

La conception libérale de l'appartenance culturelle à l'ère de la mondialisation

Charbel Abdo*

Résumé

S'attacher à sa culture d'origine : est-ce un signe de progrès ou de regrets ? Dans quelle perspective faudrait-il le comprendre, sur quelle base et dans quel sens ? Et quel est l'apport original de Will Kymlicka¹ à cet égard ? Dans cet article, en nous appuyant sur l'autorité de quelques penseurs de base dont Will Kymlicka dans le domaine de la philosophie éthicopolitique, on essayera de projeter quelque lumière sur la conception libérale de l'appartenance culturelle à l'ère actuelle. Notre but principal sera de souligner le rôle et la place particulière qu'occupe dans la vie des hommes l'appartenance culturelle, mais qui pourrait, d'ailleurs, prendre parfois des formes d'obsession, de narcissisme pathologique et d'idolâtrie pour ne pas dire de divinisation du groupe pour certains. On attire l'attention sur d'éventuelles dérives pareilles tout en mettant l'accent sur le but principal de notre vie en commun qui se cristallise autour de la formation d'une unité nationale qui transcende les appartenances particulières, pour garantir à tout individu quelles que soient sa culture ou son origine, la vie digne et les libertés fondamentales dans le cadre d'un État de droit progressiste qui favorise la tolérance, le dialogue et l'ouverture aux autres.

Le présent article projette quelque lumière sur l'une des idées fondamentales de la pensée de Will Kymlicka, penseur canadien contemporain, célèbre par ses travaux sur le multiculturalisme. Il s'agit, en fait, de la nécessité de création d'un espace public libre et progressiste où le droit à l'appartenance culturelle pourrait s'exprimer en toute confiance et sécurité, loin de tout risque de quelque nature que ce soit. Partant du bouillonnement culturel

* Doctorant à l'Université libanaise, département de philosophie. Email : charabas-noumen@hotmail.com.

¹ Will Kymlicka, né en 1962, est un philosophe politique canadien, connu pour ses travaux sur le multiculturalisme.

dont témoigne notre modernité, cet article met l'accent sur l'importance et le rôle crucial de l'appartenance culturelle à promouvoir le développement de l'individu dans la dialectique de son évolution dans son rapport avec l'autre (Fichte et Hegel). Cette étude met en garde des dangers de la communautarisation qui mènera, nécessairement, à la discrimination et, de là, à l'affrontement et à la violence. Une révolution au niveau de la formation et de l'éducation est alors toujours de grande nécessité. Mais sur quelle base doit-elle se faire ? Individuelle ou collective ? L'originalité de notre penseur canadien, Will Kymlicka, trouve son chemin pour pouvoir concilier entre les deux d'une manière géniale propre à la lui.

Mots-clés : Appartenance culturelle, revendications identitaires, droit à la différence, culte des ancêtres, glorification du passé, narcissisme groupal (résidu du complexe de supériorité infantine), retour aux sources.

A l'âge actuel de la mondialisation du modèle démocratique, de l'État technobureaucratique, de l'économie de marché, de communication et de circulation de l'information accentuant les phénomènes de diffusion et d'homogénéisation culturelles, est-il encore besoin de cultures particulières ancestrales ayant l'aspect des traditions et des coutumes d'antan ? Le modèle de la citoyenneté moderne garantissant des droits individuels sur la base de l'égalité pour tous, ne serait-il pas suffisant pour assurer à chaque citoyen une vie digne capable de répondre à ses attentes à cet égard ? Pourquoi serait-il encore nécessaire de s'attacher à des croyances et des modes de vie surannés qui risqueraient de créer la division et la ségrégation au sein de la même société ?

On n'envisage sûrement pas ici de soulever des questions de l'ordre de la nature des fondements de l'allégeance à l'État ou à la tradition, ni non plus d'imaginer la citoyenneté comme pouvant être autre que juridique et politique. D'autres questions qu'on évite également de traiter c'est la possibilité du partage de l'héritage historique d'une majorité culturelle donnée ou aussi d'une rencontre ou d'une fusion d'une diversité de patrimoines sous les soins et la surveillance d'un même État. Notre discours s'inscrit plutôt dans le contexte d'une démocratie libérale qui favorise les modalités du vivre ensemble des appartenances librement choisies et acceptées et refuse le parti pris des identités imposées par une culture majoritaire.

On entame notre approche par l'explication des raisons et des facteurs qui poussent l'homme moderne à se rebuter de la condition actuelle et à chercher des palliatifs dans d'autres modes de vie que la communauté traditionnelle pourrait, peut-être et à plusieurs titres, incarner. On passe ensuite à déterminer la place qu'occupe la communauté dans la vie des individus et son importance cruciale pour leur évolution et leur épanouissement. De là, on passe à la nature de l'appartenance culturelle et ses modalités pour conclure aux raisons et à la façon dont il faudrait entretenir, modifier ou même renoncer à certains modes d'être ancestraux.

1. Une réalité dure : Si l'on jette un petit coup d'œil sur notre réalité, on déduit que, malgré le développement économique, médiatique et technologique qui permet, dorénavant, à tout le monde d'avoir un accès libre et presque gratuit à tous les aspects de notre vie moderne et d'en profiter au maximum, on ne peut que constater avec amertume une croissance exponentielle de l'incertitude, de l'inégalité sociale, de l'intolérance et de l'anarchie. Cette situation pousse l'homme actuel au désespoir et à la recherche d'un supposé bonheur dans des traditions périmées et des modes de vie surannés qui n'ont l'avantage, peut-être, que d'offrir une échappatoire au malaise actuel et au mode de vie qui devient paradoxalement intolérable et suffocant. Dans cette perspective, on pourrait présumer que le recours à des cultures traditionnelles ne signale pas d'une façon explicite l'importance ou la valeur accordées à ces cultures, mais, plutôt, le rôle de salvateur ou de relaxant moral de celles-ci, si l'on ne veut pas parler, bien sûr, du désir de se distinguer sous le titre du droit à la différence.

2. Le réveil des Identités culturelles : En tout état de cause, il devient incontestable que le bouillonnement culturel dont témoigne l'ère actuelle préoccupe de plus en plus les réflexions philosophiques et les débats et se traduit par une forte revendication d'identité : d'une identité en crise, faible ou vacillante qui cherche à se consolider et à s'affirmer ; à une autre opprimée qui cherche à se libérer et à une autre, encore, dissoute et dissimulée qui cherche à se régénérer et se reconstituer.

La question demeure toujours celle de la culture et de l'histoire de communautés culturelles qui s'efforcent d'assurer leur survie et leur continuité. Mais qu'est-ce que la culture sinon un mode d'être et de paraître, une manière de penser et d'agir, de sentir et de percevoir le monde et la vie reflétant les valeurs et les attitudes qu'on souhaite voir émerger dans la poursuite

d'une nouvelle vision ? C'est-à-dire tout ce qui pourrait ou plutôt devrait changer avec le temps, vu les influences culturelles et sociales auxquelles reste soumis l'individu.

Dans la réalité, il s'agit de plusieurs identités (individuelle, sociale, historique) que l'individu pourrait nourrir et développer à travers son processus de socialisation en interaction avec les autres. Mais, dans tous les cas, le langage demeure l'unique instrument de base incontournable, que ce soit au niveau du rapport avec les autres, au niveau de la conceptualisation du monde empirique ou de l'assimilation des valeurs sociales et culturelles. Hegel, pour sa part, présente le processus de cette assimilation de la culture par l'individu comme une étape particulière du passage de l'individuel à l'universel et vice versa :

Concevoir la négativité immanente dans l'universel ou dans l'identique, comme dans le Moi, était le progrès que la philosophie spéculative avait encore à faire, nécessité dont ne se doutent pas ceux qui, comme Fichte, n'aperçoivent pas le dualisme du fini et de l'infini à l'intérieur de l'immanence et de l'abstraction. » ; « γ) La volonté est l'unité de ces deux moments : c'est la particularité réfléchie sur soi et par là élevée à l'universel, c'est-à-dire l'individualité ; l'autodétermination du moi consiste à se poser soi-même dans un état qui est la négation du moi puisque déterminé et borné et à rester soi-même, c'est-à-dire dans son identité avec soi et dans son universalité, enfin à n'être lié qu'à soi-même dans la détermination. Le moi se détermine en tant qu'il est relation de négativité à soi-même et c'est le caractère même de cette relation qui le rend indifférent à cette détermination spécifiée, il sait qu'elle est sienne et idéale ; il la conçoit comme une pure virtualité par laquelle il n'est pas lié, mais où il se trouve seulement parce qu'il s'y est placé. Telle est la liberté de la volonté qui constitue son concept ou sa substance, sa pesanteur, comme la pesanteur fait la substance des corps. R : Chaque conscience se conçoit comme un universel – comme la possibilité de s'abstraire de tout contenu – et comme particulier avec un certain objet, un certain contenu, un certain but [...] Cette unité est l'individualité, non pas dans son immédiateté comme une unité (ainsi que l'individualité dans la représentation), mais selon son concept même. (Encycl., p. 112-114) (Kaan 1940, p. 61).

A souligner, dans cette perspective, que la négation chez Hegel consiste dans le fait de sortir et de s'abstraire de son soi-même qui est « déterminé et borné » pour embrasser l'autre dans sa différence, dans un deuxième moment de cette dialectique, et retourner à soi, à la fin, dans « son concept ou sa substance, sa pesanteur » unifiant l'universel et l'individuel dans l'originalité du particulier. A noter que cette opération pourrait, d'ailleurs, consister dans l'acte de réfléchir en un double sens : soit de réfléchir au sens physique du miroir qui renvoie

les données incidentes (lumière ou culture) sans qu'elles puissent le pénétrer (à ce moment, il est plutôt question d'automate que d'un homme conscient) ; soit de réfléchir au sens de penser et de prendre conscience des données culturelles reçues et œuvrer à les sonder, analyser et disséquer en vue de pouvoir les trier, classifier et hiérarchiser. Trier consiste, ici précisément, à éliminer les données non assimilables ou qui ne s'accordent pas avec nos convictions et c'est l'acte du vrai homme conscient, libre qui jouit de sa pleine volonté et sa pleine responsabilité.

Dans la philosophie de Fichte, si le Moi n'était pas affecté par le Non-Moi² qu'il reconnaît en tant que Non-Moi, il ne serait pas en mesure de se percevoir en tant que Moi différent. Mais, dès que cette différence est perçue, le Moi entre en interaction avec l'autre dans un processus de consentement ou de refus, d'identification ou de rejet. Dans tous les cas, l'autre demeure une condition *sine qua non* de notre existence et notre prise de conscience de nous-même en tant qu'autres. Bien plus, le rapport de soi à soi-même reste un rapport d'altérité comme le rappelait Paul Ricœur dans son livre « Soi-même comme un autre », une *ipse* plutôt qu'un *idem* dans ses rapports avec les autres.

3. L'identité et le moi entre libéralisme et communautarisme: Sur ce point, et pour revenir à notre problématique de base, on peut se demander, d'ailleurs, si notre identité et notre héritage culturel en tant que traditions, institutions, langue, religion, etc. constituent, effectivement, pour nous un Moi (au sens des communautariens) ou un Non-Moi. C'est que, pour les communautariens (comme Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Mickael Sandel, etc.) le moi de la tradition libérale, celui de Descartes, de Locke, de Kant et de Rawls particulièrement, s'arrache à son cadre et à ses déterminations socioculturels pour se montrer comme un pur moi rationnel, théorique et abstrait, désincarné et vide de tout contenu sociétal. En ce sens, il :

exclut, également, la possibilité que des finalités et des buts communs nous inspirent une connaissance de nous-mêmes qui nous permettrait ainsi de définir une communauté au sens constitutif, c'est-à-dire une communauté qui définit également le sujet des

² C'est de son Moi en tant que « déterminé et borné à rester soi-même » ou en-soi et du monde environnant en tant que Non-Moi qu'est parti Descartes pour aboutir à la certitude de son doute.

aspirations partagées au lieu de se contenter d'en définir seulement les objets.³ (Sandel 1982, p. 104).

Et visant Rawls par cette critique, Sandel ajoute que « l'analyse [libérale] rawlsienne exclut la possibilité même de ce que l'on pourrait appeler des formes « intersubjectives » ou « intrasubjectives » de compréhension de soi, c'est-à-dire des façons de comprendre le sujet qui ne postule pas que ses limites soient données par avance » (p. 104).

Ainsi, la conception libérale du moi idéal est à rejeter aux yeux des communautariens et des socialistes à cause de son individualisme et son atomisme qui prétendent faussement protéger et promouvoir la dignité et l'autonomie individuelles tout en sapant et détruisant les communautés. C'est que, pour eux, celles-ci peuvent à elles seules constituer la vraie matrice de la formation du moi, de ses attentes et aspirations et promouvoir le développement de ses capacités humaines.

En fait, certaines analyses montrent encore qu'à cause de son appartenance, le moi sera si profondément ancré dans une structure psychosociale et culturelle qu'il lui serait presque impossible de s'en sortir. Jalil Bennani⁴, par exemple, dans *Psychanalyse en terre d'islam*, stipule que :

les caractères spécifiques de cette mentalité [nord-africaine] sont le mysticisme qui imprègne les êtres et les choses, ainsi que l'absence d'esprit de synthèse, d'objectivité ou d'abstraction propres à la mentalité prélogique ». Et il ajoute : « si le primitivisme ne résume pas toute la psychologie des Nord-Africains, écrivent les auteurs, il n'en est pas d'avantage exclu et l'on retrouve facilement sa marque dans le fatalisme oriental (qui introduit une conception de la causalité bien différente de la nôtre), dans l'inactivité et l'indolence habituelle des Arabes, dans leur connaissance de la nature, toute chargée de potentiel affectif, dans leur inaptitude habituelle à la précision, aux processus mentaux d'abstraction, de généralisation, dans leur croyance, enfin, car leur religion est pour beaucoup restée tributaire des croyances anté-coranique (croyance aux djinns, au pouvoir des fétiches, des amulettes, aux présages, aux actes de sorcellerie, aux dogmes de la prédestination, etc.) (Bennani, 2008, p. 89).

Et Bennani de préciser que « l'accent n'est plus mis ici sur la race (« il n'existe pas de différences fondamentales entre les races »), ni sur la constitution, mais sur la structuration en

³ Michael Sandel, né en 1953, est un philosophe politique américain.

⁴ Jalil Bennani, né en 1948, est un psychiatre et psychanalyste à Rabat.

mentalités projectives conditionnées par l'éducation, la société et le mode de vie, bref en mentalités différentes de la mentalité occidentale » (p. 97).

3. Déterminisme durkheimien ? : Sur le plan sociologique, Alain Beitone⁵ stipule que « le déterminisme [culturel] s'inscrit dans la tradition durkheimienne, marxiste et fonctionnaliste. Il met l'accent sur le fait que les comportements individuels sont le produit d'une détermination sociale (dans une large mesure inconsciente) ». Et soulignant l'impact considérable de l'environnement culturel sur les individus, il précise que les individus « intériorisent les normes et les valeurs de la société » et demeurent, ainsi :

soumis à la pression de l'idéologie dominante; ils adoptent des comportements adaptés à leur position dans l'espace social; leurs goûts [seront] générés par un habitus et traduisent une logique de domination par laquelle les classes dominantes imposent un arbitraire culturel. Dans cette perspective, c'est la logique objective du système qui est première et qui explique les pratiques culturelles individuelles. (Beitone, 2006).

Mais cela s'oppose, à son avis, à « la posture interactionniste » qui consiste, au contraire, à donner la priorité à « *l'expérience individuelle de la vie sociale* » (2006) et de ses convictions et ses choix.

Pierre Bourdieu⁶, pour sa part, souligne la capacité des agents en position de domination à imposer et légitimer leurs productions culturelles et symboliques en vue de reproduire les rapports sociaux de leur domination. D'ailleurs, c'est ce qu'il appelle la violence symbolique qui s'impose comme légitime alors qu'elle n'a, en fait, qu'une fausse apparence de vérité. Sous un autre angle, Nicolas Guéguen⁷ affirme que :

⁵ Alain Beitone, 1950-2019, professeur agrégé de sciences économiques et sociales, enseignant en classes prépas et à l'*Institut Universitaire de Formation des Maîtres (IUFM)* d'Aix-Marseille. Il était un didacticien connu de sa discipline, pour laquelle il avait rédigé des manuels d'enseignement.

⁶ Pierre Bourdieu, 1930-2002, est un sociologue français.

⁷ Nicolas Guéguen, né en 1964, est professeur de psychologie sociale – sciences cognitives à l'université de Bretagne Sud.

nos comportements ne sont pas toujours sous notre contrôle et que, à notre insu, nous sommes quotidiennement manipulés par des facteurs d'influence qui nous paraissent tellement anodins que nous n'envisageons pas, à aucun moment, qu'ils puissent nous conduire à faire quelque chose que nous n'aurions jamais fait spontanément. De plus, ces techniques de manipulation sont souvent tellement anodines et utilisées de manière tellement automatique, que nous n'imaginons absolument pas que nous les utilisons pour influencer autrui. (Guéguen 2002, p. 2).

5. Révolution : Cependant, Alain Beitone, cet éminent enseignant et formateur d'exception, met l'accent sur le rôle de l'éducation à cet égard. En vue d'éveiller les esprits des nouvelles générations, dans le contexte du « printemps de l'éducation », il souligne qu'il « faut refuser la marginalisation des savoirs académiques dans la formation des enseignants. Il faut contester les pseudo-évidences du discours dominant sur l'individualisation des apprentissages, les compétences opposées aux savoirs, etc. ⁸» et « pour cela, il faut plus de formation en histoire des relations internationales, en sociologie et en histoire des religions, en philosophie politique⁹ ».

Et on ajoute que ce qu'il faudrait, pratiquement, faire dans cette perspective, c'est de mettre en œuvre l'épochè de Husserl et d'éliminer du champ de sa vision le bastringue des rumeurs et des fausses connaissances promues par l'autorité au pouvoir et procéder à piocher et creuser l'histoire dans ses livres les plus authentiques et non ceux propagés par l'idéologie dominante. C'est que, dans l'horizon, la vérité ne manquera pas de pointer pour éliminer le brouillard du mensonge et de la fabulation. Que l'individu soit psychologiquement et culturellement marqué par une idéologie dominante est une lapalissade, mais qu'il s'arrache à l'influence néfaste d'une telle idéologie lui demande un acte de volonté et un courage se traduisant par une application et une assiduité continues à trouver les assises de sa vérité historique et culturelle et y bâtir d'une façon logique et conséquente. Notre individu devrait sortir des bras de Morphée¹⁰.

⁸ Beitone (1915)

⁹ Beitone (2006)

¹⁰ Morphée est l'un des mille enfants d'Hypnos, le dieu du sommeil qui vivait, d'après le poète Ovide, dans un palais merveilleux où tout dormait. Le nom de Morphée signifie « forme » en grec.

6. Sur quels fondements bâtir l'identité groupale ? : Mais pourquoi, se demande-t-on, faut-il qu'on bâtisse sur les assises de notre culture d'origine et ne pas suivre, tout simplement, le courant ou toute forme de culture qui s'impose à nous à un moment de l'histoire ? En fait, c'est, surtout, sur cette question fondamentale qu'on s'est proposé de répondre dans cet article : Pourquoi faut-il s'attacher à sa culture de base plutôt qu'à une autre ?

Si l'on jette un petit coup d'œil, par exemple, sur l'impact du communisme soviétique sur les populations qui ont subi son influence et sa domination, on déduira à quel point c'était néfaste et frustrant du côté de leur développement économique et culturel et à quel point cela s'est réfléchi sur le développement de toute la zone qui était sous cette influence. Il suffit de lire *La gloire des nations* d'Hélène Carrère d'Encausse¹¹ (1991), par exemple, pour savoir que c'était justement les raisons principales de la chute de l'ex-Union soviétique. L'idéologie communiste, pour sa part et paradoxalement, considère que pour créer l'homme nouveau en l'occurrence le prolétaire, celui-ci devrait se débarrasser de toute attache religieuse, culturelle, ethnique ou nationale en mettant l'accent, exclusivement, sur sa conscience et son appartenance de classe. En général, on peut présumer que le droit à l'appartenance culturelle n'est pas une urgence de première nécessité pour des idéaux collectifs comme le socialisme, le communisme¹² et l'intégrisme islamiste qui se transforment en régimes autoritaires ne résistant pas à *la tentation d'écraser les minorités et les communautés réfractaires à leur conception du progrès (s'il y en avait)*.

En ce qui concerne notre Orient où l'hégémonie de l'intégrisme islamiste ne cesse de croître et d'écraser les minorités culturelles originaires de la région comme les Syriaques araméens, les Arméniens, les Yazidites, etc., on pourrait, également, se demander pourquoi ces communautés ne renonceraient-elles pas à leurs cultures d'origine pour suivre le courant et adopter la nouvelle culture arabo-islamique ? En fait, cette question s'avère pertinente dans

¹¹ Hélène Carrère d'Encausse, née en 1929, est une historienne française, spécialiste de la Russie. Membre de l'Académie française depuis 1990, elle en fut élue secrétaire perpétuel en 1999.

¹² La critique zinovienne du communisme ((1980), Trad. J. Michaut (1981)) explique comment la société communiste avec ses communes ou cellules minimales de la collectivité a remplacé tous les rapports humains antérieurs: familles, classes, hiérarchies scientifiques ou militaires et se demande comment ce "collectif" de base, horizontal, égalitaire grâce à la tyrannie (fondée sur la veulerie, la lâcheté, l'envie, l'application exclusive des forces de chacun à la réduction des autres au même esclavage commun) exercée par la "médiocrité" réductrice de tout individualisme, pourrait représenter la société de l'avenir de l'humanité.

cette perspective, bien qu'on puisse admettre qu'une large part de ces populations a fait ce pas et s'est, depuis longtemps, réclamée de l'appartenance arabo-musulmane abstraction faite des raisons que se cachent derrière un tel choix¹³.

D'abord, il faudrait admettre que changer de culture ou d'appartenance n'est pas chose impossible, bien que très difficile. Mais, avant tout, il faudrait, également, admettre qu'il est, primordialement, question d'un acte de volonté individuel qui engage l'individu et seulement l'individu, puisque le phénomène d'acculturation ne s'effectue, en principe, que sur un niveau purement individuel. Il se peut qu'une communauté accepte, par exemple, d'entrer dans ce processus, mais sa décision ne peut, dans les meilleurs des cas, que se baser sur l'approbation de ses membres en tant qu'individus.

Un deuxième point qu'il faudrait considérer, dans cette perspective, est le fait qu'un individu qui envisage d'accomplir ce pas devrait, auparavant, s'il veut rester logique et conséquent avec lui-même, peser le pour et le contre d'une telle décision pour voir s'il en sortira perdant ou gagnant. Il devrait, par exemple, comparer les avantages et les inconvénients de chaque culture en question et voir de quel côté se trouve son bien, la meilleure culture étant celle qui offre à ses membres les meilleurs "modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée" (Kymlicka 1995, p. 115). Les mots-clés de cette citation étant « modes de vie porteurs de sens », il reste à savoir dans quelle mesure une culture qu'on envisage d'endosser offre, dans cette perspective, un idéal de culture sociétale reconnaissant les libertés de pensée, de conscience, d'association et d'expression et la valeur de toute vie indépendamment de ses idées ou convictions. De plus, il s'agirait, en fait, d'une culture « aboutie » sur le plan institutionnel, c'est-à-dire comprenant un ensemble complet d'institutions sociales, éducationnelles, économiques et politiques, relatives à la vie tant publique que privée et capable de promouvoir le développement des capacités humaines sur tous les niveaux réalisant par là un minimum de satisfaction pour ne pas dire de bonheur au niveau individuel et communautaire.

¹³ Voir à ce propos, Philippe Hitti, (1951) *Histoire de la Syrie, du Liban et de la Palestine*, tome ii, version arabe (trad. du docteur Kamal Al-Yazaji). Philippe Hitti considère que la majorité des armées qui ont conquis l'Orient pour arriver jusqu'à l'Inde et la Chine, et qui ont été auparavant islamisées, sont d'origine araméenne. Quant à savoir quelles étaient les raisons qui ont poussé certains Araméens ou non-Araméens à embrasser l'islam, Philippe Hitti affirme que c'était surtout pour pouvoir partager les butins des razzias, d'un côté, et de se soustraire à l'obligation de payer le tribut (jezzia), d'un autre côté.

Mais, pour Kymlicka, « ce type de proposition revient à traiter la perte d'une culture comme une perte d'emploi » (p. 126) qu'on peut, d'ailleurs, remplacer par n'importe quel autre. Pourtant, il ajoute qu'il n'est pas impossible de changer de culture bien que ce soit rare et difficile en général. La preuve en est que certains immigrants s'intègrent à la culture d'accueil, alors que d'autres n'arrivent pas à le faire et préfèrent revenir dans leurs pays d'origine. En tout cas, cela demeure « un processus coûteux, et on peut se poser la question de savoir s'il est légitime d'imposer un tel coût aux individus alors que ceux-ci ne l'acceptent pas » (p. 127). A signaler de même que « ce coût varie selon la progressivité du processus, l'âge de la personne et la portée des similitudes entre les langues et histoires des deux cultures concernées » (p. 127). Et Kymlicka d'en déduire que « le désir qu'expriment les minorités nationales de conserver leur identité culturelle demeure très fort » (p. 127) pour pouvoir les en dépouiller et, qu'à la fin, ce renoncement à sa culture est un renoncement à quelque chose auquel on a raisonnablement droit.

En tout état de cause, Kymlicka considère qu'envisager une telle probabilité ne pourrait et ne devrait se faire que dans le cadre du libéralisme dont les caractéristiques principales résident « dans le fait qu'il attribue à tout individu certaines libertés fondamentales » (p. 120). Et de surenchérir « qu'il n'y a pas de liberté individuelle sans cultures sociétales et que les libéraux devraient, par conséquent, s'intéresser à la viabilité de ces cultures sociétales » (p. 120).

Puis, Kymlicka se demande pourquoi est-ce qu'il faudrait toujours que les individus aient la possibilité de choisir leur propre mode de vie au moment où l'État ou toute autre autorité de quelque nature qu'ils soient pourraient le faire à leur place, surtout si l'on considère que « les décisions de certains seront imprudentes, qu'ils s'épuiseront dans la poursuite de buts triviaux ou vains » (p. 120). La réponse de Kymlicka sera toujours que, d'abord, « les gouvernements peuvent ne pas être dignes de confiance » et que « certains individus ont des besoins très singuliers que même un gouvernement bien intentionné peut difficilement satisfaire » (p. 121). De même, « limiter la liberté de manière paternaliste ne fonctionne tout simplement pas dans la plupart des cas » (p. 121).

Ensuite, Kymlicka souligne, dans cette perspective, une caractéristique essentielle de la morale politique libérale qui consiste à pouvoir formuler et réviser des revendications de base ayant rapport avec nos intérêts. L'une de ces revendications est de pouvoir mener une vie bonne, et de pouvoir se procurer les éléments constitutifs de la vie bonne. Ceci s'avère, en fait, de grande importance vu que « pouvoir mener une vie bonne est tout à fait différent de

pouvoir mener une vie considérée communément comme bonne » (Kymlicka, 1989/2010, p. 10). C'est que nos décisions doivent avoir leur source, après délibération, dans nos convictions et notre choix libre et ne doivent jamais être importées ou imposées de l'extérieur. Après tout, nous assumons que notre premier intérêt est de mener une vie bonne décidée intérieurement et non celle qu'on suppose communément être bonne. Pour Kant, par exemple, l'homme ne peut agir moralement que dans la mesure où il peut s'abstraire et s'élever au-dessus des contingences et suivre une loi autonome intérieure à lui qui est celle de la raison, le monde de cette raison étant le royaume des fins situé au-delà du monde phénoménal et où les hommes ne peuvent accéder qu'à condition d'agir selon l'autonomie de cette raison¹⁴.

Il s'agit, surtout, de la liberté et de l'autonomie morale de la personne humaine puisque la loi, si elle nous est imposée de l'extérieur, on sera pris pour un moyen et non pour une fin. Mais puisque la loi procède de notre propre raison, elle nous élève en faisant de nous à la fois un sujet et une fin. En cela l'homme atteindra l'harmonie avec soi-même, cette harmonie dont Fichte parlera par la suite ainsi que Nietzsche dont le surhomme n'obéit qu'à sa propre volonté créatrice. Alors Kant ainsi que Rawls et Kymlicka voudraient que tous nos choix ne soient pas influencés par des contingences naturelles ou sociales (place sociale, richesse, pauvreté, etc.), mais qu'ils soient l'expression de notre nature en tant qu'êtres raisonnables, libres et égaux.

C'est pour cela que Kymlicka considère que chaque valeur dans notre vie doit être révisée pour voir si elle mérite d'être poursuivie ou non. Pour Rawls, par exemple, notre premier ordre d'intérêt est notre capacité de formuler et réviser nos plans de vie¹⁵. Le point en est que nous croyons généralement que notre bien consiste à mener une bonne vie et non la bonne vie que nous devons mener selon les lois de la société. L'important c'est de ne pas conduire sa vie sur la base de fausses croyances. En ce sens, pas seulement les valeurs, mais ce sont surtout les fins et projets qui doivent tous être révisés avant d'être poursuivis.

On a ainsi toujours besoin d'un minimum de libertés nécessaires pour pouvoir vivre notre vie en accord avec nos croyances, sans avoir peur d'être emprisonné ou pénalisé pour des raisons d'ordre religieux ou sexuel par exemple. C'est ce qui constitue, par ailleurs, l'objectif libéral

¹⁴ Voir surtout le chapitre II de la I^{ère} partie de *La critique de la raison pratique*.

¹⁵ Pour Rawls, la liberté et l'autonomie (l'autonomie morale n'étant qu'un aspect de la liberté) des citoyens se manifestent par trois points de vue:

- "comme ayant la faculté morale de former, de réviser et de poursuivre rationnellement une conception du bien;
- comme étant des sources de revendications valides qui s'authentifient elles-mêmes;
- comme étant capables de prendre la responsabilité de leurs fins" (Rawls, 1993, p. 103).

traditionnel et son premier souci pour des libertés civiques et personnelles. Kymlicka souligne, là-dessus, le rôle des circonstances culturelles et sociales à assurer une conscience des différents aspects et points de vue d'une vie bonne. De là, l'accent sera mis sur l'éducation, la liberté de conscience et la liberté d'expression, d'une manière particulière.

On déduit de tout ce qui précède que le droit à l'appartenance constitue une option de base du libéralisme qu'il défend à côté des autres libertés fondamentales. Et une société libérale garantit cette option comme caution de la liberté individuelle de base. L'individu étant toujours la dernière assise de toute sorte de revendication et de droit, le seul risque serait alors de le dépouiller de ses prérogatives pour le transformer en un instrument au service de l'hégémonie tyrannique du groupe.

A part ça, pour voir s'il faudrait s'attacher à un certain contexte culturel plutôt qu'à un autre, et s'appuyant sur Schwartz¹⁶, Kymlicka croit que les individus ne sont nullement attachés à une forme culturelle plutôt qu'à une autre y compris leur propre culture d'origine. D'ailleurs, il se demande pourquoi ne pourra-t-on pas alors encourager, dans ce contexte et dans le cadre de la culture canadienne libérale, par exemple, les Amérindiens¹⁷ (Leforestier, 2012) infortunés à avancer vers les régions anglaises du Canada, en apprendre la langue et s'assimiler à sa culture ? « L'homme n'est pas [forcément] attaché ni à sa langue, ni à sa race » avance Ernest Renan¹⁸ (Cité dans Kymlicka 1989, p. 173). De là, il sera de notre devoir « de faciliter leur assimilation à une autre culture » (p. 173). Mais Kymlicka ajoute que, s'ils s'avèrent attachés à leur droit de protection de leurs propres cultures, il sera alors de notre devoir de respecter pareillement leur choix et leur volonté que ce soit à l'avantage ou au détriment de la vie des autres canadiens. En fait, pour Schwartz, « protéger l'appartenance

¹⁶ Bryan Schwartz, professeur, éditeur et écrivain (de plus de 250 livres en matière de la loi et des droits des minorités) canadien (Manitoba), membre de nombreux comités académiques, membre des Amis de l'université hébraïque canadienne de Winnipeg Chapter, Email: bryanpschwartz@gmail.com

¹⁷ Charlotte **Leforestier**, dans sa thèse *L'Assimilation des indiens de l'Amérique du Nord par l'éducation*, montre que la tentative d'assimilation des Amérindiens à la culture wasp à travers la ségrégation et la discrimination sociales fut un désastre pour ces derniers qui ont perdu leur identité et leur culture d'origine pour ne récolter en échange que traumatisme et pathologies diverses dont l'alcoolisme, le suicide, la délinquance et la désintégration sociale que seul le terme 'génocide' pourrait décrire.

¹⁸ Ernest Renan, 1823-1892, est un écrivain, philologue, philosophe et historien français. Il établit un rapport étroit entre les religions et leurs racines ethnico-géographiques.

culturelle de quelqu'un, c'est protéger également sa palette de choix significatifs pour lui » (p. 173-174).

Rawls, pour sa part, souligne qu'abandonner son lieu d'appartenance et sa culture est normalement quelque chose de difficile :

cela implique de quitter la société et la culture dans lesquelles nous avons été élevés, la société et la culture qui nous ont donné la langue que nous utilisons, dans nos paroles et dans nos pensées, pour nous exprimer et pour nous comprendre nous-mêmes, nos visées, nos buts et nos valeurs ; la société et la culture grâce auxquelles nous accédons à une histoire, à des coutumes et à des conventions qui nous aident à trouver notre place dans le monde social. (Rawls 1993a, p. 222, cité dans Kymlicka 1995, p. 128-9).

Ce qui montre que « les liens de la société et de la culture, de l'histoire et de notre origine sociale qui commencent si tôt à façonner notre vie sont souvent si puissants » (p. 129) et si forts qu'il nous est très difficile de les abandonner. C'est pour cela que Kymlicka souligne qu'on ne peut attendre des individus qui naissent dans une société et une culture données qu'ils y renoncent, mais « qu'ils mènent pleinement leur vie dans cette même société et dans cette même culture » (Rawls 1993a, p. 277, cité dans Kymlicka 1995, p. 129).

Ce point de vue se trouve, d'ailleurs, appuyé par les recherches de Chomsky (l'un des fondateurs de la science cognitive) rendant compte des structures innées de la « faculté de langage ». En fait, la biolinguistique de Chomsky soutient que les principes soutenant la structure du langage sont biologiquement préétablis dans le cerveau humain et, de là, qu'ils sont génétiquement hérités. Dans cette perspective, Chomsky rejette la théorie béhavioriste selon laquelle le langage serait complètement un produit de l'interaction entre l'organisme et son environnement (Chomsky, 1968). De même, Piaget soutient que les capacités cognitives de l'humain ne sont ni totalement innées, ni totalement acquises. Elles résultent d'une construction progressive où l'expérience et la maturation interne se combinent (Lécuyer et Durand 2011, pp. 73-92).

7. La valeur de l'appartenance culturelle : De tout ce qui précède, on pourrait déduire l'importance qu'on devrait accorder à notre appartenance et notre identité culturelles en tant que conditions *sine qua non* de la formation de notre caractère et de notre personnalité. Et vu la force des liens avec sa culture et sa langue qui s'explique par l'aspect sociétal (au sens de Kymlicka) au sens où cette culture offre à ses membres des options chargées de significations, le déclin d'une telle culture ou les discriminations qui l'affectent font que « les options et les

opportunités offertes à [ses] membres deviendront moins attrayantes et que les chances de réussir à les investir avec succès seront moins probables » (Margalit et Raz 1990, p. 449, cités dans Kymlicka 1995, p. 132).

Ainsi, si l'on demande pourquoi les membres d'une culture en déclin qui n'offre pas de telles possibilités refusent-ils toujours de l'abandonner pour s'intégrer à une autre culture plus prospère et capable de leur offrir beaucoup plus de possibilités, la réponse est toujours que, pas seulement le processus de l'intégration est très lent et difficile, mais surtout que le rôle que joue l'appartenance culturelle (s'il s'agit d'une vraie appartenance culturelle, c'est-à-dire non prétendue ou illusoire) dans la vie des individus reste déterminant. C'est que l'appartenance culturelle remplit un rôle important sur le plan social et psychologique en affectant la façon dont nous percevons et interagissons avec les autres, ce qui détermine notre identité : « Le sentiment de notre propre identité s'appuie sur des critères d'appartenance plutôt que sur des critères de réussite. Assurer notre identification à ce niveau est particulièrement important pour notre bien-être » (p. 133). Par la suite, l'identité culturelle offre « un point d'ancrage pour l'auto-identification [des individus] et l'assurance d'une appartenance établie sans effort » (p. 133). Selon Kymlicka, « cela implique toutefois que le respect d'eux-mêmes qu'ont les individus dépend de l'estime dont bénéficie leur groupe culturel. Si une culture est dépréciée, alors la dignité et le respect d'eux-mêmes qu'ont les individus seront également menacés » (Margalit et Raz 1992, p. 447-449, cités in Kymlicka 2001, p. 133) et l'expérience des Amérindiens et des Afro-Américains est très significative à cet égard. De là, la nécessité d'une reconnaissance égale des cultures. Pour Taylor, « la non-reconnaissance ou la fausse reconnaissance peut causer du tort, peut être une forme d'oppression, peut emprisonner quelqu'un dans un mode d'être faux, déformé et réduit¹⁹ » (Taylor (et al.) 1994, p. 25) et cela conduit à « l'autodépréciation » qui devient « l'un des instruments les plus puissants de leur propre aliénation ». Ainsi, selon lui, « leur première tâche devrait être de se purger de cette identité imposée et destructrice » (p. 26). Puis il conclut que « la démocratie a introduit une politique de reconnaissance égale, qui a pris diverses formes le long des années, et est maintenant revenue sous forme de demandes pour l'égalité des cultures et des sexes » (p. 27).

¹⁹ Charles Taylor, né en 1931, est un philosophe canadien connu par ses recherches sur *Les Sources du moi*.

Yael Tamir, pour sa part, considère que l'appartenance culturelle ajoute une « signification additionnelle » à nos actions pour que celles-ci ne demeurent plus simplement des actes individuels, mais apparaissent comme les « éléments d'un effort de création continue par le moyen duquel la culture se produit et se reproduit » (Tamir 1993, p. 72, Citée dans Kymlicka 1995, p. 133). Et que, lorsque les institutions sont liées à une culture que « les individus trouvent compréhensible et signifiante », cela « permet un certain degré de transparence et facilite leur participation aux affaires publiques » (Tamir 1993, p. 72, citée dans la p. 133). Et que cela induit, par la suite, un sentiment d'appartenance et des rapports de reconnaissance et de responsabilité mutuelles à côté des rapports de solidarité et de confiance mutuelles et à affermir les rapports intergénérationnels. Pour Benedict Anderson, l'appartenance culturelle « met en avant la façon dont l'identité nationale nous permet de transcender notre finitude, en nous liant à quelque chose dont l'existence semble remonter à des temps immémoriaux et se projette dans un futur illimité » et prometteur²⁰ (Anderson 1983, cité dans la p. 133).

Tous ces facteurs jouent sans aucun doute un rôle décisif dans l'attachement des individus à leurs cultures. Dans tous les cas et à l'instar de Rawls, il s'agit d'un fait que Kymlicka ne voit pas de raison de déplorer (p. 143). Ainsi, la conception libérale de la liberté ne consiste pas dans la facilité à rompre son attachement à sa culture ou à passer facilement d'une culture à l'autre tout en s'émancipant de ses propres langue et histoire, mais plutôt à se mouvoir au sein de sa propre culture sociétale tout en ayant toujours les possibilités de la questionner en vue de la développer (p. 138).

Ainsi, pour Kymlicka, l'appartenance culturelle, au même titre que les autres biens sociaux, est une condition essentielle de l'exercice de la liberté. Il en est ainsi puisque la culture donne un sens aux options dont dispose l'individu. La culture, dès lors, forme le "contexte de choix" (Kymlicka 1989/2010, p. 164) comme elle fournit, dans les mots de Dworkin, « le filtre au travers duquel nous identifions la valeur des expériences rencontrées » (Dworkin²¹ 1985, p. 228). Kymlicka, en s'inspirant des propos de ce dernier, formule son argument comme suit : Notre langue et notre histoire sont les médiums à partir desquels nous prenons connaissance de nos options et de leur signification; et ceux-ci sont requis pour faire des choix intelligents sur la façon de mener nos vies (Kymlicka 1989/2010, p. 165). Ce raisonnement le conduit

²⁰ Benedict Richard O'Gorman Anderson, 1936-2015, est un politologue et historien américain d'origine anglo-irlandaise.

²¹ Ronald Dworkin, 1931-2013, était un philosophe, un juriste et un spécialiste de la loi constitutionnelle américaine.

donc à défendre l'attribution de "droits spéciaux" (p. 183-184) aux cultures minoritaires. Ces droits spéciaux visent à protéger et promouvoir les contextes de choix des cultures minoritaires, tel qu'il l'écrit : « Je veux montrer que les droits des minorités ne sont pas seulement compatibles avec la liberté individuelle, mais qu'ils peuvent en fait la promouvoir » (Kymlicka 1995, p. 113).

Dans cette perspective, la thèse de Kymlicka semble proche de celle des communautariens, mais la différence n'est, selon lui, que différence de degré. C'est que, pour les communautariens, les individus concernés restent attachés à leurs groupes et à leur culture alors que, pour Kymlicka, il s'agit d'un attachement à la société dans son ensemble qui englobe tous ces sous-groupes (p. 136). De plus, les communautariens « s'intéressent à des groupes qui se définissent par une conception commune du bien » pour chercher, par la suite, à instituer une « politique du bien commun » qui « limiterait la capacité des individus à modifier les fins qui sont les leurs » (p. 136). « Ils considèrent que les membres d'un groupe ont un lien constitutif avec les valeurs inhérentes à ce groupe et qu'il n'est, par la suite, pas de peu de conséquence de limiter les droits individuels afin de promouvoir les valeurs communes » (p. 136). C'est pour cela que les communautariens considèrent que « la nation s'avère trop vaste pour qu'on puisse y cultiver partout l'autocompréhension que requiert la communauté [...] prise en son sens constitutif » (Sandel 1984, p. 93 et MacIntyre 1981, p. 221, cités dans Kymlicka 1995, p. 136). L'identité nationale n'est, par conséquent, pas la base que requiert une politique communautarienne, à savoir qu'elle ne repose pas sur des valeurs communes et c'est à ce niveau que Kymlicka s'oppose à la conception et la politique communautariennes. Pour lui, l'idéal libéral correspond à une société d'individus libres et égaux ayant la possibilité de se mouvoir en pleine liberté au sein de leur propre culture démocratique nationale. Dans cette perspective, la différence de nationalité signifie différence de culture. C'est pour cela que Kymlicka n'encourage pas l'ouverture des frontières afin que chaque nation protège sa propre culture nationale : « Les individus naissent dans une société et une culture que l'on peut attendre d'eux qu'ils mènent pleinement leur vie dans cette même société et dans cette même culture » (Rawls, 1993a, p. 277, cité dans Kymlicka 1995, p. 137-8). Ainsi, « la plupart des libéraux sont des nationalistes » (Tamir 1993, p. 139, cité à la page 138) qui considèrent que les cultures et les nations constituent les unités de base de la théorie libérale politique. C'est pour cela qu'ils se soucient de la viabilité de la culture sociétale d'origine tant qu'elle est, à leur sens, synonyme d'autonomie individuelle.

8. L'appartenance culturelle entre un contexte de choix libre et dynamique et un mode d'être statique : Mais est-ce que cela signifie de s'attacher à des traditions et des modes de vie périmés, ridicules et extravagants ? Si je suis sûr et certain de mon appartenance à l'identité et la culture araméenne, par exemple, cela constitue-t-il une raison suffisante pour que je reproduise avec mes frères les Araméens le même mode de vie que nos ancêtres adoptaient, c'est-à-dire les mêmes habitudes, coutumes et traditions ?

Pour Kymlicka, il n'en est pas question. C'est que le droit à l'appartenance est une chose et les manifestations de cette appartenance en sont une autre chose. Dans cette optique, il faudrait, pour lui, reconsidérer la signification des expressions comme « structure culturelle » et « communauté culturelle » qui ne changent pas de nature même si l'on change de convictions, de choix, de normes ou de valeurs à l'intérieur de leurs cadres. Un exemple que Kymlicka en donne est la culture canadienne française qui a totalement changé dans les années 1960 (ce qu'on nomme la Révolution tranquille) et qui a, par suite, perdu le soutien de la majorité du peuple : Église catholique romaine, écoles paroissiales, parti de l'Union nationale²² (Kymlicka 1989/2010, p. 167).

En fait, Kymlicka définit la culture par « l'existence d'une communauté viable d'individus partageant un héritage (langue, histoire, échelle de valeurs communes) » (p. 168). Rejeter la possibilité d'une telle distinction entre la communauté, d'un côté, et sa culture, d'un autre côté, implique le renoncement, pas seulement à la défense des droits des minorités, mais surtout à la défense du libéralisme lui-même. C'est que « les valeurs libérales requièrent aussi bien la liberté individuelle de choix que le contexte culturel à partir duquel les individus peuvent faire leurs choix » (p. 168). Mais permettre aux individus la liberté du choix en rapport avec leurs pratiques sociales, sexuelles ou religieuses, par exemple, ne menace nullement, à l'avis de Kymlicka, l'existence de la communauté en tant que telle : « Libéraliser les lois sur l'homosexualité en Angleterre [par exemple] change le caractère de la structure culturelle sans [pour autant] mettre en danger son existence » (p. 169). Dans cette perspective,

²² Les réformes de la Révolution tranquille s'inscrivent à l'intérieur du cadre démocratique et de l'économie libérale. Inspirées des idées keynésiennes, elles renforcent l'influence de l'État québécois dans ses compétences sociales et économiques. Les recommandations du Rapport Parent amorcent la décléricalisation et la transformation complète du système d'éducation québécois avec la création du ministère de l'Éducation, des polyvalentes, des cégeps et du réseau de l'Université du Québec, l'étatisation des hôpitaux, l'adhésion au programme fédéral d'assurance-hospitalisation, etc. Le Québec se dote également d'une politique culturelle, avec la création du ministère des Affaires culturelles, et d'une personnalité internationale en établissant des représentations diplomatiques...

la promotion de politiques fondamentalistes, par exemple, limitant les libertés, est loin de se montrer comme un bien premier de l'appartenance culturelle, mais entre en conflit avec elle du moment où elle sape la raison fondamentale pour laquelle on s'intéresse à l'appartenance culturelle et qui se traduit par la liberté du choix individuel.

De là, Kymlicka en déduit la nécessité « d'identifier, de protéger et de promouvoir l'appartenance culturelle, comme un bien premier » (p. 169) sans éprouver la nécessité de protéger le caractère culturel de la communauté. C'est la communauté culturelle en tant que contexte de choix libre qui est considérée comme un bien premier abstraction faite de son caractère culturel qui, d'ailleurs, pourrait changer d'un jour à l'autre. Défendre certaines pratiques sexuelles ou religieuses, dans cette perspective, implique la destruction des fondements du libéralisme, plutôt que de sauver certains de ses caractères ou ceux d'une culture donnée.

A signaler, dans cette perspective, que, si les Anglais, par exemple, sont capables de libéraliser leur structure culturelle sans courir aucun risque par rapport à l'existence de leur communauté, c'est que toute société est capable de le faire. En fait, libéraliser la structure culturelle implique nécessairement la possibilité d'un changement, bien que ce soit, parfois, aux dépens de certains usages ou habitudes qui nous tiennent à cœur. C'est que l'appartenance culturelle apparaît comme un contexte de choix libre et nécessaire pour un plein exercice libéral et libéralisé de toute contrainte. C'est ainsi qu'elle se comprend comme un bien premier sans lequel toute pratique libérale serait impossible et cela aussi bien au sein d'une minorité, que d'une majorité ou d'un État-nation.

En somme, dans le cadre de la liberté d'appartenance, notre premier intérêt consisterait à sauvegarder notre culture (araméenne, yazidite, etc.) en tant que contexte de choix libre abstraction faite de son contenu : us et coutumes et traditions. De là, que nous voulions reproduire les manifestations de notre culture d'antan ou non reste un choix libre, pourvu que nous restions conséquents et en parfaite harmonie avec notre vraie identité et notre histoire. Toute communauté a, évidemment, sa propre moralité publique qu'il faudrait défendre pour préserver sa stabilité, mais cela ne devrait pas, pour autant, constituer un prétexte pour restreindre les libertés fondamentales comme la liberté de conscience, la liberté d'expression, ainsi que les pratiques sexuelles, religieuses, etc. comme le font les fondamentalistes islamistes, par exemple.

Références

- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities : Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism* (New Left Books, London).
- Beitone, Alain, (2006) « Les pratiques culturelles : déterminisme et interaction ». *Anthropos.hira*, juillet 2006. <https://anthropohira.wordpress.com/2013/9/17/les-pratiques-culturelles-determinisme-et-interaction-alain-beitone/>. Consulté le 27-01-2022
- Beitone, Alain, (2015) « Laïcité et formation des enseignants » dans *Démocratisation scolaire.fr*, sur le site: <https://www.democratisation-scolaire.fr/spip.php?breve53>, consulté le 27/11/2021.
- Bennani, Jalil, (2008) *Psychanalyse en terre d'islam*, Introduction à la psychanalyse au Maghreb, Ed., Le Fennec, Casablanca (1996), Arcanes, Apertura, Strasbourg, érés, Ramonville Saint-Agne.
- Carrère, Hélène d'Hencausse, (1991) *La gloire des nations*, Hachette, 492 pages. Ean: 9782213028309
- Chomsky, Noam (1968), *L'analyse formelle des langues naturelles* (en collaboration avec A. Miller), Paris, Mouton.
- Dworkin, Ronald (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press.
- Guéguin, Nicolas, (2002) *Psychologie de la manipulation et de la soumission*, Paris, Danud.
- Hegel, G.W.F., (1821) *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, (1940) préface J. Hyppolite, Idées/Gallimard, édit. Gallimard.
- Hitti, Philippe (1951) *Histoire de la Syrie, du Liban et de la Palestine*, tome ii, Dar Al-Thaqafa, Beyrouth (trad. en arabe du docteur Kamal Al-Yazaji).
- Kant, (1776) Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, PUF.
- Kymlicka, Will, (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press. ISBN 0-19-829091-8, (trad. P. Savidan, (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte).
- + (1989/2010) *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press. ISBN 0-19-827871-9
- Lécuyer, Roger, et Durand, Karine (2011). « Les débuts du développement cognitifs. Principes innés ou repérage de régularités ? ». *Contraste* 2011/1-2 (N°34-35). <https://www.cairn.info/revue-contraste-2011-1-page-73.htm>. Consulté le 15-01-2022

- Leforestier, Charlotte, (2012) *L'Assimilation des indiens de l'Amérique du Nord par l'éducation : une étude comparative*. Education. Université Michel de Montaigne – Bordeaux III. <NNT : 2012BOR30005>. <tel-00730946>.
- MacIntyre, Alasdair (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Margalit A. et Raz J. (1990), « National Self-Determination », *Journal of Philosophy*, 87/9 : 439-461
- Rawls, John:
 - (1971) *A Theory of Justice*, Oxford University Press. Trad. Cath. Audard (1997), *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil.
 - (1993a) *Political Liberalism*, Columbia University Press. Trad. Cath. Audard (1995) *Libéralisme politique*, PUF.
 - Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, (trad. J.-F. Spitz, (1999) *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris, (ISBN 978-2-02-032630-8)
 - (1984), « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, 12/1: p. 81-96
- Schwartz, Bryan (1986), *First Principles, Second Thoughts, Aboriginal Peoples, Constitutional Reform and Canadian Statecraft*, The Institut for Research on Public Policy, Montréal.
- Tamir, Yael (1993). *Liberalism Nationalism*, Princeton University Press.
- Taylor, C., Appiah, K. Anthony, Jürgen Habermas (et al.) (1994), « The Politics of Recognition », in *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton New Jersey.
- Zinoviev, Alexandre, (1980) *Коммунизм как реальность*, Trad. J. Michaut (1981) *Le communisme comme réalité*, L'Age d'Homme.