honneur et le prestige social entre les groupes, qui alimentera la communalisation des différents groupes et qui forcera les membres des groupes à se *différencier* les uns des autres en fonction de leur appartenance ethnique, raciale ou nationale.

On retrouve plusieurs intuitions théoriques proposées par Weber dans le travail de l'anthropologue Frerick Barth, quoique ce dernier n'y fasse pas expressément

référence<sup>28</sup>. Barth déplore dans l'introduction de *Ethnic Groups and Boundaries*, publié à la fin des années 1960, que l'anthropologie ait porté beaucoup d'attention à la culture et aux différences culturelles, mais très peu aux groupes ethniques et à «la nature des frontières qui les séparent» [traduction libre] (Barth, 1969, p.9). Barth affirme qu'à l'époque où il publie son livre, on concevait les groupes ethniques comme une population qui :

1. Is largely biologically self-perpetuating
2. Shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms
3. Makes up a field of communication and interaction
4. Has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order. (ibid. p.11)

Pour Barth, cette définition comportait son lot de problèmes. D'abord elle tiendrait pour acquise que la formation de groupes ethniques serait tributaire de l'isolation géographique d'un groupe d'individu partageant des caractéristiques communes, alors que dans les faits plusieurs groupes ethniques vivent en contact constant avec d'autres groupes ethniques (ibid.). Ensuite, elle explique mal pourquoi le groupe ethnique persiste malgré les échanges d'individus et de pratiques culturelles entre les groupes (ibid.). Aussi, cette définition arrive mal à expliquer pourquoi un groupe ethnique reste le «même» malgré les changements culturels qui se produisent nécessairement à travers le temps (ibid. p.12). Finalement, cette définition rend mal compte de l'identification à un même groupe ethnique de gens qui sont éloignés géographiquement et qui ne partagent pas, dans les faits, plusieurs traits culturels (ibid.). Pour Barth, c'est donc les trois premiers points de la définition qui posent problème, et il propose d'insister sur le quatrième, donc sur les pratiques d'identification et de catégorisation (ibid. p.13).

---

<sup>28</sup> Aucun ouvrage de Weber n'est cité dans *Ethnic Groups and Boundaries*.

Pour Barth, si l'on veut comprendre ce que sont les groupes ethniques et pourquoi ils se maintiennent à travers le temps, faut-il surtout s'intéresser aux processus d'inclusion et d'exclusion qui sont basés sur des critères d'appartenance (ibid. p.10). Pour lui, un groupe ethnique est d'abord une «catégorie d'attribution (*ascription*) et d'identification [utilisée par] les acteurs eux-mêmes, et qui a pour effet d'organiser les interactions entre les personnes» [traduction libre] (ibid.). Barth soutient qu'une catégorie est *ethnique* lorsque les critères qu'elle utilise pour classifier se réfèrent à l'origine de la personne et à son contexte culturel (ibid. p.13). Or les critères utilisés n'ont pas besoin de renvoyer à des différences *réelles* entre les membres du groupe, et de fait les gens auront souvent tendance à interpréter leurs actions et celles d'autres membres de leurs groupes comme étant le propre de la catégorie ethnique à laquelle ils ou elles appartiennent (ibid. p.14). Aussi, certains traits culturels seront parfois érigés en «emblèmes» du groupe ethnique X alors que d'autres seront ignorés (ibid.).

S'intéresser aux pratiques de catégorisation, d'identification, d'inclusion et d'exclusion nous mène plus spécifiquement à nous intéresser à la création et au maintien de la *frontière* entre les groupes. Pour Barth : «the critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses» (ibid. p.15). Cette frontière est bien entendu *sociale*, c'est-à-dire qu'elle est le produit de processus d'inclusion et d'exclusion (ibid.). Le fait d'étudier les groupes ethniques comme étant le produit de frontière permet, selon Barth, d'éviter les problèmes associés à la définition qu'il critiquait (ibid.). Pour que le groupe subsiste, il suffit donc que la dichotomisation persiste entre deux groupes, nul besoin que le «contenu culturel» ne reste inchangé. Aussi, la diversité culturelle à l'intérieur du groupe ne met pas en péril la pérennité du groupe étant donné que les membres n'auront qu'à interpréter leurs actions de la bonne manière et de camoufler les différences (ibid. p.14).

Danielle Juteau soutient que les approches de Weber et Barth ne mettent pas suffisamment l'accent sur le rôle des acteurs exogroupes dans la formation des frontières (Juteau, 1999, p. 179). Les frontières, soutient Juteau, sont «mouvantes et fluctuantes» et elles se constituent à partir de rapports sociaux à l'*intérieur* du groupe et *entre* les groupes ethniques (ibid.) Poussant plus loin l'idée de Weber, la sociologue avance que ce qui rend opérantes certaines caractéristiques communes au groupe dans le processus de communalisation c'est leur mobilisation dans l'activité de construction de la frontière. L'originalité de Juteau réside dans sa distinction entre les dimensions interne et externe à la frontière (ibid.). La dimension externe de la frontière est le produit de la catégorisation ethnique qu'exercent les agents extérieurs au groupe catégorisé. (ibid. p.181) La frontière interne, quant à elle, se constitue à partir du processus de communalisation interne des membres du groupe en question. (ibid.)

La dimension externe de la frontière ethnique, défend Juteau, se construit toujours à partir de rapports sociaux qui résultent de la rencontre entre deux groupes ethniques suite à une colonisation ou à l'immigration (ibid. p.180). Pour elle, il est clair que cette rencontre fera naître des rapports sociaux inégaux entre majorité d'accueil ou colonisatrice et minorité immigrante ou colonisée (ibid. p.180). Cette dynamique d'inégalité de pouvoir permettra aux majorités de développer des pratiques d'appropriation, d'exploitation et d'exclusion des minorités, ce qui participera à la création des frontières entre les groupes. Ces pratiques pourront même provoquer l'émergence de nouvelles frontières, et par le fait même, de nouveaux groupes ethniques (ibid.). Dans ce contexte, des processus de communalisation pourront se développer autour de la création de frontières, et ce, tant du côté des majorités que des groupes minorisés. Les majoritaires conserveront généralement le monopole de la distribution et de la propriété des ressources matérielles. De ce fait, on pourra voir naître des processus de communalisation par rapport à ce monopole tant du côté des majoritaires que des minoritaires. Chez les majoritaires, on pourra voir des processus

de communalisation se former à partir de l'intérêt matériel de conservation du monopole économique (ibid.). Les groupes minorisés, de leurs côtés, pourront se mobiliser autour de revendication d'égalité de traitement et fonder leur communalisation à partir de leur oppression commune (ibid.).

Pour Juteau, les marques de différenciation seront toujours sélectionnées dans le cadre de la rencontre entre les groupes et de leurs rapports sociaux suite à un événement d'immigration ou de colonisation (ibid.). En effet, ces marques ne définissent pas le groupe de manière exhaustive, mais sont uniquement mobilisées dans la construction de frontières qui séparent l'extérieur de l'intérieur (ibid.). Cependant, le groupe et ses caractéristiques (langue, religion, région ou pays d'origine) existent bel et bien avant l'avènement des relations interethniques (ibid.). Ainsi, les marques de différenciation ne sont pas choisies de manière totalement arbitraire puisqu'elles sont toujours sélectionnées dans une culture matérielle et idéelle bien réelle (ibid. p.181). Les groupes ont toujours un passé historique et une mémoire historique qui préexistent à l'événement de colonisation ou d'immigration et aux relations de domination qui entraîneront la construction de frontière. (ibid.) Cette culture commune (langue, religion, valeurs, organisation économique et politique) et cette mémoire historique est d'ailleurs ce permet la constitution de la dimension *interne* de la frontière (ibid.). Nous croyons que Juteau va cependant un peu loin en attribuant une mémoire historique à un groupe. Nous verrons un peu plus loin que l'histoire peut être perçue de manière strictement instrumentale dans les processus de traçage de frontière.

Cela dit, la distinction entre frontières interne et externe est fort utile pour mettre en lumière les rapports de domination qui traversent le traçage de frontière. Deux distinctions similaires sont proposées par Richard Jenkins : d'abord entre définition interne et externe, ensuite entre groupe et catégorie. La définition interne et externe s'apparente aux processus de traçage des frontières interne et externe, identifié par Juteau, en ce que d'un côté des acteurs endogroupes donneront une définition du

groupe, et les acteurs exogroupes en donneront une autre (Jenkins, 1994, p.53) Jenkins soutient que cette distinction est purement analytique en ce que les deux types de définitions seront en dialogue dans le monde social (ibid.) Corollairement, Jenkins fait la distinction entre un groupe et une catégorie. Pour lui :

[a] group is a collectivity which is meaningful to its members, of which they are aware; a category is a collectivity which is defined according to criteria formulated by the sociologist and anthropologist. A group is a self-conscious collectivity, rooted in processes of internal definition, while a category is externally defined (ibid. p.54).

Ces distinctions faites par Juteau et Jenkins permettent de porter notre attention sur les inégalités de pouvoir, notamment symboliques, entre les groups. Les cadres d'analyse de Juteau et Jenkins insistent cependant moins sur les différences d'étanchéité et de porosité des frontières ethniques. Daniel L. Horowitz insiste sur le fait que les groupes ethniques peuvent être plus ou moins exclusifs ou inclusifs par rapport aux individus considérés comme appartenant à d'autres groupes ethniques (Horowitz, 1985, p. 64). Le caractère inclusif ou exclusif des groupes dépendra bien souvent du contexte politique soutient le politologue (ibid.). La frontière pourra aussi être déplacée. Horowitz soutient que cela pourra se faire dans deux directions opposées, soit celle de l'*assimilation* et celle de la *différenciation* (ibid. p.65). L'assimilation pourra prendre deux formes, soit l'*amalgame*, où deux groupes fusionnent en un nouveau groupe (A+B->C), ou l'*incorporation*, où un groupe est absorbé par un autre (A+B->A) (ibid.). La différenciation pourra aussi prendre deux formes, soit la division, où un groupe en forme deux nouveaux (A->B+C) ou la prolifération, où une partie du groupe initial revendique sa différence ou est exclu du groupe (A->A+B) (ibid.).

Dans *Ethnic Boundary Making*, Andreas Wimmer développe certaines des intuitions théoriques proposées par Horowitz, dans ce qui représente, selon nous, la théorie de la frontière ethnique la plus achevée. Wimmer se revendique d'héritage wébérien,

barthien mais aussi bourdieusien en ce qu'il s'intéresse aux inégalités de pouvoir symbolique permettant à certains, et pas à d'autres, d'imposer leur catégorisation du monde social (Wimmer, 2013). Son ambition est de développer une typologie qui épuise tous les cas possibles de stratégies et de moyens qui permettent aux acteurs de changer la nature de la frontière (ibid. p.45). Il croit, en effet, que les types de stratégies et de moyens servant à effectuer un travail sur la frontière se présentent en un nombre fini (ibid.).

Le sociologue divise donc les stratégies en deux types, soit celles visant à changer le lieu où sera tracée la frontière (déplacement de la frontière (*shifting boundaries*)) et celles visant à modifier sa signification et ses implications normatives (modification de la frontière (*modifying boundaries*)) (ibid. p.49). Les stratégies de déplacement de la frontière pourront elles aussi être divisées en deux sous type, soit les stratégies d'expansion (*expansion*) qui rendent la frontière plus inclusive et les stratégies de contraction (*contraction*) qui la rendent plus exclusive, ce qui s'apparente aux mouvements politiques d'assimilation et de différenciation identifiés par Horowitz. Wimmer pousse cependant plus loin l'analyse en identifiant les stratégies de *modification* de la frontière (ibid. p.73). Ces dernières pourront être subdivisées en trois sous types, soit celles visant à changer l'ordre hiérarchique (*transvaluation*) qu'impliquent les frontières, celles visant à brouiller (*blurring*) les frontières en mettant l'accent sur d'autres types de divisions plus universelles ou plus spécifiques (de classe ou de genre par exemple), et les stratégies permettant aux acteurs un «passage» de la frontière (*positional move*) (ibid.). Comme Juteau, Wimmer remarque que le traçage de frontière a généralement lieu dans un contexte marqué par les inégalités de pouvoir symbolique, économique et politique. Dans ce contexte, les luttes pour la reconnaissance pourront prendre la forme de lutte pour le changement de l'ordre hiérarchique qu'impliquent les frontières (ibid. p.57), Wimmer donne en exemple les mouvements afro-américains de lutte antiraciste, mouvement qui vise à conserver la différenciation entre les deux groupes, mais à renverser les traitements

inégaux que subissent leurs membres, Wimmer pense aussi à la situation des Québécois dans le Canada (ibid.).

Wimmer développe aussi une typologie des *moyens* permettant aux acteurs de rendre les frontières plus ou moins *saillantes*, soit, la catégorisation, l'identification, la discrimination, la mobilisation politique et la violence (ibid. p.74-75). La catégorisation pourra être celle fait par l'État ou bien celle qui prend forme dans les discours de la vie quotidienne où donc des acteurs définissent la structure catégorielle du monde sociale (ibid. p.64). L'identification consistera plutôt à déterminer quelle personne appartient à quelle catégorie (ibid.) La violence et la discrimination se présentent quant à elles comme les moyens le plus efficaces pour rendre la frontière saillante (ibid. p.71). Une frontière parfaitement étanche ou très saillante pourra aussi mener à la formation de clôtures sociales ce qui pourra avoir pour effet d'empêcher les membres de certains groupes d'avoir accès à des ressources étant donné que ces clôtures seront la plupart du temps élevées entre le groupe dominant ayant accès aux ressources et groupes marginalisés (ibid. p.84).

Wimmer ne croit évidemment pas que les stratégies de *shifting* et de modification de la frontière et les moyens pour la rendre plus ou moins saillante sont disponibles également pour tous les acteurs (ibid. p.78). Plusieurs contraintes qui dérivent de la «structure du champ social au sein de laquelle est situé» peuvent interférer et structurer les choix qu'il ou elle aura quant aux stratégies et moyens employables [traduction libre] (ibid. p.89). Par exemple les catégories officielles imposées par l'État qui détient, selon les mots de Bourdieu, soutient Wimmer, «la banque centrale du capital symbolique», rendra plus facile le traçage de frontière le long de ces catégories [traduction libre] (ibid. p.90). L'accès aux ressources politiques, économiques et symboliques structurera aussi les intérêts et le pouvoir de l'acteur ce qui à son tour influencera grandement les stratégies et les moyens qu'il *souhaitera* utiliser et qu'il *pourra* mobiliser (ibid. p.93-94). Les réseaux politiques présents dans

la société civile joueront aussi un rôle et influenceront le *lieu* où il sera le plus stratégiquement avantageux de tracer la frontière (ibid. p.95).

### 2.3 Les nouvelles conceptions de la culture

Dans le champ de l'anthropologie, plusieurs chercheurs ont critiqué les conceptions de la culture héritée de la théorie de Levi-Strauss ( , 1998; Scott, 2003). Pour Seyla Benhabib, on peut résumer ces conceptions de la culture de la manière suivante :

Totality of social systems and practices of signification, representation and symbolism that have an autonomous logic of their own, a logic separated from and not reducible to the intentions of those through whose actions and doings it emerges and is reproduced (Benhabib, 2002, p.3)

Benhabib note aussi que ces conceptions de la culture font de celle-ci une propriété de certains groupes qui nous permettraient de distinguer les groupes les uns des autres (ibid. p.4)

Benhabib soutient que ces conceptions de la culture se fondent sur certains présupposés faux. D'abord que les cultures sont des entités clairement délimitées et délimitables, ensuite qu'il soit possible d'en faire une description non controversée et finalement qu'à chaque groupe humain correspond *une* culture (ibid.). Pour plusieurs, ces «vieilles» conceptions de la culture rendent mal compte du changement, de la diversité interne aux groupes, des emprunts et des échanges interculturels et des conflits (Wright, 1998). Benhabib soutient par ailleurs que l'unité culturelle est toujours imposée par un observateur extérieur, qu'il soit un scientifique ou un entrepreneur identitaire (ibid. p.5). Les «nouvelles» conceptions de la culture, dans la lignée de Geertz, mettent l'accent sur le caractère fluide, diversifié, négocié et renégocié, et conflictuel des cultures (Wright, 1998).

Pour Benhabib, la culture est l'objet d'un ensemble contestable et contesté de récits (Benhabib, 2002, p.6). Contestable et contesté étant donné que ces récits seront le fruit d'une double herméneutique, l'une descriptive, l'autre normative (ibid.) Ainsi, les actions de tout un chacun seront interprétées à la lumière d'une typologie des actions, ce qui sera toujours sujet à débat, et interprété au même moment selon un cadre normatif (ibid.) Il y aura toujours deux niveaux de récits, l'un descriptif, et sujet à débat, et un autre, normatif, de deuxième ordre, à propos du caractère moral des actions faites, aussi sujet à débat (ibid. p.7). Pour le dire autrement, les actions des membres d'une culture sont toujours mises en récit, mais tous ne s'entendent pas sur le type d'action qui a été commis et sur la valeur morale de cette même action.

Dans *Dislocating Culture*, Uma Narayan offre un témoignage de son parcours de féministe dans le contexte indien qui rend bien compte, selon nous, de ce double processus herméneutique qui traverse les cultures, et dans le cas qui l'intéresse, la culture indienne. Dans un premier temps, elle fait voir le caractère souvent contradictoire de certaines normes culturelles. Ainsi, fait-elle remarquer, dans la culture indienne, on envoie des messages contradictoires aux jeunes filles lorsqu'on fait leur éducation<sup>29</sup> (Narayan, 1997, p. 8). D'un côté encourage-t-on, en général, les jeunes filles à avoir confiance en elles, à être audacieuses (*self-assertive*) voire effrontées (*impudent*), tout en les invitant à rester silencieuses et en insistant sur leur conformité et leur respect de la bienséance (ibid.). On leur dit aussi d'un côté de s'éduquer, de développer leur esprit critique et certaines compétences nécessaires à leur indépendance économique, mais on critique aussi leur utilisation de certaines idées apprises à l'école, surtout lorsque mobilisées pour questionner les normes culturelles (ibid.). Ainsi, des normes culturelles contradictoires, dans ce cas

---

<sup>29</sup> Pour la féministe Jules Falquet : «les femmes doivent adhérer aux valeurs dominantes de 'leur' société, tout en sachant rester 'à leur place'», celle-ci parlant même de «schizophrénie légitime et politique des minoritaires» (Falquet, 2011, p.207).

concernant l'éducation des jeunes filles, pourront mener à des conflits d'interprétation de la valeur morale d'une action donnée.

Par ailleurs, en articulant une critique féministe de certaines normes dans la culture indienne, comme le mariage arrangé, Narayan s'est fait reprocher par ses parents de s'occidentaliser (ibid, p.9). Or pour la philosophe, ce reproche est injustifié considérant le fait que de nombreuses femmes, au courant de leur vie, femmes proches de sa mère, ont souvent critiqué le caractère oppressif de cette pratique (ibid.) Selon Narayan, c'est un lieu commun en Inde de soutenir que les jeunes filles se retrouvent souvent dans des situations difficiles en raison de cette pratique (ibid. p.9). Narayan soutient que

Seeing the perspectives of feminist daughters simply as symptoms of our "Westernization" and as "rejections of our cultures" fails to perceive how capacious and suffused with contestation cultural contexts are. It fails to see how often the inhabitants of a culture criticize the very institutions they endorse. It fails to acknowledge that Third-World feminist critiques are often just one prevailing form of *intra-cultural* criticism of social institutions (ibid.).

Elle soutient aussi que cette accusation d'occidentalisation n'arrive pas à voir la complexité des individus et de leurs rapports à l'autorité (ibid. p.10). On voit bien qu'on interprète ici les actions de Narayan selon une distinction descriptive entre ce qui est jugé occidental et authentiquement indien, et qu'il y a encore conflit d'interprétation. Pour Seyla Benhabib, comme on l'a vu, ce double conflit d'interprétation traverse toute culture.

#### 2.4 Le rôle de la culture dans la formation et la reproduction des groupes ethniques

Pour revenir aux groupes ethniques, le fait d'affirmer que la culture n'est pas un tout figé de pratiques et de normes qui s'impose nécessairement à tous les membres d'un

groupe ne doit pas non plus nous entraîner à laisser tomber cette dimension des groupes ethniques lorsque vient le temps d'expliquer leur reproduction. Alors que Fredrik Barth nous invitait, dans son texte clé de 1969, à laisser de côté le «*cultural stuff*» dans l'étude des groupes ethniques, ce dernier s'est ravisé sur cette question plus tard dans sa carrière. Ainsi, avance-t-il dans un texte signé en 1994, il est vrai que les groupes ethniques sont formés grâce à un processus de différenciation entre «eux» et les «autres» et que dans ce processus sont choisis certains symboles de la différence (Barth, 1994, p.16). Or, il aurait été démontré, souligne Barth, que le niveau d'homogénéité sur le plan du mode de vie aura une influence sur les symboles choisis (ibid.).

Sur la question des différences culturelles dans la formation des groupes ethniques, Andreas Wimmer soutient que le point de vue herderien, tout comme le constructivisme radical sont intenable. Le point de vue herderien, auquel souscrit Kymlicka selon Wimmer, fait correspondre un ensemble de normes et de valeurs et une certaine vision commune de la vie bonne au groupe ethnique (Wimmer, 2013, p.177-178). Cette version des faits n'aurait jamais été démontrée empiriquement (ibid.). De l'autre côté du spectre, les constructivistes radicaux<sup>30</sup> défendent qu'il n'y a aucune différence culturelle notable entre les groupes ethniques et que cette croyance est le produit, soit du multiculturalisme, soit du racisme différentialiste (ibid. p.180). On inventerait donc les différences culturelles pour justifier les frontières entre groupes dominants et dominés afin de garder à la marge les groupes minorisés (ibid.) Wimmer trouve cette position tout aussi intenable puisqu'il est possible que certaines affinités culturelles soient inhérentes aux groupes ethniques (ibid. p.25). Ainsi, la question de l'adhésion plus ou moins forte d'un bon nombre de membres d'un groupe ethnique donné à certaines normes ou pratiques n'est pas une question de tout ou rien. C'est ce que Wimmer entend montrer grâce à une analyse de données du *European*

---

<sup>30</sup> Pour un exemple de ce type de position voir *Writing against culture* de Lila Abu-Lughod, 1991.

*Social Survey*, sur un échantillon de 107 000 personnes provenant de 24 pays différentes d'Europe et formant 382 groupes ethniques (ibid. p.186).

Pour ce faire, Wimmer a analysé les réponses à vingt-et-une questions visant à identifier l'attachement des répondants à différentes valeurs regrouper dans quatre catégories soit : «conservatism, openness, self-enhancement and self-transcendence» (ibid. p.187). Le but de l'étude était de mesurer le degré de divergence ou de conformité entre les membres de groupes minoritaires et le groupe majoritaire (*national mainstream*) de chaque pays afin de voir s'il y avait une corrélation entre le fait d'appartenir à un groupe ethnique et de partager un ensemble de valeurs (ibid.). Dit autrement, Wimmer a voulu tester le niveau d'orthodoxie ou d'hétérodoxie des membres de groupes ethniques minoritaires (ibid.). L'analyse de Wimmer montre que la variation sur le plan des valeurs dépend de 2 à 3 pour cent de l'appartenance ethnique et que le pays d'appartenance peut quant à lui expliquer 7 à 16 pour cent de la variation. La majorité de la variation, note Wimmer, est à trouver sur un plan strictement individuel (environ 80%). (ibid. p.191). Wimmer affirme qu'il y a bien une corrélation entre appartenance ethnique et orientation sur le plan des valeurs, mais que celle-ci n'est pas grande, mais plus grande que celle attribuable au genre<sup>31</sup> (ibid. p.195).

Dans son ouvrage *Grounds for Difference*, Brubaker se fait lui aussi critique des théories de la frontière ethniques qui, selon l'intuition de Barth, s'intéressent peu au contenu culturel (*cultural stuff*) des groupes ethniques (Brubaker, 2015, p. 88). Brubaker défend quant à lui que l'on doit s'intéresser à ce contenu culturel des groupes ethniques dans le champ de la sociologie de l'ethnicité (ibid.). Pour justifier cette prise en compte du contenu culturel, il fait un parallèle entre le langage et la religion qu'il qualifie comme les «deux domaines de différences culturelles les plus

---

<sup>31</sup> Par ailleurs, Wimmer notera que le vecteur le plus important de différenciation sur le plan des valeurs est la discrimination (Wimmer, 2013, p.199).

politiquement conséquents» [traduction libre] (ibid. p.85). Pour Brubaker, sous certains aspects, le langage et la religion sont «similaires à, et similairement entremêlés à la nationalité et l'ethnicité» [traduction libre] (ibid. p.86), notamment en tant qu'ils sont la source d'identifications sociales et politiques, et que plusieurs revendications politiques sont faites au nom de groupes linguistiques et religieux (ibid, p.87).

Ces ressemblances, note Brubaker, ont mené plusieurs chercheurs à traiter les groupes ethniques fondés sur la langue ou sur la religion comme des entités «fonctionnellement équivalentes» [traduction libre], notamment en raison de l'influence du texte fondateur de Barth qui invitait à ne pas prendre ne considération le «*cultural stuff*» (Brubaker, 2013, p.4). Malgré les ressemblances entre les deux types de groupes, Brubaker montre que les groupes ethniques ou nationaux dont le critère d'identification et de différenciation est la langue agissent différemment des groupes dont le critère est la religion, notamment dans le champ des revendications politiques (Brubaker, 2015, p.88). Une première différence entre le langage et la religion est le caractère universel du langage comme médium d'interaction (Brubaker, 2013, p.5). Ainsi la vie publique peut être areligieuse, mais elle ne peut tout simplement pas être non-linguistique, ce qui aura pour conséquences que toute politique qui régit le langage dans l'espace public ait des effets matériel ou idéal sur les personnes ne parlant pas la langue dominante (ibid. p.6). Il est donc possible d'avoir un souci de neutralité religieuse, mais difficilement langagière. Si le langage traverse nécessairement la vie publique, plusieurs théories de la sécularisation, note Brubaker, ont identifié une tendance longue à la privatisation et à l'individualisation de la religion (ibid. p.6-7). Or on assisterait, depuis quelques décennies, à une repolitisation de cette dernière (ibid. p.7).

Cela peut être expliqué entre autres par le caractère plus robuste et plus diviseur de la diversité religieuse, par rapport à la diversité linguistique (ibid.). Une première

différence qui explique ce fait est que la diversité linguistique n'est pas mutuellement exclusive contrairement à la diversité religieuse : on peut apprendre plusieurs langues, mais on ne peut pas pratiquer plusieurs religions (ibid.). Aussi la diversité religieuse se reproduirait d'elle-même dans la sphère familiale, là où la diversité linguistique requerrait l'intervention de l'État, par le biais de l'éducation (ibid. p.8). Ensuite, les États libéraux ont tendance à être pluralistes en regard à la religion tandis qu'ils seraient monistes par rapport à la langue (ibid. p.10). Ainsi, on attend généralement des immigrants qu'ils apprennent la langue d'usage de la société d'accueil sans avoir de telles attentes par rapport à la religion (ibid. p.11). Finalement la religion serait plus diviseuse, car elle a une portée normative que la langue n'a pas, et ces normes certains voudront les faire valoir dans l'espace public (par exemple des normes sur le mariage, la famille, l'héritage, etc.) (ibid. p.15).

## 2.5 Analyse

Commençons par souligner les principaux éléments de la théorie de la frontière ethnique. D'abord il s'agit d'une conception constructiviste et cognitiviste de la nature des groupes ethniques, c'est-à-dire qu'on y met l'accent sur les croyances partagées par acteurs, croyances qui mènent à des pratiques d'inclusion et d'exclusion. Cette approche s'oppose à d'autres, plus *objectivistes*, qui soutiennent que ce qui fonde les groupes ce sont des caractéristiques objectivement partagées par tous les membres du groupe. Selon les tenants de l'approche de la frontière, il faut plutôt mettre l'accent sur les croyances, par exemple en une origine historique commune, en un certain nombre de traits culturels communs, voire en des valeurs communes ou en une vision commune de monde. Les tenants de l'approche de la frontière mettent plutôt l'accent sur les pratiques d'inclusion et d'exclusion qui mènent à la création d'une frontière *sociale* qui pourra être plus ou moins étanche ou poreuse. En fonction de leurs ressources économiques, symboliques et politiques, les

acteurs pourront manipuler la frontière, par exemple en la rendant plus ou moins étanche ou en inversant l'ordre hiérarchique qu'elle implique.

Quel rôle doit-on attribuer à la culture selon cette théorie de l'ethnicité? Il faut d'abord noter que la culture ne doit pas être perçue comme un tout fixe, structuré et cohérent de pratiques et de normes. Au contraire, la culture est fluide, contestée et certaines de ses normes sont en contradiction avec d'autres. Cela ne doit pas nous mener à abandonner le concept de culture étant donné qu'il existe une corrélation, quoique minime, entre appartenance ethnique et culture. Si l'on doit sélectionner des marques de la différence entre «nous» et «eux» encore faut-il qu'il y ait une certaine cohérence sur le plan culturel entre les membres du groupe. L'apport des théoriciens de la frontière est d'affirmer que cette cohérence n'a pas besoin d'être très forte et surtout qu'elle n'est pas suffisante pour fonder un groupe ethnique.

À la lumière de ces avancées théoriques dans le champ de la sociologie et de l'anthropologie de l'ethnicité, on pourra maintenant répondre à la question de savoir ce qui ne tourne pas rond avec la conception des groupes ethnoculturels ou nationaux défendus par Kymlicka et Taylor. On se rappelle que pour Kymlicka, une nation, un peuple ou un groupe ethnique est «une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire commune» (Kymlicka, 2001, p.34). Il est d'abord assez clair que Kymlicka occulte le côté relationnel des groupes ethniques et nationaux qui, on l'a vu, sont principalement le produit de processus de traçage de frontière. De plus, tous les critères que nous offre Kymlicka ne sont pas suffisants pour mener au traçage d'une frontière ethnique. Par exemple, le partage d'une langue et d'une histoire commune pourrait mener, si l'on utilise la typologie de Brubaker, à de la communalité ou de la connexité, mais pas nécessairement à de la groupalité. Le problème majeur associé à la conception des groupes défendue par Kymlicka est qu'elle semble se baser sur des caractéristiques objectives plutôt que de

passer par les processus de catégorisation, d'identification et d'autocompréhension des acteurs. En se référant à ces caractéristiques objectives, Kymlicka risque de passer sous silence la diversité interne aux groupes, et de concevoir les groupes ethniques comme ayant une culture qui leur est propre et qui est clairement délimitable par rapport à la culture des autres groupes ethniques. Nous croyons que c'est exactement ce que Kymlicka fait lorsqu'il distingue les mesures de protection externe des mesures de contrainte interne. En faisant cette distinction, le philosophe reconnaît qu'il est possible de tracer une limite qui permettra de distinguer ce qui relève d'éléments culturels d'un groupe particulier de ce qui n'en relève pas. Nous croyons par ailleurs que Kymlicka commet donc ici le sophisme du caractère distinct identifié par Parekh.

Qu'en est-il pour la théorie du multiculturalisme de Charles Taylor? Pour Taylor, ce que vise à reconnaître la politique de la reconnaissance «c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres» (Taylor, 1994, p.57). Le philosophe ajoute que la politique de la reconnaissance, comme la politique d'égalité de dignité, croit en un potentiel humain universel partagé par tous les humains et que pour les tenants de ce type de politique, ce potentiel est «celui de définir sa propre identité en tant qu'individu et en tant que culture» (ibid. p.61). On se rappellera aussi que Taylor soutient que la culture est comme une langue qui permettra à l'individu de se formuler un plan de vie. Aussi l'identité est, pour lui, la réponse à la question «qui suis-je» et que la réponse à cette question passe par l'identification de ce qui importe pour nous. Il est d'abord étrange que Taylor utilise la notion d'identité comme étant à la fois l'attribut d'un individu et celui d'un groupe. En utilisant le cadre conceptuel proposé par Brubaker, on pourrait substituer à la notion d'identité individuelle de Taylor celle d'«autocompréhension» pour ajouter plus de précision à sa théorie. Or, pour ce qui est de l'identité *culturelle*, si on applique la définition qu'en donne Taylor, il faudrait dire que cette identité est la

réponse à la question «qui suis-je» demandée à un groupe culturel, et que cette réponse devrait entre autres passer par l'identification des valeurs du groupe.

Nous croyons qu'il est assez clair que la définition de groupe culturel de Taylor est fortement influencée par l'héritage herdérien et qu'il tient pour acquis qu'à chaque groupe correspond un ensemble de valeurs, voire une vision commune de la vie bonne. Aussi, en mettant l'accent sur le caractère unique et distinctif des groupes culturels, Taylor commet lui aussi le sophisme du caractère distinct, identifié par Parekh. Taylor semble aussi influencé par les vieilles conceptions de la culture qui représentaient celle-ci comme un tout structuré de normes et de pratiques : sa comparaison avec la langue en témoigne. Finalement, tout comme Kymlicka, Taylor omet le caractère relationnel des groupes ethnoculturels et nous propose une définition objectiviste plutôt que constructiviste de ceux-ci.

### CHAPITRE III

#### LES SOLUTIONS AU PROBLÈME DE L'ESSENTIALISME

Ce troisième et dernier chapitre sera divisé en deux sections. D'abord nous présenterons la réception, dans le champ de la philosophie politique, des arguments présentés par les critiques vues au précédent chapitre. Nous verrons que les questions entourant l'ontologie des groupes ont été regroupées autour de deux types de problèmes pour les théories du multiculturalisme, soit celui de l'essentialisme et celui des minorités dans les minorités. Nous voudrions donc présenter les principaux tenants de ces deux types de critiques. Nous verrons en quoi ces critiques nous permettent de voir certains problèmes associés aux théories du multiculturalisme qui mettent à mal son projet normatif.

Ensuite nous présenterons et analyserons trois réponses à la critique de l'*essentialisme* du multiculturalisme, soit respectivement celle de Tariq Modood (2007), Jocelyn Maclure (2007) et Anne Phillips (2009). Pour Modood, la critique de l'essentialisme, entre autres celle formulée par Brubaker, est elle-même essentialiste puisqu'elle accuse fautivement certains discours d'être essentialistes alors qu'ils ne reposent sur l'aveu d'aucune essence. Nous verrons que le sociologue estime qu'il suffit de se référer au concept d'«air de famille», mis de l'avant par Wittgenstein pour éviter le piège essentialiste. Maclure, quant à lui, nous propose de tourner le regard vers les luttes de la reconnaissance afin de prendre connaissance du caractère pluriel de celles-ci. Ce dernier affirme que toute lutte pour la reconnaissance revêt une dimension *cognitive* et *transformatrice*, et donc qu'une lutte, portée par un groupe et traversée par de multiples interprétations de ce qu'est le groupe, et que cette même lutte transforme l'identité du groupe. Phillips croit, quant à elle, qu'il faut théoriser le

multiculturalisme en évitant de parler de cultures et de groupes. Nous verrons qu'elle n'abandonne pas totalement la notion de culture, mais propose plutôt de penser cette dernière comme une propriété individuelle plutôt que comme une propriété groupale. Chacune de ces réponses à la critique de l'essentialisme sera analysée à la lumière de sa compatibilité avec la cadre théorique de l'ethnicité développée au chapitre précédent. Nous voudrions répondre à la question de savoir si elles évitent les écueils identifiés dans ce même chapitre. Aussi nous analyserons leur pertinence pour aborder le problème des minorités internes, qui, comme nous le montrerons, est très proche du problème de l'essentialisme.

### 3.1 L'essentialisme et les minorités internes

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, les angles morts des conceptions des groupes dans les théories du multiculturalisme ont été problématisés dans le champ de la philosophie politique sous deux angles différents, mais proches l'un de l'autre. On parlera généralement de deux problèmes soit celui de l'«essentialisme» (Maclure, 2007; Modood, 2013; Phillips, 2009, 2010) ou celui des «minorités internes» (Laborde, 2008; Okin, 1999; D. Weinstock, 2005, 2007). Qu'entend-on par essentialisme et en quoi cela représente-t-il un problème pour les théories du multiculturalisme? Très largement l'essentialisme est une position philosophique qui soutient qu'il est possible d'isoler des propriétés essentielles, propres à un objet particulier ou à une catégorie d'objet, c'est-à-dire une propriété qu'un objet doit nécessairement avoir pour être cet objet particulier ou appartenir à une catégorie donnée<sup>32</sup> (Mason, 2007, p. 222; Robertson & Atkins, 2016). Dans le champ des sciences naturelles, cette position philosophique n'est pas nécessairement

---

<sup>32</sup> Il existe plusieurs autres définitions d'«essentialisme». La définition que nous donnons est cependant celle qui fait le plus consensus selon Robertson et Atkins, et aussi celle qui servira le mieux nos propos.

problématique. Ainsi, Andrew Mason remarque que la proposition «la propriété essentielle de l'eau est d'être constituée de deux particules d'hydrogène et une d'oxygène» ne pose pas vraiment problème (Mason, 2007, p.222). Lorsqu'on s'attarde à la culture, il est cependant généralement reconnu qu'une position essentialiste doit être évitée (ibid.; Phillips, 2010). Mason soutient qu'une conception de la culture est essentialiste «if it assumes that when the members of a group share a culture, they do so in virtue of sharing some characteristics, or set of characteristics, and that the particular characteristics they share make it the particular culture that it is» (Mason, 2007, p.222).

### 3.1.1 Pourquoi doit-on éviter l'essentialisme?

Dans *Gender and Culture*, Anne Phillips identifie quatre usages différents du terme «essentialisme» auxquels elle associe différents problèmes. Le premier type d'usage réfère aux affirmations du type «tous les membres d'un groupe X sont Y» (Phillips, 2010, p.6). Pour être plus précis, on pourrait parler dans ce cas non pas d'essentialisme, mais plutôt de généralisation hâtive ou abusive étant donné que Phillips admettra que ce type d'«essentialisme» est compatible avec les exceptions (ibid.). Ce type de généralisation, s'il traverse effectivement la formulation d'un politique multiculturaliste, pourra avoir deux types de conséquences néfastes pour les membres des groupes concernés. D'abord ce type de généralisation pourra alimenter les stéréotypes qui mènent souvent à des pratiques de discrimination, notamment à l'embauche (ibid. p.7). Ensuite, la généralisation pourra avoir pour effet d'exagérer la différence (ibid. p.8). Or ce qui est exagéré, c'est souvent le caractère illibéral, voire anti-occidental ou antinational selon les contextes, et patriarcal de certaines cultures minoritaires, et parallèlement le caractère foncièrement libéral et égalitaire des cultures majoritaires (ibid.) Cela pourra avoir pour effet, avance Phillips, de justifier

des politiques illibérales comme l'interdiction du port du voile dans les écoles publiques en France (ibid.).

Le deuxième type d'«essentialisme» consiste à attribuer une propriété essentielle à une *catégorie* de personne (ibid. p.11). Ceci a pour effet de naturaliser la différence ou la particularité culturelle ou nationale et de présenter les groupes culturels ou nationaux comme des entités discrètes (ibid.) Phillips fait un lien entre ce deuxième type d'essentialisme et le *groupisme*, et y associe les problèmes identifiés par Rogers Brubaker, présentés au précédent chapitre (ibid.).

Le troisième type d'essentialisme « is the way movements for political and social change conjure into existence (in their own mind at least) political actors like workers, women, peasants, 'the people'; and the problems associated with this way of conceiving social groups» (ibid. p.17). Ici, ce qui est posé comme une propriété essentielle c'est une série de problèmes auxquels font face les membres d'une catégorie sociale donnée. Le danger est de masquer les problèmes de certaines franges du groupe social et de faire passer les problèmes de certains membres comme parfaitement représentatifs du groupe en question (ibid. p.16).

Finalement, le quatrième type d'usage du terme essentialisme est celui qui correspond le mieux à la première définition proposée plus haut. On dira qu'une personne doit nécessairement avoir la caractéristique X pour faire partie de la catégorie ou du groupe Y (ibid. p.18-19). Cela pourra avoir pour effet d'exclure certaines personnes s'identifiant à un groupe donné, étant donné qu'ils ne possèdent pas la caractéristique X posée comme essentielle pour appartenir au groupe (ibid. p.19). On peut donner en exemple la *Loi sur les Indiens* de 1876 qui excluait les Métis de sa définition.

Un autre danger associé à l'essentialisme culturel, selon Phillips, est que cela nourrirait les critiques du multiculturalisme comme projet politique (Phillips, 2007,

p.21). En effet, l'une des critiques du multiculturalisme qui met le plus à mal le projet politique est celle de la fragmentation de la nation (Garcea, 2008). Ce que remarque Phillips est que cette critique repose sur une exagération des différences entre les groupes culturelles, notamment entre ce qui est considéré comme les groupes libéraux et illibéraux (Phillips, 2007, p.23). On critiquera donc le multiculturalisme en soutenant que cette politique nuit à l'intégration des nouveaux arrivant en leur permettant de conserver leur culture d'origine (lire illibérale) et en favorisant l'apparition de multiples loyautés (Garcea, 2008). Ainsi, en voulant isoler certaines caractéristiques objectives partagées au moins par une majorité de membres du groupe, on risque de nuire à certains membres en omettant de considérer leurs intérêts, en alimentant certains stéréotypes qui perpétuent la discrimination, mais aussi, on risque de nuire au projet même du multiculturalisme.

### 3.1.2 Les minorités internes

On se rappelle que pour Brubaker, Wimmer et Parekh, entre autres, le danger des conceptions groupiste ou herderienne des groupes était de ne pas considérer les dissensions ou les rapports de dominations internes aux groupes ethniques. Comme on l'a soutenu plus haut, ce problème est conceptualisé dans le champ de la philosophie politique comme celui des «minorités internes». Weinstock avance que les tenants de cette critique du multiculturalisme soutiennent que :

[m]ulticultural accommodation risk cutting at the very heart of liberalism: by granting groups powers to organize their internal affairs as they see fit, power would in effect be vested in the most powerful elites within these groups to lord it over their members without the kinds of constitutional constraints and dispersals of power that are part and parcel of the organization of liberal states. This places individual of these groups at risk (Weinstock, 2007, p.246)

Un des textes les plus discutés sur cette question est *Is Multiculturalism Bad for Women* de la philosophe féministe Susan Moller Okin. Dans cet article, la philosophe se pose la question de savoir si le multiculturalisme et le féminisme, considérés comme des théories normatives, sont compatibles, question à laquelle est répondu par la négative (Okin, 1999, p.10). Même si les défenseurs du multiculturalisme comme Kymlicka et Taylor prévoient accorder des droits spéciaux qu'aux minorités qui respectent les droits de leurs membres<sup>33</sup>, les féministes doivent rester sceptiques, argue Okin (ibid. p.11). Pourquoi? La réponse d'Okin est la suivante:

[m]any of the world's traditions and cultures, including those practiced within formerly conquered or colonized nation-states-which certainly encompasses most of the peoples of Africa, the Middle East, Latin America, and Asia-are quite distinctly patriarchal. They too have elaborate patterns of socialization, rituals, matrimonial customs, and other cultural practices (including systems of property ownership and control of resources) aimed at bringing women's sexuality and reproductive capabilities under men's control. Many such practices make it virtually impossible for women to choose to live independently of men, to be celibate or lesbian, or to decide not to have children (ibid, p.14).

Les théoriciens du multiculturalisme se rendraient coupables de traiter les groupes culturels comme des entités monolithiques, et de manière plus importante de ne pas porter attention à la sphère privée (familiale et domestique) (ibid, p.12). Or la sphère privée est justement le lieu par excellence de la reproduction de la culture et par conséquent des pratiques de subordination des femmes (ibid. p.13). Les normes entourant le mariage, la division du travail domestique, le partage de la propriété et l'héritage sont tout autant de pratiques culturelles qui sont reproduites dans la sphère privée et qui souvent nuisent aux femmes (ibid.). Aussi, la majorité des cultures ont pour but de faciliter le contrôle des femmes par les hommes, et comme nous l'avons vu, les cultures provenant des pays dits de l'est et du sud sont particulièrement patriarcales aux yeux d'Okin (ibid. p.13-14). Par conséquent, en facilitant la reproduction de certaines cultures patriarcales, les théoriciens du multiculturalisme ne

---

<sup>33</sup> On peut penser à la distinction que fait Kymlicka entre droit de protection externe et droit de contrainte interne, n'accordant aux groupes que des droits de protection externe.

prendraient pas suffisamment au sérieux la condition des femmes dans ces groupes, notamment dans la sphère privée.

L'apport de Okin à la discussion sur le multiculturalisme est important, cependant, pour plusieurs féministes, elle se rend coupable dans son argumentation d'essentialisme culturel (Phillips, 2009; Shachar, 2001). Cette lacune dans l'argument d'Okin est mise en relief par le travail de la féministe postcoloniale Uma Narayan. Cette dernière note que certaines féministes en voulant éviter l'essentialisme sur le plan du genre ont tendance à tomber dans l'essentialisme culturel (Narayan, 1998, p. 87). Ce dernier type d'essentialisme aurait tendance à réitérer un point de vue colonialiste de la différence entre l'occident et l'orient (ibid.). Citant Mohanty, elle remarque que certaines féministes présentent les «femmes arabes» ou les «femmes africaines» comme si celles-ci représentaient «some sort of obvious cultural coherence» (Mohanty, 1991, p.70, cité dans Narayan, 1998). Narayan note aussi cette tendance à généraliser la situation des plus marginalisées à l'ensemble du groupe (ibid. p.90). Les féministes coupables de ce type d'essentialisme auraient aussi souvent tendance à représenter les femmes sans agence et complètement victimes de leur appartenance culturelle (ibid. p.91).

Cela dit, le mieux serait sans doute, pour aborder cette question, de nous baser sur des outils statistiques ou des enquêtes qualitatives en mesurant par exemple les écarts de revenus entre hommes et femmes ou en demandant simplement aux principales concernées comment elles vivent leurs appartenances culturelles (bien que nous comprenons que cette dernière méthode connaît certaines limites). Sans tomber dans l'essentialisme culturel, et soutenir que toutes les femmes d'une certaine région du monde sont victimes de leur appartenance culturelle, on peut à tout le moins reconnaître que le problème des minorités internes, tel qu'il est formulé par

Weinstock, peut dénoter certaines expériences vécues<sup>34</sup>. Cécile Laborde défend que certaines féministes ont raison de s'inquiéter des rapports de domination qui ont lieu dans la sphère privée (Laborde, 2008, p.150). Pour la théoricienne politique, cette domination ne prend pas toujours la forme d'interférence physique ou psychologique (menaces), mais plutôt celle de la socialisation, de l'endoctrinement ou de la manipulation (ibid.). Narayan abonde dans le même sens et avance que les deux grandes menaces à éviter devraient être le fondamentalisme culturel ou religieux et le suprématisme blanc (Narayan 1998, p.97). Le premier faisant pression sur les femmes pour préserver une certaine vision de ce qu'est authentiquement leur culture, le deuxième faisant l'apologie de l'assimilation culturelle au nom de la supériorité de la culture occidentale (ibid.).

Pour éviter le problème des minorités internes, plusieurs libéraux privilégient ce qu'on appelle le «droit de sortie» (Kukathas, 2003; Phillips, 2009; D. Weinstock, 2005). Pour lutter contre le mauvais traitement subi par certains membres minoritaires d'un groupe accommodé, l'État aurait comme devoir d'assurer à tous les membres d'un groupe la possibilité de quitter ce groupe. Une fois ce droit de sortie assuré, l'État serait en assez bonne position pour croire que les membres d'un groupe qui restent dans le groupe malgré un mauvais traitement, valorisent plus leur adhésion au groupe qu'une éventuelle cessation de ce mauvais traitement, ou autrement dit, qu'ils ou qu'elles consentent à leur mauvais traitement (Weinstock, 2005, p.227; Weinstock, 2007, p.247). L'argument du droit de sortie a été formulé de différentes façons, allant de la simple garantie de la non-interférence physique<sup>35</sup> pour garantir ce

---

<sup>34</sup> Pour théoriser l'hétérogénéité de l'expérience des femmes, certaines féministes ont argumenté en faveur d'une approche intersectionnelle, inspirée par le travail de Kimberlé Crenshaw (1994). Ces travaux présente les différentes oppressions (économique, politique, raciste, sexiste) comme entrecroisées et interactives dans certains cas, la diversité des intersections rendant compte de la diversité des expériences (Juteau, 2010, p.69). D'autres, comme Danielle Juteau, préfèrent s'intéresser aux rapports sociaux de dominations constitutifs de la catégorie «femme», et analyser leur imbrication avec d'autres rapports sociaux (de classe, ethnique, de «race»). Voir Danielle Juteau (2010)

<sup>35</sup> Voir Kukathas, 2003

droit, à de multiples conditions comme la connaissance des options à l'extérieur du groupe, le sentiment que les options sont disponibles pour soi et les compétences nécessaires à la participation aux pratiques d'autres associations (Weinstock, 2007, p.249-250).

Pour Weinstock, la première version du droit de sortie ne permet pas d'éviter les dangers identifiés par Laborde (manipulation, endoctrinement) (ibid.). Cette version ignore aussi les coûts associés à la sortie d'un groupe culturel (Phillips, 2007, p.138). Dans un passage souvent cité, Jacob T. Levy avance que «[t]o have a culture whose exit is entirely costless (not just beneficial all things considered, but *costless*) is to have no culture at all» (Levy, 2000, p. 112). Levy donnera en exemple le fait de devoir apprendre une nouvelle langue afin de pouvoir se déplacer dans une autre culture que la nôtre (ibid. p.110-113). La deuxième version nécessiterait, quant à elle, une intrusion trop grande de l'État dans la vie des groupes<sup>36</sup> (Weinstock, 2007, p.250).

Anne Phillips soutient qu'un des problèmes majeurs avec le droit de sortie comme solution au problème des minorités internes est que la sortie n'est souvent pas perçue comme une option par l'individu concerné (Phillips, 2007, p.139). C'est que les groupes visés par le droit de sortie sont souvent, pour reprendre les mots de Weinstock des groupes dont les membres y sont assignés de naissance (par opposition à «par choix»), qui sont généraux donc qui englobent plusieurs domaines de la vie de ses membres et qui sont donneurs d'identité (Weinstock, 2005, p.234-235). On peut penser, par exemple, aux groupes religieux et aux groupes nationaux auxquels on assigne de nouveaux membres dès leur naissance.

Phillips et Laborde arguent en faveur d'une autre solution au problème des minorités internes qu'elles nomment la «voix». Plutôt que de prendre des mesures en faveur du

---

<sup>36</sup> Cette approche risquerait d'être trop perfectionniste, c'est-à-dire qu'elle mettrait de l'avant une conception particulière de la vie bonne. Elle serait sans doute aussi assez coûteuse monétairement.

droit de sortie, on croit plutôt que les individus devraient avoir le droit de rester malgré, par exemple, certains désaccords avec les normes ou les valeurs dominantes du groupe en question (Phillips, 2007, p.155). Le droit de rester implique d'avoir le *droit de parole* sur les critères d'appartenance au groupe d'où le terme «voix» (ibid.). Ainsi, les minorités internes, plutôt que de devoir quitter leur groupe si elles sont maltraitées, devraient avoir le droit de rester et le pouvoir de remettre en question les normes et les pratiques qui les opprime. Phillips reste cependant muette sur les modalités d'application d'une telle mesure. Laborde, quant à elle, croit que c'est par une éducation qui développe les compétences nécessaires à l'autonomie qu'on peut assurer ce droit de parole : en ayant les compétences nécessaires à la pensée autonome, les agents seront le mieux apte à «contester le pouvoir qui s'exerce sur eux» [traduction libre] (Laborde, 2008, p.152). Dans *The claims of culture*, Seyla Benhabib argue, elle aussi, en faveur du droit de sortie, mais aussi de *rester* dans le groupe auquel on s'identifie ajoutant que l'État doit favoriser l'auto-identification (Benhabib, 2002, p.19)

Habermas formule un argument proche de celui de Phillips et Laborde dans *L'intégration républicaine*. Pour lui, il faut éviter de faire un parallèle entre culture minoritaire et espèces menacées (Habermas, 1998, p. 226). Il ne s'agit pas de protéger les cultures afin d'assurer la préservation et la reproduction d'un «écosystème» culturel (ibid.). Plutôt, il s'agit simplement de permettre la reproduction des cultures, et cette reproduction a lieu lorsque de nouveaux membres sont *convaincus* et motivés d'entreprendre cette reproduction (ibid.) Aussi les «cultures ne restent vivantes que si la critique et la sécession leur donnent la force de se transformer elles-mêmes» (ibid. p. 288). Le rôle de l'État serait donc de donner les moyens aux citoyens de choisir s'ils veulent ou non participer à la reproduction d'une culture et les outils critiques leur permettant de la remettre en question.

Daniel Weinstock tente quant à lui de dissoudre le problème des minorités internes en critiquant l'ontologie sociale sous-jacente à la formulation de ce problème. La formulation de ce problème reposerait sur deux assumptions critiquables, une première affirmant le caractère total ou complet (*completeness*) des groupes, un autre son indépendance (Weinstock, 2007, p.258). La première prémisse présenterait les différents groupes comme des entités mutuellement exclusives et la sphère publique comme un lieu de rencontre entre les *groupes* et non entre les *individus* (ibid.). Or, la majorité des individus appartiendraient à de multiples groupes (ibid. p.259). Cette prémisse présenterait à tort tous les groupes comme autant de communautés analogues aux Amish alors que ces derniers représentent un cas rare (ibid.). La prémisse de l'indépendance tiendrait pour acquise l'indépendance des groupes face aux structures politiques et sociales auxquels ils appartiennent (ibid. p.258).

Weinstock revient en quelque sorte sur son intervention faite dans son article de 2005, et considère que les groupes de naissance, généraux et donneur d'identité sont somme toute assez rares et que le coût de la sortie n'est pas aussi grand qu'on a pu le croire dans la plupart des cas (ibid. p.261). L'assumption de l'indépendance quant à elle permet mal de voir que l'orthodoxie au sein d'un groupe est une *décision* faite par certains membres du groupe en réaction au contexte politique et social dans lequel ils se trouvent (ibid. p.262). Par exemple, si l'État attribue des droits spéciaux à des groupes considérés comme des entités, cela pourra avoir pour effet de motiver ce qu'Ayelet Shachar appelle le «*reactive culturalism*» (ibid. p.263).

Le «*reactive culturalism*» est une réaction que peuvent avoir certains membres, souvent dominants, d'un groupe donné face à une pression assimilatrice (Shachar, 2001, p.35). Ces membres feront pression au sein du groupe pour que soit préservée leur représentation de l'*authentique* identité culturelle du groupe (ibid. p.36). Dans cette représentation, la hiérarchie propre au groupe, la position et le rôle traditionnel des femmes seront parfois présentés comme un emblème symbolisant l'authenticité

culturelle du groupe (ibid. p.39). Shachar donnera en exemple les pratiques d'islamistes qui accusaient certaines femmes arabes de s'occidentaliser en faisant la promotion des valeurs d'égalité et de liberté, exemple qui rappelle, le témoignage donné par Narayan que nous avons cité au précédent chapitre (ibid.). Le *reactive culturalism* aurait donc pour effet, chez ses promoteurs, de dénoncer les pratiques qui sont considérées comme inauthentiques et aussi de renforcer les structures de pouvoir interne au groupe. Shachar ajoutera, pour finir, que l'État doit éviter d'ignorer les structures du pouvoir internes aux groupes, lorsqu'ils attribuent des droits spéciaux (ibid. p.40).

Ces dernières interventions de Weinstock et de Shachar témoignent, nous croyons, de la proximité entre le problème des minorités internes et celui de l'essentialisme. Dans ce qui suit nous présenterons trois réponses à la critique de l'essentialisme culturel, soit subséquentement celles de Tariq Modood, Jocelyn Maclure et Anne Phillips. Nous évaluerons la compatibilité de chacune de ses réponses avec notre cadre théorique développé au chapitre précédent. Nous évaluerons aussi chaque intervention quant à sa pertinence pour envisager de manière plus féconde le problème des minorités internes.

### 3.2 Modood et l'air de famille

Pour le dire simplement, Tariq Modood croit que la critique de l'essentialisme est exagérée. On pourrait, selon lui, la résumer de la manière suivante : «the most fundamental problem with multiculturalism is that the cultures or groups it speaks of do not exist» (Modood, 2013, p.82). Modood croit que pour être cohérents, les critiques anti-essentialistes devraient reconnaître que la notion de groupe n'est pas moins problématique que celle d'individu (ibid. p.84). Modood a raison sur ce point,

la notion d'identité personnelle, comme nous l'avions vu au chapitre précédent, fait l'objet de nombreux débats dans le champ de la métaphysique analytique. Or nous ne voudrions pas abandonner pour autant la notion d'individu, et Modood propose de faire la même chose pour la notion de groupe, notamment étant donné que l'ethnicité est «sociologiquement réelle» et normativement importante, même si elle est construite<sup>37</sup> (ibid. ; traduction libre).

Modood ne croit pas, non plus, que tout discours portant sur une culture qui n'a pas été informée par la critique anti-essentialiste est en quelque sorte essentialiste par défaut (ibid. p.86). Mobilisant à nouveau son analogie avec l'identité personnelle, le sociologue soutient que tout comme lorsqu'on parle d'une personne, notre attitude n'est pas d'identifier une ou plusieurs caractéristiques intemporelles propres à cette personne (ibid.). Il ira même plus loin en affirmant que les critiques de l'essentialisme se rendent eux-mêmes coupables d'essentialisme en généralisant la proposition que l'isolement de caractéristiques objectives et nécessaires est central à tous discours multiculturalistes (ibid. p.90).

Modood croit que l'essentialisme est effectivement problématique, il croit cependant aussi qu'on peut l'éviter sans abandonner la notion de groupe. On peut tout à fait bien, soutient-il, distinguer les cultures les unes des autres sans se référer à une essence, tout comme on peut le faire avec les langues et les personnes, deux choses qu'on peut facilement distinguer sans leur reconnaître d'essence (ibid. p.86). À la question de savoir comment procéder pour faire ces distinctions sans tomber dans l'essentialisme, Modood emprunte un concept du philosophe Ludwig Wittgenstein : celui d'air de famille (*family resemblances*) (ibid. p.88).

---

<sup>37</sup> Cette dernière affirmation de Modood n'est niée par aucun critique anti-essentialiste de l'identité que nous avons abordé.

Dans *Philosophical Investigation*, Wittgenstein discute de la notion de jeux de langage et répond à la question d'un objecteur hypothétique qui lui demanderait quelle est l'essence de ces jeux de langage. Wittgenstein soutient qu'il faut éviter de croire que si l'on utilise un même concept pour référer à un ensemble d'objets, ceux-ci doivent nécessairement avoir quelque chose en commun (Wittgenstein, 1953, §66). Ce dernier nous invite plutôt à bien *regarder* tous les objets qui sont dénotés par un même concept, expérience qui devrait faire voir qu'il n'y a généralement rien de commun à tous ces objets. Plutôt : «the result of this examination is: we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: sometimes overall similarities, sometimes similarities of detail» (ibid.). Pour bien rendre compte de ce phénomène, Wittgenstein propose l'expression d'air de famille (ibid. §67). Ainsi, souvent, les objets auxquels réfère un concept sont liés entre eux par un air de famille, comme les membres d'une même famille n'ont pas une caractéristique essentielle à tous, mais présentent une forme de ressemblance entre eux. Wittgenstein soutiendra aussi qu'un concept n'a pas besoin de frontières claires pour pouvoir être utilisé (ibid. §69).

Modood empruntera cette intuition wittgensteinienne pour l'appliquer au concept de culture. Il soutiendra donc que nous n'avons pas besoin de critères essentialistes ou d'imposer un haut standard de cohérence lorsqu'on parle d'une culture, on a simplement besoin de lui reconnaître un air de famille (ibid. p.89). Le sociologue reproche aussi à plusieurs théoriciens de tenter de trouver des problèmes philosophiques dans les activités langagières non philosophiques, Modood pensant probablement ici aux décideurs publics (ibid.). Les politiques du multiculturalisme peuvent tout à fait être pertinentes et fonctionnelles sans reposer sur une conception irréprochable de la culture ou de l'ethnicité (ibid. p.89). Modood semble croire que les politiques du multiculturalisme actuellement en place ne reposent pas sur une telle

conception irréprochable, mais que malgré tout, cette politique a de bons résultats.<sup>38</sup> Cette dernière critique s'applique cependant mal à notre objet étant donné que la critique de l'essentialisme qui nous intéresse est celle qui s'adresse explicitement aux théories du multiculturalisme, travaux justement philosophiques.

Nous croyons que Modood oublie ce qui est le plus problématique avec l'essentialisme en se concentrant uniquement sur les enjeux ontologiques et sémantiques. Nous voyons mal comment le recours au concept d'air de famille permet d'éviter ces problèmes. L'essentialisme que critique Modood semble être celui du quatrième type, identifié par Anne Phillips, où l'on reconnaît une essence, à proprement parler. Or dans son sens plus large, l'essentialisme est souvent utilisé pour référer à plusieurs formes de généralisations abusives. Ce qui est exagéré dans ces généralisations, on se rappellera c'est la solidarité entre les membres, le consensus autour de certaines valeurs et les intérêts des membres. Cette pratique est en proie à l'alimentation des stéréotypes et finalement, ces généralisations ont tendance à masquer les intérêts des minorités internes au groupe. En nous invitant à reconnaître que l'air de famille suffit pour «bien» utiliser un concept, Modood omet de répondre à la question de savoir si notre utilisation de certaines catégories culturelles, bien que n'admettant pas d'essence intemporelle, est porteuse de stéréotypes, et ignore les minorités internes. Selon nous la question la plus importante n'est pas tant celle de savoir comment éviter de reconnaître des propriétés essentielles que celle de savoir comment éviter les différents torts causés par une conception simpliste de la culture. À cette dernière question, Modood ne nous offre pas de réponse. Autrement dit, le reproche que l'on adresse à Modood est de considérer l'essentialisme dans son sens strictement philosophique et de ne pas aborder les autres types de critiques identifiées par Phillips.

---

<sup>38</sup> Voir Kymlicka, 1998, 2010.

Aussi, on voit mal comment le recours au concept d'air de famille nous permet d'éviter une approche objectiviste. On se rappelle que l'approche des frontières insiste sur le fait que ce qui compte ce n'est pas les caractéristiques communes, mais bien les marques qui sont sélectionnées et mobilisées dans le processus de traçage de frontières. Avec l'air de famille, on devra identifier un certain nombre de caractéristiques portées par le groupe, à la seule différence qu'on se contentera de dire qu'il n'est pas nécessaire de les posséder toutes pour appartenir au groupe.

### 3.3 Les luttes pour la reconnaissance

Ce sont des écueils qu'évite à notre avis Jocelyn Maclure dans son article *La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme?*. Ce dernier résume le biais essentialiste des théoriciens du multiculturalisme comme la tendance à considérer les identités groupales comme reposant sur «des noyaux durs, sur des propriétés ou des caractéristiques qui ne sont pas altérées par le passage du temps» (Maclure, 2007, p.79). Or, les recherches en sciences humaines auraient, dans les dernières années, montré le caractère fluide, «labile» et changeant des identités groupales (ibid. p.80). Faire reposer la politique de la reconnaissance sur de telles conceptions essentialistes de l'identité aurait des effets néfastes d'un point de vue normatif (ibid.). D'abord, cela masquerait les représentations minoritaires. Ensuite, les marques sélectionnées pourraient servir à des formes d'exclusion plus ou moins arbitraires de certains membres de groupes qui ne correspondent pas parfaitement à la définition dominante du groupe identitaire en question (ibid.).

Dans son article, Maclure entend répondre à une forme particulière de la critique de l'essentialisme qu'il nomme la «critique épistémique». Celle-ci affirme qu'il y a une incompatibilité *logique* entre la critique de l'essentialisme et la politique de la

reconnaissance puisque la reconnaissance des identités reposerait toujours sur une vision essentialiste de celles-ci (ibid.). L'auteur soutient qu'il laissera de côté la critique des minorités internes et reconnaît que «l'octroi de droits différenciés aux cultures minoritaires peut mener à l'oppression de minorités internes» (ibid. p.81). Il soutient cependant que cette oppression n'est pas nécessaire, mais qu'elle reste dans le champ des possibles, possibilité qui pourra être révélée par des études empiriques (ibid.).

Maclure défend que la thèse de l'incompatibilité logique est infondée, et que les représentants de cette critique n'ont jamais fait la démonstration du caractère *nécessaire* de cette incompatibilité ; le philosophe avancera qu'il s'agit plutôt d'une tension pratique (ibid. p.82). Cette tension est bien réelle, mais elle n'est pas indépassable. Pour illustrer ce point, il suffirait de regarder du côté des luttes pour la reconnaissance afin de voir comment les groupes minoritaires font pour «mettre de l'avant une lutte persistante d'affirmation identitaire tout en étant traversée de débats et de désaccord tout aussi persistant quant au sens et à l'extension politique de l'identité commune» (ibid. p.84).

Maclure trace un parallèle entre les luttes pour la reconnaissance et les autres luttes politiques qui visent «la transformation démocratique des règles du vivre-ensemble» (ibid. p.85). Ces processus, note-t-il, ne sont jamais marqués par des consensus complets au sein du groupe qui les porte, mais plutôt par la formation d'opinions majoritaires et minoritaires (ibid.). Le désaccord est donc généralement inhérent à toute lutte politique. La politique de la reconnaissance pourra naître de ces luttes si la majorité est suffisamment mobilisée et soudée pour acquérir le poids politique nécessaire (ibid. p.85-86). Nul besoin donc de se référer à une conception essentialiste des groupes lors de ces luttes, quoique Maclure ne nie pas la possibilité de l'instrumentalisation de la lutte par des entrepreneurs identitaires essentialistes (ibid. p.85).

Est ensuite approfondie l'analyse des luttes pour la reconnaissance. Maclure avance que ces luttes comprennent deux dimensions, l'une «*cognitive*» et l'autre «*transformatrice*» (ibid. p.87). La première dimension réfère à la constitution d'un «nous» ou d'un «acteur collectif» qui sera l'objet de la lutte pour la reconnaissance (ibid. p.88). Ces luttes mènent cependant à des contre-mobilisations, à des contre discours et aussi à de multiples dialogues entre les membres de la minorité, mais aussi entre minorité et majorité (ibid.). Or ces différents processus dialogiques d'abord montreront la diversité interne au groupe, puis auront une portée transformatrice étant donné qu'elles pousseront plusieurs membres du groupe à réviser leurs positions (ibid.). James Tully a par ailleurs théorisé les luttes pour la reconnaissance en soutenant qu'elles sont marquées par un triple processus dialogique :

1) au sein d'un groupe d'individus luttant pour une reconnaissance de leur identité; 2) entre eux et le ou les groupes auxquels leur revendication est adressée ; ainsi 3) qu'entre les membres du groupe vis-à-vis duquel on revendique et dont l'identité [par exemple les membres du groupe majoritaire] est mise en question (Tully, 2000, p. 196).

La solution au problème de l'essentialisme proposée par Maclure est, nous croyons, compatible avec le cadre théorique de l'ethnicité développé au précédent chapitre. Elle fait référence à la dimension *cognitive* de ces luttes : ce dont il est question, ce n'est donc pas une série de propriétés objectives partagées par les membres, mais bien un certain nombre de croyances et de perspectives que les acteurs ont par rapport à leur appartenance ethnique ou culturelle. On pourrait aussi traduire ces luttes pour la reconnaissance comme autant de stratégie pour changer la nature de la frontière, tel que nous invitait à le faire Wimmer. Ces luttes viseraient, par exemple, à changer les critères d'inclusion ou d'exclusion, à rendre plus poreuse la frontière et permettre le passage, ou à changer l'ordre hiérarchique qui est associé à celle-ci. Insister sur la

dimension transformatrice de ces luttes permet aussi d'éviter une conception homogène et fixe de la culture.

Un des problèmes liés à l'essentialisme auquel Maclure ne fait pas référence, et ce de son propre aveu, est celui des minorités internes. S'il est vrai que les luttes pour la reconnaissance peuvent faire voir les dissensions internes, il n'est pas dit que, pour prendre une terminologie bourdieusienne, que les minorités internes au groupe auront le capital culturel et symbolique nécessaire pour faire entendre leur *voix*. Dans ce qui suit, nous voudrions voir si la solution au problème de l'essentialisme proposé par Anne Phillips nous permet de mieux aborder le problème des minorités internes.

### 3.4 Le multiculturalisme sans culture

Dans *Multiculturalism without Culture*, Phillips propose de prendre du recul face aux questions liées aux minorités internes et d'examiner les critiques de l'essentialisme<sup>39</sup> (Phillips, 2007, p.14). Face à ces critiques, elle pose les questions suivantes : «[s]ay we were to conclude that the boundaries between cultures are highly permeable, to the point where it becomes virtually impossible to identify individuals by discrete cultural tags. Would there be anything left for multicultural policy do to?» (Phillips, 2007, p.14). Elle pose aussi à la question de savoir s'il est possible d'avoir un multiculturalisme sans culture (ibid. p.15). À ces deux questions, elle répondra affirmativement (ibid.).

En fait, Phillips n'abandonne pas complètement le concept de culture, mais emploiera une stratégie empruntée aux théories du racisme. En effet, il est possible de critiquer

---

<sup>39</sup> Phillips parle de littérature récente qui soutient que le multiculturalisme « exaggerates the internal unity to cultures, solidifies differences that are currently more fluid, and makes people from other cultures seem more exotic and distinct than they really are (ibid. p.14).

le concept de race comme renvoyant à des différences biologiques, mais cela n'implique pas d'abandonner le concept de race en tant qu'heuristique sociologique servant à théoriser le racisme (ibid.). De manière parallèle, bien qu'on puisse critiquer le concept de culture comme renvoyant à une structure fixe de normes et de pratiques propre à un groupe donné, on ne peut nier d'abord l'importance de la culture dans sa fonction donatrice de sens, et on ne peut pas nier non plus que des inégalités matérielles soient liées à l'appartenance culturelle (ibid.). En effet, sur ce dernier point, Phillips note que la question fondamentale du multiculturalisme est celle de savoir ce que l'État doit faire face aux revendications de groupes ethnoculturels minoritaires (ibid. p.18). Pour la philosophe, la culture entre en ligne de compte d'abord du point de vue de l'inégalité plutôt que de la différence (ibid.). En effet le point de départ des arguments en faveur du multiculturalisme a été, avance Phillips : «the recognition of unequal power relations between majority and minority groups, and the perception that states can unfairly disadvantage citizens from minority groups when they impose a unitary political and legal framework» (ibid.)

Comment devons-nous donc théoriser la culture et comment devons-nous comprendre la relation entre l'individu et la «groupe» auquel il s'identifie? Phillips défend un multiculturalisme fondé sur l'individualisme moral et donc sur le respect des droits individuels (ibid. p.162). Pour respecter cette orientation normative, Phillips avance que la culture ne devrait pas être perçue comme l'attribue d'un groupe, mais plutôt comme celui d'individu (ibid. p.164). Est-ce à dire que nous devons refuser tout financement à des activités culturelles ou à des centres communautaires? La réponse à cette question est non. Bien que la culture puisse être considérée comme un attribut individuel, cela n'empêche pas que les individus s'identifieront à des groupes et que des associations, ou des centres communautaires pourront faciliter certaines pratiques (ibid. p.166). On pourrait aussi se demander si l'on doit, suivant le cadre de Phillips, abandonner toute forme de représentation politique. Encore non, mais la justification de cette représentation devra être fondée

non pas sur la croyance qu'être membre d'un groupe donne un accès épistémique privilégié à ce que sont les intérêts du groupe, mais plutôt que tous devraient avoir des chances égales de participer au processus législatif (ibid. p.168). Ce qu'il faut éviter, pour Phillips, c'est de formuler les lois ou les normes publiques d'une manière qui présente les membres des groupes culturels minoritaires comme surdéterminés par leurs cultures et les membres du groupe majoritaire comme des agents libres de tout déterminisme culturel (Phillips, 2011, p.15).

Pour compléter l'approche individualiste de Phillips et nous permettre d'aborder les problèmes qui touchent similairement un grand nombre d'individus, Federico Zuolo a récemment proposé de penser les «groupes» en termes de «type de partage» (Zuolo, 2014). Il identifie quatre types de partage de caractéristique qu'il considère comme normativement pertinent :

1. *An unchosen feature that structurally influences individuals' social opportunities*
2. *The means and contexts of social interactions.*
3. *Convictions about what to think (beliefs) and what to do (practices)*
4. *Membership in a formally structured group* (Zuolo, 2014, p.12).

Ainsi, le premier type de caractéristiques partagées permettra de lutter contre la discrimination subie par des individus, en raison de leur genre, la couleur de la peau, l'appartenance ethnique, etc. (ibid. p.12-13). Le deuxième type de caractéristique partagé réfère à des caractéristiques «semi-volontaire», Zuolo pensant ici surtout au langage (ibid. p.16). Le troisième type de partage réfère aux croyances et aux pratiques qui doivent être respectées pour des raisons de conscience (ibid. p.18). Le dernier type de partage est l'auto-identification des individus à un groupe donné (ibid. p.23-24). Ce que le concept de type de partage nous permet de faire c'est de ne pas prendre position sur la nature des groupes que pourraient former un certain nombre d'individus s'ils partagent une caractéristique commune, cela à l'exception bien sûr du dernier type qui renvoie expressément à l'identification à un groupe. Le type de

partage permet aussi d'éviter un traitement au cas par cas à laquelle pourrait nous mener une approche individualiste telle que proposée par Phillips. Si l'on doit considérer la culture comme un attribut individuel, et non groupal, cela ne doit pas nous mener à proscrire toute forme de généralisation.

Cette approche individualiste proposée par Phillips et Zuolo est-elle compatible avec le cadre théorique de l'ethnicité développé au précédent chapitre? Nous croyons que oui. D'abord parce qu'elle évite le piège du groupisme en abandonnant la notion de groupe comme invite à le faire Brubaker. En proposant de considérer la culture comme la propriété d'une personne plutôt que d'un groupe, nous croyons que cette approche est aussi compatible avec les nouvelles conceptions de la culture (comme propriété d'un groupe) qui la présente comme fluide et objet de négociation et de désaccord. La typologie proposée par Zuolo est aussi compatible avec la distinction faite par Jenkins entre groupe et catégorie, en ne considérant foncièrement comme groupe que ceux qui s'identifient de manière consciente et choisie à un groupe. Sur la question de la formation et de la reproduction des groupes ethniques et de leurs frontières, nous croyons aussi que cette approche est compatible avec la théorie de l'ethnicité étant donné qu'elle reste neutre quant à la composition ethnique des sociétés, sans non plus tenter d'identifier certaines caractéristiques objectives qui seraient propres à certains groupes.

Le problème des minorités internes, nous semble-t-il, peut être plus facilement abordé dans le cadre d'une telle approche. En évitant de parler de «groupe», on évite de créer des incitatifs au *reactive culturalism*, et on évite aussi de concevoir le groupe comme une entité monolithique dans laquelle il n'y a pas de dissension interne. En présentant la culture comme une propriété individuelle, ou en se concentrant sur des pratiques, des croyances ou des attributs non choisis, on permet de cibler certaines catégories de personnes à l'intérieur même de ce qu'on reconnaît généralement comme des groupes. Si, évidemment, cette approche ne permet pas de faire disparaître tout

mauvais traitement subi dans la sphère privée, Phillips ajoute qu'il faut alors se tourner vers la *voix* et offrir aux minorités dans les minorités les moyens de se faire entendre.

## Conclusion

Nous avons vu que les angles morts associés aux conceptions des groupes des théories du multiculturalisme ont donné lieu à deux types de critiques, soit celles de l'essentialisme et celles des minorités internes. À l'essentialisme étaient associés différents problèmes : reproduction des stéréotypes, justification des politiques illibérales et alimentation de la critique même du multiculturalisme, pour ne nommer que ceux-là. L'essentialisme des théories du multiculturalisme pouvait aussi mener à masquer les minorités internes au groupe. Si les théoriciens du multiculturalisme veulent respecter les idéaux normatifs du libéralisme – égalité des chances et respect des droits – ceux-ci doivent prendre en compte cette critique sérieusement. La solution à ce problème qui nous a semblé la plus satisfaisante était celle proposée par Anne Phillips et Cécile Laborde, soit de donner une voix à ces minorités.

Deux solutions au problème de l'essentialisme nous ont paru bien répondre au problème de l'essentialisme : soit les solutions de Maclure et de Phillips. Or, ces deux solutions ne se concentrent pas sur le même objet. Maclure s'intéresse au processus de lutte pour la reconnaissance tandis que Phillips d'intéresse à ce que l'État doit faire face aux revendications portées par ces luttes. À première vue, les deux réponses semblent compatibles. Dans la conclusion de ce mémoire, nous tenterons de répondre à la question de savoir si ces deux solutions au problème de l'essentialisme sont ou non compatibles.

## CONCLUSION

Revenons d'abord sur nos questions de recherches. D'abord, nous voulions répondre à la question de savoir *si et dans quelle mesure la définition des notions de groupe ethnoculturel, de culture et d'identité, proposées par Kymlicka et Taylor sont problématiques*. Pour ce faire, nous avons identifié certains biais et sophismes dont les deux philosophes sont victimes et nous avons examiné la compatibilité (ou l'incompatibilité) de leurs définitions des groupes ethnoculturels avec la théorie des frontières ethniques. Nous avons vu que les deux philosophes ne s'attardent pas à la question des dissensions internes dans leurs définitions des groupes ethnoculturels et qu'ils présentent ceux-ci comme des entités clairement délimitables. Ils se rendent ainsi coupables du sophisme de l'holisme et celui du caractère distinct, tous deux identifiés par Bhikhu Parekh. Nous avons défendu que Kymlicka se rend coupable du deuxième sophisme en faisant une distinction entre mesure de protection externe et droits de contraintes internes, sous entendant qu'il existe une limite claire en l'intérieur et l'extérieur du groupe en question. Nous avons vu que pour Taylor «c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres» qu'il faut reconnaître. En croyant au caractère unique d'un groupe identitaire, le philosophe est lui aussi victime du biais du caractère distinct. De manière plus générale, nous avons défendu que les deux philosophes sont fortement influencés par la conception herdérienne des groupes ethniques.

Quant à la question de savoir si leurs définitions respectives des groupes ethniques étaient compatibles ou non avec la théorie de la frontière ethnique, nous avons répondu qu'elles étaient incompatibles. D'abord parce que les deux philosophes défendent une conception objectiviste des groupes ethniques en tentant d'isoler

certaines caractéristiques particulières. Les défenseurs de la théorie de la frontière avancent plutôt que l'ethnicité est le produit de croyances et de perspectives partagées, mais aussi de pratiques d'identifications, catégorisation d'inclusion et d'exclusion. Ils proposent donc une approche constructiviste et cognitiviste de l'ethnicité. Aussi, les tenants de l'approche de la frontière mettent l'accent sur le caractère relationnel de l'ethnicité, soit sur les rapports intergroupes, chose que les deux philosophes omettent aussi.

La deuxième question à laquelle nous voulions répondre était celle de savoir *comment éviter les problèmes associés à l'essentialisme culturel dans les théories du multiculturalisme*. Pour répondre à cette question, nous avons analysé trois solutions au problème de l'essentialisme proposées respectivement par Tariq Modood, Jocelyn Maclure et Anne Phillips. Nous avons d'abord jugé que la solution de Tariq Modood était insatisfaisante, et ce, essentiellement pour deux raisons. D'abord parce que le recours au concept d'air de famille n'est pas suffisant pour éviter l'objectivisme, car cela implique tout de même l'identification de certaines caractéristiques objectives, même si celles-ci ne sont pas partagées par tous les membres. Ensuite, parce que Modood s'intéresse trop peu aux différents problèmes qu'engendre une mauvaise ontologie des groupes ethniques : l'oubli des intérêts de minorités internes et la reproduction des stéréotypes par exemple.

La solution de Jocelyn Maclure nous a paru plus prometteuse bien que le philosophe admette qu'il n'entend pas s'attaquer au problème des minorités internes. Ce que Maclure propose de faire c'est d'invalider la thèse de l'incompatibilité logique entre critique de l'essentialisme et politique de la reconnaissance. Pour ce faire, il nous invite à regarder du côté des luttes pour la reconnaissance afin de nous familiariser avec leur dimension cognitive et transformatrice. Si Maclure a raison, les politiques de reconnaissance ne sont donc pas *nécessairement* essentialiste puisqu'elles ne font qu'écouter les revendications qui sont portées par ces luttes, elles-mêmes souvent

marquées par une pluralité de voix. Nous avons jugé que la solution de Maclure était compatible avec le paradigme de la frontière puisque ce dernier met l'accent sur la dimension *cognitive* de telles luttes.

Finalement nous avons présenté la solution d'Anne Phillips. La philosophe s'intéresse à la manière dont les États doivent traiter les revendications portées par des groupes culturels. Phillips soutient que l'on devrait éviter d'utiliser le concept de culture, dans la formulation de politique, comme référant à la propriété d'un groupe, mais plutôt que l'on devrait le concevoir (le concept) comme référant à une propriété individuelle. Nous avons proposé que l'approche de Phillips puisse être améliorée grâce à la notion de «type de partages», afin de prendre en compte des problèmes qui affectent un grand nombre d'individus de manière similaire. Nous avons soutenu que la solution de Phillips était compatible avec l'approche des frontières ethniques tout simplement parce qu'elle ne prend pas position sur la nature des groupes ethniques. Phillips évite aussi les problèmes associés à l'essentialisme culturel en ce qu'elle évite de parler de groupe : elle évite par le fait même le groupisme et les différents sophismes associés aux conceptions herdériennes de l'ethnicité.

Nous avons aussi promis, à la fin du précédent chapitre, d'examiner la compatibilité des solutions proposées par Maclure et Phillips. Selon nous ces deux approches sont compatibles si on se limite aux injustices subies par les personnes issues de l'immigration. Si une revendication en faveur d'un meilleur traitement est portée par un nombre assez grand d'individus et que cette revendication est formulée au nom d'un *groupe* ethnoculturel, nous croyons qu'il soit possible de reformuler celle-ci en termes de pratiques culturelles individuelles (dans le cas des accommodements par exemple) ou en terme de types de partage (dans le cas de discrimination subie par des individus identifiés comme appartenant à un groupe donné par exemple). Nous croyons aussi que les deux approches peuvent être mises en relation grâce au concept de *voix*. On se rappelle que pour Phillips, le droit de sortie n'était pas suffisant pour

pallier le mauvais traitement des minorités internes étant donné que la sortie n'est parfois pas une option envisageable. Plutôt Phillips argue en faveur du droit de rester, malgré des désaccords, et propose de favoriser la prise de parole des minorités au sein du groupe. De manière analogue, pour qu'une lutte pour la reconnaissance soit marquée par la prise de parole de voix dissidentes comme l'entend Maclure, encore faut-il que tous aient droit de parole au sein du groupe. Bien que Maclure n'en fasse pas mention, nous croyons qu'il serait en accord avec cette idée de favoriser la prise de parole au sein des groupes. Il y aurait donc un rapprochement à faire entre les deux solutions à ce niveau

Là où leurs positions respectives entreraient en conflit, nous croyons, c'est sur la question des droits à l'autodétermination des nations minoritaires et des nations autochtones. Cette question tombe cependant en hors de la portée de notre mémoire étant donné qu'on ne peut y répondre en analysant la justesse sociologique des définitions des groupes ethnoculturelles. Nous voulons tout de même offrir, en guise d'ouverture, une réflexion sur cette question. Cette dernière est celle de savoir si une approche individualiste, comme celle proposée par Phillips, nous permet de réfléchir ou de justifier l'attribution de droit à l'autodétermination.

On se rappelle que pour Kymlicka le multiculturalisme en tant que mode de gouvernance s'adressait à trois types de groupes : les groupes ethniques (issus de l'immigration) les peuples autochtones et les nations minoritaires. Le critère permettant de différencier le premier type de groupe (les groupes ethniques) des deux suivants (minorités nationales et peuples autochtones) était le mode d'intégration à la société politique : dans le premier cas l'immigration choisie et dans le second la colonisation subie (Kymlicka, 2001, p.23). Les deux derniers types de groupe, à la différence du premier, cherchent souvent à obtenir une «forme d'autonomie gouvernementale ou à se voir reconnaître une certaine autorité territoriale, afin d'assurer le libre et plein développement de leurs cultures et de leurs intérêts» (ibid.

p.46). Kymlicka donne en exemple le fédéralisme comme moyen d'attribuer une certaine forme d'autonomie gouvernementale à une nation minoritaire, comme c'est le cas pour le Québec dans le Canada (ibid. p.47). Les groupes ethniques issus de l'immigration, étant donné le caractère choisi de leur intégration, n'ont pas droit à ces formes d'autonomie gouvernementale.

Du point de vue de la sociologie et de l'anthropologie de l'ethnicité, les nations minoritaires, les peuples autochtones et les groupes ethniques issus de l'immigration ne sont que des occurrences différentes du même phénomène. Il n'y a que différence de degré, et non de nature, entre ces types de groupe. Les trois types de phénomènes peuvent être expliqués en termes de croyances partagées en la différence intergroupe, de pratiques de catégorisation et d'identification, et de pratiques d'inclusion et d'exclusion qui mèneront ultimement au traçage de frontières sociales plus ou moins étanches. Nous avons vu qu'une affinité culturelle minimale est aussi une condition nécessaire, mais pas suffisante, à l'apparition de tels «groupes». L'objectif de ce cadre théorique est, entre autres, d'expliquer la formation, la reproduction et la persistance de ces groupes et aussi d'analyser les conflits intergroupes. Il ne vise évidemment pas à répondre à la question de savoir s'il est ou non légitime d'attribuer une certaine autonomie gouvernementale aux peuples autochtones ou aux nations minoritaires.

Dans son article *Culture in political theory*, l'anthropologue David Scott se dit sceptique face aux conceptions de la culture, qui ont suivi les travaux de Geertz, et qui la présente comme fluide, hétérogène, négociée, etc. Il pose alors la question suivante : «[f]or whom is culture partial, unbounded, heterogeneous, hybrid, and so on, the anthropologist or the native? Whose claim is this, theory's or that of the discourse into which theory is inquiring?» (Scott, 2003, p.101). Si applique la même question à l'étude de l'ethnicité, nous croyons que la réponse est claire : pour Brubaker, le rôle du sociologue doit être justement de mettre en lumière les

conditions et les pratiques qui permettent au groupe d'être perçu par les acteurs comme une entité substantielle, et aux membres du groupe de se percevoir comme appartenant à une telle entité (ibid. p.167). Brubaker, on se rappelle, fait une distinction entre catégorie de pratique et catégorie d'analyse et donc à la question de savoir *pour qui* est-ce que l'ethnicité est le produit du traçage de frontière, on doit répondre que c'est pour le sociologue ou l'anthropologue. La question se pose de savoir si, dans la formulation des politiques, on doit mobiliser les catégories de pratiques des acteurs en luttés ou si l'on doit utiliser des catégories d'analyse qui permettent de mieux rendre compte, d'un point de vue sociologique, des phénomènes sociaux que sont l'ethnicité et la culture.

Une question similaire à celle formulée par Scott pourrait être à la conception d'Anne Phillips : pour qui est-ce que la culture est une propriété strictement individuelle? Bien que du point de vue sociologique cette conception tienne la route et qu'elle permette, selon nous, le mieux d'aborder les problèmes de l'essentialisme des minorités internes, comment aborder la question de savoir si l'on doit ou non attribuer des droits d'autonomie gouvernementale à des nations minoritaires ou des peuples autochtones. Il semble ce type de droit n'est pas accordé à des individus, mais plutôt à un groupe, ou du moins à des individus qui se perçoivent comme appartenant à un groupe, où il y a groupalité. On sait qu'historiquement l'approche individualiste des droits des minorités autochtones immanente au *Livre blanc sur la politique indienne* du gouvernement Trudeau (Canada, 1969) s'est attiré les foudres des principaux intéressés (Houde, 2014, p.149-152). On reprochait justement au *Livre blanc* d'invalider les droits collectifs des nations autochtones acquis grâce à de précédents traités et de leur ravir leur autonomie gouvernementale (ibid.). Nous croyons que cet exemple témoigne des limites de l'approche individualiste de Phillips en matière d'autonomie gouvernementale des nations minoritaires et autochtones.

Nous croyons cependant que la solution proposée par Maclure est plus intéressante pour aborder cette question. En mettant l'accent sur les luttes pour la reconnaissance, sur les revendications portées par certains «groupes» ressentant une injustice, son approche permet de répondre à des demandes d'autonomie gouvernementale qui sont faites au nom de groupes. Les questions de savoir si ces demandes devront nécessairement être écoutées ou si elles sont légitimes restent ouvertes, nous aurions besoin d'autres critères pour répondre à cette question. Cela dit, la meilleure manière d'éviter, nous croyons, que les revendications qui émanent de ces luttes soient faites au nom d'une minorité dominante au sein du groupe, est de faire en sorte que tous puissent avec une voix dans le processus.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bannerji, H. (2000). *The dark side of the nation: essays on multiculturalism, nationalism and gender*. Toronto : Canadian Scholars' Press.
- Barry, B. (2013). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Hoboken : John Wiley & Sons.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown.
- Barth, F. (1994). Enduring and Emerging issues in the study of ethnicity. *The anthropology of ethnicity: Beyond "ethnic Groups and Boundaries*, 43-60.
- Benhabib, S. (2002). *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London; New York: Routledge.
- Bouchard, G. (2014). «Qu'est-ce que l'interculturalisme?». Dans A.-G. Gagnon (dir.) *La politique québécoise et canadienne*, Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Boucher, François. "Une société libre, démocratique et laïque peut-elle autoriser le financement public des écoles privées à vocation religieuse ? ". In. *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2014. p.79-98
- Bourhis, R.Y. Leyens, J.P. (Eds) (1994). *Stéréotypes, Discrimination et Relations Intergroupes*. Sprimont, Belgique, Mardaga.
- Brubaker, R. (2001). The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 531- 548.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *Archives européennes de sociologie*, 43(2), 163- 189.
- Brubaker, R. (2013). Language, religion and the politics of difference. *NANA Nations and Nationalism*, 19(1), 1- 20.
- Brubaker, R. (2015). *Grounds for difference*. Cambridge : Harvard University Press.
- Brubaker, R., Loveman, M., & Stamatov, P. (2004). Ethnicity as cognition. *Theory and Society*, 33(1), 31- 64.
- Catala, A. (2015). Droits humains et minorités culturelles. *Philosophiques*, 42(2), p.231-250.

- Delphy, C. (1998). *L'ennemi principal, 1-Économie politique du patriarcat*. Paris, Syllepse.
- Désy, C. (2011). «Les tribulations d'un concept mal-aimé : l'identité», dans C. Désy, A. Gérin et S. Harel (dir.), *Traces d'appartenance. De nouvelles avenues pour la recherche sur la construction d'identités*, Montréal, Célac, p.7-16.
- Dewing, M. (2009). *Canadian Multiculturalism*. Library of Parliament.
- Dufour, F.-G. (2015). *La sociologie historique: traditions, trajectoires et débats*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Dworkin, R. (1978). Liberalism. Dans S. Hampshire (Éd.), *Public and Private Morality*. New York : Cambridge University Press.
- Falquet, J. (2011). Pour une anatomie des classes de sexe: Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés. *s. Cahiers du Genre*, (1), 193-217.
- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale?: reconnaissance et redistribution*. (E. Ferrarese, Trad.). Paris: Éditions La Découverte.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London; New York: Verso.
- Garcea, J. (2008). Postulations on the Fragmentary Effects of Multiculturalism in Canada. *Canadian Ethnic Studies*, 40(1), 141- 160.
- Habermas, J. (1998). *L'intégration républicaine essais de théorie politique*. Paris: AFayard.
- Hage, G. (2000). *White nation: fantasies of white supremacy in a multicultural society*. New York : Routledge .
- Hechter, M. (1987). *Principles of group solidarity*. Berkeley: University of California Press.
- Horowitz, D. L. (1985). *Ethnic groups in conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Houde, N. (2014). «Les Autochtones dans l'espace politique canadien». Dans A.-G. Gagnon (dir.) *La politique québécoise et canadienne*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Iverson, D. (2010). *The Ashgate research companion to multiculturalism*. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate.
- Jenkins, R. (1994). Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. *Ethnic and racial studies*, 17(2), 197-223.
- Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Kukathas, C. (2003). *The liberal archipelago: a theory of diversity and freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- Kukathas, C., & Pettit, P. (1990). *Rawls: A theory of justice and its critics*. Stanford : Stanford University Press.
- Kymlicka, W. (1998). *Finding our way: Rethinking ethnocultural relations in Canada*. Toronto: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1999). *Les théories de la justice: libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes*. Montréal : Éditions du Boréal.
- Kymlicka, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Éditions du Boréal.
- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. New York : Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2010). The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies. *International Social Science Journal*, 61(199), 97- 112.
- Laborde, C. (2008). *Critical Republicanism*. New York : Oxford University Press.
- Lacroix, J. (2003). *Communautarisme versus libéralisme: quel modèle d'intégration politique?* Bruxelles: Université de l'Université de Bruxelles.
- Levy, J. T. (2000). *The multiculturalism of fear*. New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (2013). *Lettre sur la tolérance*. Presses Électroniques de France.
- MacIntyre, A. (2013). *After virtue*. London : A&C Black.
- Maclure, J. (2007). La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme? *Philosophiques*, 34(1), 77. <http://doi.org/10.7202/015864ar>
- Maclure, J. (2008). «Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative» In. McAndrew, M. Milot, M. Imbeault, J-S. Eid, P. (dir) *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique: normes et pratiques*. Montréal : Les Editions Fides.
- Maclure, J., & Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Éditions du Boréal
- Malpas, J. (2015). Donald Davidson. Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015). Consulté à l'adresse <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/davidson/>
- Mason, A. (2007). Multiculturalism and the critique of essentialism. Dans A. S. Laden & D. Owen (Éd.), *Multiculturalism and political theory*. Cambridge University Press.
- Mestiri, S. (2009). *Rawls: justice et équité* (1re éd). Paris: Presses universitaires de France.
- Modood, T. (2013). *Multiculturalism*. Cambridge: John Wiley & Sons.

- Mohanty, C. T., & Russo, A. (1991). *Third world women and the politics of feminism* (Vol. 632). Indiana University Press.
- Munoz-Dardé, V. (2000). *La justice sociale: le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris: F. Nathan.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating cultures: identities, traditions, and Third-World feminism*. New York: Routledge.
- Narayan, U. (1998). Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism. *Hypatia*, 13(2), 86- 106.
- Okin, S. M. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press.
- Olson, E. T. (2016). Personal Identity. Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016). Consulté 3 septembre 2016, à l'adresse <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=identity-personal>
- Parekh, B. C. (2000). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Phillips, A. (2009). *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Phillips, A. (2010). *Gender and culture*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity.
- Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*. (C. Audard, Trad.). Paris: Editions du Seuil.
- Rawls, J., & Audard, C. (1995). *Libéralisme politique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Robertson, T., & Atkins, P. (2016). Essential vs. Accidental Properties. Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016). Consulté à l'adresse <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/essential-accidental/>
- Saint-Louis, J.-C. (2014). «L'identité québécoise dans les sciences sociales et dans les débats universitaires : quelques significations et enjeux». Dans A.-G. Gagnon (dir.) *La politique québécoise et canadienne*, Montréal: Presses de l'Université du Québec.
- Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (1999). *Le libéralisme et les limites de la justice*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sarkozy, N. (2011). sarkozy et le multiculturalisme tfl - YouTube. Consulté 3 septembre 2016, à l'adresse <https://www.youtube.com/watch?v=CNENhFaeNxs>

- Scott, D. (2003). Culture in political theory. *Political theory*, 31(1), 92-115.
- Shachar, A. (2001). *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Shapiro, I. (2011). 16. The Rawlsian Social Contract - YouTube. Consulté 3 septembre 2016, à l'adresse <https://www.youtube.com/watch?v=6uV3p9bMD4I>
- Song, S. (2009). The subject of multiculturalism : culture, religion, language, ethnicity, nationality, and race? *New Waves in Political Philosophy*, p.177-197.
- Song, S. (2014). Multiculturalism. Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014). Consulté à l'adresse <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/multiculturalism/>
- Stoljar, N. (2015) «Feminist Perspectives on Autonomy», Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015). Consulté à l'adresse <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/feminism-autonomy/>
- Tamir, Y. (1995). *Liberal nationalism*. Princeton: Princeton University Press
- Taylor, C. (1986). «Alternative futures : Legitimacy, Identity and Alienation in the Late Twentieth Century Canada», in Cairns, A. et Williams, C. (éd.). Toronto: University of Toronto Press.
- Taylor, C. (1992). *Rapprocher les solitudes écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Paris: Flammarion.
- Taylor, C. (1997). «Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux.» *Libéraux et communautariens*, Paris: PUF.
- Taylor, C. (1998). *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*. Montréal: Boréal.
- Taylor, C. (1999). Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative? *La liberté des Modernes*, 106–121.
- Taylor, C., & Gutmann, A. (1994). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Tully, J. (1995). *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (2000). Une étude de la politique de l'identité. Dans W. Kymlicka & S. Mesure (Éd.), *Les identités culturelles*. Paris: PUF.
- Wall, S. (2015). *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Walzer, M. (2008). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.
- Weber, M. (1995a). *Économie et société, vol. 1*. Paris: Plon.
- Weber, M. (1995b). *Économie et société vol. 2*. Paris: Plon.
- Weinstock, D. (2005). Beyond exit rights : reframing the debate. Dans A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (Éd.), *Minorities within minorities : equality, rights, and diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weinstock, D. (2007). Liberalism, multiculturalism, and the problem of internal minorities. Dans Anthony Simon Laden & D. Owen (Éd.), *Multiculturalism and political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weinstock, D. M. (2008). Une philosophie politique de l'école. *Éducation et francophonie*, 36(2), 31.
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*. New York: Oxford University Press.
- Winter, E. (2004). *Max Weber et les relations ethniques: du refus du biologisme racial à l'État multinational*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.
- Winter Elke. (2011). *Us, them, and others : pluralism and national identity in diverse societies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*; Oxford: B. Blackwell.
- Wright, S. (1998). The politicization of culture'. *Anthropology today*, 14(1), 7-15.
- Young, I. M. (1997). A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy. *Constellations Constellations*, 4(1), 48- 53.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zuolo, F. (2014). Beyond Groups? Types of Sharing and Normative Treatment. Dans G. Calder, M. Bessone, & F. Zuolo (Éd.), *How Groups Matter*. New York: Routledge.