



PROJECT MUSE®

Laïcité et humanisme

Charles Le Blanc

Published by University of Ottawa Press

Blanc, Charles Le.

Laïcité et humanisme.

University of Ottawa Press, 2015.

Project MUSE.muse.jhu.edu/book/40612.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/40612>

Access provided at 28 Mar 2020 19:10 GMT with no institutional affiliation



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Nation, laïcité, identité. À propos du débat entourant le projet de loi 60 du gouvernement québécois

Mathieu Bock-Côté

À l'automne 2013, le projet de Charte des valeurs avancé par le gouvernement du Parti québécois et principalement porté par le ministre Bernard Drainville a remis la question de la laïcité au cœur du débat public. Le projet de loi 60 proposait plusieurs mesures pour affirmer la laïcité de l'État et assurer un meilleur encadrement des accommodements « raisonnables ». Mais il a surtout fait débat par sa proposition d'interdire les signes religieux ostentatoires chez les employés de l'État. Cette mesure a profondément polarisé l'opinion publique. Certains proposèrent plutôt de limiter cette interdiction aux seuls employés en situation d'autorité, sans qu'on ne parvienne à fixer une définition claire de cette situation d'autorité – cela incluait-il les enseignants, comme le soutenait la Coalition Avenir Québec, ou fallait-il plutôt les laisser de côté, comme le suggéraient ceux qui se rangeaient derrière les recommandations médiatiquement sacralisées de la commission Bouchard-Taylor ? De même, les éducatrices en garderie sont-elles considérées comme en position d'autorité ? Chose certaine, la discussion publique a porté sur l'inscription sociale des religions dans la cité, et sur l'encadrement politique de la liberté de religion. Le Québec s'est mis à l'heure de la laïcité. On le sait, le projet, bien que massivement soutenu par la population, a avorté à la défaite du Parti québécois aux élections d'avril 2014. Il n'est pas inutile, toutefois, de revenir sur la manière dont ce débat s'est mené dans l'espace public.

Au moment des débats les plus vifs, une critique est revenue en boucle, comme si elle dévoilait l'angle mort de la proposition gouvernementale et en identifiait une faiblesse fondamentale : le projet de loi 60 ne relèverait pas *véritablement* de la laïcité. La laïcité servirait de paravent à autre chose. En fait, elle serait le cache-sexe de l'identité nationale. Le tout était formulé à la manière d'un procès. La laïcité serait honorable dans une société démocratique, l'identité nationale ne le serait apparemment pas et mélanger les deux combats représenterait une perversion de la délibération publique. Il faut dire que la première formulation du projet gouvernemental facilitait cette critique : en parlant de valeurs québécoises plutôt que de la seule laïcité, on comprenait évidemment qu'il n'était pas seulement question de laïcité. Le préjugé favorable affiché par le gouvernement à l'endroit du maintien du crucifix à l'Assemblée nationale en a amené plusieurs à soutenir qu'il s'agissait plutôt d'une politique de « catho-laïcité », terme présenté de manière systématiquement négative par ses détracteurs. Inversement, pour d'autres, il était fort légitime d'enraciner la laïcité dans l'histoire du Québec et d'opérer une synthèse entre la mémoire de la Révolution tranquille et le passé canadien-français, dont le catholicisme représente une part majeure – c'est-à-dire entre deux pans contrastés, mais néanmoins importants, de l'identité québécoise.

Cela voulait-il dire pour autant que de laïcité, il n'était pas du tout question ? Ce serait conclure trop vite. Car le principe de la laïcité a vraisemblablement permis une traduction positive de la question identitaire québécoise, en pleine réinvention politique depuis la crise des accommodements raisonnables de 2006-2008. Non seulement y a-t-il plusieurs conceptions possibles de la laïcité, mais on constate qu'elle est inévitablement appelée à s'accoupler avec d'autres enjeux politiques : il n'y a pas, à proprement parler, de laïcité pure, dont la définition serait élaborée et protégée par des philosophes et des éthiciens, une définition à laquelle devraient se plier les hommes politiques, à moins de consentir à se faire accuser de démagogie. Autrement dit, pour peu qu'on ne confonde pas le jeu politique avec une activité intellectuelle pure, et l'espace public avec un séminaire universitaire, on conviendra qu'il y a une part

inévitablement stratégique à toute proposition politique. La question n'est pas de savoir s'il y a une « vraie laïcité », comme s'il était possible d'établir une définition « scientifique » et « purgée » de toute charge politique de la laïcité (ou de l'égalité, ou de la solidarité), mais de voir comment des définitions contradictoires s'entrechoquent dans la construction d'un débat public permettant à une nation d'examiner ses fondements existentiels. Il ne s'agit pas non plus de s'enfoncer dans un relativisme des définitions, comme si le critère d'efficacité politique écrasait finalement le critère de vérité dans la définition du vocabulaire politique, mais de constater que la référence à la laïcité est suffisamment prégnante et politiquement efficace pour que tous les partis, finalement, cherchent à se l'approprier et à formuler dans leurs propres termes leur vision du monde. Tous veulent se l'approprier positivement, et la définir à leur manière.

1. Le projet de loi 60 : héritage de la Révolution tranquille ?

Toute proposition politique, surtout une proposition prétendant marquer une étape importante dans la définition qu'une société donne d'elle-même, s'accompagne d'une certaine lecture de l'histoire nationale. On ne modifie pas les repères identitaires sans inscrire cette modification dans l'histoire. Les grands projets politiques, si on préfère, se présentent généralement dans le langage de l'histoire, et pas seulement dans celui de la gestion. Ils ont à tout le moins besoin de ce carburant rhétorique pour mobiliser les segments de la population qui ne s'intéressent généralement pas à la politique ordinaire. Contrairement à ce que suggèrent ceux qui ont une vision étroitement clientéliste et matérialiste de la motivation politique, pour mobiliser les passions fondamentales, il importe, autrement dit, de faire porter le débat public sur les fondements existentiels de la communauté politique. Car c'est lorsque l'existence même d'une collectivité est en question qu'on assiste, pour un temps du moins, à une politisation intense de la vie collective et qu'il devient possible d'apporter de grands changements aux principes qui structurent la communauté politique – c'est lorsque les « génies de la cité » sont convoqués, pour reprendre la formule de Guglielmo Ferrero, que peut se poser ouvertement la question

du régime. Et il y avait bien évidemment plusieurs récits historiques dans lesquels il était possible d'inscrire le projet de loi 60, qu'il s'agisse de le défendre ou de s'y opposer.

Certains ont voulu inscrire cette querelle dans la seule histoire de la laïcité québécoise, qui a conduit une société particulièrement religieuse, et qui se présentait comme le phare du catholicisme nord-américain, à rejeter brutalement l'Église et à se définir comme un modèle civilisationnel du progressisme libertaire le plus avancé, comme en témoigne l'unanimité officielle québécoise autour des questions morales qui clivent normalement la démocratie contemporaine. Les grandes questions sociétales qui font débat normalement en Occident sont publiquement pensées, au Québec, de manière consensuelle. Plus largement, ce serait dans la nature des sociétés modernes d'évacuer le fait religieux, comme s'il fallait finalement n'y voir que l'opium des peuples – la religion serait une aliénation et l'homme, advenant à la maturité démocratique, parviendrait à s'en affranchir. La Charte de la laïcité viendrait ici parachever cette sortie québécoise du religieux : elle marquerait la dernière étape d'une longue libération où les « retours en arrière » seraient prescrits. Évidemment, la foi demeurerait possible dans notre société : elle serait toutefois exclusivement personnelle et ne devrait pas s'exprimer ailleurs que dans l'intimité et dans un lieu de culte prévu à cet effet. Théoriquement, la spiritualité devrait même s'affranchir du religieux ou, si on préfère, des religions historiques.

Il faudrait éviter que la religion, qui avait été congédiée lorsqu'elle était catholique, ne revienne s'imposer dans l'espace public sous prétexte qu'il s'agirait de religions minoritaires implantées au Québec à travers les vagues d'immigration récentes. Le droit des minorités ne devrait pas servir de prétexte à une réhabilitation de formes de contrôle social réactionnaire. La religion ferait obstacle à l'émancipation humaine et, plus particulièrement, aux droits des femmes, elle exercerait une injustifiable tutelle sur les consciences en plus d'être un vecteur de conservatisme social, et il serait conséquemment nécessaire de la refouler à l'extérieur de l'espace public. La Révolution tranquille aurait instauré une culture de l'émancipation au Québec et une telle culture ne pourrait se maintenir qu'à condition de ne pas réhabiliter, au nom de « l'ouverture

à l'autre », la présence du religieux dans la société. Ce récit, à bien des égards, croisait une interprétation progressiste et une interprétation nationale de la Révolution tranquille : progressiste dans la mesure où elle aurait émancipé le Québec du poids du traditionalisme moral, nationale parce que cette libération du fait religieux aurait contribué à l'affirmation d'une nation moderne à part entière, ne trouvant plus dans l'Église le genre de béquille existentielle qui caractériserait inévitablement un peuple dominé.

Les adversaires de la Charte des valeurs ont aussi, cela va de soi, mobilisé l'histoire à leurs fins, en expliquant qu'elle s'inscrirait en rupture avec la tradition québécoise de modération et d'accommodement raisonnable devant le fait religieux et les communautés qui se définissent à travers lui. Au fil de l'histoire, le Québec se serait caractérisé par une tolérance à l'anglo-saxonne, ce qui ne serait pas surprenant dans la mesure où il en aurait bénéficié depuis l'Acte de Québec, et dans la mesure aussi où il s'agirait de la philosophie dominante en Amérique du Nord devant la diversité religieuse. L'histoire, ici, servait à faire le procès de l'initiative gouvernementale. L'histoire québécoise serait traversée par le principe de l'accommodement raisonnable, et il y aurait un certain paradoxe à appuyer un nationalisme à prétention historico-identitaire alors qu'il romprait avec l'histoire réelle d'une nation plurielle. Avec la nuance suivante : une part de cette histoire serait honteuse et trouverait à renaître aujourd'hui. Ce serait celle du nationalisme, autoritaire, hermétique à la différence et hostile aux étrangers. Nous assisterions à un triste renversement : de Maurice Duplessis à Pauline Marois, le Québec passerait d'un catholicisme autoritaire à un laïcisme autoritaire.

Dépris de la seule histoire de la Révolution tranquille, ce procès contre la Charte a facilement récupéré le récit plus vaste, partout présent en Occident, de la mutation globale de la démocratie, qui passerait de la société homogène à la société hétérogène, ou si on préfère, qui passerait du monisme identitaire au pluralisme identitaire. Autrement dit, qui passerait de la société close, cultivant son identité, et seulement occupée de perpétuer ses schèmes identitaires dominants, à une société ouverte, mondialisée, cosmopolite et multiculturelle, valorisant les droits des minorités et des

individus. La démocratie contemporaine serait nécessairement diversitaire et mondialisée, et elle s'extrairait d'un cadre national poussant naturellement la société à se définir dans les paramètres trop étroits d'une identité collective « substantielle ». Ce récit permet souvent, et ceux qui l'ont mobilisé ne s'en sont pas gênés, de rabattre toute forme de nationalisme sur les « pires heures de notre temps », comme si la prise en charge du collectif conduisait inévitablement au collectivisme, à l'autoritarisme et même au totalitarisme. Pour discréditer la Charte des valeurs, on l'a ainsi rapproché de l'Espagne franquiste, de l'Allemagne nazie et de la Russie de Poutine, ces comparaisons servant évidemment à disqualifier la proposition du gouvernement Marois. On pourrait aisément dégager d'autres exemples.

2. La crise du multiculturalisme occidental

Mais c'est peut-être en laissant de côté ces deux récits un peu trop convenus et en explorant le contexte historique qui a vu renaître la préoccupation pour la question de la laïcité au Québec qu'il sera possible de bien l'éclairer, de l'inscrire dans le bon contexte global. Autrement dit, c'est dans un autre contexte qu'il faut inscrire les préoccupations contemporaines pour un meilleur encadrement du fait religieux. Évidemment, la question de la laïcité est contemporaine des premières luttes de la Révolution tranquille, mais pour bien des Québécois, il s'agissait moins, avec la Charte des valeurs, de parachever une vieille quête pour expulser les religions de la cité que de réactiver le principe de la laïcité dans un nouveau contexte, marqué par la multiplication des accommodements raisonnables et des revendications ethnoreligieuses caractéristiques de la société multiculturelle contemporaine. Pour plusieurs, une laïcité nationale refondée permettrait de mieux encadrer ces revendications. En un mot, si la déconfessionnalisation des commissions scolaires en 2000 a pu représenter la dernière étape de la laïcisation entreprise avec la Révolution tranquille, les revendications liées à la laïcité, dans le Québec contemporain, s'inscrivent visiblement dans un autre contexte.

C'est à partir du milieu des années 2000, en fait, que les problèmes liés aux revendications ethnoreligieuses dans l'espace public

ont commencé à se multiplier, jusqu'à provoquer la crise des accommodements raisonnables, qu'on ne saurait aucunement réduire à une simple « crise fabriquée médiatiquement », comme l'ont suggéré certains. Ce qui devenait évident pour l'opinion publique, c'était la crise du multiculturalisme et c'est par les revendications religieuses exigeant un traitement différencié pour certaines communautés culturelles que cette crise se révélait. On connaît l'acte inaugural de la crise des accommodements raisonnables : en 2006, un jeune sikh se rendra avec sa famille jusqu'en Cour suprême pour porter son kirpan. L'exemple était intéressant : il montrait que les revendications ethnoreligieuses, qui témoignent à bien des égards d'un refus de l'intégration culturelle à la société d'accueil, s'expriment par le biais de la logique de la liberté de religion, qui vient, en quelque sorte, leur fournir une légitimité fondatrice. La liberté de religion est ici réinterprétée au service du multiculturalisme : elle vient valider dans une perspective individualiste des revendications communautaristes. Il n'est pas inutile de rappeler que la crise des accommodements raisonnables ne s'est pas enclenchée avec une controverse portant sur la place de l'islam au Québec, ce qui vient relativiser l'affirmation souvent faite selon laquelle le moteur idéologique de la laïcité québécoise serait une hypothétique « islamophobie », qu'on dénonce davantage qu'on en démontre l'existence. On sait d'ailleurs à quel point ce concept relève de la fraude intellectuelle la plus grossière, et sert à pathologiser et à disqualifier moralement toute critique de l'islam, en la rabattant sur une forme de racisme à peine couvert.

J'y reviens : si la question de la liberté de religion est si politiquement importante aujourd'hui, c'est que c'est par elle que les communautarismes prennent forme. Les grands bouleversements démographiques liés à l'immigration de masse jouent évidemment un rôle majeur dans la définition de ce contexte. De plus en plus de communautés culturelles font de la reconnaissance publique de leur identité religieuse une condition de leur participation à part entière à la cité. On a noté, toutefois, que la liberté de religion semble disposer d'un privilège, comme si elle se trouvait au sommet de la hiérarchie des convictions définissant un individu, et pouvant pour cela disposer d'un traitement particulier. Cette vision

des choses s'accorde bien, on en conviendra, avec l'éthique de l'authenticité qui s'est peu à peu imposée à partir des années 1960 dans les sociétés occidentales : les convictions religieuses radicalement individualisées ici permettent de dégager l'individu de la cité et s'inscrivent dans la dynamique plus large d'une désubstantialisation de la citoyenneté démocratique.

Il n'en demeure pas moins qu'on voit se profiler alors une forme d'individualisme extrême, et on le constate particulièrement avec le traitement de la question des accommodements raisonnables et de la liberté de religion par la Cour suprême du Canada. Le critère utilisé pour déterminer si un accommodement raisonnable doit être accordé est celui de la « croyance sincère » et profonde, celle qui structure une personnalité. Mais comment préjuger ici que les convictions religieuses structurent davantage la personnalité que les convictions politiques, d'autant plus que le *xx^e* siècle a fait la preuve que les énergies religieuses pouvaient aisément se déplacer des religions historiques vers les idéologies politiques ? Le transfert de sacré s'opère aisément de la religion à l'idéologie, et on a d'ailleurs qualifié ces dernières de religions séculières et de religions politiques. Dans la mesure où l'État, évidemment, ne peut distinguer entre les religions vraies et les religions fausses, et qu'il ne peut juger de la qualité du référent ontologique des différentes croyances, il se trouve à légitimer la dissolution de la citoyenneté dans un subjectivisme particulièrement radical. Comment dès lors construire une communauté politique – à moins de consentir à la réduire à un ensemble d'individus et de communautés seulement liés par les droits ? Et comment, à partir de là, distinguer substantiellement une communauté politique d'une autre, si chacune doit définir son identité dans les termes exclusifs d'un individualisme radical ? Ne sera-t-on pas tenté de neutraliser les frontières et les cultures au nom d'une figure unifiée de l'humanité, appelée à se construire politiquement grâce à la seule logique des droits de l'homme ? Si la culture et l'histoire ne peuvent plus fonder des communautés politiques particulières, la logique du peuple mondial n'est-elle pas destinée à s'imposer une fois pour toutes ?

3. Une société fragmentée

On assiste donc, on l'aura noté, avec le multiculturalisme et l'individualisme radical, qui n'accepte de se lier à la cité que par des procédures juridiques, à une dissolution du monde commun – j'entends par là une association politique qui ne trouve pas exclusivement ses finalités dans la défense et la protection des individus qui consentent à s'y joindre. Mais la théorie libérale contemporaine de la citoyenneté peine à envisager le monde commun, dans la mesure où elle privatise radicalement la culture et aperçoit dans toute norme culturelle commune l'expression d'un écrasement de l'individu par un collectif fantasmé qui serait contradictoire avec les exigences d'une société ouverte. On notera que cette critique d'origine libérale a été remaniée par la sociologie antidiscriminatoire, fondatrice du multiculturalisme d'État, qui dénonce la « tyrannie de la majorité », une figure rhétorique constante dans le débat sur la Charte, comme si le simple fait de rappeler la présence de la culture de la société d'accueil relevait d'une impardonnable manie discriminatoire à l'endroit des groupes culturels issus de l'immigration – s'installer dans un pays en y conservant intégralement sa culture sans prendre le pli identitaire de la société d'accueil serait désormais un droit de l'homme. Le domaine de la souveraineté démocratique est inévitablement appelé à se rétrécir et le seul projet politique commun sera celui de l'extension perpétuelle des droits tels que parviennent à les revendiquer les différentes identités-victimaires qui surgissent sur la scène publique, encouragée par une administration publique, des tribunaux et un système médiatique qui les poussent à se manifester.

Je disais que toute vision politique présuppose une conception de l'histoire. Il faut ajouter qu'elle présuppose aussi une sociologie. Évidemment, toute société est « plurielle », et aucune ne se laisse définir sérieusement à la manière d'un bloc monolithique. Mais il y a plusieurs manières de se représenter la pluralité sociale, d'autant que cette représentation porte à conséquence : on peut la penser en pluralité de groupes se reconnaissant néanmoins une participation substantielle à un monde commun. On peut penser la pluralité par le biais de la sociologie machiavélique classique, qui distingue le prince, les élites et le grand nombre. Autrement dit, dans l'histoire

du social comme dans l'histoire de la sociologie, la pluralité sociale se livre sous plusieurs visages, d'autant qu'elle prend forme à travers des institutions qui la configurent et qui favorisent certains types d'association civile plutôt que d'autres. La pluralité sociale ne travaille pas seulement les institutions : elle est travaillée par les institutions.

Il y a quelque chose de fascinant à penser la représentation du lien social en termes de « majorité » et de « minorités ». À bien des égards, on y verra la transposition de l'ancienne lutte des classes dans les paramètres de la société des identités, le minoritaire étant ici investi d'une fonction sociale majeure, celle de permettre une critique de la société et de ses institutions à partir de ses marges. Il y a un préjugé favorable envers le minoritaire qui joue le rôle de l'exclu sur lequel devrait s'appuyer toute revendication pour la justice sociale : c'est lui qui permettrait de dévoiler les dominations masquées dans l'universalisme hégémonique de la modernité occidentale. Le minoritaire, plus encore, permettrait de renouveler les paramètres de l'égalitarisme, en forçant la société occidentale à s'engager dans la reconnaissance des identités marginales, qu'elles aient été historiquement « étouffées », ou qu'elles soient de plus récente implantation – on pense ici, évidemment, aux identités liées à l'immigration. La figure du minoritaire-exclu se définissant inévitablement dans une logique victimaire disqualifie ainsi la communauté politique en tant que communauté historique : l'héritage qui la fonde n'est plus à perpétuer, à redéployer. Il s'agit plutôt de reconfigurer les paramètres sociaux les plus fondamentaux pour programmer les institutions selon une logique égalitariste stricte.

Cette sociologie antidiscriminatoire, qui s'appuie sur une mémoire pénitentielle permettant la mise en procès des sociétés occidentales, entraîne une déshistoricisation de la communauté politique, comme si elle devait se remettre à plat et reconstruire les rapports entre les communautés qui la composeraient selon un schéma strictement égalitariste. On doit d'abord extraire la communauté politique de son histoire, révéler sa complexité et dévoiler toutes les identités qui la composent, et entreprendre la mise en place d'un nouveau modèle de citoyenneté inclusive où seront reconnues toutes les identités-victimes sociologiquement placées

en situation minoritaire. De ce point de vue, la prédominance de l'identité de la société d'accueil sera pensée comme la discrimination d'un groupe démographiquement plus pesant sur un autre. Cette prédominance serait fondamentalement injuste. Le travail du politique consisterait plutôt à désinvestir la citoyenneté de sa charge historique et de la rebâtir dans une politique de reconnaissance de la diversité. Nous sortons ici pleinement du modèle de l'État-nation, et la seule laïcité envisageable dans la logique multiculturaliste sera celle vidant l'État de ses derniers symboles chrétiens traditionnels et, plus largement, de l'identité nationale particulière à partir de laquelle il s'était historiquement institué.

4. La laïcité et un monde commun

Est-il encore possible de former un « monde commun » substantiel dans la démocratie contemporaine, ou celle-ci est-elle condamnée à la dissolution procédurale du lien politique ? Peut-elle encore se fonder sur un héritage, sur une culture, sur des principes substantiels institutionnalisant une certaine vision du bien commun ? Cette question, elle traverse la querelle sur la laïcité : plus on cherchait à la charger culturellement, plus on l'accusait de trahir ses prétentions universalistes et de servir les préférences identitaires du groupe majoritaire au Québec. La question fondamentale, dans toute la querelle de la Charte des valeurs, n'était finalement pas celle des propositions concrètes qui y étaient associées. C'est la possibilité même d'une intervention politique visant à restaurer les assises existentielles de la citoyenneté qui est contestée. La question fondamentale, en quelque sorte, consistait à reconnaître ou non la possibilité pour une société de se déprendre d'un individualisme radical qui privatise toutes les questions normatives. On pourrait le dire autrement : il s'agissait de savoir si la souveraineté populaire pouvait encore s'investir de questions identitaires. La souveraineté populaire présuppose évidemment l'existence d'un peuple historiquement et sociologiquement reconnaissable et que le multiculturalisme dominant comme l'individualisme radical finissent par contester l'existence même du peuple.

C'est l'obsession, à bien des égards légitime, de la démocratie contemporaine : la redécouverte de la question du commun, d'une

part de la citoyenneté transcendant une société fracturée et permettant d'éviter la dissolution du politique dans la seule logique procédurale des droits. Dans une société à la recherche d'un cadre commun, la laïcité a pu sembler à plusieurs comme un principe susceptible de redonner des assises politiques fortes à la culture nationale, en mettant de l'avant sa part la plus universaliste, tout en l'investissant d'un substrat identitaire significatif. La laïcité, ici, crée un espace public où le commun et ses marques culturelles distinctives transcendent les communautarismes – un espace où le commun est institué au-delà des différentes identités communautaristes. La laïcité servait aussi à institutionnaliser l'héritage culturel de la Révolution tranquille. Elle entendait normaliser un certain rapport au religieux dans l'espace public : autrement dit, elle prétendait modeler la culture et pousser, à bien des égards, les religions minoritaires, souvent plus ardentes, à se laïciser culturellement, à occidentaliser leur inscription sociale. La laïcité, ici, n'entendait pas simplement fixer des règles pour l'État, mais agir sur la culture dans sa manière d'aménager le fait religieux. De ce point de vue, elle entendait faire évoluer les mentalités et transformer les mœurs.

La question de l'égalité entre les hommes et les femmes s'inscrit aussi dans cette matrice : elle permettait de poser la question fondamentale des mœurs, inaccessible à la rationalité politique contemporaine, qui les privatise systématiquement, mais pourtant fondamentale pour peu qu'on se souvienne qu'un ordre politique n'est pas un groupe humain que rassemblé par des principes abstraits, mais aussi par une commune expérience du sensible, et partageant, pour le dire simplement, des habitudes, qui rendent la vie quotidienne reconnaissable et habitable. La chose est importante : en politisant les mœurs, en montrant, autrement dit, que l'égalité homme-femme n'est pas un principe si général qu'il peut se prêter à toutes les interprétations contradictoires (pour finalement aboutir dans la logique de l'individualisme radical, qui consiste à dissoudre la question de l'émancipation féminine dans celle du droit de chaque femme de se représenter librement les conditions de sa propre émancipation), on affirme qu'elle représente aussi une culture, un mode de vie, et qu'il peut être légitime de défendre ce

mode de vie, tout comme il est légitime, plus vastement, de défendre une culture particulière et d'assurer sa perpétuation.

5. L'insuffisance de la laïcité ?

Ainsi, la laïcité suffit-elle à fonder la communauté politique, pour peu qu'on travaille dans la perspective d'une revitalisation de ses fondements identitaires, pour peu qu'on entende justement reconstruire du commun et approfondir existentiellement la citoyenneté ? Ou n'est-elle pas insuffisante ? Car les limites de la laïcité sont celles de tout universalisme : elle ne saurait suffire pour fonder une communauté politique, elle ne saurait en ressaisir politiquement le substrat fondateur, ce qui fait qu'un pays n'est pas un autre pays, ce qui fait qu'une frontière n'est pas qu'une délimitation arbitraire entre deux groupes humains fondamentalement identiques. Au mieux, les valeurs identifiées et fixées politiquement par la laïcité sont occidentales, et leur promotion témoigne d'une forme de patriotisme de civilisation qui peut certes jouer un rôle dans un monde où l'appartenance nationale réactive à bien des égards la « conscience de civilisation », mais elle ne saurait pour autant fonder ce qui est spécifique à une nation. La laïcité peut contribuer à définir le monde commun d'une société particulière : elle ne saurait aucunement en représenter la totalité.

Ce problème ne se limite pas à la laïcité. Un peu partout, dans les démocraties occidentales, et surtout en Europe de l'Ouest, où le multiculturalisme a fait le plus de ravages, on a cherché à réhabiliter l'identité nationale, et on l'a vu en France, par exemple, en 2009, lors du débat sur l'identité nationale, lancé par le président Sarkozy, qui s'est finalement terminé par une série de banalités où les grandes valeurs universelles étaient considérées comme les valeurs françaises. De même, le débat portant sur l'identité de l'Europe l'a généralement conduite à se définir simplement par son adhésion à la démocratie, à l'État social et à l'économie de marché, ce qui ne permet pas de savoir, de ce point de vue, pourquoi les États-Unis, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Japon, le Canada ou le Québec ne sont pas européens. Le problème qui surgit est probablement aussi vieux que la modernité, mais il se radicalise particulièrement dans la dynamique de la mondialisation : il semble de plus en plus

difficile d'assumer la tension inévitable entre le particulier et l'universel dans la constitution d'une communauté politique.

C'est un peu comme si chaque communauté politique, aujourd'hui, voulait pouvoir théoriquement embrasser l'humanité dans son ensemble, comme si elle désirait réduire, jusqu'à la neutraliser, la distinction entre le citoyen et l'étranger. La diversité humaine, qui devrait naturellement conduire à une reconnaissance de la diversité des régimes, fondés sur une diversité des cultures historiques, est ici laminée par l'idéologie des droits, qui entend privatiser partout la culture en l'individualisant radicalement. La philosophie des droits, ici, n'entend plus surplomber les cultures pour faire émerger la figure de l'homme universel, mais reconstruire et reprogrammer chaque culture, pour en effacer la singularité, ce qui consiste aussi, à bien des égards, à nier le politique. Dans cette perspective, les cultures nationales ne sont pas fondatrices politiquement et ne sont pas pensées comme des médiations indispensables pour participer à l'humanité: on les traite comme des accumulations de préjugés folkloriques dont l'individu pourrait facilement s'extraire et se libérer pour s'assumer pleinement comme citoyen du monde. On y verra, évidemment, une dépolitisation radicale de l'appartenance au monde – appartenir à une communauté politique ne serait plus une nécessité existentielle et vitale.

Cette querelle risque de ramener les sociétés occidentales à une part souvent négligée de leur héritage civilisationnel et culturel: leur rapport au christianisme. Lors des grands débats entourant la constitution européenne, en 2005, c'est moins pour des raisons relevant de la laïcité qu'on a voulu censurer ces « racines chrétiennes » que pour éviter de discriminer les religions de plus récente implantation, comme l'islam, qui risquerait alors de ne pas se sentir suffisamment inclus dans la communauté européenne à venir. Évidemment, on répondra que le christianisme est potentiellement une religion universelle, comme le sont généralement les monothéismes qui prétendent embrasser l'humanité dans son ensemble. Il n'en demeure pas moins que le christianisme s'est historiquement défini à travers la civilisation européenne, ce qui amenait le pape Benoît XVI à s'inquiéter tout à la fois de la déchristianisation

de l'Europe et de la déseuropéanisation du christianisme. Le christianisme, autrement dit, travaillé par l'histoire, peut être considéré comme un marqueur identitaire particulariste par les sociétés européennes et, plus largement, par les sociétés occidentales. Surtout, dans un contexte de « choc des civilisations » (on parlerait certainement avec plus de pertinence, et de subtilité, de tensions entre les références civilisationnelles), les sociétés occidentales, par simple effet de contraste sociologique, sont amenées à redécouvrir leur part chrétienne, ainsi qu'à se questionner sur sa signification. Il ne s'agit évidemment pas de décréter quelque guerre de religion que ce soit (et d'ailleurs, la religion occidentale, de ce point de vue, serait davantage celle des « droits de l'homme » que le christianisme), mais de constater que le christianisme se présente comme une marque identitaire appelée à reprendre de l'importance dans un monde qui redécouvre les conséquences politiques de la pluralité des civilisations, et qui verra probablement les communautés politiques chercher à redéfinir leurs ancrages existentiels, qu'ils soient nationaux ou civilisationnels.

Et c'est probablement en ayant cela à l'esprit que l'on peut vraiment comprendre le retour du refoulé catholique dans le Québec contemporain. Il a été l'objet de plusieurs dénonciations, comme si une part odieuse ou honteuse qui avait disparu du radar sociologique remontait à la surface. Mais la question à poser est de savoir quelle est la nature du refoulé catholique et de quelle manière il s'inscrit dans le débat public, d'autant plus qu'il est sociologiquement dissocié de l'Église québécoise – cette dernière, à bien des égards, a embrassé la perspective pluraliste ou multiculturaliste, en espérant par là continuer à faire valoir ses privilèges, et renonce de ce fait à ce qu'on pourrait appeler les acquis du catholicisme patrimonial. Pour emprunter la formule convenue des dernières années : de quoi l'héritage catholique québécois est-il le nom ? Lorsque les Québécois se portent à la défense de l'héritage catholique, quelle fonction lui reconnaissent-ils dans leur culture ? Il s'agit, à bien des égards, d'un catholicisme culturel, la plupart du temps vidé de sa foi, mais profondément patrimonialisé et contribuant à alimenter, de ses symboles filtrés par l'histoire, la vie en commun.

La mémoire du catholicisme, qui s'est vite fixée sur certains symboles « ostentatoires » comme le crucifix à l'Assemblée nationale, la croix sur le drapeau national ou la place du christianisme dans la structuration du calendrier et les fêtes de Noël, s'est présentée comme un élément structurant de la culture québécoise, dont le sacrifice témoignerait d'une forme d'oubli de soi et, même, de négation de soi, comme si la nation était appelée à s'abolir dans l'inclusion généralisée des différences. Surtout, dans la mesure où la société moderne semble chercher à conserver un rapport au moins minimalement positif avec des rituels qui ont précédé son avènement, l'héritage catholique québécois semble pouvoir en fournir. On pourrait le dire autrement : ce n'est pas en tant que symboles « religieux », mais en tant que symboles nationaux que les symboles catholiques étaient réhabilités. Il est bien évidemment possible de distinguer parmi ces symboles et d'opérer un tri (par exemple, plusieurs entendent congédier le crucifix de l'Assemblée nationale, mais conserver la croix sur le drapeau), mais il faut simplement noter que c'est chaque fois dans une perspective nationale-patrimoniale que ces symboles ont été défendus.

Cette question probablement radicalisée, toutefois, par le caractère très pointu de la question du catholicisme au Québec, intimement définie par la mémoire de la Grande noirceur, s'est nouée de manière particulière avec celle de la laïcité. Le mythe de la Grande noirceur, dans le Québec contemporain, a de plus en plus l'allure d'un récit incapacitant, bloquant à la nation l'accès à une part substantielle de son passé, de sa mémoire, et expliquant en partie sa relative fragilité identitaire. Il importait donc, politiquement, de développer une mémoire de réconciliation nationale, permettant de transcender la césure radicale de 1960, en réconciliant les deux mémoires, celle de la Révolution tranquille, incarnée en partie par l'idéal de laïcité, et celle du Canada français qui, sans s'épuiser dans celle du catholicisme, passe inévitablement par une réhabilitation d'une certaine partie de son héritage dans la mise en scène de l'identité nationale. On voit donc que le catholicisme, ici, est le symbole d'une ressaisie du substrat historique particulier de la culture québécoise. Il ne saurait évidemment l'épuiser et on peut légitimement espérer que d'autres contenus culturels historiques parviennent à

s'imposer : la Révolution tranquille porte elle-même son propre héritage, et c'est probablement le nationalisme qui, en dernière instance, alimente le plus profondément la vie nationale québécoise. Et le propre du nationalisme, au fil de l'histoire, est de s'alimenter de contenus culturels contrastés, en permettant à la nation d'évoluer au fil des époques : il serait absurde, toutefois, de soutenir qu'il s'alimente d'un contenu culturel indéterminé et indifférencié.

Conclusion

Ce n'était donc pas faux : la querelle de la laïcité n'aura pas concerné que la laïcité. Elle aura ouvert sur une discussion bien plus large portant sur les fondements mêmes de la communauté politique québécoise. La laïcité avait l'avantage de l'universalité comme principe politique : elle permettait aussi de dissoudre politiquement les communitarismes cherchant à se transposer dans le domaine public et, à bien des égards, de contrarier la formation de communitarismes culturels sur une base religieuse au sein même de la société québécoise. La laïcité permettait aussi de traduire, à la manière d'un héritage politique, le moment historique de la Révolution tranquille et de l'inscrire dans un nationalisme en mutation qui doit prendre au sérieux comme jamais la question identitaire. Elle n'en demeurait pas moins terriblement insuffisante. On note une chose : la coalition politique qui s'est définie autour de la laïcité, rassemblant des « nationalistes laïcistes » et des « nationalistes conservateurs », témoignait probablement de l'émergence de cette nouvelle synthèse identitaire entre les deux mémoires québécoises. Certains ont vu dans cette laïcité accommodante avec l'héritage catholique québécois une contradiction dans les termes, hostile à toute logique. On pourrait répondre, inversement, que cette laïcité était cohérente avec l'histoire québécoise, avec la tradition politique québécoise, et que c'était d'abord à cette cohérence qu'elle était tenue de répondre.

Il s'agit, à partir de là, de prendre au sérieux la question identitaire, d'en reconnaître la légitimité, évidemment, mais aussi d'en tirer une philosophie politique à partir de laquelle il sera possible de revitaliser les fondements existentiels de la communauté politique. Il ne faut toutefois pas s'illusionner : la question identitaire

ne peut pas davantage se « régler » ou se « résoudre » que celle de l'égalité : il n'y a pas de solution technique aux grands problèmes politiques. C'est la condition politique de l'homme, intimement associée au caractère tragique de l'histoire, qui reprend aujourd'hui ses droits. La cité ne repose pas sur le simple consentement doctrinal des philosophes qui prétendent la penser, mais dans sa capacité à tenir ensemble des aspirations humaines nombreuses, contradictoires ou concurrentes, et pourtant également nécessaires, et qu'un ordre politique doit parvenir à traduire d'une manière ou d'une autre. Un ordre politique ne se fonde pas sur des principes purs, mais en assumant pleinement l'historicité de la collectivité qu'il institue. De ce point de vue, la mise en place d'une laïcité québécoise relève de l'art politique le plus classique, que des sociétés faisant de nouveau l'expérience de leur fragilité finiront inévitablement par redécouvrir.