

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :
www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Litalien, É. (2014) « Le problème de l'inclusion : l'insuffisance de la tolérance libérale », *Ithaque*, 14, p. 25-59.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque14/Litalien.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Le problème de l'inclusion : l'insuffisance de la tolérance libérale

Éliot Litalien*

Résumé

Le principe de tolérance libérale a certainement joué un rôle important depuis le XVII^e siècle dans le processus de transformation sociale et politique des sociétés occidentales. De nombreuses luttes sociales ont été menées et remportées en s'appuyant sur ce principe que certains auteurs, dont Rawls, identifient comme étant un, sinon le principe central qui unit la tradition libérale. Les dernières décennies ont toutefois vu émerger de nouveaux motifs de lutte sociale, des demandes d'inclusion de nature nouvelle, que la tolérance libérale ne suffit plus à porter. La notion de reconnaissance semble permettre, et c'est ce que cet article s'attache à montrer, de pallier les lacunes d'une approche de la tolérance libérale qui ne parvient pas à accommoder les nouvelles formes de défis que posent les sociétés pluralistes occidentales. Une seconde thèse que propose cet article, à peine esquissée cependant, consiste à montrer que si le paradigme libéral n'est pas à la hauteur des attentes, le républicanisme est plus à même de répondre au problème de l'inclusion.

Les États libéraux contemporains partagent tous, bien qu'elle puisse se décliner suivant des modalités différentes, l'adhésion à la valeur ou au principe de tolérance. Le développement de cette notion

* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université de Montréal). Il tient à remercier l'évaluateur ou l'évaluatrice anonyme pour ses judicieux commentaires, ainsi que le Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC) et le Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada pour avoir permis la rédaction de cet article grâce à des bourses de maîtrise.

est d'ailleurs, et c'est largement admis¹, concomitant à celui du libéralisme moderne. Elle s'est transmise, comme peut le faire un gène, de génération en génération de libéraux, se modulant ou évoluant en des sens multiples, mais restant une constante unissant une famille de penseurs. Elle se trouve donc aujourd'hui, dans le libéralisme contemporain, sous diverses formes, instanciée dans des principes souvent divergents. Pourtant, bien qu'il faille reconnaître la nécessité historique du concept dans l'émancipation de nombreux groupes minoritaires ou persécutés (protestants, Noirs, minorités culturelles, etc.) – principalement par l'institutionnalisation de droits et libertés humains, politiques et civiques égaux pour tous –, et même dans sa version la plus « libérale », la tolérance ne semble pas pouvoir répondre aux demandes formulées face à un ensemble de problèmes politiques propres aux démocraties pluralistes contemporaines.

Il ne s'agit pas ici de montrer que la tolérance n'a pas sa place dans une théorie libérale digne de ce nom, ni même de montrer que le libéralisme doit être dépassé. Seulement, aux regards de nombreux cas – on peut penser à « l'affaire du foulard » qui a choqué la France en 1989, au mariage entre conjoints de même sexe, à la règle du « don't ask, don't tell » dans l'armée américaine et à son abolition par le président Obama ou encore à « la crise des accommodements raisonnables » ayant secoué le Québec de 2006 à 2008 – qui, depuis trente ou quarante ans, remettent en question la capacité du libéralisme « standard » à faire face à de tels problèmes de tolérance, il

¹ Il est très généralement admis dans l'histoire des idées que le libéralisme et la tolérance ont émergé de l'agitation intellectuelle (mais aussi physique) causée par les guerres de religions ayant mis à feu et à sang le continent européen au cours des XVI^e et XVII^e siècles. Par la suite, libéralisme et tolérance resteront intimement liés. On voit leur entrelacement, entre autres, chez John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill ou John Rawls. Sur la naissance de la notion de tolérance, cf. entre autres Lecler, J. (1955), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* ; Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, surtout la troisième partie du second volume ; et Audard, C. (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, ch. 1. La plupart des auteurs contemporains traitant de la tolérance ont cette donnée historique à l'esprit. C'est le cas de Rawls (cf. Rawls, J. (2005), « Introduction », *Political Liberalism*), Anna Elisabetta Galeotti (cf. Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, ch. 1) ou Monique Deveaux (cf. Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect »).

semble que la tolérance² libérale ne suffise plus à satisfaire les (nouvelles) demandes d'inclusion à la *polis*³. Si, donc, la tolérance libérale a permis la mise en place des démocraties modernes et contemporaines, avec leurs appareils juridiques accordant à tous des libertés et des droits égaux, il semble difficile de croire que cette même tolérance soit en mesure de s'assurer que tous puissent jouir également de ces droits et libertés. Ainsi, certains citoyens, en raison de leur appartenance à un groupe minoritaire, ne peuvent pas profiter pleinement du statut de citoyen qui leur est, par ailleurs, garanti par la loi. Autrement dit, la notion classique de tolérance libérale ne permet pas de mesurer le (et de faire face au) problème de l'exclusion, ne répondant pas, paradoxalement, à l'exigence qui la commande. La tolérance est ainsi à « sursumer⁴ » dans la notion de reconnaissance.

Pour le comprendre, il faut tout de même voir d'abord en quoi consiste la tolérance qui anime la tradition libérale (section 1). Évidemment, sur cette question comme sur d'autres, les tensions sont parfois vives au sein même de la « famille » libérale. Aussi, c'est la

² Dans le cadre du présent article, le terme « tolérance » désigne les expressions institutionnelles de la tolérance, c'est-à-dire la tolérance qui est à l'œuvre dans les situations où l'État est en mesure d'intervenir par opposition à la tolérance comme vertu ou disposition personnelle. De plus, le sens porté par le terme ici employé est le même que celui qu'on attribue au terme anglais « *toleration* », qui signifie *l'acte* de tolérer, par opposition au terme « *tolerance* », qui désigne plutôt une habileté ou une disposition à tolérer. Sur cette distinction, qui est cependant atténuée dans le contexte institutionnel de la tolérance, cf. Cohen, A. J. (2004), « What Toleration Is ».

³ À la lumière du développement à venir, il est possible de penser que le concept classique de tolérance libérale n'a jamais été à même de permettre l'inclusion de tous à la vie politique ou à la communauté des citoyens. Pourtant, l'émancipation se faisant souvent de façon incrémentale, on peut penser que ce concept a permis de satisfaire les *demandes* d'inclusion faites, dans le passé, par plusieurs minorités clairement opprimées recherchant l'émancipation.

⁴ Le concept hégélien présente de façon intéressante le rapport entre reconnaissance et tolérance qui est développé dans la suite. Cependant, il n'est pas pleinement respecté : il n'y a pas vraiment sursumption en ce sens où la notion de reconnaissance vient *compléter* la tolérance libérale. Pourtant, le concept de reconnaissance intègre (maintient) celui de tolérance tout en permettant de surmonter le paradoxe qui est en découlé.

tolérance proposée par le libéralisme politique rawlsien, celle qui semble la plus robuste⁵, qui est ici présentée. La section 2 présente quant à elle ce qui, dans cette conception de la tolérance, ne permet pas de répondre aux principes (de justice) que le libéralisme politique se fixe lui-même. C'est son engagement à la neutralité, qui mène à faire fi de toute différence, considérée comme non pertinente sur le plan politique, qui fait surgir ce paradoxe. Sa compréhension permet toutefois de voir qu'il peut être dépassé si on adopte un principe de reconnaissance qui consacrerait effectivement un droit à la différence qui est formellement garanti par le principe de tolérance (section 3). En dernier lieu, et c'est l'objet de la section 4, il faut voir comment cet appel à l'inclusion d'un principe de reconnaissance dans la théorie libérale, appel fait par des auteurs comme Galeotti et (moins explicitement) Young, peut être satisfait par la théorie républicaine, concurrente directe du libéralisme qui sous-tend le principe de tolérance⁶.

1. La tolérance libérale

La tolérance est, dans sa définition la plus minimale, un principe ou une pratique de non-interférence⁷. C'est déjà clair chez Locke, et plus tard chez Rawls, lesquels posent la liberté de conscience⁸, une liberté comme non-interférence avec la conscience d'autrui et les principes qu'elle lui dicte, comme occurrence première du principe de tolérance. La tolérance envers un comportement ou une croyance implique donc que rien ne soit tenté pour empêcher ce comportement ou cette croyance ; elle nécessite une forme de laisser-

⁵ Sur cette question, la littérature est, évidemment, abondante. Malheureusement, il n'est pas possible ici d'offrir une défense complète de la tolérance « rawlsienne » comme meilleure forme de la tolérance libérale. La section 1 offre toutefois un aperçu des raisons qui pourraient pousser à cette conclusion.

⁶ Considérant les contraintes d'espace, il ne peut malheureusement s'agir que d'une ouverture sur des travaux futurs.

⁷ Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », p. 409.

⁸ Locke, J. (2006), *An Essay Concerning Toleration* ; Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, p. 154, 194 et 461. Cf. aussi Kymlicka, W. (1992), « Two Models of Pluralism and Tolerance », p. 34.

faire⁹. Il ne faut pourtant pas confondre la tolérance avec l'indifférence : la tolérance implique que l'action ou la croyance qui est tolérée ne soit pas indifférente à ceux qui la tolèrent, sinon ils n'ont pas à la tolérer, mais n'y prêtent tout simplement aucune attention. Ainsi, l'action ou la croyance tolérée doit susciter, chez le groupe ou la personne qui tolère, un sentiment de désapprobation¹⁰. Il n'est ainsi pas possible de tolérer un comportement qu'on approuve, de même qu'il n'est pas possible de parler de tolérance si ce comportement n'est pas, à notre regard, offensant. Ainsi, une même situation peut, suivant la perspective qu'on adopte, relever ou non de la tolérance. D'une personne, par exemple, qui travaille dans un bureau à côté duquel, plusieurs fois par semaine, un groupe de polka répète, mais qui aime la polka en travaillant, on ne peut pas dire qu'elle tolère les répétitions de ses voisins. Par contre, pour une autre personne dans la même situation, qui tient pour hautement impoli de faire du bruit pouvant déranger ses voisins, mais s'empêche de se plaindre (par souci de politesse), il semble plus plausible de parler de tolérance. Toutefois, et c'est la seconde circonstance qui doit être présente pour parler de tolérance¹¹, pour qu'une personne soit en

⁹ La tolérance semble ainsi être un principe négatif. La suite montrera qu'on peut aussi penser la tolérance comme principe positif ou, si on accepte l'idée de Galeotti de concevoir la tolérance en tant que reconnaissance, comme une voie mitoyenne entre une tolérance positive et une tolérance négative.

¹⁰ Comme le notent Deveaux (Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », note 3) et Susan Mendus (que cite Deveaux), la question de savoir si ce désaccord doit être profond (moral) ou peut relever d'une antipathie superficielle (*mere dislike*) est un débat qui dépasse le cadre de la question ici traitée. Pourtant, on peut noter que les cas de dédain superficiel sont, dans les démocraties libérales occidentales, réglés par le principe de tolérance libérale qui a donné naissance aux différents codes de libertés et droits individuels. Aussi, les cas de tolérance intéressants sont ceux qui semblent faire ressortir des désaccords plus profonds (bien que parfois, on puisse penser qu'il n'y ait qu'apparence de désaccord plus profond).

¹¹ Comme Mark O. Webb (Webb, M. O. (1997), « Trust, Tolerance, and the Concept of a Person », note 1) le souligne, il est possible de penser ces deux considérations comme des circonstances ou des contraintes sans lesquelles la tolérance n'est pas possible ou comme des caractéristiques analytiques du concept même. Ce débat semble, somme toute, secondaire, dans la mesure où on peut s'entendre sur le fait que ces deux caractéristiques doivent être

mesure de tolérer, elle doit avoir le pouvoir de ne pas tolérer, c'est-à-dire d'interférer. Il ne peut être dit de quelqu'un qui est dérangé par ses voisins qui jouent de la polka qu'il les tolère s'il n'a pas le pouvoir de faire stopper le dérangement (en portant plainte à la police, par exemple). Dans ce cas, on peut parler d'endurance ou de souffrance, mais pas de tolérance.

Dans la philosophie politique libérale, moderne et contemporaine, il semble possible d'identifier deux façons opposées d'intégrer, théoriquement, la notion de tolérance : le libéralisme neutraliste et le libéralisme perfectionniste¹². La source historique du libéralisme neutraliste est probablement à trouver chez Locke¹³. Alors que chez lui les arguments en faveur de la tolérance sont de nature épistémologique et prudentielle, la justification en faveur de la tolérance a évolué, surtout chez Rawls – son défenseur le plus important –, en des arguments concernant la justice. Les principes de justice rawlsiens sont bien connus. Il est ici toutefois profitable de rappeler au moins le premier, celui qui est, lexicalement, le plus important : « [e]ach person has an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar schemes of

présentes pour parler de tolérance. Aussi, Cohen identifie un ensemble de huit conditions de la tolérance. Seules trois (non-interférence, désapprobation, possibilité d'interférence), les plus largement admises, sont ici retenues.

¹² Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect » ; Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, ch. 1. Ces deux expressions peuvent trouver leurs analogues dans la distinction rawlsienne entre libéralisme politique et libéralisme compréhensif. Toutefois, libéralisme compréhensif et libéralisme perfectionniste ne se correspondent pas parfaitement : s'il semble clair que le libéralisme perfectionniste est nécessairement compréhensif, le libéralisme compréhensif n'a pas nécessairement à adopter l'attitude « prosélyte » du libéralisme perfectionniste. On peut en effet penser un libéralisme compréhensif qui ne chercherait pas, par ailleurs, à inculquer les valeurs qu'il défend, par des politiques orientées en ce sens, aux citoyens qui ne les partagent pas. La différence entre libéralisme compréhensif et libéralisme perfectionniste ne résiderait donc pas tant dans le type de fondements théoriques qu'ils proposent que dans le type de politiques qui en découlerait. Difficile, cependant, de ne pas penser que l'un et l'autre vont de pair. À ce sujet, cf. Galeotti, *ibid.*, p. 37, note 51.

¹³ Cf. Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect ».

liberties for all¹⁴ ». Liberté de conscience et liberté de pensée sont du nombre de ces libertés fondamentales exprimées dans ce principe qui est à la base de la « justice comme équité ». Or, cette justice est le résultat d'un accord, d'un consensus, obtenu par recoupement qui évacue les différentes doctrines compréhensives, qui peuvent avoir cours dans la société politique pluraliste moderne, au profit de ce qui est partagé par tous, au profit de la raison publique commune. La tolérance tient donc un rôle central dans ce processus, par le biais du principe de neutralité, permettant d'atteindre cette raison publique commune :

[justice as fairness] expresses [citizens'] shared and public political reason. But to attain such a shared reason, the conception of justice should be, as far as possible, independent of the opposing and conflicting philosophical doctrines that citizens affirm. In formulating such a conception, political liberalism applies the principle of toleration to philosophy itself¹⁵.

Le libéralisme politique rawlsien est donc neutraliste en ce qu'il pose la norme de la neutralité comme une ligne directrice de l'action publique. Suivant Galeotti¹⁶, la neutralité est devenue la norme réglant l'activité de l'État à partir du moment où la tolérance s'est imposée par l'établissement des droits universels aux libertés de conscience et d'association. La neutralité est essentielle à la justice comme équité : la non-neutralité des institutions publiques entrainerait nécessairement une situation d'iniquité, tous les citoyens n'étant pas traités de façon égale, leur personne publique n'étant pas traitée avec le même respect. La norme de la neutralité doit ainsi être au fondement de l'action publique et doit guider l'établissement des principes fondamentaux sur lesquels s'échafaudera la société. Il faut donc, dit Rawls, exprimer le principe de tolérance au travers de cette norme, restant neutre sur ce qui ne concerne pas spécifiquement le public.

¹⁴ Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, p. 271.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁶ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 25.

Pour les perfectionnistes¹⁷, au contraire, le libéralisme ne peut pas rester neutre devant l'ensemble des doctrines compréhensives portées par les sociétés pluralistes contemporaines, puisque le libéralisme politique est, et doit être, une doctrine compréhensive¹⁸ (une conception du bien) portant des valeurs spécifiques. Les valeurs les plus communes à ces penseurs sont sûrement la rationalité humaine et l'autonomie individuelle¹⁹. Concernant la tolérance, la principale différence entre les auteurs neutralistes et les perfectionnistes est à trouver dans l'importance qu'ils accordent au concept : pour les perfectionnistes, il ne s'agit que d'une valeur libérale parmi d'autres et avec lesquelles elle doit être balancée, alors que les neutralistes la considèrent comme un principe fondamental du libéralisme, principe qui assure la légitimité des institutions libérales en s'assurant que ces institutions sont justes (c'est-à-dire équitables)²⁰. Il est possible d'identifier deux façons distinctes, mais peut-être pas irréconciliables, qu'ont les perfectionnistes d'approcher la question du pluralisme et de la tolérance²¹. Cette distinction ne semble toutefois pas nécessaire à l'exposition générale de la position perfectionniste²². Il suffit de noter que si, pour les neutralistes, les pratiques et croyances qui répondent au critère (millien) de non-nuisance et qui n'interfèrent pas avec l'expression de la raison publique doivent être tolérées, les perfectionnistes ajoutent des contraintes. Ainsi, alors que, pour les neutralistes, seule l'identité *politique* compte dans la caractérisation de la citoyenneté, les perfectionnistes affirment que l'adhésion aux valeurs du libéralisme (l'autonomie, par exemple) est nécessaire à la participation pleine à la citoyenneté. Pour Raz, par exemple, il n'y a aucune raison de protéger (par la neutralité ou par une action

¹⁷ Ces auteurs sont nombreux. On peut penser à Brian Barry, William Galston, Joseph Raz, Stephen Macedo, Simon Caney ou Will Kymlicka.

¹⁸ Il s'agit évidemment d'une expression rawlsienne à laquelle les perfectionnistes ne s'identifient pas.

¹⁹ Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », p. 418 ; Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 37.

²⁰ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 38.

²¹ *Ibid.*, p. 39.

²² Elle est pertinente, mais faute d'espace, il est possible d'en faire l'économie.

« positive ») des cultures qui ne supportent pas activement l'indépendance de leurs membres²³.

Les approches perfectionnistes adressent, de façon générale, deux critiques fort pertinentes aux tenants de la conception neutraliste, critiques qu'elles partagent avec les communautariens : la tolérance exprimée par la neutralité des institutions publiques et politiques n'est ni possible ni souhaitable. Il n'est pas possible que l'État libéral soit véritablement neutre, parce qu'il ne peut accepter que les conceptions du bien qui adhèrent déjà aux valeurs promues par le libéralisme²⁴. Rawls serait donc hypocrite ou se mentirait à lui-même s'il croyait vraiment que des conceptions du bien incompatibles avec les valeurs (libérales) de consensus et de rationalité puissent survivre dans le régime du libéralisme politique. Ainsi, la seule différence entre les perfectionnistes et les neutralistes serait que les neutralistes ne veulent pas avouer qu'ils sont perfectionnistes (ou, du moins, qu'ils promeuvent une doctrine compréhensive). Elle ne serait pas non plus souhaitable, parce qu'une telle neutralité ferait perdre de sa richesse au concept de communauté politique en le vidant des contenus de valeurs substantiels qui lui donnent sa force et créent le lien social au maintien de la communauté²⁵. Ces deux critiques, bien qu'elles doivent être gardées à l'esprit dans le développement d'une théorie politique libérale, peuvent trouver des réponses assez simples. S'il est vrai qu'un régime libéral, nonobstant le fait qu'il ait pour principe pivot la tolérance, ne peut jamais être parfaitement neutre, il n'est pas dit que l'idéal de neutralité doive être jeté aux orties. C'est que, dit Galeotti, la neutralité n'est pas une notion absolue, mais une notion relationnelle dont la logique nécessite une définition contextuelle²⁶. Le cadre interprétatif de la neutralité ne sort jamais de nulle part, mais est forgé pour chaque cas suivant une situation historique et sociale. Étant toujours le fruit de circonstances particulières, les termes de la neutralité peuvent changer, évoluer, en même temps que les contextes social et historique. Cette vision de la neutralité rapproche

²³ Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, p. 411-412 ; Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », p. 419.

²⁴ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 54-55 ; Kymlicka, W. (1992), « Two Models of Pluralism and Tolerance », p. 45.

²⁵ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 56.

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

déjà davantage de l'engagement libéral à la justice que la théorie perfectionniste :

[b]ut even if neutrality is acknowledged as relatively limited, there is a significant difference between the neutralist and the perfectionist approaches. In the neutralist interpretation, views outside the overlapping consensus are excluded from the liberal polity only *de facto*, and, one hopes, contingently. In the perfectionist interpretation, exclusion of incompatible views and cultures is instead principled, in order to preserve the moral integrity of liberalism²⁷.

La seconde objection semble, quant à elle, présupposer que le libéralisme politique veut éradiquer toutes valeurs, croyances ou particularités que les citoyens portent comme partie intégrante de leur identité. Or, la neutralité promue par le libéralisme politique ne concerne que la vie publique de la *polis*, que la vie politique. Il ne s'agit que d'un aspect de la vie sociale comme entité et les citoyens peuvent, par ailleurs, promouvoir ou poursuivre les particularités qui les touchent dans les autres aspects de la vie sociale²⁸.

Les arguments du libéralisme perfectionniste pour montrer qu'il est préférable au neutralisme ne touchent donc pas vraiment la cible, bien qu'ils apportent un éclairage critique intéressant sur les lacunes potentielles du libéralisme neutraliste. Les réponses données plus haut à ces arguments n'excluent cependant pas le libéralisme perfectionniste. S'il existe certainement plusieurs raisons de favoriser l'approche neutraliste de la tolérance, une seule semble suffire : la tolérance perfectionniste n'est, somme toute, pas tolérante. L'approche perfectionniste n'engage qu'à tolérer les différences qui ne mettent pas en danger l'adhésion de leurs porteurs aux valeurs libérales, que celles-ci soient l'autonomie, la rationalité humaine, le développement personnel, etc. Pour chercher la tolérance, les groupes porteurs de différences auront ainsi tendance à se libéraliser, en ce sens où, s'ils veulent participer à la *polis*, ils devront adopter les valeurs libérales. Or, comme le note Jonathan Chaplin, si les groupes

²⁷ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*

« become liberal, they may thereby have lost much of their distinctiveness²⁹ ». S'il n'y a plus de différence, que reste-t-il à tolérer ? Ou, comme le dit Deveaux, prenant l'approche de Raz comme un digne représentant du perfectionnisme :

[d]espite the evident advantages of Raz's argument, it is not as tolerant or accommodating of social differences as it purports to be. [...] In sum, the narrowness of Raz's justification of toleration may indicate that "autonomy-based liberalism is far less open, plural and tolerant than its advocates would have us believe"³⁰.

Le libéralisme neutraliste, celui de Rawls³¹, semble donc bien mieux équipé que son compétiteur perfectionniste pour parler de tolérance et pour la pratiquer, se conformant aussi davantage à l'engagement libéral pour la justice, engagement qui passe par la promotion de la liberté égale pour tous. En somme, le neutralisme est simplement plus libéral que le perfectionnisme.

2. L'insuffisance de la tolérance libérale

Bien que le libéralisme neutraliste soit davantage libéral que son concurrent perfectionniste, il reste qu'il ne l'est pas suffisamment. Il ne répond même pas à ses propres exigences, du moins dans les cas où l'idée de tolérance est, ou devrait être, à l'œuvre. Il n'est toutefois pas ici question de remettre en question la nécessité d'une théorie libérale de la tolérance : elle est au fondement même des systèmes de droits et libertés universels qui façonnent, tous les jours, le climat

²⁹ Chaplin, J. (1993), « How Much Cultural and Religious Pluralism Can Liberalism Tolerate ? », p. 43.

³⁰ Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », p. 420. L'auteur cite Mendus, S. (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, p. 110.

³¹ Le libéralisme rawlsien est ici choisi comme représentant « principal » du neutralisme. Il apparaît être celui qui donne la plus robuste et systématique des théories politiques contemporaines. La place, dans le cadre de cet article, manque toutefois pour le défendre. Dans tous les cas, la littérature sur ce sujet est considérable et le lecteur peut, s'il le veut, remplacer Rawls, pour les besoins de la cause, par son philosophe libéral neutraliste favori. Cela n'a pas grande importance pour la suite.

libéral qui permet aux différents groupes composant la société de cohabiter, en apparence, sans heurts. C'est parce que le libéralisme a promu la tolérance depuis le XVII^e siècle que, peu à peu, des groupes persécutés et opprimés ont pu obtenir un statut légal équivalent à celui de leurs oppresseurs, mettant ainsi fin à des siècles d'exclusion patente. Sans l'idée de tolérance, il n'aurait pas pu y avoir de cohabitation pacifique entre les différentes traditions religieuses qui ont formé l'Occident ; il n'y aurait pas eu n'ont plus de combat mené, au XIX^e siècle aux États-Unis et un peu partout ailleurs, contre l'esclavagisme, mode de production extrêmement avantageux pour l'économie de plusieurs régions du monde ; sans la notion libérale de tolérance, les luttes féministes et le combat pour les droits civiques n'auraient pas non plus pu se développer aussi largement au cours du XX^e siècle. L'application du principe de tolérance libérale aurait aussi certainement pu empêcher de nombreuses atrocités qui jalonnent l'histoire, surtout celle du siècle dernier. La théorie libérale a donc rendu un fier service à l'histoire, unissant par la tolérance des groupes qui autrement ne pourraient cohabiter pacifiquement. Pourtant, l'universalisation du statut de citoyen marque-t-elle la fin de l'histoire ?

Si le libéralisme politique a su répondre par le passé aux demandes des groupes opprimés et, plus encore, persécutés, il n'est pas clair qu'il réussisse à s'adapter aux demandes de ces mêmes groupes qui, aujourd'hui vivent une oppression moins manifeste, plus diffuse, mais non moins réelle. La tolérance libérale assure un rôle toujours aussi important – protégeant par exemple, par le biais des chartes de droits et libertés de la personne, un citoyen noir de la possibilité de se voir écarter, en raison de la couleur de sa peau, comme candidat pour un travail³² – dans les sociétés contemporaines, mais ne suffit plus à relever les nouveaux défis politiques. Le libéralisme classique n'est pas pourvu des outils nécessaires pour répondre au problème, plus précisément, de l'inclusion (ou de l'exclusion, selon le point de vue adopté).

Les cas de tolérance qu'il est maintenant pertinent d'analyser sont ceux qui concernent ce problème qui découle de ce que la théorie

³² Évidemment, ce genre de situation se produit malgré les dispositions légales pour l'empêcher. Formellement, toutefois, tout citoyen est protégé par la loi face à ce genre clair d'exclusion.

libérale de la tolérance, bien qu'elle puisse s'occuper de l'*interférence* face à l'inclusion, n'est pas en mesure de mesurer et de régler la difficulté que pose la *domination* (culturelle, sociale, de genre, sexuelle, etc.). Par souci de justice, le libéralisme politique pose les conditions *formelles* permettant de mettre sur un pied d'égalité, dans la sphère politique, tous les individus qui la composent, leur conférant, sur le plan *formel*, le statut égal de citoyen. Le défaut de cette approche libérale est cependant de ne pas prendre assez au sérieux son engagement en faveur de la justice : elle permet que ce qu'elle établit sur le plan *formel* ne se matérialise pas, *effectivement*, dans la réalité. Autrement dit, malgré que tous soient égaux, elle permet que certains le soient plus que d'autres³³. Le statut de citoyen est, *de jure*, octroyé à tous, mais tous ne peuvent pas en profiter pleinement.

Dans cette section, quatre aspects (interreliés) de cette critique sont explicités. D'abord, il faut voir que le libéralisme politique rawlsien, mais il n'est pas le seul, propose un idéal de la raison publique³⁴, idéal qui présuppose la neutralité de l'individu dans les débats et les institutions publiques. C'est cette façon de faire qui permet de voir ressortir la raison publique commune, résultat du consensus par recouplement, qui transcende les différences et les intérêts particuliers. Or, cette exigence appelle en fait le corps social à s'homogénéiser³⁵. En demandant aux citoyens, pour participer à la vie politique publique, de se plier à la norme de l'idéal de la raison commune, le libéralisme politique leur demande aussi d'oblitérer leurs particularités pour se présenter, dans le domaine du politique, le plus semblable possible aux autres. Les groupes qui ne sont pas issus d'une tradition libérale (ou de la tradition majoritaire), bien qu'on

³³ Cette observation est évidemment calquée sur la célèbre sentence du chapitre 10 d'*Animal Farm* d'Orwell : « [a]ll animals are equal, bet some animals are more equal than others ». Galeotti paraphrase également Orwell (Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 6) en disant que, bien qu'aux yeux du libéralisme politique toutes les différences soient égales (n'étant pas considérées), « some differences are more different than others ».

³⁴ Cf., à ce sujet, « The Idea of Public Reason Revisited », dans Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, p. 435 sq.

³⁵ Young, I. M. (1989), « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », p. 252.

puisse penser qu'il leur soit possible d'adhérer à l'idéal de la raison publique sans pour autant abandonner leurs particularités, se voient donc défavorisés par rapport au groupe dominant : la tâche leur est plus difficile. Sur cette idée de la citoyenneté, Young écrit :

[t]he attempt to realize an ideal of universal citizenship that finds the public embodying generality as opposed to particularity, commonness versus difference, will tend to exclude or to put at disadvantage some groups, even when they have formally equal citizenship status³⁶.

Cet argument de Young va de pair avec un de ceux avancés par Galeotti pour montrer que la tolérance ne suffit pas : alors que la tolérance et la neutralité ont pour but de rendre la société plus juste, empêchant la création d'iniquités et de discriminations, la neutralité, dans une société où existent déjà ces deux maux, aura plutôt tendance à les renforcer et à accentuer leurs effets³⁷. C'est que dans une société où une division existe entre ce qui à trait aux conceptions du bien, ce qui est « normal » et ce qui est « différent », et dont l'histoire est marquée par l'oppression et la discrimination de groupes³⁸, l'indifférence publique par rapport aux différences ne peut avoir pour

³⁶ Young, I. M. (1989), « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », p. 256. Young pousse aussi cet argument dans le même sens que celui des perfectionnistes et communautariens évoqué plus haut : la neutralité n'est pas possible. Ce n'est toutefois qu'une des deux conclusions que tire Young de cet argument et une réponse a déjà été apportée à cette attaque contre le libéralisme politique.

³⁷ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 59.

³⁸ Tout au long du texte, les groupes dont il est question sont les groupes minoritaires qui revendiquent (plus ou moins explicitement) une différence sociale, culturelle, sexuelle, de genre, etc. Il n'est toutefois pas question des groupes qui ont une identité nationale (Québécois, Catalans, Premières Nations, etc.) ; leur rapport à la majorité est différent et le type d'inclusion qu'ils recherchent leur est propre (s'ils ne recherchent pas, au contraire, l'exclusion totale). Le type de reconnaissance qui leur conviendrait est sans doute différent. À ce sujet, cf. Seymour, S. (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*. Aussi, les groupes dont il est question ne sont pas à confondre avec les simples agrégats ou associations : il s'agit de groupes qui se représentent en tant que groupe, mais dont la différence n'est pas choisie.

effet que de permettre la reproduction de ces iniquités et leur renforcement en cachant, sous une couche de libertés et de droits formels égaux pour tous, la continuation de la discrimination et de l'oppression. À titre d'exemple, Young cite une étude qui montre que dans des instances régionales de gouvernement en Nouvelle-Angleterre, instances où les citoyens sont appelés à participer activement, les femmes, les noirs, les gens issus de la classe ouvrière et les pauvres ont tendance à participer moins et à voir leurs intérêts moins représentés que les blancs, les professionnels de la classe moyenne et les hommes (et *a fortiori*, peut-on penser, que les hommes blancs de la classe moyenne professionnelle)³⁹. Ce n'est pas parce que les groupes désavantagés subissent une oppression *directe*, mais parce qu'ils ont été, historiquement, désavantagés ou parce qu'ils n'ont pas pu acquérir la même expérience dans ce genre de situation que les hommes blancs de la classe moyenne. Formellement, tous sont à égalité ; dans la pratique, certains groupes partent avec une longueur d'avance qui décourage les groupes désavantagés, les laissant encore plus loin derrière. Il faut cependant noter que dans une situation idéale, par exemple si une société était créée *ex nihilo*, sans histoire fixant la norme et la différence et sans historique de discrimination et d'oppression, la neutralité serait probablement suffisante pour assurer un traitement véritablement égal de toutes les conceptions du bien qu'il est possible de retrouver dans une société. Une telle situation n'existe toutefois pas.

Pour Young, l'un des principaux problèmes de l'idée libérale de neutralité est qu'elle implique que les institutions et les lois soient contraintes de se construire de façon abstraite, faisant la sourde oreille à toutes les particularités, pensant ainsi fournir un traitement égal à tous⁴⁰. Autrement dit, le problème semble être dans le langage des droits universels. Ce langage oblitère une donnée essentielle du problème : « [t]hrough in many respects the law is now blind to group differences, *the society is not*, and some groups continue to be marked

³⁹ Young, I. M. (1989), « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », p. 258. L'auteure mentionne également une situation similaire observée dans les structures de contrôle communautaire des écoles.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 267.

as deviant and as the other⁴¹ ». Le traitement égal de tous que commandent la tolérance et la neutralité libérales suppose une norme universelle permettant de mesurer ce rapport d'égalité de tous à chacun. Une norme neutre n'est cependant pas possible : la norme est toujours construite à partir de l'expérience de celui qui la fixe, à savoir, dans les démocraties libérales contemporaines, la majorité. Les groupes dont la différence ne fait pas partie de la gamme « normale » des conceptions du bien sont ainsi désavantagés, souffrant de la domination (culturelle, sociale, sexuelle ou de genre) du groupe majoritaire.

Cet argument de Young trouve encore son parallèle chez Galeotti. C'est l'argument « constitutionnaliste⁴² » à la base de la conception neutraliste de la tolérance libérale qui causerait ce déséquilibre. Cet argument stipule que le moyen de trouver les bases d'une constitution juste et équitable pour tous (les bases d'un contrat social, si on pense que l'argument de Rawls est contractualiste) est de penser des principes dans une position de neutralité, une position qui permettrait de faire abstraction des particularismes pour trouver le socle principiel partagé par tous⁴³. Cet argument

« assumes a hypothetical situation of undifferentiated pluralism in which, in order to ensure justice, all asymmetries are ignored on principle, and in which therefore *a fortiori* the distinction between “normality” and “difference” is necessarily lost⁴⁴ ».

Or, dans la réalité, cette distinction fonde l'inclusion et l'exclusion sociales. Un individu identifié comme différent, comme déviant, en raison de son appartenance à un groupe culturel, social, sexuel, etc.

⁴¹ Young, I. M. (1989), « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », p. 268. Nous soulignons.

⁴² Chez Rawls, pense Galeotti, il s'agirait plutôt d'un argument contractualiste. Elle utilise le terme « constitutionnaliste » pour être plus inclusive, ne pensant pas que les différences entre l'argument contractualiste de Rawls et les arguments « constitutionnalistes » d'autres neutralistes puissent brouiller l'analyse qu'elle en fait.

⁴³ Le parallèle entre cette caractérisation et la position originelle, le voile de l'ignorance et le consensus par recoupement de Rawls est évident.

⁴⁴ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 59.

souffre d'exclusion. Il ne peut pas participer à la vie publique au même titre qu'un individu « normal » ; s'il peut, du moins, y participer *formellement* au même titre qu'un individu se pliant à la norme, il ne peut pas, *dans les faits*, y participer de la même façon. Contrairement à l'individu « normal », celui qui porte une différence, doit, quand il entre dans l'espace public, laisser quelque chose derrière. Peut-être une partie de son identité. La tolérance libérale (neutraliste) ne permet pas de rendre compte de cette distinction entre le statut (formel) de citoyen et la possibilité (effective) d'agir pleinement en tant que citoyen. La différence, qui reste dans l'angle mort de la théorie libérale, crée ainsi deux catégories – ou peut-être plus, la conformité à la norme venant par degré – de citoyens : des citoyens pouvant pleinement s'exprimer sur la place publique et des citoyens de seconde zone qui, eux, doivent taire leur différence.

Deux exemples de cas, parmi tant d'autres, qui ne semblent pas pouvoir être appréhendés grâce à la tolérance libérale neutraliste permettent de mieux comprendre cette situation : la règle du « dont ask, don't tell » dans l'armée américaine et « l'affaire du foulard » qui a ouvert un nouveau chapitre de l'histoire de la *laïcité* « à la française » en 1989. De 1993 à 2010, quand Obama a aboli la règle du « don't ask, don't tell », les hommes homosexuels étaient, peut-on penser, tolérés, au sens libéral neutraliste, dans l'armée américaine⁴⁵. Un homosexuel voulant faire carrière dans l'armée avait, et a toujours, le droit de s'y enrôler, liberté protégée par une loi. Ce n'était toutefois pas le cas avant 1993. Aussi, l'application du principe de tolérance libérale à la question de la présence d'homosexuels dans les forces armées américaines a mené à l'ouverture, pour ce groupe, à un nouvel espace de liberté. Pourtant, on ne peut pas dire que, suivant cette règle, les homosexuels, qui sont déviant par rapport à la norme fixée par la majorité hétérosexuelle, ont un statut équivalent à leurs confrères hétérosexuels. Il est possible, pour ceux-ci, d'exprimer ouvertement leur hétérosexualité, *c'est-à-dire leur particularisme*, profitant

⁴⁵ On peut douter que l'abolition de la règle ait changé quoique ce soit, la culture militaire étant généralement plutôt réfractaire à l'ouverture à la culture homosexuelle. Il ne s'agit toutefois ici que de spéculations et l'abolition de la règle est possiblement trop récente pour pouvoir déjà juger de son impact sur la culture militaire. Peut-être de futures études ou rapports infirmeront cette thèse.

ainsi pleinement d'un espace de liberté qui est *formellement* ouvert aussi aux militaires homosexuels, mais dont ils ne peuvent profiter, *dans la réalité*, que de façon partielle. Autrement dit, bien que militaires hétérosexuels et homosexuels soient *formellement* égaux, les militaires homosexuels subissaient une injustice, ne pouvant exprimer publiquement une partie de leur identité que leurs équivalents hétérosexuels avaient tout loisir de publiciser.

« L'affaire du foulard » démontre tout aussi clairement l'aspect pernicieux que comporte l'idée de tolérance libérale. En 1989, trois jeunes filles portant un voile traditionnel islamique se voient interdire l'accès à une école publique près de Paris, avant d'être plus tard expulsées de l'école. Le directeur de l'école prétend alors que cette exclusion est faite en vertu d'une règle « républicaine », depuis longtemps en vigueur, interdisant les symboles religieux dans les écoles publiques laïques⁴⁶. Ce cas exprime exactement le même phénomène que celui de l'inclusion des homosexuels dans l'armée américaine, mais avec les paramètres inverses. Dans ce cas, la neutralité libérale, fermant les yeux sur les particularismes, ferment à tous le même espace de liberté. Personne n'a le droit de porter de symbole religieux dans les écoles publiques laïques. Seulement, disons que certains ont encore moins le droit que d'autres. C'est dans cette situation que se sont retrouvées ces trois jeunes musulmanes. Alors qu'on laisse passer, par exemple, le port d'un crucifix autour du coup, parce que la norme, définie par la majorité chrétienne, le commande, le port du voile, signe religieux *déviant*, est interdit. Crucifix et voile sont l'objet, *formellement*, de la même interdiction. *Dans les faits*, il en est tout autrement.

Pour Galeotti, il ne semble faire aucun doute qu'une des causes de l'aveuglement du libéralisme neutraliste face à ce paradoxe – renforcer des injustices en tentant de fournir des principes de justice – de la tolérance tient, du moins en partie, à la distinction qu'il maintient entre la sphère publique et la sphère privée⁴⁷. C'est que ce n'est que dans la sphère privée que les choix personnels doivent être exprimés, la sphère publique ne devant être

⁴⁶ C'est la description qu'en donne Cécile Laborde dans Laborde, C. (2002), « On Republican Toleration », article consacré à la question de la *laïcité* « à la française ».

⁴⁷ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 70-71.

réservée qu'à l'affirmation de valeurs publiques. Cette distinction permet toutefois de maintenir la domination (culturelle, ethnique, sociale, sexuelle, etc.) de la majorité sur les minorités. D'abord, c'est parce qu'elle associe toutes les différences, qui ne doivent appartenir qu'à la sphère privée, à des choix. Or, il semble évident que les différences qui suscitent encore aujourd'hui des problèmes de tolérance ne relèvent le plus souvent pas de choix. Si la différence du dandy est de cette sorte – un choix, une préférence pour l'excentrique –, celle du musulman ou de l'homosexuel a plutôt un caractère « ascriptif ». Il ne peut s'en défaire à volonté. Aussi, il faut noter que ce ne sont que les discours jugés provocants qui sont rejetés de l'espace public. Or, les discours jugés provocants sont ceux qui ne rencontrent pas la norme qui est fixée, il ne faut pas se leurrer à ce sujet, par le groupe majoritaire dans la société⁴⁸.

Cette critique tend à rapprocher la position neutraliste de la position perfectionniste rejetée plus haut. Toutefois, alors que dans le cas de l'approche perfectionniste cette difficulté est insurmontable, en raison de son fondement principal, le neutralisme peut être suppléé pour répondre de façon plus adéquate à cette problématique de l'inclusion. La tolérance libérale, du moins sa version neutraliste, n'est donc pas à rejeter, mais à compléter. En fait, elle *ne doit pas* être rejetée, puisqu'elle joue un rôle essentiel. Ce rôle n'est tout simplement pas suffisant et doit être l'objet d'un complément pour que le libéralisme soit une théorie de la justice véritablement juste et effectivement libérale.

3. L'apport de la reconnaissance

Plusieurs auteurs pensent que le problème de la tolérance libérale est qu'elle ne fait pas assez de place à la notion de respect pour la différence⁴⁹. Faire cette critique à la tolérance libérale, c'est mal en

⁴⁸ À ce sujet, George P. Fletcher (Fletcher, G. P. (1996), «The Case for Tolerance», p. 238) note : « [u]sing the public/private distinction [...] is a way of affirming the legitimacy of a hegemonic culture ».

⁴⁹ Cf., entre autres, Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », p. 421-423, et Webb, M. O. (1997), « Trust, Tolerance, and the Concept of a Person », p. 426-428. Pour l'expression d'un doute concernant cette idée de respect, cf. Fletcher, G. P. (1996), « The Case for Tolerance », p. 238-239.

comprendre le sens et l'utilité qu'elle a pour les sociétés démocratiques et pluralistes contemporaines. Évidemment, s'il était possible de parvenir à un respect mutuel et universel entre tous les groupes et en ce qui a trait à tous les types de différences (à l'exception de celle, évidemment, qui ne peuvent satisfaire le critère de non-nuisance), le monde s'en porterait mieux, et la tolérance ne serait plus à l'ordre du jour. Suivant la définition de la tolérance proposée plus haut⁵⁰, les circonstances de la tolérance impliquent que la différence tolérée inspire la désapprobation de celui qui tolère. Or, montrer du respect pour une différence suppose que la différence en question n'inspire pas la désapprobation. Ce respect mutuel et universel que certains appellent de leurs souhaits n'est toutefois pas envisageable. La tolérance libérale est donc toujours de mise, mais doit trouver un complément pour pallier le paradoxe auquel elle mène.

Rawls lui-même tente de répondre à la critique qui accuse le libéralisme politique d'être indifférent à la différence : il faut compenser les désavantagés grâce à des mesures de justice distributive. Le principe de différence, second principe de justice de la théorie rawlsienne, est construit dans cet objectif : il assure que les inégalités de biens sociaux premiers soient toujours issues de l'arrangement institutionnel le plus à l'avantage des plus défavorisés. La solution rawlsienne serait donc de pallier l'impossibilité d'accès à une citoyenneté pleine et entière pour les groupes « différents » en égalisant la distribution des ressources et des opportunités à la faveur de ces groupes⁵¹. Comme le mentionne Galeotti, cette solution est peu satisfaisante, puisque « [b]eing the bearer of a different identity, socially despised and politically disregarded, implies something more than having a less than equal share of basic goods⁵² ». Il est en effet difficile de voir comment une redistribution égalitaire de ressources et d'opportunités pourrait contrebalancer les stigmates de l'exclusion endurée, par exemple, par un soldat homosexuel de l'armée américaine. Cette solution, qui peut régler certaines formes d'exclusions directement reliées à des questions de ressources (financières, par exemple), n'est pas suffisante pour satisfaire les

⁵⁰ Cf. *supra*, p. 3-4.

⁵¹ Cf. Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, p. 326.

⁵² Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 61.

demandes d'inclusion des groupes « différents », c'est-à-dire des groupes qui aimeraient voir *reconnaître* la *légitimité* de leur différence.

Ce que font ressortir les cas contemporains de « tolérance », c'est la nécessité – pour avoir une théorie de la justice effectivement juste (et une théorie libérale qui promeut effectivement la liberté) – de la reconnaissance des différences de groupes qui souffrent de la domination culturelle, mais aussi ethnique, sociale ou sexuelle du groupe majoritaire. La reconnaissance ne signifie pas ici l'endossement ou l'approbation des pratiques, croyances, etc. reconnues⁵³. Cela reviendrait au même que le vœu pieux de la promotion du respect mutuel universel entre tous les groupes différents qui composent nos sociétés. La reconnaissance doit plutôt être envisagée comme un instrument ou un outil (politique) permettant la pleine inclusion à la *polis* du plus grand nombre de citoyens possible, réparant ainsi l'injustice que représente l'exclusion⁵⁴. Ce que la reconnaissance dont il est ici question commande, ce n'est pas le respect – qui, comme il a été mentionné plus tôt, serait la marque d'une forme minimale d'approbation ou d'endossement – de chaque différence à reconnaître, mais plutôt le respect (ou l'endossement) d'un jugement normatif *positif* quant à la différence. Autrement dit, la reconnaissance exige de la communauté politique qu'elle s'accorde sur la légitimité politique de la différence, ce qui ne signifie pas que la majorité ou les membres de la majorité doivent approuver chacune des différences ou des particularités dont ils reconnaissent, par ailleurs, la légitimité dans l'espace public comme dans la sphère privé. Il faut distinguer l'aspect *psychologique* lié à l'approbation d'une différence de l'aspect strictement *politique* de la reconnaissance ici proposée.

La reconnaissance a donc pour but de rendre *effective* une égalité de statut qui ne serait autrement que *formelle*. Elle fonctionne un peu à la

⁵³ Cette forme de reconnaissance est celle présentée, habilement, il faut tout de même le dire, par Charles Taylor dans son populaire article Taylor, C. (1994), « The Politics of Recognition ». Il faut cependant noter que la position de Taylor ne correspond pas à une forme de relativisme moral et qu'il distingue la reconnaissance de l'égalité de valeur des cultures de la présomption de la valeur égale des cultures. Je tiens à remercier l'évaluateur ou l'évaluatrice anonyme de cet article pour m'avoir souligné cette nuance.

⁵⁴ Galeotti, A. E. (2002), *Tolerance as Recognition*, p. 103-104.

manière de l'approche des capacités proposée par Amartya Sen et Martha Nussbaum⁵⁵ : il faut faire une distinction entre ce qui peut être acquis (des biens, des ressources, des opportunités) et les capacités, c'est-à-dire ce qui permet à un individu de jouir *effectivement* de ce qui peut être acquis. Ainsi, assurer à tous un accès égal à ce qui peut être acquis est inutile (ou, du moins, est insuffisant) si, du même coup, il n'est pas possible d'assurer à tous, de façon égale, les capacités qui permettent de jouir des acquisitions. On peut concevoir l'inclusion à la citoyenneté de la même manière : la tolérance est ce principe qui guide l'établissement de règles institutionnelles assurant à tous la jouissance des droits et libertés qui caractérise le statut de citoyen ; la reconnaissance, elle, est le principe qui assure que tous profitent de la capacité égale d'user du statut de citoyen qui leur est conféré. Le problème, si la reconnaissance n'est pas associée à la tolérance, est que la tolérance ne peut à elle seule garantir l'effectivité du droit égal de tous au statut de citoyen, ouvrant la porte à l'injustice que représente l'exclusion.

Concrètement, la notion de reconnaissance tente d'apaiser ou de répondre aux demandes de groupes minoritaires de légitimation de l'expression de leurs différences au sein de l'espace public. La reconnaissance ici en jeu a pour but de donner, au sein de l'espace public, de la visibilité aux différences, ce qui signifie l'inclusion des porteurs de ces différences qui pourront dès lors participer à la vie publique sur un pied d'égalité avec ceux qui correspondent à ce qui est « normal ». Il s'agit donc d'inclure, dans les institutions, les mécanismes nécessaires à la reconnaissance des identités dérogeant à la norme pour que, comme les individus « normaux », ceux qui portent des différences puissent évoluer au sein de l'espace public en portant sans devoir se défaire de leur identité. C'est ce qui permettra d'accorder, par décision publique, aux membres de groupes minoritaires, tout comme à ceux du groupe majoritaire, le « droit » (*entitlement*) à leur identité⁵⁶. Dans les faits, l'adoption d'une politique

⁵⁵ Pour l'approche de Sen, cf. Sen, A. (1985), « Rights and Capabilities » et pour celle de Nussbaum, qui s'inspire de Sen, cf. par exemple, pour une caractérisation fournissant maints exemples concrets, Nussbaum, M. (2001), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Pour la comparaison, cf. Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 96.

⁵⁶ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 101.

de la reconnaissance peut signifier des choses très différentes. Si Galeotti plaide, à l'instar de Kymlicka, en faveur d'une certaine forme de droits individuels différenciés par le groupe⁵⁷, on peut noter qu'elle affirme que ce genre de droits ne doit pas se refléter dans la sphère juridique et que seul le principe symbolique de la reconnaissance doit être enchâssé dans les textes juridiques fondamentaux⁵⁸. Les conséquences institutionnelles d'une telle approche peuvent toutefois être importantes : par exemple, certains individus, en raison de leur appartenance à un groupe minoritaire, pourraient se voir attribuer une protection particulière ou des ressources particulières pour que leurs particularismes ne soient pas négligés dans la sphère publique⁵⁹.

Dans tous les cas, la reconnaissance sert donc à réparer une injustice :

[a]s a consequence, the public presence of minority identities is publicly declared acceptable, not just the public presence of the individual members *as individuals*, but with their full-blown identities, customs, and ways of life, in the same way that majority identities have always been recognized⁶⁰.

Ce type de reconnaissance est pleinement compatible avec la tolérance du libéralisme politique. D'abord, elle n'élimine pas, comme le ferait le respect mutuel et universel de toutes les cultures, le besoin de tolérance. Il ne s'agit pas d'approuver ou d'endosser les différences, mais de reconnaître que, tout comme l'identité du groupe majoritaire, les identités minoritaires peuvent légitimement s'exprimer sur la place publique. Finalement, cette approche semble pouvoir s'accorder, bien qu'il faille reconnaître qu'elle lui ajoute quelque

⁵⁷ *Ibid.*, ch. 7. Cf. aussi Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*. Pour une perspective différente, qui plaide en faveur de droits véritablement collectifs, cf. Seymour, M. (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*.

⁵⁸ Pour d'autres façons de penser le rapport entre la reconnaissance, ses implications institutionnelles et le droit, on peut consulter, encore ici, Seymour, M. (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 169.

⁵⁹ Galeotti n'offre toutefois pas d'aperçu précis de ce qu'implique – pour une société occidentale, par exemple – l'implantation d'une politique de la reconnaissance.

⁶⁰ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 101.

chose, avec la conception politique de la personne avancée par Rawls. En effet, le type de reconnaissance proposé ici, contrairement à celui que promeut Taylor, n'a pas besoin d'affirmer⁶¹ que l'identité culturelle, ethnique, sociale, sexuelle, etc. a une importance fondamentale pour l'individu et la personne politique qu'il constitue. Sur cette question, il est possible de rester neutre. Pour accepter le principe de tolérance, il suffit de comprendre que la non-reconnaissance de ces identités crée une forme d'exclusion et, donc, d'injustice, à l'endroit des citoyens qui, en raison de leurs différences, ne peuvent participer à la *polis* de la même manière qu'un individu issu du groupe majoritaire de la société.

4. Un modèle républicain ?

Le but est ici de mettre sommairement en exergue la réponse que peut apporter la théorie républicaine⁶² à la critique de la tolérance libérale proposée plus haut et de montrer pourquoi le républicanisme semble davantage satisfaire l'objet de ces critiques qu'une approche comme celle de Galeotti. La critique républicaine du libéralisme, sur le plan des principes, tient surtout dans la constatation de la caractérisation erronée que fait la tradition libérale de la notion de liberté, notion qui lui est évidemment centrale. Dans *Republicanism*, Philip Pettit ouvre son attaque en montrant que la division, établie par Isaiah Berlin dans un texte classique, entre la liberté négative et la liberté positive n'épuise pas les sens que le concept peut revêtir⁶³. Pour lui, la distinction « canonique » de Berlin oblitère « the philosophical validity and historical reality of a third, radically different way of understanding freedom and the institutional

⁶¹ Du moins pas plus que Rawls quand il parle, par exemple, de l'importance de l'estime personnelle.

⁶² Il s'agit en fait de ce qu'on pourrait nommer théorie « néo-républicaine ». Si la résurgence du républicanisme en philosophie politique contemporaine a plusieurs visages, la version qui nous intéresse ici est celle proposée par Quentin Skinner (*cf.* Skinner, Q. (1998), *Liberty before Liberalism*), Maurizio Viroli (*cf.* Viroli, M. (1999), *Repubblicanesimo*) et, plus systématiquement, Philip Pettit (Pettit, P. (1997), *Republicanism*).

⁶³ Pettit, P. (1997), *Republicanism*, ch. 1 ; Berlin, I. (2002), « Two Concepts of Liberty ».

requirements of freedom⁶⁴». Pettit offre une voie mitoyenne, associant la liberté négative et les conditions de la liberté, notions que Berlin prend, au contraire, la peine de distinguer analytiquement. Cette approche dévoile un sens différent, ignoré des libéraux, dit Pettit, de la liberté négative : la liberté comme non-domination⁶⁵. Aussi, le républicanisme oppose-t-il à la conception libérale de la liberté comme non-interférence la liberté comme non-domination. C'est que, pour les républicains, il ne suffit pas que le mouvement humain soit dégagé de toute interférence pour être libre, encore faut-il qu'il n'y ait pas de possibilité pour autrui d'interférer de façon arbitraire. Il ne suffit pas à l'esclave que son maître n'interfère jamais dans son action pour que celui-ci soit libre ; pour être libre, il faut qu'il soit affranchi de la domination qu'exerce sur lui son maître.

La critique ici proposée de la tolérance libérale emploie la même logique : la tolérance libérale est définie comme la non-interférence vis-à-vis une différence qu'on désapprouve. Suivant la théorie rawlsienne, c'est pour satisfaire le premier principe de justice que la tolérance doit être la pierre de touche du libéralisme politique. Or – et la comparaison faite par Galeotti entre l'idée maîtresse de *Toleration as Recognition* et l'approche des capacités de Sen⁶⁶ permet de facilement relever cette similarité entre sa critique et celle de Pettit – la tolérance libérale avancée par le libéralisme politique néglige de prendre en considération les conditions permettant de rendre effectifs les avantages recherchés par le biais de la tolérance. La tolérance libérale rate sa cible, exactement de la même manière que les politiques libérales pour assurer des libertés égales pour tous ratent leurs cibles : il s'agit d'une approche trop formelle qui oblitère les conditions de réalisation effective des principes qu'elle incarne⁶⁷. L'assurance de la liberté comme non-domination implique donc d'autres types de mesures que celles qui sont en adéquation avec la liberté comme non-interférence. Contrairement à la vision « atomiste » portée par la

⁶⁴ Pettit, P. (1997), *Republicanism*, p. 19.

⁶⁵ *Ibid.*, ch. 3.

⁶⁶ *Cf. supra*, p. 20.

⁶⁷ Évidemment, Rawls s'en défend (*cf.*, par exemple, Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, Lecture VIII, § 7), mais en voulant montrer qu'un principe de justice distributive suffit pour pallier ce problème. La critique de Galeotti développée plus haut (*cf. supra*, p. 18) suggère toutefois le contraire.

liberté comme non-interférence et par l'idéal classique de tolérance libérale, qui met l'accent sur l'importance de l'individualité⁶⁸ pour justifier le principe de tolérance, la liberté comme non-domination ne tend pas à isoler les individus les uns des autres, mais montre la signification de leur interdépendance quant à la question de leur liberté.

La proposition de Galeotti pousse le libéralisme politique, et la tolérance qu'il défend, dans le même sens que tente de le faire Pettit, il semble pertinent de noter, pour finir, que l'appel à la reconnaissance et les politiques concrètes qu'il exige font également écho au type de politiques qui va de pair avec le républicanisme de Pettit. Malgré tout, Galeotti semble rester plutôt accrochée à la conception rawlsienne du libéralisme. Bien qu'elle critique assez sévèrement la trop importante neutralité à l'œuvre dans le développement, mais aussi l'application du principe libéral de tolérance, elle affirme que « *toleration as recognition is nevertheless compatible with liberal principles and does not infringe any right or fundamental value*⁶⁹ ». Galeotti accepte donc, sur le plan des principes normatifs, la validité du libéralisme politique. Ce qu'elle questionne est plutôt la possibilité, pour la *politique* libérale, de satisfaire les exigences d'une politique de la reconnaissance⁷⁰. Ainsi, bien que certaines des implications institutionnelles que commande une approche comme celle de Galeotti soient similaires à celles que propose le républicanisme – l'établissement de canaux permettant aux membres de groupes porteurs de différences⁷¹ de faire entendre leurs

⁶⁸ Ce qui est ici entendu, c'est que le principe de tolérance libérale se fonde d'abord et avant tout sur l'affirmation de l'individuation des consciences qui justifie la promotion de la liberté (comme non-interférence) de conscience. Cf. *supra*, section 1; Lecler, J. (1952), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*; Locke, J. (2006), *An Essay Concerning Toleration*.

⁶⁹ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 192.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁷¹ La question de savoir si les groupes en *eux-mêmes* peuvent et doivent être considérés comme des agents pouvant faire entendre leurs réclamations dans l'espace public est ici, faute d'espace, laissée de côté. On peut cependant noter que si cette question n'est pas claire chez Galeotti – Seymour (Seymour, M. (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 162, 165) pense qu'elle écarte complètement cette possibilité –, Pettit propose une

demandes de reconnaissance, par exemple – et bien que les intuitions des deux approches concernent l'importance d'une protection politique de la différence – l'égalité effective des membres de la société en dépendant –, le désaccord entre ces deux démarches semble profond.

Malgré tous les efforts qu'elle met à démontrer pourquoi le libéralisme neutraliste, tout comme sa version perfectionniste, sont insuffisants pour répondre aux demandes d'inclusion qui apparaissent, depuis quelques décennies, dans les sociétés occidentales, la « reconsidération de la tolérance » que Galeotti propose n'attaque pas directement les fondements mêmes d'un libéralisme (politique) auquel elle semble adhérer. Pourtant, et c'est ce que tente de montrer la théorie républicaine, ce sont les fondements principiels de ce libéralisme qui induisent cette situation. C'est que Galeotti pense que la reconnaissance des différences, même une reconnaissance « active », peut satisfaire les principes de neutralité et d'impartialité posés par le libéralisme⁷², puisque la reconnaissance qu'elle propose est « symbolique » et ne doit pas être reflétée dans le cadre juridique. Ainsi, seules les implications de la tolérance (au sens minimal) devraient être enchâssées dans le droit, puisqu'elles seules ne sont pas négociables. Au contraire, les revendications concernant la reconnaissance, elles, sont « subject to the familiar modes of political bargaining⁷³ ». Pour Galeotti, la reconnaissance « symbolique », bien qu'elle puisse avoir un impact réel sur la vie des gens⁷⁴,

conception de l'agent qui laisse penser que ce pourrait être le cas. Cf. Pettit, P. (2001), *A Theory of Freedom* et List, C. et P. Pettit (2011), *Group Agency*.

⁷² Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 106.

⁷³ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁴ L'auteure donne des exemples d'implications de la reconnaissance « symbolique » plutôt dérisoires quant à ce que peut signifier l'inclusion pleine et entière à la sphère publique et politique et qui semblent, dans le contexte de sociétés plurinationales ou pluriethniques, difficile à instancier efficacement : changements des conventions quant aux menus dans les cafétérias de lieux publics, changements des conventions quant aux festivités publiques et quant aux horaires de travail, etc. (Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 200).

will not alter economic conditions *or affect the real power of members of minority groups*, but will highlight a new sense of public concern and sensitivity which should eventually erode the stigma of marginality and oppression associated with minority membership⁷⁵.

Si une politique de la reconnaissance ne vise pas à affecter le pouvoir réel des membres de groupes minoritaires, il semble possible de se demander légitimement comment une telle vision de la reconnaissance peut prétendre vouloir donner une place ou un droit de participation à la *polis* égal, *dans les faits*, à tous les membres de la communauté politique. Si c'est le but visé, l'approche de Galeotti semble faire fausse route, ne liant pas réellement cette condition de possibilité de l'égalité à un principe normatif fondamental. Peut-être est-ce parce que, à la suite de Rawls dont Galeotti semble emprunter le cadre normatif libéral, elle adhère à une théorie politique qui fait de la liberté comme non-interférence son principe central⁷⁶ et qui, conséquemment, sépare la définition de la liberté de ses conditions de possibilité. Bien qu'elle propose une analyse du problème que crée cette séparation, elle ne propose qu'une solution palliative sans s'attaquer à la *source* du problème. C'est, au contraire, ce que permet de faire l'approche républicaine.

⁷⁵ Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, p. 202. Nous soulignons.

⁷⁶ L'historiographie républicaine – entre autres proposée par Pettit, mais aussi par Skinner et Viroli dont Pettit s'inspire – a été critiquée pour plusieurs raisons, mais entre autres parce que la distinction qu'elle propose entre un libéralisme prônant la liberté comme non-interférence et un républicanisme mettant de l'avant la liberté comme non-domination n'est pas aussi rigide qu'elle voudrait le faire croire. Ainsi, plusieurs auteurs ont voulu montrer que libéralisme et républicanisme n'est pas aussi significative que Pettit, Skinner et Viroli le pensent. À titre d'exemple, cf. Larmore, C. (2004), « Liberal and Republican Conceptions of Freedom ». Cela étant dit, il semble qu'on peut faire fi de ce débat et considérer que ce qui distingue les auteurs libéraux – comme Rawls, qui manifeste tout de même une certaine sensibilité à la question de la « domination » – des auteurs républicains est l'*accent* mis sur l'une ou l'autre des formes de liberté négative. Dans le cas de Rawls, on peut penser qu'il accorde une importance prépondérante à la question de l'interférence et que cela se reflète dans sa conception neutraliste de la tolérance.

Le républicanisme, qui place au centre de sa vision politique l'idéal de liberté comme non-domination, permet de penser, de façon plus fondamentale, les problèmes d'inclusion dont les sociétés occidentales contemporaines font l'expérience. Cet idéal, s'il est bien compris, oblige en effet à concevoir un arrangement politique qui applique non pas seulement le principe de tolérance libérale (minimale), mais aussi ce principe de reconnaissance dont Galeotti fait ressortir la nécessité dans un cadre sociétal multiculturel, plurinationnel ou pluriethnique. Il apparaît assez évident que le respect de l'idéal de liberté comme non-domination implique nécessairement le respect de la liberté égale de tous en ce qui a trait aux conceptions particulières ou compréhensives du bien. Ainsi, l'idéal de liberté comme non-domination engage à tolérer, au sens minimal libéral, les différences d'autrui tant et aussi longtemps que ces différences n'engendrent pas la négation de l'idéal de liberté comme non-domination. Plus encore, l'idéal de non-domination commande la mise en place de politiques ou de mécanismes positifs visant à pallier les situations de domination qui, autrement, perdureraient. Le républicanisme affirme donc que la liberté comme non-domination – et, par le fait même, la véritable tolérance – passe par la protection effective des différences, ce qui peut se traduire par des mesures ou des politiques actives. Ainsi, il semble clair que le républicanisme est plus à même de soutenir les objectifs visés par la tolérance libérale, mais aussi ceux promus par la reconnaissance proposée par Galeotti – le but principal étant de réaliser l'inclusion effective de tous les membres de la communauté politique à l'espace public, nonobstant les différences qu'ils peuvent y afficher –, puisque, avec l'idéal de liberté comme non-domination, ils trouvent une assise principielle.

Les implications institutionnelles et concrètes d'une telle approche sont également plus radicales. Il faut reconnaître que pour arriver aux fins que la reconnaissance ordonne, une inscription « symbolique » de cette reconnaissance n'est pas suffisante. Aussi, bien qu'on puisse s'entendre avec Galeotti sur l'importance de la mise en place de mécanismes permettant aux citoyens exclus sur la base de leur différence de faire entendre leur voix et de faire reconnaître leur

« droits⁷⁷ » à l'inclusion et à la non-domination (de la majorité), les conséquences institutionnelles exigées par l'idéal de liberté comme non-domination sont plus importantes. S'il n'est pas possible de s'étendre ici sur cette question, principalement parce que les effets institutionnels particuliers d'une approche républicaine dépendent des circonstances particulières (le type de revendications de reconnaissance, le statut des groupes qui font ces revendications, le contexte historique et institutionnel, etc.), il est certainement souhaitable, avant de conclure, d'identifier certains mécanismes ou certaines mesures qui permettraient, dans une perspective républicaine, d'assurer que les exigences de la reconnaissance sont rencontrées. On peut d'abord noter que certaines formes institutionnelles sont exclues par l'idéal de liberté comme non-domination ; c'est le cas des formes institutionnelles qui découlent d'une *laïcité* « à la française » (qui s'exprime dans « l'affaire du foulard » mentionnée plus haut). Au regard de ce qui a été dit plus haut, il est facile de voir en quoi ce modèle, qui tend à exclure tous les particularismes de l'espace public, ne satisfait pas aux exigences de la liberté comme non-domination : l'État domine les individus, les menaçant d'interférence (arbitraire) s'ils ne se plient pas à la norme (majoritaire)⁷⁸. Au-delà de ce seuil minimal d'acceptabilité, il faut noter que le républicanisme recommanderait l'inscription directe du principe de reconnaissance dans les textes juridiques fondamentaux :

⁷⁷ La question de savoir si le républicanisme peut ou doit employer le langage du droit est ici laissée de côté. S'il s'agit d'une question d'importance quant à la traduction des principes républicains dans un langage juridique et politique adapté aux sociétés occidentales contemporaines, il semble qu'on puisse rester agnostique quant à la signification réelle des « droits » dans un cadre républicain. On peut simplement postuler que le langage du droit offre un outil heuristique des plus pertinents, mais qu'il n'a pas une signification morale forte. Sur ce débat, on peut consulter, entre autres, Pettit, P. (1988), « The Consequentialist Can Recognise Rights » et Hamel, C. (2012), « La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit. Quelques remarques ».

⁷⁸ Il faut noter que le modèle de *laïcité* « à la française », en excluant de l'espace public les différences (religieuses, culturelles, ethniques) qui ne correspondent pas à la norme, impose une conception compréhensive du bien ou de la vie bonne de la même manière que le ferait, par exemple, une théocratie.

cela signifie que la reconnaissance du statut particulier ou de droits particuliers de certaines minorités, qu'il s'agisse, par exemple, d'une minorité nationale ou des minorités sexuelles, devrait être enchâssée dans les lois constitutionnelles. C'est une différence majeure en comparaison à l'approche de Galeotti. La reconnaissance devrait également se traduire par des procédures institutionnelles et législatives particulières : selon les circonstances, on peut penser à des politiques de discrimination positive (pour annuler une situation systémique de domination, par exemple) ou à des mesures de justice rétributive (punissant les individus qui nieraient le droit à la reconnaissance de la différence d'autres individus⁷⁹). Plus important encore, l'idéal de liberté comme non-domination, et la reconnaissance des différences qu'elle implique, exige de repenser les modalités de la démocratie⁸⁰. Pettit propose ainsi, pour s'assurer que les normes de la culture majoritaire ne soient pas imposées aux minorités et que l'idéal de liberté comme non-domination soit respecté, de penser la démocratie dans un mode contestataire. Ainsi, il faudrait abandonner la règle de la majorité, qui préside, le plus souvent, au fonctionnement des démocraties contemporaines, au profit d'un mode de participation qui traduit plus fidèlement les intérêts de la communauté et non pas simplement ceux de la majorité⁸¹. Ce mode de prise de décision collective doit être accompagné de mécanismes assurant la responsabilité des dirigeants politiques envers *tous* les citoyens (et non pas seulement envers la majorité qui peut leur donner le pouvoir politique⁸²) et de canaux de contestation

⁷⁹ Par exemple, dans le cas de l'armée américaine, des mesures punitives envers les auteurs de propos ou d'actes homophobes permettraient d'assurer plus effectivement la reconnaissance du droit à la différence sexuelle impliqué par la suppression de la règle du « don't ask, don't tell ».

⁸⁰ C'est l'objet de la deuxième partie de Pettit, P. (1997), *Republicanism*, mais aussi de Pettit, P. (2012), *On the People's Terms*.

⁸¹ Pettit, P. (1997), *Republicanism*, ch. 6. Cf. aussi Pettit, P. (2001), *A Theory of Freedom*, où Pettit expose les formes différentes de collectivisation que peuvent revêtir les processus décisionnels, et Young (Young, I. M. (1989), « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship ») qui exprime le désir de voir émerger une démocratie de contestation où la règle de la majorité ne serait pas la seule règle à organiser le mouvement démocratique.

⁸² Ce que la plupart des systèmes électoraux, par exemple, favorisent.

permettant aux expressions démocratiques minoritaires de faire valoir que les décisions des dirigeants ne répondent pas aux exigences de la liberté comme non-domination. Le républicanisme semble donc fournir un cadre conceptuel, mais également des formes institutionnelles concrètes, permettant d'assurer la reconnaissance publique des différences légitimes et la mise en place d'un cadre légal garantissant l'application effective de « droits » à la différence. Évidemment, comme il a été noté plus haut, les configurations particulières d'une politique républicaine de la reconnaissance doivent dépendre des contextes particuliers dans lesquels elle doit être déployée.

Conclusion

En somme, la tolérance libérale est un outil ayant eu de grands succès au cours des derniers siècles et qui continue à assurer, par le biais des codes de droits et libertés qui caractérisent, d'une certaine manière, les démocraties occidentales, la cohabitation pacifique des groupes très différents qui peuplent les sociétés pluralistes contemporaines. Cependant, bien qu'elle ne perde rien de sa pertinence, la tolérance libérale ne permet pas de répondre au nouveau type de demandes – demandes de reconnaissance et d'inclusion – formulées par les groupes minoritaires. C'est que ces requêtes ne concernent plus l'ouverture d'espaces de liberté qui ne seraient accessibles qu'à la majorité, mais visent à faire en sorte que les espaces de libertés déjà existant pour tous puissent être investis par tous de façon égalitaire. Pour rendre compte de cette situation, la tolérance ne suffit donc plus. Le concept de reconnaissance peut toutefois remédier à cette lacune : la reconnaissance publique de la légitimité, au sein de l'espace public, des identités minoritaires, tout comme c'était déjà le cas pour l'identité majoritaire, assure de réparer l'injustice de l'exclusion donnant de la substance à des droits et des libertés qui ne seraient, autrement, que formels. Cette stratégie est similaire à celle employée par les républicains : donner du contenu à la théorie en établissant les conditions de réalisation effective de ses principes. Ce que propose Galeotti est peut-être, finalement, sous les auspices du rachat de la théorie libérale de la tolérance, une théorie d'inspiration républicaine. Pourtant, elle manque de radicalité tant

dans ses principes que dans les modalités de son application concrète. Enfin, il semble pertinent de voir qu'une théorie républicaine de la tolérance aurait l'avantage de corriger les erreurs de sa concurrente libérale, mais aussi de palier les lacunes d'une théorie, comme celle de Galeotti, qui peine à donner de solides assises conceptuelles à un projet, celui de la reconnaissance, pourtant nécessaire pour faire positivement face au fait du pluralisme.

Bibliographie

- Audard, C. (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Gallimard, 843 p.
- Berlin, I. (2002), « Two Concepts of Liberty », dans *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, p. 166-217.
- Chaplin, J. (1993), « How Much Cultural and Religious Pluralism Can Liberalism Tolerate ? », dans J. Horton (dir.), *Liberalism, Multiculturalism, and Toleration*, Londres, Macmillan, p. 32-49.
- Cohen, A. J. (2004), « What Toleration Is », *Ethics*, vol. 115, n° 1, p. 68-95.
- Deveaux, M. (1998), « Toleration and Respect », *Public Affairs Quarterly*, vol. 12, n° 4, p. 407-427.
- Fletcher, G. P. (1996), « The Case for Toleration », *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, n° 1, p. 229-239.
- Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 242 p.
- Hamel, C. (2012), « La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit. Quelques remarques », *Implications philosophiques*, Dossier Néo-républicanisme (coordonné par A. Le Goff), <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/la-place-des-droits-dans-le-republicanisme-1/>, consulté le 01/11/2013.
- Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 288 p.
- Kymlicka, W. (1992), « Two Models of Pluralism and Toleration », *Analyse & Kritik*, vol. 14, n° 1, p. 33-56.
- Laborde, C. (2002), « On Republican Toleration », *Constellations*, vol. 9, n° 2, p. 167-183.

- Larmore, C. (2004), « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », dans D. Weinstock et C. Nadeau (dir.), *Republicanism. History, Theory and Practice*, Londres, Frank Cass, p. 83-103.
- Lecler, J. (1955), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris, Aubier, 403 p. et 459 p.
- List, C. et P. Pettit (2011), *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford, Oxford University Press, 240 p.
- Locke, J. (2006), *An Essay Concerning Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 472 p.
- Mendus, S. (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres, Macmillan, 171 p.
- Nussbaum, M. (2001), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 334 p.
- Pettit, P. (1988), « The Consequentialist Can Recognise Rights », *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, n° 150, p. 42-55.
- Pettit, P. (2001), *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 200 p.
- Pettit, P. (2012), *On the People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press, 338 p.
- Pettit, P. (1997), *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 328 p.
- Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 525 p.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 435 p.
- Sen, A. (1985), « Rights and Capabilities », dans T. Honderich (dir.), *Morality and Objectivity*, Londres, Routledge et Kegan Paul, p. 130-148.
- Seymour, M. (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal, 704 p.
- Skinner, Q. (1998), *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 142 p.
- Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 305 p. et 405 p.
- Taylor, C. (1994), « The Politics of Recognition », dans A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, p. 25-74.

- Viroli, M. (1999), *Repubblicanesimo*, Rome, Laterza, 144 p.
- Webb, M. O. (1997), « Trust, Tolerance, and the Concept of a Person », *Public Affairs Quarterly*, vol. 11, n° 4, p. 415-429.
- Young, I. M. (1989), « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, n° 2, p. 250-274.