

Penser le lien politique de l'accommodement raisonnable

Jean-François Caron^{[a],*}

^[a]Assistant professor. Department of Political Science, Université de Moncton, Moncton, Canada.

*Corresponding author.

Received 7 January 2014; accepted 13 March 2014
Published online 24 March 2014

Résumé

Au cours des dernières années, les demandes d'accommodement raisonnable formulées par les groupes ethnoculturels ont fait couler beaucoup d'encre. Certains craignent que ces pratiques en viennent à créer une communautarisation des différents groupes ethnoculturels. Ce texte suggère plutôt l'inverse en tentant de démontrer que le processus dialogique associé à l'octroi de ces demandes est propice au développement d'un patriotisme et d'un sentiment d'appartenance chez les individus qui appartiennent à des groupes ethnoculturels minoritaires.

Mots clés: Multiculturalisme; Accommodement raisonnable; Patriotisme

Jean-François Caron (2014). Penser le lien politique de l'accommodement raisonnable. *Cross-Cultural Communication*, 10(3), 106-113. Available from: <http://www.cscanada.net/index.php/ccc/article/view/4677>
DOI: <http://dx.doi.org/10.3968/4677>

INTRODUCTION

Il est devenu un lieu commun d'affirmer que les sociétés contemporaines sont de plus en plus diversifiées sur les plans culturels et religieux. En fait, il ne resterait que la Corée et l'Islande qui peuvent encore prétendre à une certaine homogénéité ethnoculturelle. La situation est cependant bien différente pour les autres États qui doivent réussir à faire cohabiter pacifiquement plus de 6 000 groupes linguistiques et 5 000 groupes ethniques. Cela n'a en soi rien d'extraordinaire et ne constitue pas

un phénomène exclusif à la période contemporaine, dans la mesure où la diversité ethnoculturelle a toujours été présente dans les États. Ce qui est maintenant différent par rapport aux époques précédentes, c'est la volonté de l'affirmer plutôt que de le nier. En effet, comme l'indique Will Kymlicka, les thèses en faveur de la reconnaissance de cette diversité et de son accommodement à l'intérieur des sociétés diversifiées sont de plus en plus acceptées par les penseurs et le monde politique et fait maintenant office de *norme de justice* (Kymlicka, 2007, pp.42-43; Maclure, 2007, p.79).

Évidemment, un tel changement de paradigme apporte avec lui de profonds bouleversements qui affectent l'organisation des règles du vouloir-vivre collectif des sociétés culturellement diversifiées, plus particulièrement en ce qui a trait à la capacité pour ces États de maintenir l'idée d'une communauté politique où leurs membres se sentent unis les uns aux autres. Ce défi de la stabilité et de l'unité politique est sans contredit une répercussion significative de la nouvelle norme morale en faveur de la reconnaissance des groupes ethnoculturels ou religieux minoritaires. L'analyse de cette problématique sera au cœur de ce texte.

Dans pareil environnement, les références culturelles deviennent multiples ce qui, pour certains, contribue à faire éclater le sujet politique unitaire d'antan. À titre d'exemple, Jacques Beauchemin soutient que le dogme de la reconnaissance des pluralismes culturels rend les sociétés impuissantes à former une représentation du vivre-ensemble cohérente et unifiée au profit de citoyennetés particulières qui « vide(nt) de sa substance une définition de nous collectif en tant qu'appartenance stabilisée dans une culture qui se donne comme accumulation d'une histoire » (Beauchemin, 2004, p.56). Cette crainte est très présente pour les demandes qui émanent des groupes ethniques ou religieux comme l'ont montré les critiques adressées au principe de « l'accommodement raisonnable » lorsque ce débat a enflammé le forum public québécois.

Nous faisons donc face à une dilemme: si l'idée d'une société politique unie autour des mêmes références culturelles ne peut plus être au cœur des identités politiques contemporaines, les sociétés occidentales sont-elles condamnées à voir disparaître l'idée d'un sentiment d'appartenance commun à tous leurs membres au profit d'identités particulières ? Dans ce texte, j'aimerais m'éloigner de cette thèse nécrologique des identités politiques en montrant que la possibilité qu'ont les groupes ethnoculturels minoritaires de remettre en question les pratiques de gouvernance qui sont teintées par les repères culturels du groupe ethnoculturel dominant et de se voir octroyer des accommodements – comme c'est le cas au Canada en vertu de la jurisprudence formulée par la Cour suprême – peut paver la voie à l'établissement d'un sentiment d'appartenance et d'identification de ces derniers envers l'association politique dans laquelle ils se trouvent. Je définis cette allégeance sous le nom de « sentiment d'appartenance à une association politique libre ». Ce sentiment repose d'abord sur une certaine compréhension des luttes pour la reconnaissance dans une perspective inspirée du libéralisme politique rawlsien et dominée par l'usage de la raison pratique.

En prenant comme postulat que la reconnaissance et l'accommodement des groupes ethnoculturels minoritaires constitue une norme morale, le développement de mon hypothèse sera articulé autour d'une logique essentiellement déductive et s'inscrira dans un cadre théorique qui repose sur l'idée que l'existe d'un peuple – d'un *demos* – n'a pas à reposer sur des prémisses culturelles ou historiques. À partir de cette approche, j'argumenterai mon hypothèse en empruntant des supports théoriques associés à une certaine compréhension des luttes pour la reconnaissance ainsi qu'au libéralisme politique de John Rawls: deux écoles qui ont trouvé leur expression dans la jurisprudence de la Cour suprême du Canada en matière d'accommodements raisonnables. Dans un deuxième temps, je me tournerai à proprement parler vers le développement de ma thèse en montrant en quoi le processus associé aux demandes d'accommodements raisonnables est propice au développement d'un sentiment d'appartenance des groupes ethnoculturels minoritaires envers l'État dans lequel ils se trouvent.

1. LA LOGIQUE DE L'ACCOMMODEMENT RAISONNABLE

Il est clair que le traitement identique de tous les membres d'une même collectivité politique est un principe incontournable et indiscutable de nos sociétés modernes. Ce principe d'égalité de dignité est inhérent à la Modernité libérale. Toutefois, l'analyse de l'évolution des sociétés modernes nous montre que les normes politiques ont souvent été calquées autour des valeurs et intérêts des groupes qui ont historiquement dominés

les communautés politiques. On peut à cet égard songer au groupe ethnoculturel majoritaire qui a imposé sa langue, sa religion ainsi que son interprétation particulière de l'histoire à l'ensemble de la société. Mais on peut également penser aux hommes qui ont imposé leurs valeurs patriarcales ou aux homosexuels qui ont fait du mariage une institution qui leur était exclusive. En tout état de cause, les normes de la majorité ont contribué à façonner les règles du vivre-ensemble collectif de toutes les sociétés en valorisant certains comportements ou des pratiques religieuses au détriment d'autres. La situation est identique pour les organisations privées où les règles qui régissent le travail, notamment en ce qui a trait aux horaires, sont pensées et conçues autour de la majorité des travailleurs en fonction de leurs conditions physiques et de leurs croyances. Ainsi, il n'est pas étonnant de constater que dans les sociétés occidentales, les journées fériées restent encore fortement attachées aux grandes fêtes religieuses chrétiennes (Noël, Pâques, etc.).

Pour Michel Foucault, compte tenu de l'existence de ces relations de pouvoir qui existent dans toutes les associations politiques, les sociétés ne peuvent prétendre à la neutralité absolue. Ainsi, pour ce dernier, « une société 'sans relations de pouvoir' ne peut être qu'une abstraction » (Foucault, 2001, p.1058). En fait, pour Foucault, l'organisation de toute société va dépendre du jeu des relations entre individus ou groupes d'individus qui luttent pour exercer le pouvoir et pour pouvoir imposer leurs règles sur les autres. Le groupe qui en arrive à obtenir le pouvoir va en venir à rationaliser et à institutionnaliser ses normes particulières sous la caution des institutions étatiques (Foucault, 2001, p.1060). Il y aurait donc dans chaque société une forme d'universalisation de particularismes, qu'ils soient de genre, de nature économique ou culturelle. On peut retrouver la même analyse dans les travaux de Norbert Elias pour qui toutes les sociétés en viennent à s'organiser autour d'une certaine exclusion des groupes qui ne sont pas en position de pouvoir. En effet, en posant comme postulat que les groupes qui, en termes de pouvoir, ont plus de force que les autres en viennent à s'imaginer comme étant « meilleurs » que les autres et en viennent à s'accoler une certaine noblesse et à voir les autres groupes comme appartenant à une condition sociale de moindre valeur. Comme Norbert Elias l'a écrit à ce sujet:

« Les groupes les plus puissants se considèrent toujours comme les 'meilleurs' lorsqu'il existe des cadres sociaux: ainsi les seigneurs féodaux avec les vilains, les 'Blancs' avec les 'Noirs', les 'Gentils' avec les Juifs, les protestants avec les catholiques et inversement, les hommes avec les femmes (dans l'ancien temps), les États-nations grands et puissants avec leurs homologues petits ou relativement démunis (...). Les plus puissants s'imaginent pourvus d'une espèce de charisme collectif, doués d'une vertu spécifique que partagent tous leurs membres quand elle fait défaut aux autres. Qui plus est, à chaque fois, les 'supérieurs' sont en mesure de faire sentir aux moins puissants que ces qualités leur font défaut, qu'ils leur sont humainement inférieurs » (Elias, 1997).

Pour Foucault, il est normal de voir de la résistance de la part des individus ou des groupes d'individus qui ne disposent pas du pouvoir étatique et qui vont exiger une intégration de leur réalité dans les normes sociales qui, par leur biais, souffrent d'un déni de reconnaissance et d'une discrimination directe ou, plus insidieuse, lorsqu'elle est indirecte en vertu d'une règle qui est en apparence « neutre », « c'est-à-dire qui s'applique de la même façon à tous, mais qui produit néanmoins un effet discriminatoire sur un seul groupe de personnes en ce qu'elle leur impose des obligations ou des conditions restrictives » (Woehrling, 1998, p.332). À titre d'exemple, les horaires de travail qui sont organisés autour des croyances du groupe ethnoculturel dominant peuvent être discriminatoires pour certaines personnes dont la religion prescrit l'observance d'une autre journée de repos que le dimanche. Cela peut aussi être le règlement scolaire qui interdit le port de vêtement distinctif ou la possession d'armes par les élèves, alors que certaines religions prescrivent à leurs membres de porter le *hidjab* ou un couteau cérémonial comme le kirpan. Il s'agit ici du propre des luttes pour la reconnaissance qui vont passer principalement par la remise en question des pratiques de gouvernance et qui vont paver la voie à la notion juridique des accommodements raisonnables.

La pertinence d'octroyer un tel accommodement aura donc comme fondement le désir d'offrir un traitement différencié afin de permettre à un individu de bénéficier d'une capacité égale à celle des autres membres de sa collectivité de jouir de son droit de professer librement ses croyances religieuses. En d'autres termes, la logique repose sur l'idée qu'il est parfois nécessaire d'accorder un traitement différent en vue de réaliser pleinement l'égalité des personnes. Sans cette dérogation, l'égalité ne serait qu'un simple principe formel qui n'a aucune répercussion empirique. Dans les circonstances, le principe de l'accommodement raisonnable s'inscrit pleinement dans le projet des Lumières et ne consiste nullement à rétablir une société inégalitaire.

Toutefois, cela ne veut pas dire que toutes les demandes d'accommodements seront acceptables contrairement à ce qui est souvent affirmé. Il est devenu très commun de lire et d'entendre que les tribunaux accordent toujours des accommodements à toutes celles et à tous ceux qui en font la demande. Or, cette idée selon laquelle l'octroi d'accommodements mène à des dérives inacceptables en raison de l'absence de balises claires est totalement fautive. Les limites à ce qui est tolérable et ce qui ne l'est pas trouvent leurs fondements dans la philosophie libérale.

Sur quelles bases pourra-t-on juger de la recevabilité de pareilles demandes ? La réponse à cette question était au cœur du projet de John Rawls dans *Libéralisme politique* où il supposa que les sociétés libérales se devaient de s'organiser autour de principes de justice malgré leur pluralisme profond, notamment en matière de

diversité ethnoculturelle. Il y affirma que la pluralité des conceptions du bien n'empêche pas les sociétés libérales de trouver un accord sur des principes communs de justice pouvant être dérivés en toute indépendance par rapport à des doctrines religieuses ou philosophiques du bien. Ce faisant, Rawls a cherché à montrer que les citoyens d'une société libérale pouvaient en arriver à s'entendre autour de principes de justice sans qu'ils n'entrent en concurrence avec leur foi religieuse, leurs choix moraux ou leurs conceptions philosophiques respectives. En d'autres termes, il s'agit ici d'une conception strictement politique et non pas métaphysique de la justice.

Pour ce faire, le consensus autour des principes de justice ne doit pas reposer sur des doctrines compréhensives, mais plutôt sur des arguments intelligibles de façon universelle. Compte tenu de leurs désaccords moraux et religieux, il s'agit du seul élément que les individus raisonnables ont en commun. C'est ici qu'intervient le « consensus par recoupement » rawlsien qui se trouve à être l'ensemble des valeurs qui constituent les éléments de base à travers lesquels tous les individus raisonnables sont en mesure de s'entendre. Ce consensus se trouve donc à être la structure de base devant servir de cadre à l'expression des conceptions du bien opposées dans une société multiculturelle et dont le contenu peut se résumer à un ensemble de principes et d'idéaux que tous les individus raisonnables sauront accepter (Rawls, 1995, p.175).

De manière plus précise, ce sera par le biais de la raison publique que les citoyens seront en mesure de doter ce consensus d'une substance concrète. Sans vouloir entrer dans les subtilités de cette notion chez Rawls, je définirai ce concept comme étant le langage par lequel les individus débattent des fins de leur communauté politique. Toutefois, compte tenu de leurs divergences profondes au niveau des doctrines de la vie bonne, les individus doivent faire en sorte que leurs propos soient intelligibles pour leurs co-citoyens. Comme l'affirme Bruce Ackerman, lorsque des individus ne s'entendent pas au sujet d'une dimension morale ou éthique de la vie bonne, ils ne doivent pas tenter de dépasser leur divergence morale. Au contraire, ils doivent plutôt s'affairer à justifier leurs positions de manière à ce qu'elles puissent être comprises et acceptées par les autres (Ackerman, 1989, pp.16-17). Pour ce faire, ils doivent utiliser un langage fondé sur des arguments potentiellement généralisables et universalisables s'ils veulent être en mesure de discuter pacifiquement les uns les autres et de trouver des solutions politiques à leurs problèmes du vivre-ensemble.

Les impératifs de la raison publique ont donc pour effet d'imposer une certaine discipline à la délibération publique qui doit se décentrer le plus possible d'arguments théologiques ou philosophiques au profit d'arguments purement rationnels qui ont un potentiel d'universalité. C'est uniquement en vertu de cette logique que l'arbitrage des revendications multiculturelles pourra s'effectuer.

En vertu de cette logique, cela signifie que certaines questions qui ne peuvent être débattues dans le cadre de la raison publique devront purement et simplement être retirées du débat démocratique. Il importe de souligner que la vérité du croyant n'est pas remise en question dans le processus de la raison publique. L'incapacité d'admettre une forme de demande repose uniquement sur son essence argumentative. Si celle-ci repose sur un effort de communication qui la rend potentiellement admissible pour tous les citoyens de l'association politique, elle sera admise dans le cadre du débat. Ainsi, dans le cadre d'une discussion portant sur les écoles confessionnelles, les arguments qui seraient tirés de commandements religieux ne seraient pas admis exclusivement sur la base qu'il ne s'agit pas d'arguments inhérents à la raison publique. En aucun cas, le caractère véridique ou non desdits commandements ne sera discuté. À l'inverse, des individus qui utiliseraient des arguments fondés sur le droit de chaque enfant à l'éducation et au respect de sa culture seraient pris en considération dans le cadre du débat. Le caractère « vrai » de l'argument sur le plan philosophique ou théologique n'est donc nullement remis en question dans ce processus, mais simplement sa nature qui doit être conforme aux prémisses de la raison publique. D'une certaine manière, Rawls considère que même si les religions sont essentiellement constituées de croyances, de dogmes ou de prescriptions normatives qui prétendent à la vérité, leurs croyants ont tous la possibilité de revendiquer des droits en vertu de la production de raisons généralisables pour des athés ou des gens qui croient à une autre religion. Comme l'indique Catherine Audard à ce sujet que « Grâce à cette conception minimaliste et discursive de la raison humaine comme réciprocité, Rawls réintègre les religions dans le dialogue public, du moins celles qui acceptent de fournir leurs raisons dans des termes compréhensibles par les autres sur la base de ce qu'il appelle leur devoir de civilité, ce qui revient à chercher à utiliser des raisons autres que des raisons religieuses » (Audard, 2009, p.657).

Ainsi, lorsqu'un individu habitant dans une société libérale qui est ouverte à la remise en question de ses pratiques de gouvernance remet en question une norme sociale qu'il juge discriminatoire envers une de ses croyances – ce qui est inévitable compte tenu du fait que les normes sociales ne sont pas culturellement neutres et qu'elles tendent à favoriser la majorité – celui-ci doit utiliser la raison publique afin de pouvoir être entendu par « l'Autre » et de le convaincre que la règle se doit d'être modifiée. Compte tenu des arguments rationnels qui émergeront de la conversation, la demande sera accordée si les arguments sur lesquels elle repose sont jugés satisfaisants et rejetée si les individus rationnels en viennent à la conclusion que d'autres arguments en sa défaveur ont plus de valeur.

Ainsi, dans le cas des minorités religieuses, celles-ci utilisent principalement les arguments d'un droit égal à

professer leur religion et que la situation dans laquelle ils se trouvent est discriminatoire pour eux: deux arguments totalement admissibles dans le cadre de la raison pratique. C'est uniquement autour d'arguments similaires issus de la raison publique que les individus qui soutiennent la nécessité qu'il y ait coercition et contrainte au droit à la liberté religieuse devront s'en tenir, notamment en faisant porter leur argumentation autour des droits d'autrui, de l'atteinte à l'ordre public, du principe de la sécurité publique, de la nécessité de protéger la santé ou les mœurs publics. À partir de ces principes de justice universels, l'idée consiste à séparer le bon grain de l'ivraie en tranchant ce qui est raisonnable de ce qui ne l'est pas. C'est cette méthode qui a été au cœur de la jurisprudence canadienne en matière de gestion des accommodements raisonnables depuis 1985.

Ainsi, pour prendre quelques exemples contemporains, Anthony Simon Laden rappelle que les avocats britanniques sikhs ont revendiqué la possibilité de ne pas avoir à porter la perruque lorsqu'ils avaient à plaider au tribunal. Ils ont soutenu que le code vestimentaire régissant les avocats et procureurs britanniques étaient discriminatoires. Comme aucun principe de justice universel ne venait invalider leur demande pour obtenir un traitement différencié, cette possibilité leur fut accordée (Laden, 2001, p.103).

À l'inverse, Jocelyn Maclure et Charles Taylor affirment qu'il est tout à fait possible de limiter l'exercice d'un droit culturel ou religieux justifié rationnellement par le biais de la raison publique si celui-ci en vient à être jugé comme étant préjudiciable à d'autres principes de justice reposant sur l'idée de raison publique. En s'appuyant sur le principe du respect des droits d'autrui, ils donnent l'exemple suivant:

« Pensons, par exemple, au cas des parents jéhovistes qui ont refusé, au nom de leur liberté de religion et de leur autorité parentale, que l'on administre une transfusion sanguine à leur enfant. La transfusion sanguine étant essentielle à la survie de l'enfant, la direction de l'hôpital a décidé de passer outre le refus des parents. La cause ayant été portée devant les tribunaux, la Cour suprême du Canada a jugé que la décision de l'hôpital était fondée en droit même si elle avait bel et bien porté atteinte à la liberté de religion des parents. L'exercice de pondération des droits concurrents a révélé que le droit à la vie de l'enfant, d'une part, et la liberté religieuse des parents et leur autorité parentale, d'autre part, ne pouvaient être réconciliés. ... le respect des droits des parents était ici, de façon évidente, trop attentatoire au droit à la vie de la personne mineure qu'était leur enfant. ... ce cas démontre que des restrictions sérieuses à la liberté de religion sont parfois légitimes même à la lumière d'une conception large et généreuse de la liberté de conscience et de religion » (Maclure & Taylor, 2010, pp.128-129).

Toutefois, il peut survenir qu'une restriction complète à une demande liée à la liberté religieuse soit disproportionnée et qu'il y ait possibilité d'établir une solution de compromis permettant de garantir les droits des deux parties. C'est ce que l'on peut appeler « l'équilibre réfléchi ».

Évidemment, la distinction entre le raisonnable et le déraisonnable exige un exercice de réflexion exigeant au premier chef de la bonne foi de la part des partenaires qui participent au dialogue. Toutefois, cette exigence m'apparaît bien minimale quand on sait que ce processus permet de favoriser l'égalité réelle entre les individus. Le prix à payer est marginal par rapport aux bienfaits que cet exercice dialogique permet de réaliser. Parmi ces bienfaits, il est possible d'inférer que le potentiel civique en est un extrêmement important.

2. LE POTENTIEL CIVIQUE DE L'ACCOMMODEMENT RAISONNABLE

À mon sens, la remise en question des pratiques de gouvernance aiguillonnée par la raison pratique fait donc la promotion d'un certain idéal de « démocratie civique » pouvant entraîner le développement d'un sentiment d'appartenance que les groupes ethnoculturels pourraient ressentir envers leur association politique: un sentiment d'identification qui serait essentiellement politique et qui ne reposerait pas sur des prémisses culturelles.

Le principe de justification publique des demandes de reconnaissance et d'accommodement qui proviennent des groupes ethnoculturels ou religieux minoritaires offre la possibilité de développer chez ces individus un certain sentiment identitaire qui peut s'avérer être complémentaire à leur identité pré-politique établie sur des repères ethniques, culturels ou religieux. Le développement de ce sentiment d'appartenance à une association politique libre repose sur une certaine appréciation du concept de liberté, soit la capacité qu'ont les individus des groupes minoritaires de remettre en question les pratiques de gouvernance et de voir celles-ci reconnaître ce qui est inhérent à leurs croyances et à leur identité.

Il faut retenir que la remise en question des pratiques de gouvernance qui est au coeur de cette conceptualisation des luttes pour la reconnaissance renvoie à une certaine idée de la citoyenneté qui est pensée comme étant la capacité qu'ont les individus à l'intérieur d'une association politique de pouvoir de participer – avoir « voix au chapitre – à la détermination de l'agir collectif de leur communauté. Le philosophe canadien James Tully estime que la capacité de prendre part à une activité démocratique agonique et de voir sa position être prise au sérieux par les autres permet de développer chez les participants une forme de sentiment d'appartenance à l'égard de l'association politique. Il écrit que:

« Participation in dialogue and negotiations over how and by whom power is exercised over us constitutes our identities as citizens and generates bonds of solidarity and a sense of belonging to the political association (the people) that comes into being and is sustained by this activity. (...) Citizen identity is not generated by the possession of rights and duties, or by agreement on substantive or comprehensive common goods, fundamental principles of justice, constitutional essentials,

shared values, understandings or national, multicultural or cosmopolitan identities, or, finally, by consensus on a set of universal procedures of validation » (Tully, 1999, p.170).

Présenté rapidement, ce sentiment qui animerait les membres des groupes ethnoculturels minoritaires serait établi sur l'idée selon laquelle ces individus ne seront jamais assujettis à des normes sociales qui contreviennent à leurs pratiques culturelles particulières si ceux-ci sont en mesure d'en revendiquer la reconnaissance par le biais de la raison publique. Cette identité reposerait sur le fait que leur association politique est constamment ouverte aux remises en question et qu'elle n'est pas une structure de domination qui les opprime. Au contraire, dans pareille communauté, leur dissidence a la possibilité d'être entendue, prise en compte par « l'Autre » et être accommodée. Pour Andrew Mason, ce sentiment repose essentiellement sur une identification purement rationnelle des individus envers les institutions et les pratiques sociales d'une communauté politique. Dans ce sentiment, la culture, la religion ou la langue ne jouent aucun rôle. Ainsi, Mason soutient que « In principle at least, the citizens of a state could identify with their major institutions and practices, and feel at home in them, without believing that there was any deep reason why they should associate together of the sort which might be provided by the belief that they shared a history, religion, ethnicity, mother tongue, culture, or conception of the good » (Mason, 1999, p.272). Il ajoute que:

« When people do not identify with the major institutions and practices of the polity or feel excluded from those practices, they are less likely to think that they have a stake in its stability or survival, and they will be open to cooperation with external aggressors. But when they identify with those institutions and practices, then there is no reason to think that the polity will be any more unstable or vulnerable to external aggression than it would be when a shared national identity existed. Indeed a sense of belonging to a polity can provide the basis for patriotism, understood simply as a love of its central institutions and practices » (Mason, 2000, pp.133-134).

Sur le plan conceptuel, il est aisé de comprendre ce qui distingue le sentiment d'appartenance nationaliste d'un sentiment d'appartenance à une association politique libre. Dans le cas du premier, la dimension psychologique de la citoyenneté va dépendre dans une très large mesure sur des prémisses culturelles qui vont avoir pour objectif d'unifier les membres de la collectivité à l'intérieur d'une même communauté imaginée. En d'autres termes, c'est à l'aide de fictions persuasives que cette construction identitaire issue du discours nationaliste en arrive à créer chez les individus l'impression que leur individualité fait partie d'un tout qui les englobe et qui sait générer entre les autres membres des liens de fraternité. C'est cette dimension de la citoyenneté qui tend à créer ce que Ludwig Wittgenstein appelle une « ressemblance familiale » entre certains individus et que ceux-ci vont accepter de faire des sacrifices personnels au nom de

leurs co-nationaux et à générer d'autres liens affectifs et d'obligations mutuelles, mais aussi à cultiver chez eux certaines vertus liées à leur « essence nationale ». Dans ce cas, c'est l'identité nationale qui va jouer un rôle constitutif et, évidemment, antérieur à la citoyenneté politique. En revanche, dans le cas du second sentiment d'appartenance, le fait de partager des références culturelles communes n'a aucune importance. Au contraire, il s'agit plutôt d'une identité que les individus appartenant à des groupes minoritaires sauront développer s'ils ont la conviction que les pratiques de gouvernance de la société plus globale dans laquelle ils sont intégrés ne pourront demeurer des structures qui leurs sont imposées et qui nient leurs croyances religieuses ou culturelles et contre lesquelles ils doivent se soumettre. À mon sens, c'est ce potentiel identitaire qui se trouve exprimé de manière latente dans le cadre d'une société qui accepte de reconnaître et d'accommoder ses groupes ethnoculturels minoritaires grâce aux impératifs de la raison publique. En effet, l'éthos délibératif qu'il implique fait en sorte qu'une société qui se montre ouverte à la révision de ses pratiques de gouvernance sous les auspices de la raison publique verra la discussion devenir l'élément clé d'un processus d'intégration constant des groupes minoritaires.

Le patriotisme du sentiment d'appartenance à une association politique libre n'a nul besoin de considérations culturelles en vue d'expliquer le fonctionnement de la démocratie ainsi que le développement d'un bien commun à l'intérieur d'une communauté. Il s'agit d'un bien qui est plutôt une passion politique basée sur l'expérience de la liberté qui se trouve garantie par les lois, les institutions et la constitution de l'association politique. Force est donc de se demander dans quelle mesure les éléments liés à la confiance et à la civilité mutuelles ainsi qu'à la solidarité intercommunautaire peuvent prendre naissance. Or, il faut comprendre que le lien entre le modèle de l'État-nation et de son éthique individuelle patriotique n'a rien de logique. Celui-ci est plutôt dépendant de contingences historiques. L'objectif doit donc consister à montrer qu'il est possible de dissocier les notions de « citoyens » et de « co-nationaux » et que le fait de vivre avec d'autres individus et d'avoir avec eux des liens de confiance et de solidarité réciproques n'ont pas nécessairement à reposer sur des prémisses culturelles et que cela est possible dans le cadre du patriotisme républicain et d'un sentiment d'appartenance à une communauté politique libre. Cette communauté imaginée ne repose pas sur des prémisses culturelles et identitaires, mais plutôt sur l'idéal de la liberté et sur la capacité d'exprimer des croyances culturelles ou religieuses qui sont au cœur de l'identité des individus appartenant à des groupes ethnoculturels minoritaires. Dans cette perspective, les institutions auront une résonance pour les individus appartenant à ces minorités et ne seront pas perçues comme des mécanismes purement abstraits. Au contraire, elles ne pourront que les engager à une forme de dévouement envers elles, compte

tenu que leurs répercussions sur l'exercice de leurs croyances religieuses ou culturelles seront mesurables et observables à chaque fois que les minorités remettront en question les normes dominantes.

Pour reprendre l'analogie de Jeremy Waldron, des groupes qui se trouveraient dans une telle condition auraient une relation privilégiée – *an insider in relation to an institution* – avec les institutions d'une association politique ouverte à la remise en question de ces pratiques et normes sociales (Waldron, 1993, pp.13-16). Dans cette perspective, un groupe qui se trouverait à avoir une relation privilégiée à l'égard d'institutions qui rendent justice à ses demandes se retrouverait dans l'obligation naturelle de les soutenir et de se reconnaître à travers elles. Cette obligation est dite « naturelle » dans la mesure où les institutions permettent à ces groupes minoritaires d'être libres, ce qui répond à un « bien premier » fondamental chez tous les individus et pour toutes les communautés politiques. L'interdépendance démocratique inhérente au sentiment d'appartenance à une association politique libre fait en sorte que les individus, même s'ils appartiennent à des communautés culturelles ou religieuses différentes, n'en sont pas moins des compatriotes qui ont des relations sociales fondées sur la confiance mutuelle, la civilité, la réciprocité et le « fair play ». En effet, ces sentiments seront des conséquences logiques du compromis et du principe de l'*audi alteram partem* et sont habités de considérations morales et éthiques très importantes. Pour les minorités, les membres du groupe ethnoculturel majoritaire ne sont plus perçus comme étant des individus cherchant à les assimiler dans leur *melting pot* politico-identitaire. Au contraire, ils sont plutôt vus sous l'angle de partenaires avec lesquels ils peuvent échanger et dialoguer dans une relation pleinement égalitaire, ce qui tend à exclure toute forme d'injustice identitaire. Discutant du cas des minorités nationales et du Canada, Claude Ryan en est venu à soutenir l'idée selon laquelle des relations marquées par le dialogue et par la volonté d'accommodement entre différents groupes ethnoculturels devant cohabiter au sein du même État tendent à réduire la valeur des options plus extrêmes (Ryan, 2000, pp.1-19). C'est l'intransigeance de l'un qui en vient à poser les conditions de l'intransigeance de l'autre, ce qui explique selon lui la vigueur des options sécessionnistes en contexte multinational. Par contre, il estime que si le gouvernement canadien se montrait favorable à entreprendre une conversation sincère avec le Québec en vue d'accommoder sa différence, plusieurs données lui indiquent qu'un grand nombre de Québécois se montreraient ouverts à des solutions alternatives moins extrêmes que la sécession et s'accommoderaient fort bien d'un fédéralisme renouvelé. Pour Ryan, l'ouverture et le compromis font en sorte que les différents groupes cessent de se voir comme des ennemis potentiels et sont constitutifs à l'idée selon laquelle « l'Autre » est un partenaire avec qui il est possible d'être écouté et respecté.

Ces relations de confiance et cette civilité intercommunautaires peuvent donc contribuer à développer ce que Margaret Levi va appeler une réciprocité éthique (*ethical reciprocity*), c'est-à-dire une forme de coopération reposant sur le désir de se comporter de façon juste avec les autres et de faire preuve de *fair play* à leur égard, en faisant de la communauté une association où chaque individu et chaque groupe pourra participer pleinement à la détermination des règles communes (Levi, 1997, pp.24-26; Dagger, 2000, p.112). À travers cette réciprocité éthique, les individus vont en venir à concevoir la société comme étant organisée autour d'une norme d'équité (*norm of fairness*) qui va contribuer à engendrer des relations de confiance à l'échelle intersubjective, mais également à l'égard du gouvernement et de l'État.

À l'inverse, une incapacité d'accepter d'entrer dans un processus dialogique avec des individus appartenant à des groupes ethnoculturels minoritaires qui ont une demande raisonnable à formuler peut s'avérer contre-productive. À cet égard, il me semble que la décision au printemps 2013 par la Fédération québécoise de soccer d'interdire le port du turban par les jeunes joueurs sikhs a illustré l'impact négatif que pouvait avoir une discussion fondée sur des principes de justice malhonnêtes. Rappelons-nous que l'organisme avait alors justifié l'interdiction du port de ce vêtement en affirmant qu'il constituait un danger pour la sécurité. Pour plusieurs, cet argument était fondé sur des considérations farfelues, d'autant plus que la Fédération avait été incapable à ce moment de fournir la moindre preuve d'incident impliquant le turban sur ses terrains de soccer. C'est la raison pour laquelle le port de ce vêtement religieux n'était pas proscrit par la Fédération canadienne de soccer. Clairement, cette restriction était à la lumière des impératifs de la raison pratique clairement exagérée et imposait une contrainte excessive à la liberté de religion des joueurs sikhs. La directrice générale de la Fédération québécoise avait alors suggéré aux membres de cette communauté « de se contenter de jouer dans leur cour ». Cette attitude fut décriée par certains qui y virent – avec raison me semble-t-il – une décision qui allait poser un frein à l'intégration des membres de cette communauté au sein de la société québécoise. Pour ces derniers, le Québec apparaissait alors comme une communauté fermée au pluralisme ethnoculturel et prête à se draper derrière des considérations farfelues pour parvenir à ses fins.

Dans cette perspective, je suis d'avis que c'est la fermeture envers la remise en question de normes politiques jugées centrales à l'essence identitaire d'un peuple qui explique dans une certaine mesure la ghettoïsation ethnique, culturelle et religieuse qui menace l'existence d'un sentiment d'appartenance envers une même association politique. Pour ne donner qu'un exemple en soutien à cette thèse, rappelons que face à l'intransigeance manifestée par les autorités scolaires devant sa demande d'accommodement portant sur le kirpan, Gurbaj Singh

Multani s'est tout simplement retiré du réseau scolaire public du Québec afin d'intégrer une école privée anglophone. Pour reprendre l'expression utilisée à l'époque par la journaliste Michèle Ouimet, il s'agit ici d'un beau gâchis lorsque l'on recherche l'intégration des minorités culturelles et religieuses (Ouimet, 2002, p.A12). En somme, alors que certains voient dans les accommodements raisonnables une dissolution des liens qui unissent, j'y vois plutôt les germes d'une nouvelle manière de fonder l'appartenance politique dans un contexte de pluralisme ethnoculturel profond.

CONCLUSION

J'ai tâché de montrer dans ce texte que le principe juridique de l'accommodement raisonnable dépend du fonctionnement d'une raison publique qui assure le règlement pacifique de nos différends dans un contexte de pluralisme profond. J'ai suggéré que l'usage de cette raison publique par les groupes ethnoculturels minoritaires issus des nouvelles vagues migratoires peut favoriser chez eux le développement d'un sentiment d'appartenance envers leur société d'accueil. Ce sentiment, que j'ai appelé le sentiment d'appartenance à une association politique libre, se distingue du nationalisme en raison de ses bases qui sont exclusivement politiques. Ce patriotisme va en effet se définir comme étant le sentiment de la part de l'immigrant que son statut minoritaire ne l'empêche pas d'avoir voix au chapitre et d'entrer dans un processus d'*audi alteram partem* respectueux et de bonne foi avec autrui. À la lumière de cas récents survenus au Québec, il m'apparaît que ce patriotisme existe bel et bien chez les groupes ethnoculturels minoritaires. En effet, le refus de la part des groupes ethnoculturels majoritaires de s'engager dans un tel processus dialogique semble avoir pour effet d'engendrer un repli communautaire et une ghettoïsation des groupes minoritaires. Tout le défi consiste maintenant à convaincre les groupes majoritaires que le sentiment d'appartenance à une association politique libre est un *ersatz* identitaire tout aussi efficace que celui associé à la logique nationaliste. Néanmoins, ce défi est loin d'être gagné considérant la présence d'un certain conservatisme identitaire qui tend à voir dans les tentatives d'accommodements des groupes minoritaires une menace à la société d'accueil.

REFERENCES

- Ackerman, B. (1989). Why dialogue ?. *Journal of Philosophy*, 86(1).
- Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national: Réflexions sur l'origine et l'origine du nationalisme*. Paris: La Découverte.
- Audard, C. (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard.
- Beauchemin, J. (2004). La société des identités. *Éthique et Politique Dans le Monde Contemporain*. Montréal: Athéna.

- Dagger, R. (2000). Membership, fair play, and political obligation. *Political Studies*, 48(1).
- Elias, N. (1997). *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Laden, A. S. (2001). *Reasonable radical deliberative liberalism and the politics of identity*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Levi, M. (1997). *Consent, dissent, and patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maclure, J. (2007). La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme?. *Philosophiques*, 9(1).
- Maclure, J., & Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal.
- Mason, A. (1999). Political community, liberal-nationalism, and the ethics of assimilation. *Ethics*, 109.
- Mason, A. (2000). *Community, solidarity and belonging*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ouimet, M. (2002). Beau gâchis !. *La Presse*, September 13, A12.
- Rawls, J. (1995). *Libéralisme politique*. Paris: PUF.
- Ryan, C. (2000). Réponse à James tully, le défi canadien: faire droit à deux visions différentes du pays. *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, 3(1).
- Tully, J. (1999). The agonic freedom of citizens. *Economy and Society*, 28(2).
- Waldron, J. (1993). Special ties and natural duties. *Philosophy and Public Affairs*, 22(1).
- Woehrling, J. (1998). L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse. *Revue de droit de McGill*, 43.