

# LES VARIANTES POLITICO-CULTURELLES DE LA LAÏCITÉ DÉMOCRATIQUE<sup>1</sup>

**Joseph Yvon Thériault**

*Professeur de sociologie*

*Directeur du CIRCEM, Université d'Ottawa*

À assister aux discussions au sujet des enjeux politiques du pluralisme identitaire dans nos sociétés, on croirait entendre une réédition de ces querelles idéal-typiques ayant marqué l'histoire de la modernité. On pense, notamment, à cette querelle franco-allemande entre la « nation contrat » qui serait d'inspiration française et la « nation génie », qui elle serait d'inspiration allemande. Querelle si brillamment systématisée par Renan dans sa célèbre conférence de 1882 : « Qu'est-ce qu'une nation? ».

La querelle du pluralisme identitaire n'a plus le Rhin comme frontière, mais bien la Manche, il ne s'agit donc plus d'une querelle franco-allemande, mais bien d'une querelle qui mettrait en présence deux modèles d'intégration nationale : le modèle français – Républicain – et le modèle anglo-américain – le multiculturalisme. Ce déplacement de l'axe géographique est annonciateur toutefois d'un revirement plus fondamental. Lors de la querelle franco-allemande, le modèle de la nation à la française était « progressif », dans le sens qu'il se présentait comme vecteur de progrès, celui qui poursuivait sans rupture la marche de la modernité, alors que le modèle allemand était « régressif », dans le sens qu'il s'appuyait sur une tradition et était largement réactif à la modernité triomphante.

## **La victoire normative du modèle anglo-américain**

Aujourd'hui, l'inversion est double. Elle est d'abord nationale : le modèle français d'intégration républicaine apparaît en effet « régressif » dans le sens qu'il vise à maintenir une tradition politique nationale et qu'il s'inscrit largement en réaction à une tendance dominante de la démocratie contemporaine, alors que le modèle anglo-américain est « progressif », dans le sens qu'il s'inscrit plus harmonieusement dans le cheminement de la démocratie contemporaine et qu'il incarne mieux les valeurs de la liberté et du pluralisme propre à la haute

---

<sup>1</sup> Communication présentée au colloque, « Deux définitions divergentes de la laïcité dans l'espace public : le principe républicain français versus le principe démocratique québécois ». *Dix huitièmes Entretiens Jacques Cartier*, 2-7 décembre 2005, Lyon, Rhône Alpes.

modernité. Ce qui veut dire que l'inversion est aussi paradigmatique, alors que dans la querelle franco-allemande les valeurs de la civilisation et du progrès résidaient dans la capacité des modernes à s'abstraire des pesanteurs culturelles, la querelle contemporaine des modèles d'intégration situe exactement à l'opposé la flèche du progrès, soit dans la capacité d'accueillir la pluralité identitaire.

C'est pourquoi le modèle d'intégration à la française n'a pas bonne presse aujourd'hui et cela n'est pas dû à la récente crise des banlieues, quoique l'on ne soit pas gêné, tant en France qu'à l'étranger, pour associer « crise des banlieues » et « faillite du modèle républicain » d'intégration. Plus généralement c'est – comme le rappelait le descriptif de ce colloque – « l'intolérance française » que l'on stigmatise. Intolérance envers l'identité culturelle que l'on nomme péjorativement en langage républicain, « ethnique », « communautaire » ou « identitaire ». Intolérance face au fait identitaire en général, mais particulièrement en regard du pluralisme religieux, notamment par la facilité déconcertante avec laquelle la marginalité religieuse est en France facilement accolée du vocable de secte. Intolérance encore, face à toute idée de reconnaissance dans un pays qui se refuse toujours de produire des statistiques sur l'origine ethno-culturelle de ses citoyens. Dans la classe intellectuelle, le doute sur l'intégration républicaine est généralisé. Si tous ne vont pas jusqu'à affirmer, comme la récemment fait Emmanuel Todd dans *Libération*, que « Les élites de la nation laissent beau jeu au rêve régressif républicain », la tiédeur envers le modèle est partout présente<sup>2</sup>.

Ainsi, si on a pu dire que le *Rapport Stasi*, chargé de réfléchir sur l'application du principe de laïcité dans la République, en proposant de bannir de l'école tous signes religieux ostensibles était une crispation républicaine, il faut bien convenir avec Jean Paul Willaime que l'on y propose plutôt une approche apaisée qui porte les traces d'une « critique... et donc une rupture par rapport à une approche idéologique de la laïcité comme philosophie linéaire du progrès »<sup>3</sup>. Des signataires du *Rapport Stasi*, dont Alain Touraine et Jean Baubérot, sont d'accord avec une telle interprétation<sup>4</sup>. Au-delà du refus des signes ostentatoires, le *Rapport*

---

<sup>2</sup> Quatre chercheurs débattent pour « Libération » de ces trois semaines de violence dans *Quelle crise pour les banlieues?*, Pierre Rosanvallon, Jean-Pierre Le Goff, Emmanuel Todd et Éric Morin, *Libération*, le lundi 21 novembre 2005.

<sup>3</sup> Jean-Paul Willaime, « Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine », *Bulletin d'histoire politique, La laïcité au Québec et en France*, Vol 13, n° 3, 2005, p. 58.

<sup>4</sup> Voir les commentaires d'Alain Touraine dans Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005; pour Jean Baubérot voir, « Les mutations actuelles de la laïcité en France au miroir de la commission Stasi », *Bulletin d'histoire politique, La laïcité au Québec et en France*, Vol 13, n° 3, 2005, p. 69-78.

*Stasi* est une proposition d'ouverture au multiculturalisme, à la tolérance libérale. On pourrait dire en quelque sorte qu'il s'agit d'un républicanisme honteux. Certes, le gouvernement français a retenu principalement du rapport l'interdiction des signes ostensibles, non pas, par exemple, la proposition de jours fériés nationaux pour honorer les fêtes les plus solennelles des deux autres grandes religions de France. On doit voir là toutefois un « relent républicaniste », nullement représentatif de l'évolution de la société française.

À l'inverse, le modèle d'intégration anglo-américain jouit d'un prestige normatif énorme. Il n'est pas uniquement dominant dans les pays d'influences anglo-américaines où le multiculturalisme est une donnée centrale de la référence politico-identitaire – je pense notamment, malgré les nuances, à l'Angleterre, aux États-Unis, à l'Australie et bien évidemment au Canada, où le multiculturalisme est devenu l'un des fondements officiels de l'unité politique canadienne<sup>5</sup>. J'inclus ici le Québec dans ce modèle où, malgré des velléités de différenciation au tournant des années 1990 – l'interculturalité devant se distancier du multiculturalisme –, l'adhésion aux grandes valeurs de ce modèle est manifeste<sup>6</sup>. Pour le Québec, cette adhésion m'apparaît toutefois plus idéologique que réelle, car au niveau des modalités sociohistoriques d'intégration sociétale, le Québec n'a pas suivi ce modèle, c'était d'ailleurs là le sens de ma critique à l'américanité comme compréhension du cheminement historique québécois : la modalité historique d'intégration de l'Amérique états-unienne, l'Amérique comme société neuve, en continuel renouvellement par des vagues successives d'immigrants, étant projetée idéologiquement sur le Québec<sup>7</sup>.

Je termine cette courte parenthèse sur le Québec, pour revenir à la place normative du modèle multiculturel. Car, l'on pourrait dire la même chose aujourd'hui – la projection du modèle anglo-américain – de la plupart des expériences historiques mondiales. Comme le rappelait récemment Will Kymlicka, en raison du grand prestige dont les idées américaines jouissent dans le monde entier, les modalités historiques d'intégration propres à l'Amérique états-unienne en sont venues à définir de façon normative un paradigme dominant sur la

---

<sup>5</sup> Sur le multiculturalisme on se référera aux travaux de Will Kymlicka, notamment *Multicultural Citizenship*, London, Oxford, 1995 et *La voie canadienne : repenser le multiculturalisme*, Boréal, 2003.

<sup>6</sup> Voir notamment, Jocelyn Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec/Amérique, 2000.

<sup>7</sup> Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité, mémoire et démocratie au Québec*, Québec/Amérique, 2002.

planète, cela au détriment d'une compréhension tant politique que théorique de la pluralité des modalités par lesquelles les sociétés ont historiquement jusqu'ici géré leur diversité<sup>8</sup>.

Je ne voudrais pas laisser l'impression que, tant la critique du modèle républicain à la française que l'adhésion des Québécois à un modèle de gestion de la différence, qui fut politiquement d'ailleurs largement mis en place au Canada pour contrer leur affirmation autonomiste, relèvent de la simple force idéologique du modèle anglo-américain. Je m'apprête d'ailleurs à démontrer comment la victoire de ce modèle correspond à quelque chose de plus profond, soit à la transformation effective dans les sociétés démocratiques du rapport au politique et à l'effacement des parcours nationaux d'intégration sociétale. J'insiste néanmoins sur la dimension proprement idéologique de ce processus, pour souligner comment il apparaît souvent comme une adhésion à l'air du temps, une sorte d'abdication face à la nature politique de nos sociétés.

### **Les deux pôles de la démocratie**

Pour bien comprendre l'articulation entre ce double processus – victoire normative du modèle anglo-américain sur le modèle républicain et transformations récentes du rapport au politique dans nos sociétés – je voudrais quitter l'opposition binaire, idéal-typique, avec laquelle j'ai travaillé jusqu'ici (opposition largement utilisée comme on l'a dit, dans les travaux sur la question), pour une vision plus nuancée, plus historique de cette dichotomie.

En fait, cette opposition représente plus un processus inhérent à la modernité politique que deux modèles distincts d'intégration sociétale qui nous seraient disponibles. Il s'agit plus précisément de deux pôles constitutifs de la modernité politique, le pôle pour parler comme Dominique Schnapper « de la transcendance collective » ou encore pour employer les mots de Marcel Gauchet, de « la généralité publique », et le pôle du pouvoir social ou de l'individualité démocratique<sup>9</sup>. Pour le dire rapidement, les démocraties modernes que se soient dans leur moment absolutiste – l'époque de la formation des États modernes –, dans le moment libéral-républicain – de la Révolution française aux années 1970 –, ou dans leur moment néo-libéral – les trente dernières années –, ont du composer avec l'énigme du peuple

---

<sup>8</sup> Will Kymlicka, « De Porto Rico au Kosovo en passant par le Québec : les multiculturalistes américains devant le nationalisme de minorité », *Argument*, Vol. 3, n 2, 2001, p. 102-116.

<sup>9</sup> Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

dépositaire de la souveraineté. La souveraineté est-elle la construction d'une nouvelle transcendance laïque ou plus simplement le pouvoir immanent issu de la pluralité sociale?

À cette question, la démocratie ne saurait répondre définitivement, car l'auto gouvernement des hommes se donne toujours à la fois dans son unité comme peuple et dans son infinie diversité comme société d'individus, d'intérêts ou d'identités. Pas de démocratie sans la construction d'un pôle collectif qui institue en communauté politique l'infinie diversité du social, pas de démocratie sans mécanismes de représentation qui informent le pouvoir de la pluralité sociale. La démocratie est toujours, nécessairement, un arrangement temporaire, particulier, qui répond à cette question.

Certes, dans cet arrangement artificiel, l'un des pôles prend préséance sur l'autre. Dans un premier temps, selon les grands moments historiques auxquels nous venons de faire référence : le moment absolutiste ou la transcendance étatique s'est imposée sur la pluralité sociale, le moment républicain libéral ou selon des arrangements nationaux particuliers la séparation de l'État et de la société civile définissaient une articulation entre une sphère de la généralité publique et une sphère de la pluralité, sociale et, le moment contemporain, néo-libéral, où l'espace de la pluralité sociale tend à vouloir effacer celui de la généralité publique.

Si la démocratie s'inscrit dans cette temporalité de longue durée, elle répond aussi, dans un deuxième moment à des arrangements spatiaux. Comme il s'agit toujours de constituer en demos la pluralité sociale, la démocratie s'inscrit nécessairement dans l'histoire particulière d'un peuple. C'est ainsi que la tension entre les deux pôles du peuple répond non seulement à des moments historiques de la démocratie, mais aussi à des cultures politiques nationales. Il y a des cultures, pour des raisons historiques relatives à la manière dont s'est constitué le peuple, qui ont mis plus d'emphasis sur la généralité publique, d'autres plus sur la pluralité sociale, mais partout la démocratie fut selon l'époque historique et la tradition politique nationale, un arrangement historique particulier entre ces deux pôles.

Autrement dit, individualisme et collectivisme sont une tension inhérente à la démocratie qui se module différemment selon les moments historiques et les parcours nationaux.

### **Les variantes de la laïcité démocratique**

Pour rendre plus concrète cette analyse, tout en la ramenant à la question qui nous réunit aujourd'hui – les définitions divergentes de la laïcité –, il est juste d'affirmer que la laïcité ne saurait être un modèle propre à la France par exemple, parce qu'elle est le propre de toutes les sociétés modernes qui ont dû substituer une transcendance laïque à la transcendance religieuse. La souveraineté de l'État, donc la suprématie de celui-ci sur l'Église, sur les églises, sur le religieux, est inscrite au panthéon de la modernité. Tout comme d'ailleurs, toutes les démocraties modernes ont traversé une phase d'affirmation de l'État sur l'Église, de séparation/neutralité de l'Église et de l'État, et actuellement une phase de relégation du religieux dans le vaste champ de la pluralité sociale.

Mais, il est aussi juste de voir que ces cycles de longues durées se sont jusqu'à aujourd'hui moulés dans une articulation nationale particulière entre le religieux et l'État. S'il n'y a pas d'État moderne qui ne saurait être laïque, il y a une particularité dans la manière dont s'est déroulée cette histoire, car la démocratie n'est pas un modèle, mais l'histoire particulière de la constitution d'un rassemblement hétéroclite d'humains en peuple. C'est pourquoi, si la laïcité s'est imposée d'une manière particulièrement aiguë en France, dans une séparation qui se prétendait pure, mais qui paradoxalement, en opposant la République à l'Église, a placé dans l'État plusieurs caractéristiques de la transcendance divine<sup>10</sup>, le Canada et le Québec, dans une tradition nationale plus anglo-américaine – plus anglaise, qu'américaine d'ailleurs, du moins avant l'adoption de la charte des droits de 1982 – a suivi un chemin plus libéral de neutralité de l'État reconnaissant par le fait un rôle significatif aux églises dans la régulation sociale<sup>11</sup>, ce qui rend plus plausible aujourd'hui ce que l'on appelle l'accommodement raisonnable<sup>12</sup>. L'Amérique états-unienne s'inscrit encore différemment dans ces parcours, la République ici s'articule à une religion civile, qui sans être renvoyée à la pluralité des religions privées n'est pas pour autant étatique<sup>13</sup>. Il ne s'agit pas de modèles de laïcité, mais bien d'histoires nationales de la laïcité, difficilement exportables par ailleurs.

### ***Laïcité identitaire et déficit démocratique***

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Sur la « laïcité » québécoise et canadienne, voir Micheline Milot, « Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada », *Bulletin d'histoire politique, La laïcité au Québec et en France*, Vol 13, n 3, 2005, p. 13-28.

<sup>12</sup> Sur l'accommodement raisonnable au Québec, voir Pierre Bosset, *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Gouvernement du Québec, Québec, février 2005, 15 pages.

<sup>13</sup> Voir le texte classique de Robert N. Bellah, "Civil Religion : The American Case", dans R. N. Bellah et Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, New York, Harper & Row, 1980, p. 3-26.

L'époque actuelle, on ne saurait s'en défaire, au risque de sortir de l'histoire et de proposer une vision essentiellement nostalgique du politique, est à l'affirmation de la pluralité sociale. La démocratie est entrée dans une phase que l'on a nommée, tantôt « démocratie providentielle », tantôt « société des identités », tantôt « représentation identitaire », tantôt « démocratie de proximité » où, partout, il s'agit de rendre plus lisible la pluralité des appartenances dans le lieu même du politique jusqu'à effacer la transcendance de ce lieu par rapport à la société civile. Dans ce processus les religions, mais pas seulement les religions, car elles sont dorénavant perçues comme un élément parmi d'autres de la pluralité identitaire du social, exigent d'être reconnues par la puissance publique, non pas comme religions établies, mais plus simplement dans leur particularité irréductible. Toutes les religions, toutes les identités, mêmes celles ayant joué un rôle central dans la régulation d'une société particulière sont ainsi reléguées à leur fonction privée, en même temps que toutes les religions, toutes les identités exigent une même reconnaissance, où une même non-reconnaissance.

Je prendrai uniquement comme exemple la question du « Tribunal de la charia » qui a récemment été proposé en Ontario comme mécanisme reconnu par l'État au nom du fait qu'existait déjà des dispositions de même type reconnaissant des tribunaux chrétiens et juifs. Dans le refus d'entériner la proposition du Rapport Boyd, le premier ministre de l'Ontario a fait l'annonce qu'il proposerait par ailleurs d'annuler les dispositions historiques permettant l'arbitrage par des tribunaux chrétiens et juifs. Toutes les religions doivent être reconnues ou aucune ne doit l'être, peu importe le contexte historique national. On pourrait multiplier les exemples de ce type, que ce soit dans la conception honteuse du républicanisme qui se dessine comme nous l'avons vu dans le *Rapport Stasi* ou encore dans les propositions aux Québec oscillant entre l'abolition de cours de religion à l'école où la création d'un cours qui serait un buffet de toutes les religions du monde<sup>14</sup>. Partout, il s'agit d'une difficulté à identifier une transcendance politico-nationale. Partout, il s'agit de nier l'épaisseur d'une société nationale.

Ce processus, plusieurs l'ont noté, est porteur d'un déficit démocratique pourvu qu'il efface la distance entre l'État et la société civile, faisant de l'État le réceptacle-coordonnateur de la

---

<sup>14</sup> La proposition en mai 2005 du ministre de l'Éducation Jean-Marc Fournier de remplacer pour 2008 les cours de religion par un programme d'éthique et de cultures religieuses est plus nuancée en prévoyant inscrire ce programme dans l'héritage religieux québécois, notamment catholique et protestant. Il reste à voir comment on réconciliera éthique, religion, enseignement non religieux de la religion, et héritage religieux national.

pluralité sociale et non plus l'agent de la généralité publique, du bien commun. C'est là, il m'apparaît, le défi actuel que pose la dérive identitaire de la laïcité à la démocratie. Comment réinscrire le principe de reconnaissance dans une transcendance? Pour ce faire il ne peut s'agir de simplement réaffirmer les principes universalistes des modernes et la neutralité historique de l'État moderne, car c'est justement cette conjonction – pluralisme abstrait/pluralisme social – qui conduit ultimement à accélérer le déficit démocratique. Cette conjonction pour qu'elle soit démocratique a besoin de s'inscrire dans un espace politique, un espace médiateur, qui donne sens à l'universel tout en l'ouvrant à la pluralité. Cet espace politique fut historiquement le lieu des cultures politiques nationales. Ces cultures nationales restent encore les seuls lieux disponibles pour un tel arrangement.

Cela veut dire que la reconnaissance du pluralisme doit s'inscrire sans gêne, sans honte, dans les traditions politiques nationales. C'est là où résident les raisons communes qui nous permettent d'éviter le double piège d'un universalisme sans sens et d'une pluralité sans raison. Toujours est-il qu'une telle réinscription des pluralités dans la généralité ne peut se réduire à un appel creux, purement idéologique à la culture politique nationale, qu'elles soient celles de la République à la française, de la religion civile à l'américaine ou de l'accommodement raisonnable québécois ou canadien. Plus que des idéologies, ces variantes historiques du rapport entre l'État et la société, entre la laïcité et la religion ont été des formes de solidarités concrètes, des manières de vivre ensemble, une façon de faire société. Participer à une culture nationale, ce n'est pas qu'adhérer à ces valeurs, c'est d'être lié sociologiquement à l'ensemble social par des institutions, par des politiques issues de la généralité publique. Il ne s'agit donc pas uniquement de recréer du sens, mais d'établir, de rétablir, les supports politico-nationaux – les institutions – qui nourrissent concrètement le sens commun.