

UN QUÉBEC ZÉNONIEN. CHARLES TAYLOR ET LA COMMISSION DE CONSULTATION SUR LES PRATIQUES D'ACCOMMODEMENT LIÉES AUX DIFFÉRENCES CULTURELLES

Patrick-Michel Noël et Martin Pâquet
Département d'histoire, Université Laval

j'ai fini par penser
que le Québec est tout plein
de philosophes stoïciens
à force d'entendre
– bonjour comment ça va?
– ah ça va ça va faut ben.

Michel Garneau, « Le Québec zénonien », *Poèmes du traducteur*.

Au début de 2007, le Québec est immergé dans un tsunami médiatique. Alimentée par les interprétations tirées d'un sondage Léger-Marketing, la question du racisme et de ce que l'on appelle les « accommodements raisonnables » se trouve au centre d'une véritable guerre de mots et de chiffres : du 16 au 22 janvier, la polémique occupe 4,76 % de l'information, dont 6,62 % des médias électroniques¹. Cette polémique se fait vive et rend la démagogie facile, surtout à la veille d'une élection provinciale. En conséquence, dans une volonté de calmer le jeu, le premier ministre du

¹ Influence communication, « Racisme et guerre de mots », *Infopresse*, mardi 23 janvier 2007 (consulté le 29 juillet 2008). [En ligne]. Adresse URL : <http://www2.infopresse.com/blogs/actualites/archive/2007/01/23/article-20488.aspx>.

Aussi Maryse Potvin, Marika Tremblay, Geneviève Audet et Éric Martin, *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1er mars 2006 au 30 avril 2007*, Université de Montréal, rapport remis Gérard Bouchard et Charles Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, janvier 2008, p. 36-84.

Québec, Jean Charest, annonce le 8 février 2007 la création de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles (CCPARDC). Selon les termes de son mandat, la Commission doit dresser un portrait de la situation, notamment par rapport aux expériences d'autres sociétés. À la suite d'une vaste consultation, elle doit proposer des recommandations au gouvernement en conformité avec les valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire. Pour mener à bon port cette entreprise délicate, le premier ministre nomme à sa tête deux intellectuels renommés, soit le sociologue et historien Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor.

On le voit, à l'instar d'autres pays comme la France, le Royaume-Uni, l'Italie et les Pays-Bas, le Québec n'est pas exempt des polémiques relatives à l'intégration des individus et des minorités dans la communauté nationale. Ce qui caractérise le cas québécois ne relève pas seulement de l'ampleur de l'exercice de consultation et de la mobilisation des ressources² ou encore de sa couverture médiatique³. La spécificité québécoise touche aussi aux modèles libéraux d'intégration en vigueur sur son territoire et à la contribution décisive de l'un des principaux philosophes contemporains en la matière : Charles Taylor. Par conséquent, cette brève étude analysera le rôle particulier d'un philosophe dans la Cité, notamment en ce qui concerne la détermination des normes politiques d'intégration. En partant du contexte de la communauté québécoise, cette étude s'appuie à la fois sur l'œuvre philosophique de Charles Taylor et sur les documents officiels de l'État

² Pendant 31 jours à l'automne 2007, la Commission a siégé dans 16 régions, a reçu 901 mémoires, en a discuté avec leurs auteurs au cours de 328 audiences, audiences qui ont reçu aussi 241 témoignages. Quatre forums nationaux ont accueilli plus de 800 participants. Télédiffusés par de nombreuses chaînes, ses 22 autres forums de citoyens ont attiré 3 423 personnes. Entre août 2007 et janvier 2008, son site Internet a reçu plus de 400 000 visites. La recherche a été tout aussi abondante avec 13 rapports, 10 mémos et 23 documents (Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*, Québec (province de), Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 17 et 299-301).

³ Dans les médias québécois francophones et anglophones, 8 % de toute l'information publiée et diffusée en 2007 a porté sur le sujet. La seule publication du rapport de la Commission est la nouvelle de la semaine du 20 au 26 mai 2008, avec un poids média de 5,78 % (Jean-François Dumas, *Le rapport Bouchard-Taylor sur tous les pupitres*, « Infopresse », mardi 27 mai 2008, (consulté le 29 juillet 2008). [En ligne]. Adresse URL : <http://www2.infopresse.com/blogs/actualites/archive/2008/05/27/article-27155.aspx>.

québécois. Ainsi, elle esquissera d'abord les deux principaux modèles d'intégration présents au Québec – le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois. Puis, à partir de la philosophie politique taylorienne et de sa réflexion sur le libéralisme, elle cherchera à déterminer l'influence de Charles Taylor au cours d'un épisode révélateur des enjeux contemporains de l'intégration dans la communauté politique.

Les modèles d'intégration au Québec

Grâce à l'action de l'État et plus particulièrement de son régime juridique, toute communauté politique promeut des modèles d'intégration pour régir l'appartenance et la participation des individus qui viennent s'y joindre. Au cours du 20^e siècle, les États ont dû affiner leurs modèles sous la pression de deux phénomènes reliés. Le premier relève du développement d'une société libérale soucieuse de la promotion des droits et libertés individuels : tout un régime juridique a été conçu pour assurer cette promotion, que ce soit sur des plans intra-étatiques – à l'instar des chartes des droits et des libertés ou des diverses dispositions législatives et juridiques – ou supra-étatiques – comme la Déclaration universelle des droits de la personne et les autres conventions internationales. Le second phénomène concerne les effets des systèmes migratoires transnationaux, effets qui jouent non seulement en termes d'apport de main-d'œuvre et de capitaux, mais aussi sur le plan des échanges culturels et communicationnels. Les modèles d'intégration contemporains reflètent donc cette tension consubstantielle entre ces deux phénomènes, tension qui peut se résumer à une question : comment peut-on concilier le respect des droits individuels et des droits collectifs au sein de la communauté politique?

Le Québec ne fait pas exception en la matière. Territoire sur lequel la communauté est issue de la colonisation française, c'est également une terre de passage dans le système migratoire euro-atlantique, et ce dès le 19^e siècle, puis dans des réseaux migratoires transnationaux provenant de l'Asie, du Maghreb et de l'Amérique latine depuis les années 1970. L'originalité de la communauté québécoise repose ici sur plusieurs faits. Le premier concerne sa position dans l'ensemble fédéral canadien. La communauté québécoise cherche à faire reconnaître sa spécificité pleine et entière par la communauté canadienne, que ce soit par l'accession à la souveraineté étatique ou par l'instauration d'un statut particulier aux contours divers. Par conséquent,

deux modèles sont en concurrence sur le même territoire, c'est-à-dire celui du multiculturalisme canadien et celui de l'interculturalisme québécois. Cette situation n'est pas sans surprendre : comme le Québec est un État provincial dans le cadre fédératif canadien, les *Lois constitutionnelles de 1867 et de 1982* reconnaissent les compétences partagées en matière d'immigration entre les deux ordres de gouvernement. De plus, le partage des autres compétences entre les deux ordres de gouvernement joue un rôle dans l'intégration des nouveaux citoyens : l'État fédéral a compétence exclusive dans l'attribution de la nationalité, l'État provincial détient la même exclusivité en ce qui touche à l'éducation, et les deux ordres se partagent le domaine de l'emploi et de la main-d'œuvre. Chacun de leur côté depuis 1971, l'État fédéral canadien et l'État provincial québécois ont instauré leur propre modèle. Cette spécificité québécoise, on le verra, suscite grandement l'intérêt de Charles Taylor dans la conception de sa philosophie politique et dans son engagement civique.

Le premier modèle, celui du multiculturalisme canadien, est confronté aux défis de l'intégration des citoyens et au respect des droits individuels. L'État canadien transforme son ordre symbolique, en particulier dans le caractère normatif des institutions fédérales. Dès les années 1960, avec la Commission Laurendeau-Dunton et la *Loi sur les langues officielles* adoptée en 1969, ce nouvel ordre symbolique vise à intégrer les francophones vivant au Canada⁴, mais également à inclure les autres communautés ethniques. Pour ce faire, le gouvernement de Pierre-Elliott Trudeau institue en octobre 1971 une politique de multiculturalisme, politique qui est insérée dans la *Loi constitutionnelle de 1982* et qui prend la forme d'une loi en 1988. Dès les origines, fidèles au libéralisme procédural, les objectifs de cette politique sont explicites. Selon P.-E. Trudeau, il s'agit de « reconnaître pleinement le

⁴ Raymond Breton, « The Production and Allocation of Symbolic Resources: An Analysis of the Linguistic and Ethnocultural Fields in Canada », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 21, 2, 1984, p. 129; Audrey Kobayashi, « Multiculturalism: Representing a Canadian Institution », dans James Duncan et David Ley (dir.), *Place/Culture/Representation*, Londres et New York, Routledge, 1993, p. 215-224; Eva Mackey, *The House of Difference. Cultural Politics and National Identity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2002, p. 50-70. Voir aussi les contributions de Janice Gross Stein, David Robertson Cameron, John Ibbitson, Will Kymlicka, John Meisel, Haroon Siddiqui et Michael Valpy dans Janice Gross Stein et al., *Uneasy Partners. Multiculturalism and Rights in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007.

fait que le Canada est un pays multiculturel ». Ainsi, « la reconnaissance de tous les groupes ethniques et des différentes cultures à l'enrichissement de la vie canadienne contribuera, à notre avis, à renforcer chez tous nos concitoyens le sens de leur identité et le sentiment de leur appartenance nationale ». « Tous les groupes culturels se sentiront mieux engagés dans l'œuvre commune et », conclut-il, « l'unité canadienne en sera mieux raffermie »⁵. Le modèle canadien de multiculturalisme, et en particulier son aspect procédural, a subi plusieurs critiques, et cela dans l'esprit des analyses de Neil Bissoondath et de Richard Gwyn⁶. Ce modèle, selon les critiques, réifierait les communautés concernées autour de caractères relativement stables, grâce à un lourd dispositif normatif. Ce faisant, le multiculturalisme tendrait à ghettoïser ces communautés, empêchant la pleine intégration de leurs membres et ne permettant pas à ces groupes de participer entièrement à la vie démocratique de la Cité, Gwyn allant jusqu'à affirmer qu'il s'agit de, « at worst, [...] an apartheid form of citizenship, at best a "differentiated citizenship" »⁷. D'autres commentateurs, au contraire, se font plus positifs, à l'instar de Will Kymlicka qui estime que les politiques publiques découlant de ce modèle procédural sont des succès, puisque « le Canada arrive à mieux intégrer les groupes ethniques » qu'auparavant⁸. Qui plus est, en insérant le multiculturalisme dans un cadre libéral, le modèle canadien permet aux immigrants de préserver leur identité culturelle tout en respectant les valeurs libérales et en manifestant une ouverture aux autres communautés⁹.

Le second modèle, celui de l'interculturalisme prôné par l'État québécois,

⁵ Cité dans Martin Pâquet et Érick Duchesne, « Étude de la complexité d'un événement. Les responsables politiques québécois et les immigrants illégaux haïtiens, 1972-1974 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 50, 2, 1996, p. 173-200.

⁶ Neil Bissoondath, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books, 1994, p. 234; Richard Gwyn, *Nation Without Wall. The Unbearable Lightness of Being Canadian*, Toronto, McClelland and Stewart, 1995.

⁷ Gwyn, *Nation Without Wall. The Unbearable Lightness of Being Canadian*, p. 234.

⁸ Will Kymlicka, *La voie canadienne. Repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2003, p. 291.

⁹ Kymlicka, *La voie canadienne. Repenser le multiculturalisme*, p. 104. Aussi Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 162-172, 174; Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, *De la nation à la multination. Les rapports Québec-Canada*, Montréal, Boréal, 2007, p. 124-125.

relève également de la tradition libérale. Il se distingue néanmoins du multiculturalisme canadien sur deux points. Si le multiculturalisme insiste essentiellement sur les droits individuels, le modèle québécois s'appuie plus sur une autre prémisse, étant donné l'expérience sociohistorique de sa communauté politique, c'est-à-dire d'une communauté nationale dont la langue et la culture majoritaires sont fortement minoritaires en Amérique du Nord. Autre élément : le multiculturalisme canadien se conçoit dans un cadre bilingue; le modèle québécois conçoit le français – parlé par la grande majorité de la communauté – comme la langue de la vie publique. À cet effet, l'État québécois instaure des mesures de protection et de promotion du français, comme la Charte de la langue française adoptée en 1977, puisqu'il s'agit d'assurer « that there is a community of people here in the future that will want to avail itself of this opportunity, [soit celle de parler français] » selon les termes de Charles Taylor en 1991¹⁰. Le modèle québécois d'interculturalisme cherche alors à établir « un équilibre entre les exigences d'unité et la reconnaissance des cultures minoritaires », d'après les politologues Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino. Plutôt que de percevoir la diversité culturelle comme une juxtaposition de groupes séparés et essentialisés – comme le déplorent les critiques du multiculturalisme –, l'interculturalisme implique une reconnaissance « de la participation, de la contribution au développement d'une culture politique commune et d'une base d'allégeance consensuelle élargie »¹¹.

Ce modèle se développe en trois temps depuis les années 1970. D'abord, le gouvernement du Parti québécois dirigé par René Lévesque propose en 1981 une politique dite « de convergence culturelle ». Le peuple québécois étant défini comme une nation, la culture francophone majoritaire est présentée comme la référence vers laquelle convergent les cultures des différentes minorités. Dans un deuxième temps, le gouvernement libéral de Robert Bourassa, avec son *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, promeut en 1990 l'idée d'un « contrat moral » qui concerne tous les Québécois, quelque soit leur origine et le moment de leur arrivée. Les normes de ce contrat stipulent que le Québec est « une société dont le

¹⁰ Charles Taylor, « Shared and Divergent Values », dans Ronald L. Watt et Douglas M. Brown (dir.), *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 70.

¹¹ Gagnon et Iacovino, p. 146-147; aussi Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, p. 111.

français est la langue commune de la vie publique; une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées; une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire »¹². Enfin, dernier volet du modèle de l'interculturalisme, la *Loi sur le ministère des Relations civiques et de l'Immigration du Québec* invite en 1996 les immigrants et les autres résidents du territoire du Québec, à s'intégrer dans un ensemble plus global : le peuple québécois. Si, aux yeux de l'État québécois, la référence identitaire québécoise est désormais le *jus solis*, tous n'y adhèrent pas : certains sont fidèles à des conceptions ethniques de la communauté, d'autres privilégient le modèle canadien de multiculturalisme, d'autres encore refusent des modifications d'importance du statut politique de l'État québécois par rapport au régime fédéral canadien. Il est à préciser que ce modèle prévoit des instruments juridiques d'aménagement mutuel entre les citoyens et la culture publique commune : ils assurent en effet le respect des droits et des libertés des individus tout en s'efforçant de les concilier dans le cadre du contrat moral qui lie tous les Québécois. Mieux connus sous le vocable d'« accommodements raisonnables », ces instruments sont en premier lieu utilisés par les personnes handicapées, puis par certains groupes religieux comme les Témoins de Jéhovah et les Mormons¹³. Dans le contexte de

¹² [Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, direction des politiques et des programmes de relations interculturelles](#), *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Québec (prov.), Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, direction des communications, 1990, p. 16. Sur la question de l'interculturalisme québécois, voir François Rocher, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart, *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un concept*, rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), Montréal, Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, UQÀM, 2007, p. 8-29. Sur ses relations malaisées avec le multiculturalisme canadien, voir Michael Adams et Amy Langstaff, *Unlikely Utopia. The Surprising Triumph of Canadian Multiculturalism*, Toronto, Penguin Books, 2008, p. 178-194; Rocher, Labelle, Field et Icart, p. 29-46.

¹³ Pour une plus ample discussion sur leur histoire, leur potentialité et leurs limites juridiques, lire Pierre Bosset, « Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable », dans Myriam Jézéquel (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2007, p. 3-28; Pierre Bosset, « Limites de l'accommodement raisonnable FF: le droit a-t-il tout dit? », *Éthique publique*, 9, 1, 2007, p. 165-168. Aussi Yolande

l'après 11-septembre, leur usage, pour satisfaire aux attentes des membres de confessions musulmane et juive, suscite dans l'espace public une controverse qui connaîtra son apogée avec le sondage Léger-Marketing de janvier 2007. Pour atténuer le mécontentement, on l'a vu, l'État québécois réagit avec la création de la CCPARDC, sous la direction conjointe de Gérard Bouchard et de Charles Taylor.

La philosophie politique de Charles Taylor

Pour saisir l'importance de la contribution de Charles Taylor dans le débat sur les modèles d'intégration, il importe de mieux cerner sa philosophie politique, philosophie qui s'inscrit dans une œuvre plus large dont le fil conducteur consiste en une théorie historico-critique de la modernité¹⁴. Elle constitue une déclinaison majeure de son projet philosophique, comme en atteste le travail exégétique considérable que cela a exigé¹⁵. Cette déclinaison est particulièrement intéressante pour l'historien des idées et du politique puisqu'il a existé et qu'il existe toujours – le rapport de la CCPARDC en témoigne – une interaction entre la pratique et la théorisation politiques de C. Taylor. C'est de cette interaction qu'il faut partir pour comprendre la philosophie politique taylorienne¹⁶. En confrontant la réflexion de C. Taylor à sa participation à la CCPARDC, il est aussi possible de percevoir le philosophe québécois comme une incarnation de la figure de

Geadah, *Accommodements raisonnables. Droit à la différence et non différence des droits*, Montréal, VLB éditeur, 2007.

¹⁴ Pour des bibliographies exhaustives des écrits de Charles Taylor, voir Ruth Abbey, *Charles Taylor: Bibliography*, Department of Politics and International Relations at the University of Kent and the British Academy (consulté le 24 juillet 2008). [En ligne]. Adresse URL: <http://www.nd.edu/~rabbey1/index.htm>.

¹⁵ Ruth Abbey, « Theorizing Politics », dans Ruth Abbey, *Charles Taylor*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 121-170; Bernard Gagnon, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002; Nicholas H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 139-198; Stephen Mulhall, « Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy », dans Ruth Abbey (dir.), *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 105-126.

¹⁶ C'est ce que Guy Laforest a fait dans son analyse des réflexions tayloriennes sur la question constitutionnelle canadienne (Guy Laforest, « Philosophy and Political Judgement in a Multinational Federation », dans James Tully (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 194-209).

l'intellectuel dans la Cité.

Un double rapport au politique

Pour ce faire, il importe de bien comprendre le double rapport que Charles Taylor entretient avec le politique. D'une part, il établit ce rapport en tant que *sujet* du fait de sa participation à titre d'expert à des commissions d'enquêtes étatiques – Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada (1985), Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec (1991) –, ou à titre de membre du Conseil supérieur de la langue française au début de la décennie 1990. De la même façon, il a fait de nombreuses interventions dans l'espace public – pratique essentielle de toute démocratie à ses yeux¹⁷. D'autre part, le politique est *objet* de réflexion pour Charles Taylor. La dialectique entre les deux rapports tayloriens au politique confère une historicité à sa réflexion. L'enracinement socio-historique qu'elle traduit fait de Charles Taylor « un philosophe enraciné dans le monde »¹⁸. La philosophe Ruth Abbey ne disait rien d'autre en soulignant que « his [Taylor's] theories of politics are, moreover, dialectically related to his experiences of politics, for developments in Quebec influence his thinking about politics just as his thinking about political philosophy shapes his interpretation of Quebec »¹⁹. Or, si la réalité socio-historique – le contexte – alimente la réflexion taylorienne, ne peut-on pas, à juste titre, soutenir que cette réflexion influence également la réalité, *a fortiori* lorsqu'elle a lieu dans le cadre d'une commission d'enquête comme la CCPARDC? Le rapport de la CCPARDC, dans cette optique, pourrait être perçu comme le lieu de la synthèse entre la pratique et la théorisation politiques tayloriennes.

Les commissions d'enquête sollicitent communément l'expertise des universitaires – ce fait constitue une véritable tradition au Canada et au

¹⁷ Plusieurs de ces interventions ont été réunies dans Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (textes rassemblés et présentés par Guy Laforest), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.

¹⁸ Interview avec Jean Pichette, « Charles Taylor. Un philosophe enraciné dans le monde », *Le Devoir*, 14 décembre 1992.

¹⁹ Abbey, *Charles Taylor*, p. 6-7.

Québec²⁰. Révélatrices des rapports entre le savoir et le pouvoir, ces commissions assurent une tribune à l'universitaire en lui permettant de *passer de la théorie à la pratique*. Charles Taylor estime ce passage très important : parmi les *leitmotive* de son œuvre, la critique de la conception purement contemplative de la philosophie, ainsi que l'usage nuancé de la dialectique afin de concilier les extrêmes²¹, reviennent fréquemment. Ainsi, sa participation aux commissions permet non seulement de mettre en pratique cette dénonciation discursive, mais aussi offre-t-elle à ses thèses d'avoir une plus grande visibilité, de contribuer à « fonder l'avenir » du Québec²².

Repenser le libéralisme

Un des fils conducteurs de la philosophie politique taylorienne est la réarticulation du libéralisme. Sa critique du concept de liberté négative²³, sa proposition d'un libéralisme communautaire et d'une politique de reconnaissance – ces deux derniers éléments étant en étroite relation – s'articulent en effet autour de cette finalité. La conception négative de la liberté s'oppose à sa conception positive. Dans sa première acception, qui a notamment été formulée par des théoriciens du contrat social au 17^e siècle tels que Thomas Hobbes et John Locke, la liberté se définit par l'absence d'interventions extra-individuelles, qu'elles soient sociétales ou étatiques. L'individu a le droit de faire ce qu'il veut tant qu'il ne nuit pas à la liberté d'autres individus. La liberté est donc appréciée en termes de possibilité : l'individu peut choisir librement ce qui pour lui relève du *bien*. Cette conception de la liberté sous-tend le système politico-normatif du procéduralisme : en reconnaissant la pluralité et de l'incommensurabilité des conceptions du bien, sans en soutenir aucune, l'État permet aux individus, citoyens comme immigrants, de faire leurs choix. À cette fin, l'État établit un dispositif constitutionnel qui prend, entre autres, la forme de chartes des

²⁰ Voir Martin Pâquet, « Pensée scientifique et prise de décision politique au Canada et au Québec », *Bulletin d'histoire politique*, 17, 1, 2008, p. 175-192.

²¹ L'influence de Hegel est manifeste. Voir entre autres Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

²² Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*.

²³ Charles Taylor, « What's Wrong With Negative Liberty », dans Alan Ryan (dir.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 175-93.

droits et libertés. Une communauté politique qui adhère à ce libéralisme se définit donc par la justesse des procédures mises en œuvre pour arbitrer les différentes conceptions du bien énoncées par des groupes en compétition, dans ce que Will Kymlicka nomme le « marketplace of values »²⁴. En ce sens, il est impératif que ces procédures ne reflètent aucune conception du bien : l'État doit demeurer neutre car le juste prime sur le bien.

Charles Taylor rejette cette illusion de neutralité étatique en soutenant au contraire que le juste repose sur une conception du bien²⁵. Pour ce faire, il prône une conception positive de la liberté. Selon cette acception, la liberté est un exercice qui se mesure en termes d'accomplissements : un individu n'est libre que dans la mesure où il vit dans une communauté qui lui donne les moyens d'exercer cette liberté. L'État se voit ici conférer un rôle plus important. Il doit défendre et promouvoir les valeurs qui sous-tendent l'octroi aussi bien que l'exercice des droits individuels, pratiques qui définissent le libéralisme même. Dans une démarche d'*empowerment*, il habilite alors les individus qui tendent à aller vers le bien. Or, si l'État valorise certaines capacités, c'est qu'il n'est forcément pas neutre.

D'ailleurs, pour Charles Taylor, les droits individuels ne peuvent pas être inconditionnels, ce que voudraient les théoriciens libertariens tels que Robert Nozick²⁶. En effet, puisque l'individu est toujours positionné socialement; la primauté accordée aux droits individuels ne prend de sens que dans un contexte civilisationnel, contexte qui accorde de la valeur à certaines capacités permettant l'exercice de ces droits. Le droit le plus important pour les défenseurs de l'inconditionnalité des droits, c'est-à-dire l'autonomie, suppose aussi une capacité de faire des choix libres et éclairés en fonction desquels l'individu détermine sa conception d'une vie idéale. Charles Taylor rejette ainsi l'ontologie atomiste – la société est un agrégat d'individus – qui sous-tend le libéralisme des droits individuels. Il considère plutôt que l'individu « is only what he is by virtue of the whole society and civilisation which brought him to be and which nourishes him [...] the free individual who affirms himself as such has already an obligation to *complete, restore,*

²⁴ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

²⁵ Charles Taylor, « Le juste et le bien », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 93, 1, 1988, p. 33-56.

²⁶ Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

or sustain the society within which this identity is possible »²⁷. La redéfinition du libéralisme passe donc par la conciliation entre deux exigences : l'obligation individuelle d'appartenir à une communauté et la protection des droits individuels.

Le philosophe québécois opère cette conciliation en se faisant le défenseur d'un libéralisme communautarien²⁸. Cette position peut sembler oxymorique dans la mesure où libéralisme et communautarisme – courant qui soutient le primat de la communauté sur l'individu – sont souvent considérés comme des pôles opposés en philosophie politique²⁹. Avec finesse, la réarticulation taylorienne du débat libéralisme/communautarisme reconnaît l'inscription sociale – la socialité – des agents humains tout en valorisant leurs libertés individuelles. Cette inscription prend la forme de l'idée républicaine du bien commun : c'est autour de celui-ci que peut se fonder le sentiment nécessaire d'appartenance citoyenne à la communauté politique. Cette inscription est aussi ancrée dans l'histoire. C. Taylor soutient qu'il est possible pour les libéraux d'appliquer la protection des droits individuels tout en étant sensible au contexte socioculturel dans lequel ils sont exercés. En partant de ce principe, il faut tenir compte des différents objectifs collectifs que les individus d'une société peuvent se donner. Charles Taylor souligne ainsi qu'« une société dotée de puissants desseins collectifs peut être libérale, pourvu qu'elle soit capable de respecter la diversité – spécialement lorsqu'elle traite ceux qui ne partagent pas ces visées communes – et pourvu aussi qu'elle puisse offrir des sauvegardes adéquates pour des droits fondamentaux »³⁰. Le philosophe prolonge aussi sa réflexion sur le libéralisme communautarien en intégrant la notion de nécessité quant à un équilibre entre croyance individuelle et laïcité étatique. En dépit de la présence de forts sentiments religieux parmi les individus et les groupes, les

²⁷ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 205-206 et 209. Nous soulignons.

²⁸ Mulhall, « Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy », dans *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, p. 113. Abbey parle d'un « qualified communitarianism ». Aussi Charles Taylor, « Can Liberalism be Communitarian? », *Critical Review*, 8, 2, 1994, p. 257-262.

²⁹ Voir Charles Taylor, « Cross-Purpose: The Liberal-Communitarian Debate », dans Nancy L. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 159-182.

³⁰ Charles Taylor, « La politique de reconnaissance », dans Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 82.

sociétés pluralistes contemporaines sont modernes vu leur caractère séculier. Cependant, la religion y occupe « a different place, compatible with the sense that *all social action takes place in profane time* »³¹. Enfin, cette sensibilité aux circonstances et contraintes sociohistoriques partagée par le philosophe québécois exige non pas une réflexion formelle dénuée de souplesse face à la réalité, mais une sagesse qui « involves combining mutually irreducible principles in a weighting that is appropriate for the particular society, given its history, economy, degree of integration »³², ce qu'Aristote nommait une sagesse pratique.

Pour que les différents groupes d'une société puissent ressentir l'appartenance à la communauté sociohistorique, il faut toutefois que l'État démocratique libéral les reconnaisse. Or, cette tâche devient de plus en plus difficile. Comme elles sont de moins en moins homogènes, les sociétés contemporaines sont témoin de l'émergence d'identités multiples, chacune souhaitant être reconnue dans sa spécificité³³. On assiste d'ailleurs depuis quelques années à la montée de la mobilisation politique autour de l'identité. Cela a un impact sur la théorie et la pratique du libéralisme : le nombre croissant de communautés politiques qui contiennent des « sociétés distinctes » rend le libéralisme procédural caduque quant à sa prétention d'être aveugle aux différences. La réarticulation du libéralisme devient par conséquent nécessaire de par le multiculturalisme qui caractérise maintenant les sociétés démocratiques. Pour relever le défi de ce qui consiste à philosopher sur le politique « in an age of pluralism »³⁴, Charles Taylor esquisse une « politique de reconnaissance »³⁵.

Deux stratégies politiques peuvent être employées pour gérer la question de la reconnaissance. La première est au cœur du libéralisme procédural. L'universalisme ou la politique de la dignité égalitaire soutient l'existence

³¹ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 194. Nous soulignons.

³² Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, p. 312-313.

³³ Sur cette question, lire Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

³⁴ Lire Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor*. Voir aussi Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2001.

³⁵ Taylor, « La politique de reconnaissance », dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 41-99.

d'une identité et d'un potentiel humains universels. Du seul fait de son appartenance au groupe humain, tout individu doit donc être traité pareillement. La seconde stratégie, c'est-à-dire la politique de la différence, laisse entendre que l'universalisme, en étant aveugle aux différences, ne parvient pas à reconnaître la parité des identités minoritaires. Or, l'identité moderne est foncièrement dialogique³⁶. C'est donc en se fondant sur l'éthique de l'authenticité que Charles Taylor promeut une politique de la reconnaissance. Selon cette conception, l'État a le devoir moral de reconnaître les minorités pour deux raisons principales : d'une part, l'éthique de l'authenticité fait de l'affirmation et de la réalisation de sa particularité spécifique un impératif moral pour les groupes; d'autre part, la non-reconnaissance d'un groupe culturel donné est source de souffrances et cela risque d'entraîner des conflits politiques qui mineraient la stabilité de l'État démocratique libéral. Pour cette raison, le philosophe québécois assimile les propos du premier ministre Jacques Parizeau le soir de sa défaite au référendum sur la souveraineté-partenariat d'octobre 1995 – ceux qui font référence au « Nous » francophone –, à une non-reconnaissance « douloureuse » pour les « non-francophones de souche ». Selon Charles Taylor, cette « rhétorique politique laissait plutôt entrevoir une fracture le long des frontières ethniques », et, comme il le rappelle au moment des audiences de la CCPARDC, « je ne pardonnerai jamais » une telle fracture »³⁷.

Une influence toute en filigrane : le rapport de la Commission

Après de longs mois de consultation publique et de réflexion, à la suite d'un coulage partiel et fort médiatisé de leur rapport, les commissaires Gérard Bouchard et Charles Taylor remettent le 22 mai 2008 le fruit de leur réflexion au premier ministre Jean Charest. Tout en prenant soin de les situer dans le cadre politique actuel du Québec – soit celui d'une province appartenant « jusqu'à nouvel ordre » au Canada et, par conséquent, relevant de ses institutions politiques et juridiques³⁸ –, ils suggèrent huit ensembles

³⁶ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998.

³⁷ Charles Taylor, « Nation culturelle, nation politique », dans Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec-Amérique, 2000, p. 47-48 ; Jeff Heinrich et Valérie Dufour, *Circus quebecus. Sous le chapiteau de la commission Bouchard-Taylor*, Montréal, Boréal, 2008, p. 31.

³⁸ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 40, 105 et *passim*.

de recommandations portant sur l'apprentissage de la diversité, les pratiques d'harmonisation – les « accommodements raisonnables » –, l'intégration des immigrants, l'interculturalisme, les inégalités et la discrimination, la langue française, la laïcité et les recherches ultérieures à mener³⁹. Le conflit des interprétations éclate aussitôt dans l'espace public, notamment autour des responsabilités de la majorité franco-qubécoise⁴⁰, de la présumée promotion du multiculturalisme canadien⁴¹ et de la très discutée catégorie de « Québécois d'origine canadienne-française »⁴². Au moment de la rédaction de cette étude, ce conflit n'est pas prêt de s'estomper.

S'il est difficile d'attribuer spécifiquement la filiation de tel ou tel élément du rapport à l'un ou l'autre commissaire – il eut été aussi important de cerner les contours de la pensée de Gérard Bouchard, dans la mesure où il est lui aussi une forte personnalité sur le plan réflexif –, il demeure possible de déterminer l'influence toute en filigrane de Charles Taylor sur deux points, soit la gestion politique de la reconnaissance et la laïcité « ouverte ». La gestion politique de la reconnaissance dans une société pluraliste comme

³⁹ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 263-272.

⁴⁰ Jacques Beauchemin, « La question identitaire est mal posée », *La Presse*, vendredi 23 mai 2008, p. A21; Guy Rocher, « Une majorité trop minoritaire? », *Le Devoir*, jeudi 12 juin 2008, p. A7; Claude Bariteau, « Les incidences politiques du rapport Bouchard-Taylor », *Le Devoir*, jeudi 10 juillet 2008, p. A7.

⁴¹ Du lot des critiques en ce sens, lire Mathieu Bock-Côté, « Un texte très inquiétant », *La Presse*, jeudi 29 mai 2008, p. A22. À la lecture du rapport, le même polémiste extrapole l'influence du radicalisme d'Herbert Marcuse et l'émergence d'une « nouvelle tentation totalitaire » (Mathieu Bock-Côté, « Marcuse, inspirateur de la commission Bouchard-Taylor », *Le Devoir*, samedi 31 mai et du dimanche 1^{er} juin 2008, p. B6). D'autres réfutent toute lecture du rapport qui attribuerait à ce dernier une promotion du multiculturalisme (Philippe Münch, « À la défense de l'interculturalisme », *La Presse*, samedi 12 juillet 2008, p. A29; Bariteau, « Les incidences politiques du rapport Bouchard-Taylor »).

⁴² Bien que Gérard Bouchard se défende d'insinuer une connotation ethnique au vocable (Gérard Bouchard, « Le débat prend une tournure inquiétante », *Le Devoir*, mardi 10 juin 2008, p. A7), le rappel à l'origine choque particulièrement parmi les tenants d'une nation civique. Voir Yves Chartrand, « "Envoyons ça dans la filière 13". Jacques Parizeau », *Le Journal de Montréal*, mercredi 11 juin 2008 (consulté le 29 juillet 2008). [En ligne]. Adresse URL : <http://www.vigile.net/Envoyons-ca-dans-la-filiere-13>. Antoine Robitaille, « Bernard Landry rabroue à son tour Gérard Bouchard », *Le Devoir*, mardi 17 juin 2008, p. A1; Gilles Bourque, « Bouchard-Taylor : un Québec ethnique et inquiet », *Le Devoir*, mercredi 30 juillet 2008, p. A7. Charles Taylor ne s'est pas prononcé publiquement sur l'emploi de ce terme, qui avive les représentations des divisions ethniques au Québec.

le Québec repose sur les droits et devoirs respectifs des acteurs politiques – individuels et collectifs – ainsi que sur les moyens de les promouvoir. Le rapport de la Commission se réfère fréquemment à un ensemble de rapports dialectiques entre individus et communauté politique, entre citoyens et État, entre droits et devoirs. Ces rapports ne sont pas figés : ils s’inscrivent dans des dynamiques profondément dialogiques où « on a affaire à une réalité mouvante et à une dynamique ininterrompue »⁴³. Ainsi, le rapport permet de percevoir le phénomène de la francisation des immigrants « dans une perspective dynamique » où, « avec le temps » et sans que le processus soit imposé, « plusieurs locuteurs passent naturellement du stade véhiculaire au stade identitaire »⁴⁴. Les droits et les devoirs sont donc en interaction constante : si les individus ont des droits qui doivent être protégés, ils ont également et réciproquement l’obligation d’appartenir à la communauté politique québécoise et de partager ses valeurs publiques communes. Il en va de même pour l’État. Tout en rappelant que « le but d’un État de droit est d’offrir à tous les citoyens un ensemble de droits le plus étendu possible », le rapport ajoute que « les droits individuels peuvent aussi être limités afin de permettre à l’État d’atteindre des finalités collectives de grande importance : contribuer au bien commun, assurer l’ordre public, etc. ». C’est le cas, signalent les commissaires, « lorsqu’on décide de restreindre certains droits dans le but de favoriser la pérennité et le dynamisme de la langue française au Québec »⁴⁵.

La question de l’intégration illustre bien cette dialectique toute taylorienne des droits et des devoirs. Postulant que « toute société est segmentée » et que « personne n’est donc jamais totalement intégré », le rapport souligne trois prémisses en la matière : « un idéal d’égalité, qui soutient l’ensemble du processus d’intégration », « une règle générale de réciprocité, qui commande les interactions » et « un impératif de mobilité » selon lequel toute personne s’intégrant dans une communauté « ne doit pas voir son destin enfermé dans la voie [...] qui lui en a ouvert l’accès ». Ainsi, l’intégration constitue « un mécanisme » qui engage non seulement l’État, mais aussi toutes les institutions publiques et privées, les groupes communautaires comme les individus. Si, individuellement, elle « recouvre l’ensemble des choix en vertu desquels un citoyen en vient à participer pleinement, s’il le souhaite, à

⁴³ Bouchard, et Taylor, *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation*, p. 114.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 173-174.

la vie de la société [...] et à s'épanouir selon ses caractéristiques, ses besoins et ses orientations », elle désigne « sur le plan collectif [...] l'ensemble des processus par lesquels une collectivité aménage ses institutions, ses rapports sociaux et sa culture, de manière à susciter l'adhésion du plus grand nombre et à traiter chacun équitablement »⁴⁶. Dès lors, l'intégration à une communauté ne peut être unidirectionnelle, mais plurielle, obéissant en cela au principe des identités multiples⁴⁷. En référence à Marcel Mauss, Charles Taylor y verrait la circularité du don et du contre-don des droits et des devoirs.

La gestion politique de la reconnaissance renvoie aussi aux moyens de promotion de cette dernière, en particulier aux moyens juridiques et étatiques. Ici, l'empreinte de Charles Taylor apparaît nettement quant à la conception du droit dans les communautés politiques. Vu la nature du problème – les « accommodements raisonnables » étant souvent des dispositions infra-judiciaires qui permet de déroger à *la lettre du règlement* – le libéralisme communautarien peut librement s'exprimer dans les pages du rapport, favorisant nettement le modèle de l'interculturalisme aux dépens de celui du multiculturalisme. En témoigne la réfutation de la neutralité de la Loi, car « toute société a tendance à légiférer pour la majorité »⁴⁸. Le rapport part du principe qu'« il revient au débat public et aux négociations qui surviennent dans toutes les sphères de la vie quotidienne d'ajuster constamment ce rapport entre la coutume et le droit »⁴⁹, puisqu'« aucun État, aussi laïque ou civique soit-il, n'est entièrement neutre ». Ce qui n'implique pas que l'État québécois doit se désengager. Au contraire, son intervention dans la gestion de la reconnaissance doit être « positive », en « donnant aux citoyens les moyens ou les ressources leur permettant de jouir de leurs droits et libertés » – comme le droit à l'éducation – ou « en intervenant pour lever les obstacles à leur exercice » – sur le modèle de la liberté d'expression et de presse ou de la liberté de conscience et de religion⁵⁰. Par conséquent, et afin d'habiliter les citoyens, certaines recommandations vont dans cette direction : accroître les ressources des organismes dont le mandat est d'informer et de protéger les citoyens ; assurer une plus grande visibilité aux

⁴⁶ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 114-115.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 63, 281-282.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.

membres des minorités dans l'espace public ; soutenir les initiatives en matière d'échanges interculturels dans le monde scolaire et dans le secteur de la santé ; lutter contre les diverses formes de racisme, entre autres en matière de crimes haineux, d'islamophobie, d'antisémitisme et de discrimination des personnes provenant de groupes racisés, etc.⁵¹. L'allocation des ressources étatiques n'est pas seulement matérielle : elle est aussi normative, en considération de l'adoption d'une loi sur l'interculturalisme et de l'amendement de la Charte québécoise des droits et libertés pour établir l'égalité hommes-femmes « comme une valeur fondamentale de notre société »⁵².

Le dernier point où transparait l'influence de Charles Taylor concerne la dimension de la laïcité. La controverse des « accommodements raisonnables » s'est nourrie de cas à caractère religieux tels que le jugement de la Cour suprême du Canada sur le port du kirpan, l'« affaire » des souccahs à Outremont, le port du hijab dans un tournoi de taekwondo et le menu hallal dans un Centre de la petite enfance, etc.. Dans une société qui a désinvesti rapidement un catholicisme omniprésent, le rapport au religieux est malaisé, notamment à la suite du 11-septembre. Cela nourrit d'autant cette « crise des perceptions » déplorée par les commissaires⁵³. Ces derniers ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur la laïcité, réflexion à laquelle Charles Taylor contribue fortement⁵⁴.

⁵¹ *Ibid.*, p. 266-272.

⁵² Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 267 et 269.

⁵³ *Ibid.*, p. 18 et *passim*.

⁵⁴ À un point tel que certains, à l'instar de Richard Martineau dans les pages du *Journal de Montréal* des 3, 4 et 6 septembre 2007, s'interrogent vivement sur la partialité de Charles Taylor au moment de sa réception du prix John-Templeton. Selon les propos exaltés du chroniqueur : « Comment le coprésident de la Commission Bouchard-Taylor pourra-t-il jeter un regard OBJECTIF [*sic*] sur les accommodements raisonnables alors qu'il a reçu 1,5 million de dollars des mains d'une bande de cathos qui militent activement pour prouver l'existence scientifique de Dieu???? » (Richard Martineau, « Commission Bouchard-Taylor. Une autre tuile », *Le Journal de Montréal*, lundi 3 septembre 2007 (consulté le 19 février 2009). [En ligne]. Adresse URL : <http://www.vigile.net/Une-autre-tuile>). Un intellectuel renommé, Pierre Nepveu, réagira fortement aux procès d'intention du chroniqueur : « En acceptant le prix Molson du Conseil des arts du Canada en 1985, le poète et militant Gaston Miron ne proclamait-il pas du même coup qu'il partageait toutes les idées de la famille Molson et qu'il était, au fond, un pur fédéraliste? », s'interroge-t-il. Plus dur, il ajoute : « On voudrait pleurer devant tant de bêtise, mais il faut surtout s'inquiéter du danger que de telles attaques

Interpellés par les citoyens sur la question, les commissaires se sont longuement penchés sur la notion de laïcité, à laquelle ils consacrent tout un chapitre de leur rapport. Puisqu'une démocratie moderne, marquée « par le pluralisme des valeurs et des finalités de l'existence », exige la neutralité de l'État dans son rapport aux différentes religions, ils postulent que chaque citoyen doit être traité de manière égale, peu importe son adhésion ou non à des croyances religieuses. Dès lors, « dans une société où il n'y a pas de consensus sur les raisons profondes » entre les individus, il ne peut y avoir de hiérarchie par l'État des « différentes conceptions du monde et du bien qui motivent l'adhésion des citoyens aux principes de base de leur association politique »⁵⁵. Pas plus qu'un catholique, un juif ou un musulman, un athée ne saurait donc bénéficier d'un quelconque avantage de la part de l'État du fait de la neutralité des institutions. Dans ce contexte bien balisé, la laïcité se fonde alors sur quatre principes assez consensuels, soit l'égalité morale des personnes, la liberté de conscience et de religion, la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation de l'Église et de l'État⁵⁶. Dans le cas de certaines situations complexes – l'établissement d'un lieu public de culte ou la prestation de services adaptés aux croyances personnelles, par exemple –, ces quatre grands principes ne peuvent pas « être parfaitement harmonisés » : « il faut alors chercher les compromis qui s'approchent le plus de la compatibilité maximale entre ces idéaux »⁵⁷.

Afin d'assurer l'équilibre nécessaire entre croyance individuelle et laïcité étatique, c'est-à-dire un équilibre qui s'inscrit dans le modèle de l'interculturalisme, les commissaires préconisent une laïcité « ouverte ». Par rapport à d'autres formes plus rigides de laïcité, cette laïcité « ouverte » ne

représentent pour la démocratie québécoise ». Outré, il tance rudement les détracteurs : « Au-delà d'un certain fanatisme identitaire, voire du pur règlement de comptes, assiste-t-on aussi à une nouvelle manifestation de cette haine de l'intellectuel, toujours prête à resurgir dans notre belle et tolérante société? Ceux qui crient au loup connaissent-ils le moindre travail et les idées de ces deux hommes [Gérard Bouchard et Charles Taylor]? Ont-ils lu leurs livres, assisté à leurs conférences ou à des tables rondes où ils intervenaient, toujours dans un esprit de dialogue et sans le moindre radicalisme? » (Pierre Nepveu, « Bouchard et Taylor au pays des grandes gueules », *Le Devoir*, vendredi 7 septembre 2007, p. A9).

⁵⁵ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 134.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 137.

viser pas l'établissement d'« une restriction plus grande du libre exercice de la religion », mais cherche plutôt à instaurer « un modèle axé sur la protection de la liberté de conscience et de religion »⁵⁸. Ce modèle habilite plus les individus que l'État. En effet, comme le souligne le rapport, « il est beaucoup moins évident que l'État doive juger à la place de ses citoyens »⁵⁹ en ce qui concerne le port du hijab ou les pratiques alimentaires kasher. D'ailleurs, pour établir cette laïcité « ouverte », le contexte sociohistorique fait que l'on prône une « approche libérale et inclusive » en matière d'expression des croyances⁶⁰, car le Québec bénéficie de « certaines valeurs et habitudes d'accueil » qui ont laissé leur empreinte « tout au long de son histoire »⁶¹. Les recommandations du rapport se font donc mi-figue mi-raisin en ce qui concerne le port de signes religieux par les agents de l'État, qui est interdit aux magistrats et aux représentants de la Loi, mais autorisé aux enseignants, aux professionnels de la santé et aux autres fonctionnaires. Elles se font plus insistantes sur des mesures symboliques jugées moins contraignantes, tels que l'abandon de la récitation de la prière durant les séances publiques des conseils municipaux et le retrait du crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale⁶².

Quelques minutes après le dépôt du rapport de la CCPARDC, le premier ministre Jean Charest annonce qu'il n'est pas question de suivre la recommandation concernant le retrait du crucifix qui se trouve au-dessus du siège du président. À l'unanimité des députés présents, l'Assemblée nationale du Québec adopte une motion qui réitère « sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise », favorisant « l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité » et témoignant « de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions ». Pour justifier le refus, J. Charest tranche : même si « le questionnement identitaire [est] permanent dans la population », « c'est notre histoire, on ne peut écrire l'histoire à

⁵⁸ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, p. 137.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

⁶² *Ibid.*, p. 271.

l'envers »⁶³.

Tel un paradoxe, l'épisode traduit bien le rôle que joue Charles Taylor : celui du philosophe dans la Cité. Engagé dans sa communauté, il réfléchit sur le politique en tant qu'objet, sur ses normes d'intégration entre multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois. Ses idées reflètent et enrichissent un certain consensus social sur la nature du bien commun : celui d'une communauté politique trans-générationnelle fondée sur un socle de valeurs communes et qui témoigne de son ouverture et de sa libéralité pour intégrer les individus, établissant ainsi avec eux un dialogue. Elles influencent non seulement les décideurs étatiques, mais aussi les citoyens qui s'autorisent afin à participer et à s'épanouir pleinement dans la Cité. Toutefois, la joute politique implique des rapports de force circonstanciels, rapports qui peuvent défavoriser le philosophe en tant que sujet politique dans la promotion de ses idées. Au nom du concret – un concret qui revêt ici les oripeaux de l'histoire –, les citoyens peuvent parfois renvoyer le philosophe dans son monde, celui des nuées des idées. Là demeure le dilemme d'un Charles Taylor : dans un Québec plein de philosophes stoïciens où tous parlent, il est ardu de porter la voix.

⁶³ Radio-Canada, *Québec garde le crucifix*, jeudi 22 mai 2008 (consulté le 29 juillet 2008). [En ligne]. Adresse URL : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml>.

