

L'éducation à la citoyenneté démocratique entre libéralisme politique et républicanisme critique

Colloque : Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?

Paris, 26-27 février 2010

Marcello Ostinelli*

École Universitaire Professionnelle de la Suisse Italienne (SUPSI), Département de la formation et de l'apprentissage (DFA), Piazza San Francesco 19, CH-6600 Locarno (Suisse).

marcello.ostinelli@bluewin.ch

Mots-clés: éducation à la citoyenneté démocratique ; libéralisme politique ; républicanisme critique ; société multiculturelle

1. La question de la légitimité de l'éducation à la citoyenneté démocratique

L'une des questions ouvertes dans le débat contemporain sur le multiculturalisme concerne la légitimité de l'éducation à la citoyenneté démocratique, de ses principes, de ses buts et de ses contenus. Le problème qui se pose est si l'obligation de suivre des cours scolaires dont le but est la formation du citoyen de demain soit compatible avec le droit à la différence qui est le principe normatif fondamental du multiculturalisme. À vrai dire il s'agit de la version la plus récente d'une question qui pour la théorie philosophique de l'éducation se posait déjà dans le passé, dès que l'obligation scolaire pour tous les enfants fut établie dans les états modernes. À ce moment-là un conflit pouvait devenir manifeste entre le droit des parents d'élever leurs enfants selon leurs propres convictions et la tâche assignée à l'école de former les futurs citoyens. Aujourd'hui un conflit peut surgir avec quelques minorités culturelles ou religieuses, si elles perçoivent les valeurs de la citoyenneté démocratique qui sont enseignées à l'école comme une entrave, voire une action intentionnelle contraire à l'épanouissement, même à la simple conservation de leurs conceptions religieuses de la vie ou de leurs modes de vie. Parfois la question est devenue une querelle judiciaire et les questions posées ont été l'objet d'un arrêt d'un tribunal. Il suffit de citer ici l'arrêt de la Cour Suprême des États-Unis sur l'affaire de l'Old Order Amish à propos de l'obligation scolaire¹ et celui de la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg sur le programme d'éducation sexuelle dans les écoles publiques danoises (*folkeskolen*)². D'autres fois la question a été réglée par l'autorité politique. L'exemple bien connu par tout le monde est en France l'affaire du foulard, réglée par l'Assemblée nationale par la loi 228 du 15 mars 2004 qui établit que « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit ».

Le conflit touche les principes politiques fondamentaux de la société moderne : la séparation entre domaine privé et personnel de la vie et domaine public ; la protection de l'intimité familiale et des choix personnels ; la priorité des droits individuels sur toutes sortes de considérations communautaires ; l'égalité entre homme et femme ; etcetera. La question est alors la suivante : peut-on concevoir des objectifs et des contenus de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui ne soient pas une contrainte injuste à l'égard de

¹ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U. S.. 210-11.

² Cour européenne des droits de l'homme, 7 décembre 1976, *Affaire Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen*.

quelques élèves ou de leurs familles, dans la mesure où ils sont contraires aux valeurs de leur communauté religieuse ou de leur tradition culturelle ? L'idée d'une culture politique commune pour une société multiculturelle est-elle un paradoxe ? Qu'est-ce que une société multiculturelle, s'il est vrai que sans culture politique commune il n'est pas possible vivre dans la même société ?

Il est bien évident alors que face aux défis du « fait du pluralisme » et, à plus forte raison, à ceux du « fait du multiculturalisme » la société contemporaine doit prendre au sérieux aussi bien la possibilité d'une culture politique commune que la légitimité de transmettre ses valeurs aux futurs citoyens .

2. La conception de l'éducation à la citoyenneté démocratique du libéralisme politique

C'est John Rawls qui a essayé le premier de résoudre le problème lorsqu'il a examiné ce qu'il a nommé « la tâche pratique de la philosophie politique » (Rawls, 2001, § 1.1) , c'est-à-dire la recherche d'institutions politiques qui soient acceptables à chacun, justifiables à tous, malgré les différences religieuses et culturelles entre les membres de la société. Ce fut pour Rawls « a great puzzle » (Rawls, 2005, p. 374, n. 1) de comprendre pourquoi avant lui aucun penseur libéral avait proposé clairement une solution comparable à la sienne, c'est-à-dire un « libéralisme politique ». Le lecteur doit toutefois lui aussi se mesurer avec un énigme puisque « libéralisme politique » est en effet une expression qui à première vue peut sembler « un peu mystérieuse » (Audard, 2009, p. 468).

Avec la théorie du libéralisme politique Rawls a examiné entre autres la question qui justement nous intéresse : quelles sont les conditions qui légitiment l'exercice du pouvoir dans une société qui est caractérisée par le fait du pluralisme et du multiculturalisme, en l'espèce quelles sont les conditions qui légitiment l'obligation scolaire de suivre des cours qui portent sur l'éducation à la citoyenneté démocratique.

Pour cela il faut selon Rawls que les points de repère des institutions politiques soient des valeurs neutres par rapports aux différentes conceptions compréhensives raisonnables (religieuses ou philosophiques) auxquelles les citoyens adhèrent dans leur vie privée. D'autre part, bien que la conception publique de la justice demeure neutre par rapport aux conceptions compréhensives raisonnables des citoyens, il faut aussi qu'ils l'acceptent pour de justes raisons ; c'est-à-dire que les citoyens adhèrent à la même conception publique de la justice pour des raisons que chacun peut tirer de sa conception compréhensive du bien, pour des raisons qui sont donc les siennes. Le test devrait garantir la légitimité des institutions politiques. C'est ce que Rawls a proposé d'appeler « consensus par recoupement » (« overlapping consensus ») : chaque citoyen raisonnable a des raisons suffisantes pour accepter la conception publique de la justice, et cela malgré les différences entre sa conception compréhensive raisonnable du bien qu'il a embrassé dans sa vie privée et celle des autres citoyens. Ce consensus par recoupement est bien différent d'un simple *modus vivendi* entre eux. En effets les citoyens acceptent la même conception publique de la justice, même si chacun d'eux conserve sa loyauté vis-à-vis de la doctrine religieuse ou philosophique de sa propre conception compréhensive raisonnable du bien.

L'idée peut s'appliquer aussi aux objectifs et aux contenus de l'éducation à la citoyenneté démocratique. Tout compte fait, l'éducation à la citoyenneté démocratique n'a que des buts politiques (au sens que Rawls assigne au terme), c'est-à-dire la formation de citoyens libres et égaux qui soient prêts à devenir membre à part entière de la société conçue comme un système équitable de coopération sociale.

Selon le point de vue du libéralisme politique il n'est pas nécessaire de concevoir l'éducation à la citoyenneté démocratique comme la formation d'une personne morale autonome afin que nous puissions « réaliser notre nature », « in order to realize our nature », comme le disait Rawls dans *Une théorie de la justice* (Rawls, 1971, p. 574). Une théorie qui prend au sérieux le fait du pluralisme ne peut pas accepter une telle thèse métaphysique sur la nature humaine, même si elle est aussi une thèse de la philosophie critique kantienne. Dans une société multiculturelle cette objection acquière une importance majeure. On peut penser, par exemple, que l'idée d'une personne moralement autonome soit l'expression de l'individualisme de la culture occidentale, une idée que d'autres cultures ne partagent pas. Une théorie politique de la justice doit forcément abandonner n'importe quelle idée métaphysique de la personne, y comprise celle d'une personne dont la nature est d'être libre et rationnelle. À sa place la théorie doit disposer uniquement d'une conception politique de la personne, la conception du citoyen.

La transition de la conception kantienne de la personne à la conception politique du citoyen démocratique exposée dans *Libéralisme politique* est la réponse de Rawls au problème du pluralisme de notre société et aussi la pierre de voûte sur laquelle la théorie du libéralisme politique s'appuie pour exposer de manière générale une conception d'éducation à la citoyenneté démocratique qui soit à même de faire face aux défis de la société multiculturelle. Elle ne peut pas s'appuyer sur « la vérité entière », mais seulement sur « une partie de la vérité », « but a part of the truth » (Rawls, 1999, p. 329), la partie de la vérité qui est nécessaire pour comprendre de manière adéquate les droits et les responsabilités du citoyen démocratique dans une société qui doit faire face au fait du pluralisme et, à présent, au fait du multiculturalisme aussi. Il n'est pas nécessaire que le citoyen se conçoive comme un sujet moral qui fait ses choix en toute autonomie. On parle ici d'« autonomie constitutive », ce qui suppose nécessairement une thèse épistémologique sur l'origine de la morale (cfr. Freeman, 2007, pp. 354-355). Au contraire il se peut que les citoyens pensent que les principes de la justice aient leur origine dans les commandements de Dieu ou que la loyauté aux lois de l'état soit nécessaire comme témoignage de leur propre foi en Dieu. Du point de vue de la conception politique du citoyen démocratique il suffit que les principes de la justice qui commandent son action soient représentés comme principes de la raison pratique (Rawls, 2005, p. 98 ; III, § 1). On parle alors d'« autonomie doctrinale ».

De telle façon on peut penser que la conception de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui peut être extraite de la théorie du libéralisme politique soit à même de faire face au caractère multiculturel de notre société. Puisque son contenu est neutre et indépendant (« freestanding ») par rapport aux différentes doctrines compréhensives religieuses ou philosophiques, pourvu qu'elles soient raisonnables, elle peut trouver l'adhésion de chaque membre de la société, n'importe quelle conception compréhensive raisonnable il accepte. Elle n'est pas alors « but another sectarian doctrine » (Rawls, 1999, p. 409). Puisque chaque citoyen peut garder ses propres raisons pour y adhérer, elle n'est une imposition injuste, vis-à-vis même des minorités religieuses ou culturelles. En effet elle dispose d'une justification politique, qui se réfère seulement à des valeurs politiques que n'importe quel membre raisonnable de la société peut accepter.

3. L'objection de Eamonn Callan

La conception du libéralisme politique de John Rawls a été l'objet de nombreuses critiques, l'une d'entre elles concerne précisément la conception de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui en découle. Une critique sévère a été avancée en particulier par Eamonn Callan (Callan, 1997). Callan note que le défi du pluralisme requiert justement de concevoir des buts et des contenus de l'éducation à la citoyenneté démocratique « that not wrongly impair diversity » (Callan, 1997, p. 12), qui ne lèsent pas de manière injuste la diversité. La conception de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui peut être extraite de la théorie rawlsienne du libéralisme politique est respectueuse de la diversité culturelle, au moins selon ses intentions. Toutefois Callan estime qu'elle ne soit pas neutre par rapport aux conceptions compréhensives raisonnables du bien, contrairement à ce que pensait Rawls. Elle présente notamment des effets corrosifs sur les identités culturelles minoritaires, faisant place par exemple à la séparation entre les domaines privé et public de la vie. Par conséquent le libéralisme politique est en effet selon Callan une forme de libéralisme compréhensif déguisé. Callan pense que la distinction entre une conception politique du libéralisme et d'autres conceptions du libéralisme qui sont plus proches du perfectionnisme, par exemple celle de John Stuart Mill ou même celle de *Une théorie de la justice*, est fautive, malgré les bonnes intentions de Rawls « to construct a liberalism that is maximally hospitable to established patterns of diversity » (Callan, 1997, p. 29) : « The upshot of all is that Rawlsian political liberalism is really a kind of closet comprehensive liberalism » (Callan, 1997, p. 40). Il semble alors, si l'objection de Callan est valable, que la possibilité de définir des buts de l'éducation à la citoyenneté qui ne lèsent pas injustement la diversité culturelle soit nulle.

Personne ne conteste par exemple que la distinction entre le domaine personnel et le domaine public soit nécessaire pour comprendre et pratiquer la conception de la citoyenneté de la démocratie de l'époque moderne. En effet la compréhension et la pratique de cette distinction sont des buts fondamentaux de l'éducation des jeunes à la citoyenneté démocratique ; par exemple, pour qu'ils sachent dans quel domaine et sur quelles questions la règle de la majorité ne doit pas être utilisée (Kinoshita, 1989). Par là on peut admettre que la compréhension et la pratique des règles de la démocratie moderne modifient quelque chose

de l'identité culturelle des personnes, par exemple en réclamant la distinction entre domaine privé et personnel de la vie et domaine publique.

Toutefois je pense que l'objection de Callan doit être rejetée. On peut noter que l'argument est valable à la seule condition de ne pas distinguer les buts de l'éducation à la citoyenneté démocratique, c'est-à-dire ses conséquences intentionnelles, d'un côté ; et ses effets, c'est-à-dire les conséquences de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui ne sont pas intentionnelles, de l'autre : or le théoricien du libéralisme politique n'a jamais pensé que la neutralité des conséquences soit la même chose que la neutralité des buts. Si l'une est possible, l'autre ne l'est pas. Notamment pour Rawls l'idée de neutralité des effets ou des influences est « impraticable » (Rawls, 2005, p. 194).

On peut être d'accord même avec la thèse que les vertus publiques du libéralisme ont une vie privée (Macedo, 1990, p. 265). Mais cela n'infirme pas la thèse que la conception de la justice du libéralisme politique soit indépendante de toute conception du bien et que le but de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui en découlent soient neutres. On peut regretter que les effets prévisibles mais non intentionnels de l'éducation à la citoyenneté démocratique soient corrosifs de l'identité culturelle de quelques minorités sans que le même effet négatif soit évident pour l'identité culturelle de la majorité. C'est pourquoi on peut exiger de la part de l'état une considération particulière à l'égard des minorités culturelles qui doit se manifester à l'école publique avec une attention morale de la part des enseignantes et des enseignants à l'égard des élèves originaires d'autres cultures.

4. Les devoirs des citoyens

Est-ce que la conception de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui peut être tirée de la théorie du libéralisme politique de Rawls est suffisamment « robuste » du point de vue des finalités de l'école publique ? La question a été déjà discutée dans quelques publications spécialisées (Costa, 2004 ; Ostinelli, 2006 ; Bull, 2008). Ma réponse est affirmative, vis-à-vis même des défis des sociétés multiculturelles. Elle n'est pas sectaire, sans être toutefois futile.

À ce propos, à côté d'autres arguments, il faudrait rappeler que la neutralité de l'état, dans l'espèce celle de l'éducation à la citoyenneté démocratique, exige selon Rawls de la part du citoyen un devoir de civilité (duty of civility : Rawls, 2005, p. 217) Il s'agit du devoir moral de justifier son adhésion aux principes de la citoyenneté démocratique aux yeux d'autrui avec des raisons publiques, susceptibles d'être acceptées aussi par les autres membres de la société. Apprendre le devoir de civilité est un but essentiel de l'éducation à la citoyenneté démocratique. Par la méthode de l'équilibre réflexif se déroule une recherche socratique qui peut continuer « indéfiniment » (Rawls, 2005, p. 97) : elle envisage la démarcation entre les valeurs politiques et celles qui ne le sont pas et la différenciation du rôle des unes et des autres dans la justification politique de la structure de base de la société, ce qui permet à chacun de comprendre la juste place de ses convictions personnelles dans la délibération démocratique.

Cette idée que le citoyen a un devoir moral envers autrui est l'un des aspects du libéralisme politique qui a poussé quelques critiques à estimer que Rawls se soit rapproché un pas après l'autre du républicanisme. On pourrait alors expliquer la raison du « great puzzle » de Rawls : le mystère est éclairci en reconnaissant que les sources du libéralisme politique se trouvent « dans la tradition républicaine, plutôt que dans celle libérale » (Laden, 2006, p. 365). Est-ce que Rawls était en vérité un philosophe républicain ? Est-ce que l'idée de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui découle de Rawls doit être républicaine ?

Il est vrai que l'auteur du *Libéralisme politique* déclara la compatibilité de son point de vue avec le républicanisme classique, tandis qu'il pensa qu'il y avait une « opposition fondamentale » avec l'humanisme civique d'origine aristotélicienne. Tandis que selon l'idée aristotélicienne la participation à la vie politique est le lieu privilégié de la vie vertueuse, l'homme étant pour Aristote ζῷον πολιτικόν ; au contraire, selon la conception politique du républicanisme classique la participation politique n'a pas valeur intrinsèque pour l'homme; elle a seulement valeur instrumentale (selon les mêmes arguments de l'idée de liberté des modernes de Benjamin Constant). Toutefois Rawls n'a pas mieux précisé son idée à l'égard de la ressemblance entre libéralisme politique et républicanisme classique.

En plus, la question est compliquée par le fait qu'il est douteux que le républicanisme, même le seul républicanisme classique nommé par Rawls, soit une tradition politique cohérente. Ma thèse est que le républicanisme classique n'est pas une tradition politique cohérente mais je ne peux pas la démontrer ici. Il suffit alors que nous nous en tenions à l'idée qu'en principe il est possible que quelques unes des variantes du républicanisme classique soient compatibles avec la conception du libéralisme politique.

5. Le républicanisme critique de Cécile Laborde et l'éducation à la citoyenneté démocratique

Une variante très intéressante du républicanisme est celle que Cécile Laborde (Laborde, 2008) a récemment proposé. Elle met au point une idée critique de laïcité à la suite du débat français sur l'affaire du foulard qui a comporté un examen méticuleux des interprétations qui ont été proposées des valeurs de la tradition républicaine française : la liberté, l'égalité et la fraternité. Le résultat de cet examen est une variante du républicanisme que Laborde nomme « républicanisme critique ».

Elle commence son analyse avec l'examen de l'idée d'égalité. Un traitement égal des personnes exige notamment la neutralité de l'état vis-à-vis des différentes conceptions compréhensives raisonnables du bien. À cet égard Laborde pense qu'il faut prendre au sérieux le principe de neutralité, ce qui signifie qu'il faut refuser ce qu'elle nomme « la neutralité de status quo », c'est-à-dire une conception de la neutralité qui, en acceptant le status quo des relations existantes entre l'église et l'état, n'est pas suffisamment critique par rapport à son « potentiel effet de domination » (Laborde, 2008, p. 82). Or, Rawls n'a pas ignoré le problème. La question pour Rawls était la suivante : le libéralisme politique est-il « hostile de manière arbitraire à certaines conceptions compréhensives » ou bien est-il « partisan d'autres conceptions » (Rawls, 2005, 198-199)? La réponse rawlsienne, nous le savons, comporte la plausibilité de la distinction entre neutralité des buts et neutralité des influences. La demande de Laborde, selon laquelle il faut « plus de laïcité plutôt que moins » afin qu'il y ait un traitement égal des citoyens, peut être acceptée aussi par le libéralisme politique, à la condition toutefois que le plus de laïcité de l'état soit déterminé par sa conformité à la neutralité des buts. Par conséquent les buts de l'éducation à la citoyenneté démocratique doivent rester neutre par rapport aux différentes conceptions compréhensives raisonnables du bien, dans le seul but d'assurer un traitement égal des personnes et un respect égal de leurs conceptions compréhensives raisonnables.

Pareillement à d'autres œuvres des diverses traditions républicaines, celle de Laborde a le grand mérite d'avoir montré l'importance du rôle de l'éducation dans la formation du citoyen. Est-ce que la conception de l'éducation à la citoyenneté démocratique qui pourrait être extraite du républicanisme critique de Laborde est neutre ? Si j'ai bien compris la pensée de Laborde la réponse est négative. La difficulté demeure dans son interprétation républicaine de l'idée d'autonomie qui est fortement suspecte de ne pas passer le test de la neutralité libérale. D'ailleurs c'est le même problème qui obligea Rawls à abandonner la conception kantienne et métaphysique de la personne d'*Une théorie de la justice* ainsi que la thèse de son autonomie constitutive, et l'obligea à adopter la conception politique du citoyen démocratique de *Libéralisme politique* ainsi que la thèse de son autonomie doctrinale.

Laborde pense en effet qu'il n'y pas de raisons de se préoccuper de l'effet de débordement (« overspill ») de la pratique de la valeur d'autonomie du domaine politique au domaine de la vie privée et des choix personnels, puisque les deux dimensions ne peuvent pas être clairement séparées. Malgré cela, elle pense que cela ne comporte pas nécessairement l'obligation morale de placer l'autonomie au centre de sa propre vie (Laborde, 2008, p. 159). La question est toujours la même : il faut préciser que l'éducation à la citoyenneté démocratique, si elle doit être neutre, doit se limiter à la formation d'un citoyen politiquement autonome et accepter qu'il soit libre de vivre sa vie privée selon les principes de sa conception compréhensive raisonnable du bien. Sans quoi elle ne peut pas échapper à l'objection que Callan adressa à Rawls de proposer une conception compréhensive déguisée, avec la seule différence que cette fois la critique de Callan aurait frappé juste.

L'une des thèses marquantes de la théorie du républicanisme critique est l'interprétation de l'idée de fraternité. Eu égard à la théorie de l'éducation à la citoyenneté démocratique, les conséquences qui en découlent concernent l'engagement positif de l'école en vue de la construction d'une culture commune. À ce propos, en vue de trouver une interprétation du principe de fraternité viable pour une société multiculturelle,

Laborde propose « une transformation profonde et inclusive » de l'identité nationale (« the profound and inclusive transformation of the 'We' », Laborde, 2008, p. 27). La culture commune que l'école devra transmettre aux élèves doit être alors « suffisamment accessible et inclusive » (Laborde, 2009, p. 204). Par le propos de dé-ethnisation de la sphère civique le républicanisme critique de Laborde met bien en évidence de cette manière les limites de la doctrine officielle du républicanisme français.

Laborde pense par exemple qu'il faut proposer une narration de l'histoire de la nation d'une façon de ne pas exclure ou de ne pas stigmatiser les minorités culturelles ou religieuses. C'est fort probable qu'il y ait quelques bons exemples de l'efficacité didactique de cette idée. Toutefois il me semble que la théorie du libéralisme politique de Rawls est en mesure de donner une solution pareillement valable, précisément l'application du devoir de civilité, l'obligation de justifier l'adhésion aux principes de justice avec des raisons susceptibles d'être acceptées par n'importe quel citoyen. L'étude de l'histoire des états modernes et contemporains est à cet égard un objet particulièrement intéressant pour la formation du citoyen : en particulier elle prouve que la construction d'une culture commune respectueuse des différences n'est pas un tâche facile à accomplir, à l'école comme dans la société. Un bon exemple est l'histoire de l'application du principe de liberté religieuse en Suisse pendant les deux derniers siècles: on peut commencer, par exemple, par les débats à l'issue de la guerre du *Sonderbund* qui menèrent à l'expulsion des Jésuites de la Suisse et à la leur interdiction par la voie d'un article de la Constitution de 1848 et des articles d'exception de la Constitution de 1874 ; on continue ensuite avec la proposition de l'abrogation de l'interdiction des Jésuites et des articles d'exception, acceptée par le peuple suisse et les Cantons en 1973 ; et on peut terminer avec le débat de nos jours sur la tristement célèbre interdiction de la construction des minarets. Le résultat obtenu est peut-être le même espéré par Laborde : la nécessité de la dé-ethnisation de la sphère civique par la voie de l'apprentissage des seules valeurs politiques de la citoyenneté.

En conclusion j'estime qu'une éducation à la citoyenneté démocratique qui soit dé-ethnisée perd son caractère républicain et se rapproche de la conception du libéralisme politique. Par contre, si elle maintient ses traits républicains, elle n'est pas à même de proposer un modèle de citoyenneté démocratique viable pour une société multiculturelle. D'autre côté le libéralisme politique de Rawls donne les repères suffisants pour justifier un modèle valable de l'éducation à la citoyenneté démocratique face aux défis de la société multiculturelle.

Marcello Ostinelli

marcello.ostinelli@bluewin.ch

Références bibliographiques

Audard, C. (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*. Paris : Gallimard.

Bull, B. L. (2008). A Political Liberal Conception of Civic Education. *Studies in Philosophy and Education*, 27 (2008), pp. 449-460.

Callan, E. (1997). *Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Costa, M. V. (2004). Rawlsian Civic Education: Political not Minimal. *Journal of Applied Philosophy*, XXI (2004), 1, pp. 1-14.

Freeman, S. (2007), *Rawls*. Abingdon: Routledge.

Kinoshita, Y. (1989). Developmental Changes in Understanding the Limitations of Majority Decisions. *British Journal of Developmental Psychology*, 7 (1989), pp. 97-112.

Laborde, C. (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Laden, A. S. (2006). Republican Moments in Political Liberalism. *Revue Internationale de Philosophie*, 2006, no. 3, pp. 341-367.

Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues : Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.

Ostinelli, M. (2006) L'educazione civica democratica di fronte alla sfida del multiculturalismo. In C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*. Bologna: Il Mulino, pp. 109-137.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rawls, J. (1999). *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness : a Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. (Expanded edition) New York: Columbia University Press.