

Congrès AFSP Paris 2013

Section Thématique 65 « Des "politiques" de l'intersectionnalité. Un regard comparatif sur l'institutionnalisation du traitement des discriminations multiples en Europe »

Janie Pélabay, CEVIPOF, Sciences-Po/CNRS (janie.pelabay@sciences-po.fr)

*** DRAFT - Merci de ne pas citer sans autorisation de l'auteure ***

« Gouvernance de la diversité et valeurs communes. Une analyse à partir du Rapport Bouchard-Taylor »

Parallèlement à la montée des résistances aux « politiques de la différence » là où elles semblaient les mieux établies (Grande-Bretagne, Pays-Bas, Canada), le langage des « valeurs communes » a pris une importance croissante, jusqu'à venir informer et orienter nombre de programmes et politiques publiques d'intégration. Les usages politiques de la référence à des « valeurs » qui seraient « nôtres » marquent, en effet, la volonté publique de contrer les tendances fissiles du pluralisme en renforçant l'« épaisseur » éthique du lien socio-politique. Il s'agit ici de se demander si cette entreprise d'épaississement par des « valeurs communes » est, ou non, conciliable avec la quête d'une « intégration pluraliste », telle qu'elle est notamment thématiquée dans le Rapport Bouchard-Taylor (2008), du nom des deux coprésidents de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Comment promouvoir un ensemble de « valeurs » tenues pour constitutives de la communauté politique, tout en visant une intégration « hospitalière » à la diversité des visions du bien, des appartenances ethnoculturelles, des affiliations religieuses ? N'y a-t-il pas entre ces deux objectifs – soutenus de manière concomitante dans le Rapport Bouchard-Taylor – des tensions importantes ? Si oui, de quelle nature sont ces tensions, et quelles difficultés pratiques, tout particulièrement en termes d'homogénéisation et/ou d'exclusion, font-elles entrevoir ?

Pour aborder ces questions, et en saisir les enjeux théoriques de fond, je distinguerai d'abord entre plusieurs « modèles » relatifs au traitement public de la diversité axiologique, ethnoculturelle et religieuse : celui de la « tolérance », celui de la « reconnaissance » et celui de la « gouvernance », le dernier correspondant à la volonté de « gouverner » le pluralisme par l'affirmation et la défense de « valeurs communes ». Cette réflexion sur la montée en puissance d'un langage mais aussi d'une politique des « valeurs communes » sera ensuite portée sur un plan plus pratique d'analyse, en étant replacée dans le contexte de la controverse québécoise sur les « accommodements raisonnables ». Sur la base d'une lecture détaillée du Rapport Bouchard-Taylor faisant suite à la « crise » ayant secoué à ce sujet la société québécoise entre 2006 et 2008, nous verrons que les recommandations des rapporteurs soutenant l'objectif d'une « intégration pluraliste », en premier lieu celles qui concernent la « laïcité ouverte » et l'« interculturelisme », se heurtent à l'usage dont y fait l'objet la référence à des « valeurs communes ».

I. Tolérance / reconnaissance / gouvernance

Des débats de philosophie politique s'étalant sur les trente dernières années se laissent extraire trois paradigmes ou modèles théoriques relatifs au traitement public du pluralisme. S'étant succédés dans le temps, ils peuvent respectivement s'énoncer en termes de « tolérance », de « reconnaissance » et de « gouvernance » de la diversité axiologique, culturelle et religieuse.

Tolérer l'altérité

Le paradigme de la tolérance s'inscrit dans le droit fil de la position libérale, adoptée dès le 17^e siècle, dans une perspective profondément marquée par les guerres de religion. La tolérance appelle une attitude d'abstention : il est demandé aux individus de s'abstenir d'imposer unilatéralement leurs propres convictions religieuses et, à l'État, de s'abstenir d'endosser une religion particulière pour légitimer son pouvoir et fixer le but de ses politiques. Sous sa forme contemporaine, le modèle de la tolérance s'articule autour de l'idéal de neutralité axiologique de l'État, d'après lequel la justice en contexte pluraliste exige de l'État qu'il reste neutre ou impartial quant aux conceptions controversées de la « vie bonne », y compris celle que soutient la majorité. Pour parler comme Rawls, l'État ne doit soutenir publiquement aucune « doctrine compréhensive », qu'elle soit religieuse ou séculière. Réciproquement, cette « politique de la neutralité » demande à l'ensemble des citoyens, non pas de renoncer à leur conception du bien, mais de s'engager à défendre leurs convictions sur la scène publique de manière « raisonnable ».

Or, à partir des années 1990, ce libéralisme « neutraliste » s'attire un nombre croissant de reproches. Venant d'une constellation dite « multiculturaliste », ces critiques ont abouti à un changement de paradigme dans le traitement du pluralisme, en impulsant un passage de la tolérance à la reconnaissance. Il faut toutefois noter que la dénonciation des insuffisances de la tolérance n'est pas nouvelle. Dès 1809, Goethe estimait : « La tolérance ne devrait au fond être qu'une attitude provisoire, elle doit conduire à la reconnaissance. Tolérer, c'est injurieux » (cité par Wismann 1998 : 97). Sur quoi peut se fonder un tel jugement ? D'abord, la tolérance est un principe, pour ainsi dire, « négatif », au sens strict où sa vocation première est d'empêcher que certains individus ou groupes ne soient victimes, pour des motifs identitaires, de violences ou de persécutions, sans pour autant reconnaître positivement la pluralité des appartenances. Ensuite, certains l'envisagent comme le signe d'une résignation, d'une condescendance ou d'un mépris hautain à l'égard d'autrui ; traiter l'Autre avec tolérance, c'est lui concéder cette « généreuse – et dédaigneuse – indulgence, qu'on est toujours en droit de refuser ou de révoquer » (Talbi 1998 : 53) aussitôt que les différences de l'autre (assumées ou assignées) en viennent à dépasser un certain « seuil ».

Reconnaître les différences

L'idéal d'*indifférence*, rattaché au modèle de la tolérance et à la politique libérale de la neutralité, s'est vu contesté par des exhortations à reconnaître publiquement les appartenances qui nous différencient individuellement et collectivement. Ainsi Charles Taylor s'appuie-t-il sur une éthique de l'authenticité pour recommander la mise en œuvre d'une « politique de la reconnaissance ». La prémisse de son plaidoyer réside dans une conception dialogique de l'identité, celle-ci se construisant toujours dans le dialogue avec autrui et dans des rapports de reconnaissance réciproque. En sorte que le déni de reconnaissance provoquerait, chez l'individu ou le groupe qui l'expérimente, une perte de l'estime de soi ainsi que des mécanismes délétères d'auto-dépréciation et d'auto-victimisation. En bref, il y aurait alors « crise d'identité ». Et Taylor (1994 : 42) d'affirmer cette thèse forte : « la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens, c'est un besoin humain vital. »

Suivant une ligne d'argumentation sensiblement différente, Will Kymlicka se place de l'intérieur de l'approche libérale pour affirmer que la justice à l'égard des groupes ethnoculturels exige de se départir du schéma de la simple tolérance et de la politique de la neutralité. La culture d'origine est conçue par lui comme formant l'infrastructure au sein de laquelle l'individu fait des choix de vie personnels en évaluant une pluralité de conceptions du bien. Une philosophie attentive aux conditions concrètes de l'autonomie individuelle ne peut donc méconnaître le rôle crucial que joue à cet égard l'appartenance communautaire. Mais surtout, Kymlicka (1989, 2001) soumet le libéralisme « neutraliste » à une critique plus sociologique par laquelle il montre que, dans les faits, la non-intervention de l'État dans le « libre marché culturel », loin d'être neutre, concourt à instaurer une politique de « laisser-faire » qui avantage le groupe majoritaire et désavantage lourdement les communautés minoritaires, quels que soient par ailleurs les mérites que leur attribuent leurs membres. C'est contraindre les membres des minorités à une alternative douloureuse : ou bien ils s'assimilent à la culture majoritaire, ou bien ils se placent en position de subir des phénomènes de marginalisation, de stigmatisation et de discrimination. Ainsi la justice libérale – en raison de son lien consubstantiel avec la lutte contre les discriminations – réclamerait l'adjonction d'un volet de « justice ethnoculturelle » ouvrant à une « citoyenneté multiculturelle ».

Gouverner la diversité

Depuis quelques années, le multiculturalisme, comme idée et comme politique, fait l'objet de remises en cause croissantes. Sur un plan théorique, les critiques adressées à ce modèle sont multiples, mais elles convergent vers l'idée que l'on serait allé trop loin dans la reconnaissance publique des différences. Pensons, par exemple, aux critiques féministes du multiculturalisme qui mettent l'accent sur le problème des « minorités internes » (Green 1994) ou sur les tensions entre droits des femmes et droits des minorités (Okin 1999). Sont également significatives les controverses autour du « dilemme du progressisme » interrogeant la compatibilité entre multiculturalisme et *welfarisme*, entre politiques de la différence et politiques redistributives (Goodhart 2004 ; Michaels 2009). Qu'il s'agisse de l'égalité femmes-hommes ou de la justice sociale, ces débats ont concouru à déplacer le curseur vers le besoin de « gouverner » la diversité afin que sa promotion n'interfère pas avec d'autres finalités publiques.

Sur fond des critiques du multiculturalisme, un troisième modèle a émergé, que je qualifierais ici par le terme de « gouvernance », étant donné qu'il traduit l'idée – devenue prépondérante tant dans la littérature que dans les dispositifs pratiques – d'après laquelle l'autorité publique devrait se concentrer sur une gestion du pluralisme qui puisse le « contenir » dans certaines limites, en « contrôler » les manifestations – en particulier, celles qui relèvent de systèmes de valeurs tenus pour « exogènes », voire « incompatibles » avec le système de valeurs désigné comme étant le « nôtre ». Bien entendu, pour soutenir cette approche, il faut au préalable avoir reconnu, dans sa dimension factuelle, le pluralisme et son caractère incontournable. Il est même possible que ce schéma de la gouvernance cohabite avec des formes de valorisation de la diversité, pour peu cependant que ses « représentants », afin d'accéder à l'égalité, satisfassent à ce que Réjane Sénac (2012) nomme la « condition de performance de la différence », c'est-à-dire son exploitation en vue de maximiser les bénéfices attendues d'elle.

Il n'en demeure pas moins que ce troisième modèle est profondément travaillé par les inquiétudes que suscite, non pas l'homogénéisation, mais au contraire la fragmentation. Il fait signe vers une politique cherchant à éviter que la pluralité ne dégénère en un pluralisme débridé, menaçant l'unité et la cohésion de la communauté des citoyens.

II. Les « valeurs communes » et la « crise » québécoise des accommodements raisonnables

C'est, le plus souvent, dans un langage des « valeurs communes » que la visée d'une gouvernance de la diversité se trouve politiquement articulée, tout comme le sont les appels à protéger l'intégrité du « nous » face aux assauts des groupes réfractaires aux « valeurs » de la communauté politique.

Les « valeurs communes » : des discours aux politiques

Il ne manque pas aujourd'hui de discours publics mobilisant, en ce sens, la référence à des valeurs communes. On retiendra ici deux exemples. D'abord, le discours de David Cameron prononcé le 5 février 2011 lors d'une conférence sur la sécurité : « [...] *we must build stronger societies and stronger identities at home. Frankly, we need a lot less of the passive tolerance of recent years and a much more active, muscular liberalism. A passively tolerant society says to its citizens, as long as you obey the law we will just leave you alone. It stands neutral between different values. But I believe a genuinely liberal country does much more; it believes in certain values and actively promotes them. Freedom of speech, freedom of worship, democracy, the rule of law, equal rights regardless of race, sex or sexuality. It says to its citizens, this is what defines us as a society: to belong here is to believe in these things. Now, each of us in our own countries, I believe, must be unambiguous and hard-nosed about this defence of our liberty.* »¹ S'il est question, dans ce discours, des « valeurs » libérales, elles n'en sont pas moins intégrées à la définition de ce qui fait la spécificité, tout autant que l'unité, de la communauté politique. Cette unité particulariste peut être déclinée, toujours sous la bannière des « valeurs communes », sur un mode plus substantialiste, comme le montrent les déclarations d'Angela Merkel, en octobre 2010, faisant reposer la « *Leitkultur* » sur le sentiment des Allemands d'être « liés aux valeurs chrétiennes », avant d'ajouter : « ceux qui ne sont pas capables de l'accepter également n'ont pas leur place ici »². Tous deux formulés dans la foulée de la proclamation de « l'échec du multiculturalisme », ces discours indiquent, à eux seuls, combien le langage des « valeurs communes » se situe à la jonction des dimensions *juridico-politique* et *éthico-culturelle* de l'intégration.

De multiples contenus sémantiques peuvent être attribués aux dites « valeurs » : principes généraux de justice de portée universelle, droits et devoirs institutionnalisés en tant que normes constitutionnelles, vertus civiques et préceptes moraux, héritages civilisationnels alimentant un patrimoine historique particulier, mœurs et habitudes culturelles constituant l'éthicité concrète d'une nation, etc. Ajoutons que le fait de les proclamer comme étant « communes » – et à ce titre comme « non négociables » – ne permet aucunement de dépasser cette difficulté. Bien sûr, le flou entourant l'invocation de « valeurs communes » peut s'avérer un atout dans la mesure où il laisse à chacun l'opportunité d'y greffer la conception des fondements du lien socio-politique qui recueille le plus son assentiment. L'audience d'un tel langage est donc, potentiellement, très large. Mais ce flou est aussi source de problèmes délicats. D'autant que, loin d'être limitées à un registre discursif, ces « valeurs » tendent à faire l'objet d'usages politiques variés qui, eux-mêmes, font signe vers des politiques publiques d'intégration non seulement divergentes mais également concurrentes. De ce point de vue (qui renvoie à la performativité du langage), il semble difficile de s'en tenir au simple constat d'une ambiguïté conceptuelle ou d'une indétermination sémantique, sans se demander ce qui, en pratique, peut ressortir de la mise en œuvre de ce qui apparaît dès lors comme une véritable « *politique des valeurs communes* ». Si l'objectif semble, à chaque fois, être le même – i.e. ajouter à la communauté politique, fût-ce *a minima*, la dose d'« identitaire » sans

¹ <http://www.number10.gov.uk/news/pms-speech-at-munich-security-conference/>

² Déclaration d'Angela Merkel à Potsdam, le 16 octobre 2010, devant les jeunes militants de la CDU.

laquelle sa stabilité, voire sa survie seraient compromises – il peut néanmoins conduire à des positions et des programmes radicalement différents : navigant entre, d’une part, un pôle formaliste et universaliste (les principes de l’État de droit démocratique) et, d’autre part, un pôle substantialiste et particulariste (les traits culturels faisant l’authenticité de la communauté), une politique d’intégration par les « valeurs » peut englober une multiplicité d’options, allant des plus « fines » (« *thin* »), où la socialisation des sujets de droit n’est prise en compte que pour mieux servir une intégration destinée à garantir la justice politique et la coopération sociale entre personnes libres et égales, jusqu’aux options les plus « épaisses » (« *thick* »), où les appels à une resubstantialisation du « vivre-ensemble » soutiennent des politiques d’intégration dont la finalité est de protéger l’existence menacée d’une tradition nationale particulière.

Retour sur une « crise » identitaire

Les questions que soulève le tiraillement interne aux usages politiques des « valeurs communes » trouvent à s’illustrer, avec une grande acuité, par la « tempête politique » (Weinstock 2007 : 20) qu’ont provoquée, au Québec, les mesures d’« accommodement raisonnable ». Née de la jurisprudence canadienne, l’« obligation d’accommodement raisonnable » est une disposition qui ressortit au droit à l’égalité et qui vise à corriger, de manière *ad hoc* et individualisée, des discriminations « indirectes » ou par « effet préjudiciable ». Ces discriminations résultent de l’application uniforme d’une norme ou d’une règle qui n’est, en tant que telle, pas directement discriminatoire, mais dont les conséquences peuvent désavantager des personnes présentant certaines caractéristiques (liées au handicap, au sexe, à l’âge, à l’origine ethnique ou nationale, à la religion) qui n’ont pas été prises en considération au moment de l’adoption de cette norme ou règle générale. Dans ce cas, un « accommodement » pourra être consenti afin d’assouplir son application (par exemple, aménager l’emploi du temps d’un salarié afin qu’il puisse pratiquer sa religion). Les juges ont alors pour tâche de statuer, à la fois, sur la recevabilité et sur la faisabilité d’un tel aménagement. Outre le bien-fondé de la demande, plusieurs conditions sont examinées qui servent à définir, en la matière, les limites du « raisonnable » : ne pourront être accordés les accommodements qui porteraient atteinte aux droits d’autrui, qui contreviendraient aux finalités légitimes de l’organisme visé par la demande et qui impliqueraient, pour ce dernier, une « contrainte excessive » – ce par quoi il faut entendre une « impossibilité » fonctionnelle, un « risque grave » ou un « coût exorbitant ». Sur un front juridique, la définition de la « contrainte excessive » a fourni la première brèche par laquelle la référence à des « valeurs communes » s’est introduite dans le débat public sur les limites adéquates de la reconnaissance des différences.

Ainsi, la question s’est posée de savoir si les moyens actuellement offerts par le droit et la jurisprudence suffisaient à circonscrire avec précision le domaine du « raisonnable » en matière d’aménagement de la diversité, certains juristes suggérant à cet égard l’ajout de critères d’appréciation renvoyant à la non violation de certaines « valeurs » fondamentales, au premier rang desquelles le respect de l’égalité hommes-femmes (Bosset 2007). Par ailleurs, il convient de noter que la plupart des cas ayant alimenté, entre 2006 et 2008, la « crise » qualifiée – par abus de langage – du même nom dépassaient le cadre, juridiquement balisé, de « l’obligation d’accommodement raisonnable » ; ils incluaient des « pratiques d’harmonisation » relevant d’« accords informels » ou d’arrangements consentis par les gestionnaires d’organismes publics, parapublics ou privés à l’issue d’une entente à l’amiable ou d’une négociation conduite avec les usagers (patients, élèves, clients, employés, etc.) en dehors de toute obligation légale. Pluralité de cas que les coprésidents de la Commission désignent dans leur Rapport par le terme générique d’« ajustement concerté » (Bouchard &

Taylor 2008 : 19, 65) et au sujet desquels le besoin s'est fait sentir de définir « un cadre de référence (repères, orientations, valeurs) » ainsi qu'un ensemble de « balises et de critères concrets qui éclairent la prise de décision et la préservent de l'arbitraire » (*ibid.* : 96). À ce propos, Bouchard et Taylor (*ibid.* : 98) concluent que le critère de la « contrainte excessive » « accuse ses limites », notamment lorsqu'il s'agit de faire face aux demandes pour motifs religieux dans les secteurs de l'éducation et de la santé. Ainsi pointent-ils les insuffisances du droit comme médium de règlement des conflits interculturels, non sans poser, eux aussi, la question (effectivement cruciale) de savoir s'il faut intégrer les « valeurs communes » dans l'appréciation du caractère « raisonnable » d'un ajustement (*ibid.* : 164).

Une majorité en proie à « l'insécurité du minoritaire »

Le besoin de « gouverner » la diversité axiologique, ethnoculturelle et religieuse en posant des limites plus étroites ou fermes aux revendications d'accommodement est au cœur de la controverse qui a puissamment agité la société québécoise entre 2006 et 2008 (et qui se poursuit aujourd'hui encore). L'un des principaux détonateurs de cette « crise » fut la décision de la Cour suprême du Canada autorisant, en 2006, un garçon de confession sikhe à porter à l'école publique son kirpan³. Revenant sur le jugement prononcé par la plus haute Cour du Québec, cette décision, rendue à l'issue d'une « saga judiciaire de 4 ans » (Karmis 2005), était motivée par le respect du principe de tolérance religieuse, tout en étant assortie de conditions ayant trait à la sécurité publique. Par la suite, un ensemble d'événements ponctuels ont fait l'objet d'un « emballement médiatique » (Potvin 2008), comme par exemple l'installation de « vitres givrées » sur la façade d'un YMCA jouxtant une synagogue ou encore des faits divers ayant trait au port du voile (événements sportifs, formations professionnelles), à la mixité hommes-femmes (horaires séparés dans les piscines, soins par des médecins femmes), à la mise à disposition de nourriture halal ou casher, etc. Les arrangements répondant à ce type de demandes ont peu à peu été perçus comme des « passe-droits » accordés aux minorités et aux immigrants. Un « mouvement de braquage identitaire » (Bouchard & Taylor 2008 : 18) s'est développé au sein de l'opinion publique et plusieurs signes ont fait craindre une montée de la xénophobie, dont la publication, le 15 janvier 2007, d'un sondage annonçant que « 59 % des Québécois se disent racistes »⁴. Le lendemain, paraissait une lettre ouverte dans laquelle Mario Dumont, alors chef de l'*Action démocratique du Québec*, dénonçait l'« aplatventrisme » de la classe politique face au dossier des accommodements, et reprochait aux dirigeants d'organismes publics de « courber l'échine » au lieu de « poser des gestes » susceptibles de « renforcer [l']identité nationale » et de protéger les « valeurs » qui sont « si précieuses » aux Québécois⁵.

Autre événement marquant : le 26 janvier 2007, l'opinion publique prenait connaissance du « code de vie » d'Hérouxville, qui dressait la liste de « certaines normes actuellement en vigueur et très bien ancrées dans le mode de vie des électeurs et électrices », et dans lequel on informait les immigrants souhaitant s'installer sur le « territoire » de la municipalité que doit être, en ce sens, considéré comme « hors norme », « le fait de tuer les femmes par lapidation sur la place publique », de les « brûler vives », de « les brûler avec de l'acide, de les exciser, etc. ». On le comprend au travers de cet épisode, la question de la religion et de sa place dans

³ Le kirpan est une « arme symbolique s'apparentant à un poignard, portée par les Sikhs orthodoxes » (Bouchard & Taylor 2008 : 288).

⁴ Pour un retour critique sur les résultats et les modalités de réalisation de « La grande enquête sur la tolérance au Québec » (intitulé donné au sondage *Léger Marketing-Journal de Montréal-TVA* du 10 janvier 2007), voir : Icart & Labelle 2007.

⁵ On trouvera l'intégralité du texte de cette lettre ouverte sur le site de l'Assemblée nationale du Québec, à l'adresse : <http://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/01/PER/808738/2007/2007-01-17.htm>

l'espace public fut, et reste, l'un des enjeux cruciaux du débat québécois autour de la « gestion de la diversité ». Si les accommodements pour motifs religieux – particulièrement ceux impliquant les communautés musulmane et hassidique – ont focalisé l'attention, on notera que les manifestations publiques de l'héritage catholique (sapins et décorations de Noël, crucifix accroché au-dessus du fauteuil du président de l'Assemblée nationale, prière récitée lors de réunions de conseils municipaux) ont simultanément alimenté le débat, venant par là même révéler l'attitude profondément ambivalente de la population majoritaire vis-à-vis de la religion. Ambivalence car, tandis que certains dénonçaient les coups portés à la laïcité ainsi que la mise en danger de ces deux héritages de la « Révolution tranquille »⁶ que sont la déconfessionnalisation de l'État et l'égalité femmes-hommes, d'autres exprimaient leur peur que les traditions et « fondements chrétiens » de la culture nationale en viennent à disparaître.

Où l'on voit que c'est sous l'angle de l'insécurité culturelle de la majorité que s'est développée la controverse. Comme l'explique Marie McAndrew (2007 : 153), « le train de l'accommodement » a été emprunté par les membres du groupe majoritaire « pour exprimer leur inquiétude face à [...] la transformation identitaire du Québec authentique, qui lui serait imposé par les autres ». Les co-présidents de la Commission ne disent pas autre chose lorsqu'ils notent que « le sort du français et la peur de disparaître » ont été au cœur des débats, ce qui fait clairement apparaître que « la crise des accommodements est, en bonne partie, une protestation du groupe ethnoculturel majoritaire soucieux de sa préservation » (Bouchard & Taylor 2008 : 119). Allant plus loin, ils ont avancé à ce sujet une hypothèse explicative : celle de « l'insécurité du minoritaire » (*ibid.* : 185). D'après eux, les « Québécois d'ascendance canadienne-française », bien qu'ils soient « majoritaires au Québec », demeurent inquiets de leur statut de « minoritaires au Canada et en Amérique », angoisse qui constituerait un « invariant dans l'histoire du Québec francophone » (*ibid.* : 18, 185).

Une telle lecture n'a pas manqué d'être critiquée, notamment en raison de « l'interprétation étroitement psychologique » qu'elle offrirait de la crise des accommodements raisonnables. Tel est le point de vue de Gilles Bourque (2008) : la focalisation sur cette « pathologie ethno-psycho-identitaire » induirait une « ethnicisation de la représentation des liens communautaires », « une dépolitisation de la question nationale » et contribuerait à faire des Québécois d'origine canadienne-française « les ultimes responsables de la crise ». Partageant cet avis, Guy Rocher ajoute que le « parti-pris explicatif » des Commissaires – c'est-à-dire l'hypothèse de « l'insécurité du minoritaire » – tient insuffisamment compte du fait que la population francophone a développé « une prise de conscience collective de son statut majoritaire au Québec », une telle « confiance majoritaire » étant d'ailleurs présentée comme le gage, notamment chez les jeunes, d'une ouverture à l'interculturalité. C'est donc une opinion négative qu'exprime Guy Rocher (2008) à la lecture d'un Rapport susceptible, d'après lui, de conforter « les minorités ethnoculturelles [...] dans la représentation qu'elles se font d'une majorité flageolante, incertaine d'elle-même », un Rapport également jugé de nature à « irriter » plutôt que « rassurer » une population en quête « d'une identité plus valorisante que celle d'être une minorité ». Et d'insister sur le « besoin » de la majorité francophone « de voir un nombre croissant de minoritaires non seulement apprendre sa langue, mais surtout s'identifier à sa culture ». Or, en dépit de sa tonalité critique, on perçoit mal en quoi l'« impression générale » que nous livre Guy Rocher diffère de la thèse défendue dans le Rapport et résumée par l'affirmation suivante : « Minorité culturelle au sein des

⁶ La « Révolution tranquille » désigne cette période de réformes profondes menées dans les années 1960, où les institutions politiques ont rompu avec le traditionalisme catholique du gouvernement Duplessis et ont entamé une modernisation accélérée de l'État et de la société québécoise.

Amériques, le Québec comme francophonie a justement besoin d'une identité forte pour [...] se comporter en majorité tranquille. » (Bouchard & Taylor 2008 : 189)

Une autre réflexion critique, plus générale, me semble pouvoir et devoir être menée à partir du Rapport Bouchard-Taylor. Elle concerne précisément la conception et les retombées pratiques, au moins tendancielle, d'une politique d'intégration placée sous l'égide des « valeurs communes ». Ballotées qu'elles sont entre un registre juridico-politique et un registre éthico-existential, les « valeurs communes » ont de quoi susciter des craintes inverses. Ceux qui les suspectent d'être le bras « rhétorique » d'une « position pluraliste »⁷ consacrant la primauté des droits (position qui, dans le contexte québécois, est associée à un « chartisme » trudeauiste et à une « religion multiculturelle ») accuseront les programmes élaborés en leur nom d'œuvrer à « la déconstruction technocratique de la culture nationale » (Bock-Côté 2006, 2010). Mais on peut tout autant y déceler l'amorce d'une « communautarisation » – au sens d'une « éthicisation », si ce n'est d'une « ethnicisation » – de la citoyenneté libérale démocratique dont certains auteurs québécois ont analysé les « apories », bien avant qu'éclate la « crise » des accommodements (Heath 2003 ; Norman 1995). Au final, ce qui se trouve ainsi posé, c'est bel et bien le problème du maintien d'un découplage entre « intégration éthique » et « intégration politique », disjonction fonctionnelle dont Habermas (1998 : 140) a montré qu'elle s'avère capitale en situation de pluralisme « afin d'éviter que les paramètres des discussions sur l'identité collective soient imposés par [la culture majoritaire] sous forme de diktat ».

III. « Intégration pluraliste » et « valeurs communes » : des tensions au cœur du Rapport Bouchard-Taylor⁸

Depuis ses jalons théoriques jusqu'aux recommandations pratiques qui s'y trouvent formulées, le Rapport Bouchard-Taylor projette une vision de la communauté politique répondant à l'idéal d'une « intégration pluraliste ». L'« interculturelisme » et la « laïcité ouverte » en sont les principaux piliers. Tel que le définissent les rapporteurs, l'interculturelisme est bâti sur un double refus. D'un côté, les co-présidents de la Commission rejettent toute option assimilationniste, qu'ils associent à une « position “républicaine” » fondée sur « la prémisse selon laquelle l'effacement de la différence est une condition préalable à l'intégration » (Bouchard & Taylor 2008 :138). De l'autre côté, ils présentent l'interculturelisme comme une alternative au multiculturalisme canadien, rejeté par eux au motif qu'il « met l'accent sur la diversité aux dépens de la continuité », en l'occurrence « la continuité du noyau francophone » en tant que « préservation d'une vieille culture fondatrice » (*ibid.* : 121-122). Aussi l'interculturelisme mise-t-il sur des échanges par le biais desquels la culture majoritaire tout autant que les cultures d'origine des immigrants sont amenées à se transformer : ces changements se produisent sous l'effet d'interactions encouragées, ils ont pour objectif de renforcer les capacités intégratives de la société et, à ce titre, ils doivent être « acceptés » des deux côtés (*ibid.* : 120). Quant à la laïcité ouverte, il s'agit d'un « mode de gouvernance politique » (Maclure & Taylor 2010 : 33) de la diversité religieuse, reposant sur une conception élargie de la liberté de conscience sur la base de laquelle il est exigé de l'État qu'il se montre « “agnostique” » sur la question des finalités de

⁷ Cette « position pluraliste » est formalisée dans le « Manifeste pour un Québec pluraliste » dont les initiateurs sont Luc Bégin, Pierre Bosset, Stephan Gervais, Dimitrios Karmis, Georges Leroux, Dominique Leydet, Jocelyn Maclure, Micheline Milot, Pierre-Yves Néron, Geneviève Nootens, Martin Papillon et Daniel Weinstock. Le « Manifeste » est accessible à l'adresse : <http://www.pourunquebecpluraliste.org>

⁸ Je remercie Catherine Audard pour sa lecture d'une version antérieure de cette partie et pour ses commentaires très instructifs.

l'existence humaine » (*ibid.* : 19). C'est un modèle, à la fois, intransigeant quant à l'obligation d'impartialité de l'État vis-à-vis de l'ensemble des citoyens (car il y va de leur égalité de traitement) et favorable à l'expression des différences confessionnelles dans l'espace public (car il y va du respect de la liberté de conscience des individus) à la condition que ni « la liberté d'autrui » ni « la bonne marche des institutions communes » ne soient entravées (Bouchard & Taylor 2008 : 144).

Ces deux notions procèdent de la volonté de reconfigurer le vivre-ensemble en fonction des « impératifs du pluralisme », tout en permettant des équilibres destinés à maintenir, sur le versant de l'unité, l'aspiration à une « identité commune ». Le Rapport nous assure que la formation de cette identité serait d'ores et déjà engagée dans de « multiples voies », parmi lesquelles « l'usage du français, le partage de valeurs communes, la promotion d'une mémoire québécoise, les initiatives intercommunautaires, la participation civique, la création artistique et littéraire et l'appropriation de symboles collectifs » (Bouchard & Taylor 2008 : 22). Quant à la perspective d'un « avenir rassembleur », Bouchard et Taylor s'en remettent donc à « cette identité en construction », appelée à « se développer à titre de culture citoyenne » et dans laquelle « tous les Québécois » doivent pouvoir « s'investir », « se reconnaître » et « s'épanouir » (*ibid.*).

Les « valeurs communes » : entre pluralisme et identité

Cette vision à la fois « identificatrice » et « pluraliste » de l'intégration est travaillée par certaines tensions que je voudrais analyser dans ce qui suit. Assurément, une partie de ces tensions peut s'expliquer par le fait que le Rapport est, comme tout exercice du genre, le fruit de compromis ; mais d'autres viennent révéler des difficultés plus profondes, internes à ce que nos auteurs dénomment le « pôle de l'unité ». À cet égard, Bouchard et Taylor (2008 : 125) avancent une conception volontariste de la communauté politique, dont « le véritable foyer » est situé dans une « alliance de visions du monde, de quelques valeurs profondes, d'espairs et de projets à poursuivre ensemble ». Cette définition du « pôle de l'unité » fait ressortir que les « références symboliques », c'est-à-dire « les traditions et valeurs fondatrices qui se sont forgées dans l'histoire et qui structurent un imaginaire collectif », constituent le support identitaire dans lequel s'enracinent les liens de solidarité. Mais si l'on ne peut stabiliser ces liens sans « perpétuer » leur arrière-fond historico-culturel, comment dès lors penser l'enchevêtrement des trames « fonctionnelle » et « symbolique » de l'intégration tout en faisant droit à la conception mouvante et plurielle de l'identité sous-tendant l'« interculturelisme » et tout en maintenant l'orientation « libérale-pluraliste » engagée avec la « laïcité ouverte » ? C'est à partir de cette interrogation que je tenterai de problématiser l'usage qui est fait, dans le Rapport, de la référence à des « valeurs communes ».

Dans les développements consacrés à l'interculturalisme, les deux co-présidents marquent leur enthousiasme vis-à-vis de cette « orientation récente », jugée « très prometteuse sur le plan du pluralisme », consistant à définir les identités culturelles en référence à « des valeurs communes, souvent universelles, issues de l'histoire » des groupes concernés. À les suivre, cette orientation permettrait que « la conception de la culture comme enracinement se double d'une vision de la culture comme rencontre » (*ibid.* : 121). Telle est également l'orientation qui, d'après eux, devrait s'appliquer à l'identité politique. Pour consolider une « culture citoyenne », il faudrait promouvoir les « valeurs communes » comme autant de « points de rapprochement », de « sources de solidarité » et d'« éléments de définition d'un avenir ou d'un horizon pour le Québec » (*ibid.* : 126). D'après Bouchard et Taylor, non seulement cette voie s'inscrirait dans une « mouvance internationale » cherchant à rompre avec un modèle assimilationniste d'intégration mais elle ferait d'ores et déjà l'objet d'un « fort consensus » de la part des Québécois de toutes origines. C'est pourquoi ils recommandent de faire des

« valeurs publiques communes » le socle d'un « cadre civique » (*ibid.* : 266) que l'État devrait s'employer à renforcer au moyen de son action publique. S'esquisse bien ici la perspective d'une politique des valeurs communes.

Les auteurs du Rapport manient la référence à des « valeurs communes » avec une certaine prudence, comme en témoigne leur réponse à la question de savoir si elles doivent, ou non, être considérées comme faisant partie de la « contrainte excessive » – question cruciale dont l'enjeu concret est de déterminer si le fait de contrevenir aux dites « valeurs communes » représente un motif pouvant légitimement être invoqué pour refuser une demande d'accommodement. Conscients que la difficulté de ce problème tient effectivement aux « significations différentes [...] attribuées à la notion de valeurs communes », ils prennent soin de distinguer entre, d'une part, « les valeurs publiques communes » qui correspondent aux principes démocratiques traduits dans le droit et que « les institutions publiques cherchent à favoriser » et, d'autre part, « les valeurs et pratiques de la majorité », c'est-à-dire les mœurs et coutumes observées par une large portion de la population « mais qui débordent la sphère du droit et des institutions publiques ». Et de préciser que seule la première acception donne aux « valeurs communes » la possibilité d'agir en tant que « balises limitatives » des demandes d'accommodement. Si tel est le cas, c'est parce qu'à la différence des « conventions sociales », ces valeurs-là sont publiques, ce qui signifie deux choses : elles « ont passé avec succès l'épreuve de la délibération publique et de la décision politique » et elles « se trouvent au fondement des institutions et des lois régissant le vivre-ensemble » (*ibid.* : 164). Autrement dit, seules les « valeurs communes » satisfaisant aux critères de la raison publique et du droit peuvent intervenir dans l'appréciation de la « contrainte excessive ».

Cependant, il importe de noter que cette définition ne dépouille pas les « valeurs communes » de tout contenu substantiel. En effet, Bouchard et Taylor (*ibid.*) insistent sur le fait que, loin d'être absolus, les droits et libertés des individus ne sont pas seulement conditionnés au respect des droits fondamentaux d'autrui (principe libéral de limitation réciproque des libertés individuelles) mais également à leur conformité avec « l'intérêt collectif » et la « promotion de la langue française ». Étant soumises aux « clauses limitatives » que la Charte québécoise des droits et libertés impose à l'ensemble des droits fondamentaux, dont le droit à l'égalité, les demandes peuvent être légitimement refusées pour des raisons d'« ordre public » et de « bien-être général des citoyens ». De plus, le fait que le droit serve ici de médium pour intégrer les « valeurs publiques communes » au sein de la contrainte excessive permet, *via* la Charte de la langue française⁹, de porter au nombre des balises à l'accommodement ce bien collectif fondamental pour la majorité qu'est « le renforcement du français comme langue publique commune » (*ibid.*). À la croisée du civique et du culturel, la langue française se voit allouer dans le Rapport le statut de « langue de l'intégration » (*ibid.* : 108) ainsi qu'une fonction identificatrice, nécessaire à « la perpétuation de la francophonie québécoise » (*ibid.* : 202).

Au final, on se trouverait donc en présence d'une thématization des « valeurs communes » qui excède un cadre purement procédural et universaliste mais qui reste en deçà de l'affirmation d'un ethos communautaire primordial. Si cet entre-deux ménage bel et bien la possibilité, pour les institutions publiques, d'« affirmer » et de « défendre » les « valeurs clés » qui procurent leur « fondement » à l'ordre politique québécois (*ibid.* : 134), on peut en revanche douter que le langage des « valeurs communes », y compris mobilisé de la sorte, soit de la plus grande efficacité pour maintenir le cap pluraliste fixé par le Rapport.

⁹ Connue sous le nom de loi 101, cette Charte reconnaît au Québec le « droit collectif » de protéger sa langue et sa culture francophone.

La « communauté de valeurs » et l'exigence d'impartialité

Pareille question se pose, en premier lieu, au sujet de la « laïcité ouverte » : la préconisation d'« ouvrir » la « laïcité » à la diversité religieuse ne perd-elle pas de sa lisibilité, faute d'établir un net distinguo conceptuel entre, d'un côté, les *valeurs* qui reflètent les visions du bien et du monde façonnant l'identité morale des personnes (ainsi que la vie éthique concrète des groupes sociaux) et, de l'autre côté, ce qui relève, des *normes* qui ressortissent au droit, qui forment une base de justification pour mener des délibérations publiques et auxquelles les citoyens souscrivent sur la base de leur « acceptabilité rationnelle » (Habermas 1997 : 18-19 ; également Ferry 2002) ? Le message délivré par Taylor et Maclure (2010 : 24) d'après lequel « l'essentiel est que les citoyens se rejoignent, à partir de leur propre perspective, sur un ensemble de principes communs capables d'assurer la coopération sociale et la stabilité politique » – un message profondément libéral, et même franchement rawlsien – n'est-il pas brouillé lorsqu'il est prononcé dans le langage des « valeurs » ? Plus encore, l'exigence d'une sorte de retenue éthique de la part de l'État, exigence fondée sur la souscription à l'idéal rawlsien « d'une société pluraliste qui en vient à “un consensus par recoupement” sur les principes politiques de base » (Bouchard & Taylor 2008 : 135), ne risque-elle pas d'être compromise dans la mesure où elle se trouve assortie d'une mise au point susceptible d'engager le dispositif rawlsien sur la voie d'un « perfectionnisme faible ou minimal de l'État libéral », rattaché, avec juste raison, au nom de William Galston (Maclure & Taylor 2010 : 142, note 4) ? S'agissant du principe de neutralité, il est précisé qu'« un État libéral et démocratique ne saurait demeurer indifférent à l'égard de certains principes fondamentaux comme la dignité humaine, les droits de la personne ou la souveraineté populaire » (*ibid.* : 19). Le Rapport indique, par ailleurs, qu'« il [l'État] n'a d'autre choix que de les affirmer et de les défendre » (Bouchard & Taylor 2008 : 134). Ces « valeurs de base » – expliquent Taylor et Maclure (*ibid.* : 19, 25) – procurent aux démocraties libérales « leurs fondements et leurs finalités », ce pourquoi elles font nécessairement l'objet d'un « parti pris » de la part de l'État. Or, la réaffirmation du principe de neutralité des institutions publiques n'achoppe-t-elle pas à la reconnaissance simultanée de cette incontournable partialité axiologique de l'État ?

Ainsi que le rappelle Catherine Audard (2009 : 120), le scénario du « consensus par recoupement » est là pour répondre à une situation de « pluralisme moral » où ce que les citoyens « ont en commun, ce sont des arguments et des raisons, et non pas des valeurs ». Comment dès lors comprendre l'affirmation de Maclure et Taylor (2010 : 24) d'après laquelle c'est au vu d'un tel contexte que le vivre-ensemble doit « prendre appui » sur des « valeurs » tenues pour « constitutives » des démocraties libérales ? Certes, on touche ici à la différenciation entre « valeurs privées » et « valeurs publiques ». Mais, précisément, le fait de se référer pareillement à des « valeurs » ne laisse-t-il pas penser qu'il y aurait une sorte de continuum qualitatif entre les unes et les autres, et que les « valeurs publiques » seraient assimilables à un réservoir collectif de « convictions profondes » en fonction desquelles l'État pourrait légitimement orienter son action, tout comme – au niveau individuel – les « évaluations fortes » servent à guider les conduites humaines (Taylor 1998 : 29) ? À l'évidence, pareille interprétation irait à l'encontre de la position défendue par les partisans d'une laïcité ouverte, lesquels cherchent à sensibiliser contre les effets discriminatoires et exclusionnistes de politiques publiques taillées à la mesure du groupe majoritaire. Cela dit, c'est bien face à cette attente que le recours au langage et à une politique des « valeurs communes » s'avère périlleux. Comme l'explique Catherine Audard (2009 : 118), « si un consensus sur des valeurs communes se met en place, c'est comme résultat possible d'un processus psychologique et politique, et non pas comme un pre-requisit ». Par où l'on voit que la justification à l'œuvre dans ce scénario est « procédurale et non pas substantielle », et que le recoupement visé entre les convictions privées des citoyens et les normes publiques de l'État « est complètement différent d'un accord sur des valeurs communes » (*ibid.* : 120).

C'est là une précision d'importance si l'on s'attache à repenser la laïcité dans une perspective « libérale-pluraliste » et qui vient pointer les problèmes que soulève, vis-à-vis de cet objectif, l'existence d'une certaine tentation perfectionniste.

Concilier pluralisation et préservation de la « trame symbolique » de l'intégration

Arrêtons-nous à présent sur l'interculturalisme. Dans le Rapport, la référence à des identités nécessairement « contextualisées » est utilisée pour tenter de relier deux éléments discordants : d'un côté, la volonté de répondre favorablement au besoin de survivance identitaire des groupes ethnoculturels et, principalement, de la majorité francophone et, de l'autre, l'insistance sur la dimension « mouvante », « construite » et « contradictoire même à l'occasion » de l'identité collective. Face à ce dilemme, l'idée de contextualisation est là pour insister sur la puissance de transformation des identités collectives : « Constructions, forgées dans l'histoire, à même l'expérience des collectivités, [...] elles évoluent de concert avec les diverses trames de la vie collective ». Toutefois – et c'est un des leitmotifs du Rapport – « toutes ces mutations n'empêchent pas le sentiment de continuité ». D'où la conviction que, tout en garantissant l'évolutivité des cultures, il est non seulement possible mais également nécessaire de viser la survie des identités collectives de manière à leur permettre de remplir leur « fonction », à savoir : « celle de fonder symboliquement, d'exprimer et de consolider un rapport social de solidarité » (Bouchard & Taylor 2008 : 123).

Aux yeux des rapporteurs, l'ambivalence entre pérennité et pluralisation de l'identité collective fait partie intégrante de l'interculturalisme. Plus encore, à les suivre, l'un des atouts de ce modèle tient précisément au fait qu'il « préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social » (*ibid.* : 121). Reste néanmoins à élucider un problème pratique complexe : comment exploiter le potentiel « créateur » de cette tension quand le « pôle de l'unité » repose lui-même sur une jonction conceptuelle entre la « préservation du lien social » et la « continuité du noyau francophone » qui – précisent les auteurs – doit se comprendre « au sens de maintien d'une vieille trame culturelle » (*ibid.* : 119, note 16) ? En effet, à partir du moment où la « trame symbolique » de l'intégration est investie dans une entreprise, pour ainsi dire, de sécurisation identitaire, l'interculturalisme s'expose à deux critiques inverses.

Si l'on retient de ce modèle sa propension à apaiser les angoisses identitaires de la majorité francophone, on peut le suspecter de se rapprocher dangereusement de ce que nos auteurs décrivent comme étant la « position “républicaine” », c'est-à-dire une variante communautarienne, voire nationaliste, de républicanisme dont les dérives assimilationnistes résultent de la primauté accordée à la reproduction de « la culture fondatrice » ou, comme le précisent Bouchard et Taylor (2008 : 118), la culture « de la société d'accueil ou du groupe ethnoculturel majoritaire ». Si, par contraste, on fait valoir que l'interculturalisme se distingue d'une telle position par le fait que son objectif est d'œuvrer à la « sécurité » non pas d'une mais *des* diverses composantes ethnoculturelles de la société, alors on voit mal ce qui l'immunise contre le danger, que le Rapport rattache au « multiculturalisme », d'aboutir à une simple juxtaposition de communautés. D'un côté comme de l'autre, la capacité à engager des interactions se trouve hypothéquée. En sorte que l'on peut se demander si l'attention portée à la question de la survivance culturelle n'entame pas la prétention de l'interculturalisme à se poser en tiers-terme entre républicanisme et multiculturalisme.

De l'historicisation des « valeurs communes »

Pour relever le défi consistant à concilier unité et diversité, Bouchard et Taylor en appellent à la formation d'une « mémoire québécoise inclusive » capable de protéger « l'identité héritée

du passé canadien-français », tout en évitant qu'elle n'occupe « à elle seule l'espace identitaire québécois » (Bouchard & Taylor 2008 : 211, 189). Forger et entretenir une mémoire collective qui fasse droit à la diversité est, d'après eux, une finalité publique capitale. Car le fait de vivre en démocratie ne suffit pas à expliquer le sentiment d'attachement à un pays. Si, d'une manière générale, le « lien social très fort » qui unit les citoyens se dérobe toujours aux efforts de rationalisation qu'on chercherait à lui appliquer, c'est parce que « la société à laquelle on s'attache » est une « entreprise collective » qui, certes, « appartient au passé » mais qui « se perpétue comme héritage et comme devenir » (*ibid.* : 125). D'où la préconisation des rapporteurs d'enraciner les liens de solidarité dans la capacité des citoyens de toutes origines à faire leur « le projet dont cette société est porteuse », à s'engager en tant que co-déterminants d'un « itinéraire » à le poursuivre ensemble. Selon eux, une société libre et démocratique marque son hospitalité à la diversité au travers de la « promesse de codétermination » (*ibid.*) qu'elle adresse aux immigrants, promesse qui les invite à s'approprier un passé collectif, à faire et défaire cet héritage, à nourrir de leurs propres récits un patrimoine historique qu'ils pourront transmettre à leur tour. De quoi sera fait cet « avenir du passé », le Rapport n'en présume pas, puisqu'il n'est pas d'histoire linéaire et qu'« en définitive, le débat public, démocratique, est ici le seul arbitre » (*ibid.*).

Se dévoile ici une conception de la nation comme « projet historique ». À ce sujet, l'influence de Bouchard (1999 : 17) se fait indéniablement sentir, lui qui s'est attelé à une refondation du nationalisme québécois en prônant la « reconstruction de la mémoire collective et des mythes fondateurs » en vue d'ouvrir le « nous » à l'ensemble de la francophonie québécoise. Connu pour ses plaidoyers en faveur d'un « fédéralisme renouvelé », Taylor (2000 : 45) se méfie de l'idée de « mythes fondateurs », souvent guettée par le « danger du primordialisme » ; néanmoins, la face républicaine de sa philosophie offre des points solides de convergence avec la vision de la « nation politique » qui se dégage du Rapport. Lui aussi demande que l'on substitue à la froideur des relations juridiques la chaleur des liens tissés « par le temps et les périodes de crise » au sein d'« une communauté historique particulière » : « La chérir et la soutenir doit être un objectif commun et c'est plus qu'un simple consensus sur les règles de droit » – écrit Taylor (1997 : 97, 111) dans ses écrits républicains. Non seulement les deux coprésidents de la Commission se rejoignent, sur le plan des principes, pour demander que l'on aille au-delà d'un simple patriotisme des droits, mais ils s'accordent également pour affirmer que c'est au travers de leur « historisation » que les valeurs communes peuvent ne pas se réduire à « des idéaux abstraits ou des formes vides » et acquérir une « signification ou connotation particulière ». Grâce au lien intime qu'elles entretiennent avec une histoire qui les a « forgées », les « valeurs universelles » inscrites dans les chartes québécoise et canadienne peuvent « nourrir une identité singulière » et « revêtir un sens particulier dans une collectivité donnée ». Une fois associées à « des expériences intensément vécues [qui] inscrivent dans la mémoire et dans l'imaginaire collectif une trace profonde », les valeurs communes peuvent être « appropriées ». Et, pour peu que l'on se limite à « quelques valeurs historicisées qui recourent les expériences singulières des principaux acteurs collectifs ou groupes ethniques », cette incorporation fait d'elles des « valeurs fondatrices » qui « rapprochent, mais sans fusionner » (Bouchard & Taylor 2008 : 126-127).

On notera avec intérêt qu'une telle invocation de l'histoire concourt à situer la communauté des valeurs en amont de la communauté politique. Tel est d'ailleurs l'un des « avantages » insignes que les auteurs du Rapport attribuent à une politique des valeurs communes : contrairement au « modèle de la convergence culturelle des années 1980 » critiqué au motif qu'il impliquerait « une forme d'assimilation douce à la culture canadienne-française », l'exploration des sources historiques et des imaginaires sociaux singuliers dans lesquels

s'enracinent les valeurs communes permettrait de placer les « éléments de convergence [...] au départ non à l'arrivée » (*ibid.* : 127). Mais alors, si la communauté des valeurs se découvre plus qu'elle ne se construit, quelle marge reste-il pour une adhésion véritable ? Ou, à tout le moins, cette adhésion ne risque-t-elle pas de se réduire à la simple clarification des biens ayant déjà façonné durablement les différents groupes ethnoculturels présents dans la société québécoise ? Ne mise-t-on pas ici davantage sur l'heureuse adéquation de patrimoines historiques et d'arrière-plans sémantiques préalablement donnés¹⁰, plutôt que sur un exercice d'appropriation critique où dominant – comme il est affirmé par ailleurs – les dimensions volontariste, processuelle et reconstructive propres au « travail » collectif de construction d'une « culture publique commune » ? Au demeurant, s'il faut s'employer à dégager des « historisations menant à autant d'appropriations », est-ce dans le but de façonner une « mémoire plurielle » ou – ce qui est différent – de garantir que « le passé canadien-français » soit rendu « significatif et accessible aux citoyens de toute origine », voire de s'assurer que les « messages et les valeurs dont ce passé est porteur » puissent « accéder à un grand rayonnement » (*ibid.* : 127, 212) ?

IV. Conclusion : *Le risque d'une substantialisation de la « culture citoyenne »*

Ce sont là des questions théoriquement épineuses qui soulèvent des difficultés pratiques importantes, et face auxquelles le Rapport nous laisse quelque peu démunis. L'approche suivie par Bouchard et Taylor a ceci de tout à fait fécond qu'elle permet de dépasser les oppositions tranchées et les dualismes simplistes ; mais, en l'espèce, elle s'accompagne aussi du maintien constant d'une ambivalence entre continuité et évolutivité, entre survivance culturelle et impartialité éthique, entre substantialisation et pluralisation du lien socio-politique qui peut entamer la clarté du message délivré dans le Rapport. D'abord, une telle ambivalence expose Bouchard et Taylor à cette situation paradoxale et inconfortable où leur modèle d'intégration pluraliste se voit reprocher le fait de n'être parvenu à éviter ni les écueils du « multiculturalisme » ni ceux du « républicanisme »¹¹. Assurément, les critiques de ce genre sont courantes en ce qui concerne les troisièmes voies. Mais, plus profondément, cette démarche résolument ambivalente, faute d'opérer une dissociation franche entre les logiques de l'identité et de la légitimité, ne risque-t-elle pas de compromettre l'une des visées pratiques primordiales que poursuivent les co-présidents, à savoir : désamorcer les prétentions du groupe ethnoculturel majoritaire à uniformiser et monopoliser la « culture publique commune » ?

Si l'objectif est effectivement, de développer des politiques d'intégration qui satisfassent aux « impératifs du pluralisme », à la fois en termes de respect des libertés individuelles et d'ouverture aux différences culturelles, il semble important d'avoir présent à l'esprit la mise

¹⁰ Pour illustrer cette congruence des mémoires, les auteurs prennent l'exemple de « la valeur d'égalité » et décrivent dans quelles sources historiques les Québécois francophones, les Autochtones, les Anglo-Québécois, les « immigrants de longue date d'origine afro-antillaise » et les « immigrants plus récents venus du Maghreb, d'Amérique latine, d'Afrique ou d'Asie » peuvent respectivement enraciner cette valeur (Bouchard & Taylor 2008 : 126-127).

¹¹ Ainsi Gilles Bourque (2008) a-t-il pu déceler dans le Rapport une fâcheuse « contradiction » résultant de « la conjugaison d'une lecture multiculturaliste des rapports sociaux et d'une conception jacobine, c'est-à-dire impérativement englobante, de la nation ». Conjugaison qui aurait pour répercussion d'aggraver les effets atomistiques d'un processus « d'ethnisation de la représentation des liens communautaires » – le Québec étant dès lors présenté comme « un rassemblement de groupes ethniques » – tout en amorçant un mouvement tout aussi nocif de « nationalisation » de l'identité collective, portée au nom d'« une conception civique extensive de la nation ».

en garde – formulée notamment par Habermas (2003 : 165) – contre les dangers que représenterait une « substantialisation rampante » de l'identité politique. En d'autres termes, vis-à-vis du programme d'une intégration pluraliste tel que le définissent Bouchard et Taylor eux-mêmes, il convient de s'assurer que la définition et l'interprétation de la « culture citoyenne » ne soient pas subverties « par les représentations d'une moralité substantielle », qu'elle soit, au demeurant, le fait d'une majorité religieuse ou laïque (*ibid.*).

C'est au regard de cet avertissement que les tensions mal résolues entre le versant éthico-existential et le versant juridico-politique du langage et de la politique des « valeurs communes » s'avèrent problématiques. Plus exactement : le fait de définir les « principes de l'association politique » comme des « valeurs » auquel l'État « s'identifie » et envers lesquelles il a un « parti-pris » inévitable (Maclure & Taylor 2010 : 20, 25) ainsi que le fait d'attendre d'une « mémoire plurielle » qu'elle œuvre à la survie de la culture francophone et de son patrimoine historique n'ouvrent-ils pas une brèche au sein du dispositif mis en place par Bouchard et Taylor au nom de la laïcité ouverte et de l'interculturalisme ? Ou, pour le dire en reprenant une formulation de Habermas, le maintien de l'ambivalence à ces deux niveaux n'accroît-il pas le danger que, forte de sa « prédominance », la « culture majoritaire » en vienne à « abuse[r] d'un pouvoir de définition historiquement acquis pour définir à elle seule, selon ses propres critères, ce qui doit être considéré comme la culture politique obligatoire de la société pluraliste » (Habermas 2003 : 165) ?

Des raisons tangibles d'accorder une attention particulière à ce risque nous sont délivrées par le sort réservé à l'une des recommandations phare du Rapport, à savoir : le décrochage du crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale du Québec. Il est en effet révélateur qu'à l'annonce même des conclusions de la Commission Bouchard-Taylor, le gouvernement libéral québécois – pourtant commanditaire du Rapport – se soit empressé de déposer à l'Assemblée nationale une motion réclamant le maintien du crucifix et réaffirmant la « volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise » ainsi que « l'attachement » de l'Assemblée nationale à un « patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix »¹². Cette motion fut unanimement approuvée, et justifiée par le Premier ministre d'alors, Jean Charest, précisément, au nom de la trame « symbolique » de l'intégration nationale et de la continuité d'un passé que l'on ne saurait renégocier : « C'est notre histoire, on ne peut écrire l'histoire à l'envers. L'Église a joué un rôle important dans l'histoire du Québec et le crucifix est le symbole de cette histoire »¹³. Au cours de la même conférence de presse, le Premier ministre annonçait par ailleurs deux mesures à destination des immigrants : le renforcement de leur francisation avant leur arrivée ainsi que la déclaration d'adhésion aux valeurs communes du Québec, mesures qui sont au cœur des politiques d'intégration et d'immigration actuellement en vigueur.

Les suites politiques qu'a connues la crise des accommodements confirment le diagnostic posé sur les enjeux d'une politique des « valeurs communes » et sur les tensions profondes que cette dernière impose à la discussion québécoise sur la « gouvernance » de la diversité.

Fort présente lors des consultations publiques menées par la Commission, l'idée que la langue française, l'égalité hommes-femmes et la laïcité représentent les joyaux d'un « héritage » à préserver n'a cessé de gagner en importance. Comme l'avaient déjà noté Bouchard et Taylor (2008 : 37) dans leur Rapport, « ce message a été si fortement, si unanimement martelé que le discours politique s'en est aussitôt emparé pour le traduire en programmes ou en projets de

¹² Assemblée nationale du Québec, 38^e législature, 1^e session (du 8 mai 2007 au 5 novembre 2008) : cf. *Journal des débats*, vol. 40, n^o 87, 22 mai 2008.

¹³ <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml>

loi ». Il y eut, en 2007, le très controversé projet de « Loi sur l'identité québécoise »¹⁴, suivi, en 2009, du projet de « Loi visant à affirmer les valeurs fondamentales de la nation québécoise »¹⁵, tous deux présentés par la députée (et chef du Parti québécois) Pauline Marois, devenue en septembre 2012 première ministre du Québec. Conférant à la notion de « patrimoine historique » une portée non seulement interprétative mais également normative, ces deux projets partageaient la volonté d'affirmer les « valeurs non négociables » de la nation québécoise, à savoir : « l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français et la séparation de l'État et de la religion »¹⁶.

Aujourd'hui, c'est la même volonté qu'exprime le projet du gouvernement péquiste de soumettre, au sortir de l'été 2013, sous forme de débat public, puis de projet de loi déposé à l'Assemblée nationale, l'adoption d'une « Charte des valeurs québécoises », dès à présent pressentie pour devenir une « loi 101 des valeurs », c'est-à-dire l'équivalent identitaire de la Charte de la langue française. Comme l'expliquait en mai 2013 Bernard Drainville¹⁷, les « valeurs communes » interviennent ici au titre d'« architecture » permettant de fixer aux « demandes d'accommodement religieux » des « balises très claires qui vont nous aider à mieux gérer notre diversité ». Insistant sur les « cas d'accommodement clairement déraisonnable » ayant marqué « les dernières années » et avertissant qu'à cet égard, « le feu couve toujours », le ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne invoque plusieurs justifications à l'affirmation publique de « certaines valeurs qui nous sont chères » et vis-à-vis desquelles « les Québécois ne veulent plus [...] reculer ». Au-delà de leur fonction de cadrage des accommodements devant permettre aux « néo-Québécois » d'être « mieux intégr[és] », ces valeurs « non négociables », au premier rang desquelles on retrouve la laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes, sont encore convoquées pour définir les « ponts qui nous relient les uns aux autres » et pour répondre ainsi à l'exigence de « cohésion ». Surtout, il s'agit par là de préciser « les fondements mêmes de notre nation », afin de laisser aux générations futures « un Québec qui est en santé sur le plan de ses valeurs ». L'objectif de sécurisation identitaire refait surface au travers de la volonté résolue de « protéger le patrimoine historique » du Québec et de « respecter nos 400 ans d'histoire », tandis que la question de la neutralité de l'État se profile, à nouveau, comme un point d'achoppement, puisque cette intention patrimoniale s'incarne dans l'attachement réitéré à « la croix du mont Royal », au « crucifix à l'Assemblée » et à d'autres signes religieux auxquels « il n'est pas question de toucher ». Autant dire qu'un tel usage politique des « valeurs communes » n'est pas de nature à clore le débat sur la « gouvernance » de la diversité.

¹⁴ *Projet de loi n°195*. Afin de « permettre à la nation québécoise d'exprimer son identité », ce projet de loi préconisait, entre autres dispositions, « l'élaboration d'une Constitution québécoise », « l'institution d'une citoyenneté québécoise » ainsi que « la prise en compte dans l'interprétation et l'application des libertés et droits fondamentaux du patrimoine historique et des valeurs fondamentales de la nation québécoise [...] ».

¹⁵ *Projet de loi n°391*.

¹⁶ Telles sont les « valeurs fondamentales de la nation québécoise » que le *Projet de loi n°391* préconisait d'insérer dans le préambule de la Charte des droits et libertés de la personne, aux côtés d'une disposition indiquant que « la Charte doit être interprétée de manière à tenir compte du patrimoine historique du Québec ».

¹⁷ « Entretien avec Bernard Drainville – Pour une “loi 101 des valeurs” », *Le Devoir*, 25 mai 2013. [<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/379051/pour-une-loi-101-des-valeurs>]

Références

- AUDARD, Catherine (2009) « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », *Raisons politiques*, n° 34, pp. 101-125.
- BOCK-CÔTÉ, Mathieu (2006) « La religion multiculturelle contre la démocratie », *Le Devoir*, 6 mars 2006, p. A-9.
- BOCK-CÔTÉ, Mathieu (2010) « Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentation thérapeutique », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, n° 3, pp. 227-268.
- BOSSET, Pierre (2007) « Les limites de l'accommodement : le droit a-t-il tout dit ? », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, pp. 165-168.
- BOUCHARD, Gérard (1999) *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur.
- BOUCHARD, Gérard et TAYLOR, Charles (2008) *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, version intégrale, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec, 2008 (<http://www.accommodements.qc.ca>).
- BOURQUE, Gilles (2008) « Bouchard-Taylor : un Québec ethnique et inquiet », *Le Devoir*, 30 juillet 2008, page A6, ainsi que « L'insécurité d'un groupe ethnique », *Le Devoir*, 31 juillet 2008, page A6.
- GOODHART, David (2004), « Too Diverse? », *Prospect magazine*, n° 95, février 2004.
- HABERMAS, Jürgen (1997) « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls », in J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. par R. Rochlitz avec C. Audard, Paris, Éd. du Cerf, pp. 9-48.
- HABERMAS, Jürgen (1998), *L'intégration républicaine*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (2003) « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. et présentation de R. Rochlitz, *Cités*, n° 13, pp. 151-170.
- ICART, Jean-Claude et LABELLE, Michelle (2007) « Tolérance, racisme et sondages », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, pp. 181-186.
- KARMIS, Dimitrios (2006) « Le "dissensus" québécois : l'affaire du kirpan sous la loupe », in M. Venne et M. Fahmy (dir.), *Le Québec en panne ou en marche ? L'Annuaire du Québec 2007*, Montréal, Fides, pp. 138-145.
- KYMLICKA, Will (1989) « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol. 99, pp. 883-905.
- KYMLICKA, Will (2001) *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. par P. Savidan, Paris, Éditions La Découverte.
- MICHAELS, Walter Benn (2009), *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raison d'agir.
- OKIN, Susan Moller (1999) « Is Multiculturalism Bad for Women », in J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women. Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton, Princeton University Press, pp. 7-25.
- GREEN, Leslie (1994) « Les minorités internes et leurs droits », in D. Weinstock (dir.), « Le défi du pluralisme », *Lekton*, tome II, vol. 4, n° 1, printemps 1994, pp. 81-101.
- MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles (2010) *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- POTVIN, Maryse (2008) *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique ?*, Outremont, Athéna.
- ROCHER, Guy (2008) « Rapport Bouchard-Taylor. Une majorité trop minoritaire ? », *Le Devoir*, 12 juin 2008, page A7.
- SÉNAC, Réjane (2012) *L'invention de la diversité*, Paris, PUF.
- TALBI, Mohammed (1998), « Tolérance et intolérance dans la tradition musulmane », in F. Barret-Ducrocq (dir.), *L'intolérance, Académie universelle des cultures*, Paris, Grasset, pp. 53-57.

- TAYLOR, Charles (1994) *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. par Denis-Armand Canal, Paris, Aubier.
- TAYLOR, Charles (1997) « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *La liberté des modernes*, trad. par Ph. de Lara, Paris, PUF, pp. 87-119.
- TAYLOR, Charles (1998) *Les sources du moi*, trad. par Ch. Melançon, Montréal & Paris, Boréal & Seuil.
- TAYLOR, Charles (2000) « Nation culturelle, nation politique », in M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, pp. 37-48.
- WEINSTOCK, Daniel (2007) « La “crise” des accommodements au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, pp. 20-27.
- WISMANN, Heinz (1998) « Les voix de la tolérance dans la philosophie allemande », in F. Barret-Ducrocq (dir.), *L'intolérance, Académie universelle des cultures*, Paris, Grasset, pp. 95-98.