

Université de Montréal

Le polythéisme du monde moderne
La laïcité à l'aune du pluralisme moral

Par
Guillaume Imbeault

Science politique, Faculté des Arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en science politique, option avec mémoire

Mai 2022

© Guillaume Imbeault, 2022

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales

Ce mémoire intitulé

Le polythéisme du monde moderne
La laïcité à l'aune du pluralisme moral

Présenté par

Guillaume Imbeault

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Augustin Simard
Président-rapporteur

Charles Blattberg
Directeur de recherche

Laurence McFalls
Membre du jury

Résumé

L'objectif principal du mémoire est de répondre à une lacune dans la littérature en philosophie politique concernant la laïcité. En effet, la totalité des interprétations de celle-ci entretient une forme ou une autre de monisme, la doctrine métaphysique selon laquelle les valeurs peuvent, en principe, être harmonisées en un tout unifié. Les défenseurs de la « laïcité ouverte », par exemple, empruntent à l'idée de consensus par recoupement élaborée par John Rawls selon laquelle les sociétés démocratiques et libérales reposeraient sur un accord fondamental sur une conception politique de la justice. En revanche, le pluralisme de valeurs ne reconnaît pas qu'un tel accord soit possible, ni même souhaitable. En nous appuyant sur les grands penseurs du pluralisme de valeurs, Stuart Hampshire, Isaiah Berlin et Bernard Williams, nous souhaitons réfléchir à la laïcité en prenant véritablement au sérieux la pluralité des valeurs et leur manière de concevoir les conflits qui traversent nos sociétés. Ce faisant, nous proposerons une conception pluraliste de la laïcité pour laquelle les accommodements raisonnables sont un aspect essentiel afin de garantir l'équité des institutions de résolution de conflit.

Mots-clés : Laïcité, pluralisme moral, monisme, consensus, compromis, sécularisme, religion.

Abstract

This dissertation aims to fill a gap in the political philosophy literature on secularism. So far, virtually all writings on the subject assume a form of monism, the moral metaphysical doctrine according to which values can be reconciled without compromise as parts of a unified whole. For example, Rawlsians adopt a notion of overlapping consensus for liberal democratic societies. However, value pluralists such as Isaiah Berlin, Stuart Hampshire and Bernard Williams argue that monism is both impossible to be realised, and damaging. This thesis takes their argument seriously. In so doing, it proposes a pluralist conception of secularism for which compromises, and so accommodations, play a central role in realising the justice of our institutions as regards the question of religion in the public sphere.

Keywords : secularism, value pluralism, monism, compromise, religion

Table des matières

Résumé	i
Abstract	iii
Table des matières	v
Remerciements	ix
Introduction	1
Désenchantement et sécularisation.....	2
Qu'est-ce que la religion ?	5
Polythéisme du monde moderne	6
Description des chapitres	8
Chapitre 1 : Laïcité comme neutralité	11
Laïcité française et laïcité anglo-saxonne	12
Pourquoi est-il impossible d'être neutre?.....	16
Impartialité, partialité et neutralité	17
La neutralité contre la démocratie	21
Alors, qu'est-ce que la politique ?.....	25
Qu'est-ce que cela implique pour la laïcité ?	28
Chapitre 2 : Le pluralisme moral et non « raisonnable »	31
L'inévitabilité du conflit.....	32
Le pluralisme raisonnable et le pluralisme moral	38
Consensus et compromis	44
La Loi sur la laïcité de l'État comme un compromis	50
Exemple de compromis au Québec	52
La loi 21	55

Conclusion.....	57
Chapitre 3 : Décisionnisme et raison pratique	59
Les débats au sujet de la laïcité au Québec	64
Républicanisme civique	65
Républicanisme identitaire	76
Quelques pistes pour la négociation.....	81
Conclusion.....	87
Les problèmes avec la position de Stuart Hampshire	91
Références bibliographiques	97

À Isaiah Berlin, Stuart Hampshire et Bernard Williams

Remerciements

D'abord, j'aimerais remercier mon directeur Charles Blattberg de m'avoir fourni cette opportunité de développer mes idées au sujet du pluralisme de valeurs. Merci pour les nombreuses relectures et commentaires sur ce travail. Merci, pour les nombreuses suggestions de lecture. Merci, également, de m'avoir suggéré la meilleure perspective englobant mes nombreuses critiques envers la pensée de Charles Taylor et Jocelyn Maclure sur la laïcité.

Ensuite, j'aimerais remercier ma copine, Catherine Fortin, pour ses nombreuses relectures et ses questions qui me mettent souvent dans l'embarras. Celles-ci m'obligent toujours à approfondir davantage ma pensée et m'aident à raffiner mes arguments.

Enfin, j'aimerais remercier mon ami Marc-Etienne Besrest pour nos nombreuses et interminables conversations sur d'innombrables sujets, mais plus particulièrement sur la croyance dans une société sécularisée. De plus, merci pour les quelques tournures de phrases que je t'ai empruntées pour ce mémoire.

Introduction

Au début des années 2000, des débats importants au sujet de la place de la religion dans la sphère publique des sociétés occidentales et du multiculturalisme comme modèle d'intégration ont fait surface. Le 17 octobre 2010, par exemple, lors d'un congrès du parti démocrate-chrétien, la chancelière allemande Angela Merkel reniait la possibilité d'une Allemagne multiculturelle, disant que ce modèle avait totalement échoué.¹ En février 2011, lors d'un sommet pour la sécurité et la défense contre le terrorisme, David Cameron, alors premier ministre du Royaume-Uni, allait dans le même sens :

But these young men [jeunes hommes musulmans] also find it hard to identify with Britain too, because we have allowed the weakening of our collective identity. Under the doctrine of state multiculturalism, we have encouraged different cultures to live separate lives, apart from each other and apart from the mainstream. We've failed to provide a vision of society to which they feel they want to belong. We've even tolerated these segregated communities behaving in ways that run completely counter to our values.²

Avant que ce débat atteigne l'Europe, il était déjà bien présent au Canada. Depuis 2006, la politique des accommodements raisonnables soulevait les passions. À la suite de l'arrêt *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* rendu par la Cour suprême du Canada permettant à un jeune de confession sikh de porter le kirpan – sorte de couteau traditionnel – à l'école : de vifs débats secourront les médias au Québec.³ Ces débats seront repris et mobilisés par l'Action démocratique du Québec (ADQ) et son chef Mario Dumont lors de la campagne électorale provinciale de 2007.⁴

Ces enjeux ont amalgamé plusieurs notions qu'il importe maintenant de départager avant d'entamer une réflexion sur la laïcité et ses implications pour les sociétés contemporaines de l'Occident. En effet, très rapidement, les enjeux portant sur les accommodements raisonnables ont englobé les questions d'intégration, d'immigration, de culture, de sécularisation et de multiculturalisme. Commençons donc par départager sécularisation et désenchantement.

¹ Figaro, « Angela Merkel admet l'échec du multiculturalisme allemand ».

² Cameron, « PM's Speech at Munich Security Conference ».

³ Taylor et Bouchard, *Fonder l'avenir*, 53; *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 RCS 256

⁴ Voir Boily, *Mario Dumont et l'Action démocratique du Québec*, 122-140.

Désenchantement et sécularisation

En octobre 2004, une émission américaine intitulée *Ghost Hunters* faisait ses débuts à la télévision. Cette série suit une équipe de chasseurs de fantômes enquêtant sur des endroits supposément hantés. À l'époque, mon père écoutait religieusement cette série et croyait véritablement que les endroits et les images qu'il voyait étaient réels. *Ghost Hunters* est toujours en ondes de nos jours. D'autres croient que des cristaux peuvent avoir un impact sur votre humeur ou que des pendules peuvent prédire votre avenir. Ces images offrent un contraste effarant avec l'idée d'un désenchantement du monde selon lequel la magie, les esprits ou la croyance envers les êtres surnaturels auraient disparu dans les sociétés modernes.⁵

Parallèlement, certains prétendent que nous vivons dorénavant dans des sociétés fortement sécularisées. Ces deux notions de sécularité et de désenchantement sont souvent confondues, mais nous devrions les différencier. Cette confusion s'explique, en partie, par le fait que la sécularisation s'est souvent accompagnée par une augmentation des croyances de toutes sortes envers des êtres ou des forces surnaturelles.⁶ Cette confusion et ce lien s'expliquent, également, par le rapprochement que Max Weber fait entre le désenchantement et le christianisme surtout sous ses formes puritaine et calviniste dans son *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.⁷ Le christianisme aurait hérité de cette hostilité pour la magie du judaïsme ancien. Ce serait en grande partie cette hostilité envers la magie et les forces surnaturelles agissantes sur les êtres humains qui aurait été un atout pour l'émergence d'un *ethos* bénéfique au développement du capitalisme. Cette passerelle entre la religiosité et l'action pratique consiste en deux conditions dénombrées par Weber : d'abord, le bien de salut suprême ne peut être de nature contemplative comme l'union avec un Dieu transcendant puisque celui-ci éloigne de ce monde vers un monde de l'au-delà; d'autre part, la religiosité devait se dépouiller autant que possible du caractère magique des moyens de la grâce. Ces deux conditions n'ont été remplies que par les sectes protestantes du christianisme, selon lui.⁸ Cette caractéristique de « prophétie de mission » promouvant, au nom d'un Dieu, l'action dans

⁵ Sur la notion de désenchantement du monde chez Max Weber, voir Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, 64-71; Freund, *Études sur Max Weber*, 71-92. Sur une critique de cette idée d'un désenchantement du monde, voir Storm, « Against Disenchantment ».

⁶ Storm, « Against Disenchantment ».

⁷ Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, 64-65; Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 68.

⁸ Weber, *Sociologie des religions*, 361-362.

le monde propre au protestantisme des classes bourgeoises aurait été le moteur du développement du capitalisme en Occident.⁹

Alors que le désenchantement renvoie à l'exil de la magie et du sens du monde provoqué par l'intellectualisation croissante de l'Occident, la sécularisation ferait surtout référence à la déchristianisation des sociétés occidentales.¹⁰ Charles Taylor répertorie trois manières de comprendre ce qu'est la sécularisation. Premièrement, la sécularisation ferait référence aux institutions et aux pratiques communes. La différence entre les sociétés non séculières et la nôtre résiderait dans le fait que l'État moderne serait totalement séparé des religions et que la communauté politique ne serait fondée sur aucune croyance en un Dieu transcendant.¹¹ Selon cette conception, la croyance religieuse dans les sociétés modernes est reléguée au domaine privé. Deuxièmement, la sécularisation ferait référence au déclin de la croyance et de la pratique religieuses.¹² Cette interprétation s'intéresse principalement au détournement des populations occidentales de la croyance et de la pratique rituelle de la religion chrétienne. Taylor repère un troisième sens au terme de sécularisation : celui-ci s'attarderait aux « conditions de la croyance ».¹³ Il s'agit d'une conception qui déplace l'interrogation au sujet de la sécularisation vers la transformation qui fit passer la croyance « naïve » en un Dieu comme allant de soi vers une situation où celle-ci n'est qu'une option parmi d'autres.¹⁴ Selon cette interprétation, la croyance n'est pas seulement une option, mais une option assiégée dans les sociétés séculières.

C'est de cette dernière interprétation qu'il est question dans son livre, *L'âge séculier*. Taylor se donne comme projet de décrire l'histoire de ce passage d'un cadre naïf principalement croyant vers un cadre réflexif où tous sont conscients de la multitude d'options, mais également où l'option théiste occupe une place restreinte au bénéfice des positions non-croyantes.¹⁵ Par conséquent, la sécularisation, nous dit-il, « renvoie à la question du contexte global de compréhension dans lequel s'inscrivent notre expérience et notre quête morales, spirituelles ou religieuses ».¹⁶

⁹ Weber, 355-356.

¹⁰ Weber, *Le savant et le politique*, 83-84; Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, 66.

¹¹ Taylor, *L'âge séculier*, 11-12.

¹² Taylor, 14.

¹³ Taylor, 15.

¹⁴ Taylor, 15. Pour la notion de naïveté, voir Taylor, 31.

¹⁵ Taylor, 35.

¹⁶ Taylor, 16.

Le cadre qu'il nous propose s'articule autour de trois points : la plénitude, la mélancolie et la condition intermédiaire.¹⁷ Le lieu de l'activité de plénitude fait référence à ce domaine dans lequel notre vie nous paraîtrait plus pleine, plus riche, plus profonde, plus authentique. Le versant négatif de cette plénitude est celui de la mélancolie faisant référence à un vide, une perte de sens. Une situation dans laquelle le lieu de plénitude nous semble absent ou inaccessible. La condition intermédiaire renvoie à la condition où nous accomplissons nos tâches routinières, mais dans laquelle nous n'avons toujours pas atteint la plénitude. La stabilité de cet état intermédiaire, nous dit-il, repose sur l'aspiration vers l'état de plénitude : sans cette aspiration, l'équilibre de l'état intermédiaire est perdu.¹⁸ Ici, plusieurs ont reproché à Taylor de faire de la plénitude située au-delà de la vie humaine, donc la plénitude selon le cadre croyant, un élément indispensable à l'équilibre tant du croyant que du non-croyant. Je ne crois pas que cela soit le cas, dans la mesure où il prétend que le lieu de plénitude peut simplement signifier d'aspirer à un état au-delà de celui où nous nous trouvons.¹⁹ Par exemple, cela peut simplement renvoyer au fait de nous projeter dans le futur comme par un effort de dépassement de notre situation actuelle.

Cette sécularisation aurait pris racine corolairement avec l'émergence d'un type d'« humanisme exclusif ». C'est-à-dire un humanisme ne reconnaissant aucune fin surnaturelle et ayant l'épanouissement humain comme seule fin légitime.²⁰ Taylor prétend que cette importance attribuée à l'épanouissement humain a d'abord ses origines dans la tradition de la croyance qui plaçait celui-ci dans une relation paradoxale avec une fin transcendante.²¹ Nous retrouvons encore une fois ce rôle important attribué à la croyance que ses détracteurs lui reprocheront.²²

En faisant abstraction des défauts de la position de Charles Taylor, je crois que son interprétation de la sécularisation a pour mérite de démontrer la complexité d'un tel phénomène. Car, elle est davantage rattachée à notre expérience quotidienne des sociétés séculières et permet de prendre en considération à la fois la sécularisation sous ses deux autres aspects - institutionnel et rituel - alors qu'une position fonctionnaliste comme celle de Marcel Gauchet supprime deux

¹⁷ Taylor, 18, 21.

¹⁸ Taylor, 22.

¹⁹ Taylor, 23.

²⁰ Taylor, 42.

²¹ Taylor, 42.

²² Voir à ce sujet la critique de Bernard Williams dans *New York Review*, Williams, « Republican and Galilean ».

facettes importantes du phénomène : les conditions de l'expérience croyante et la perpétuation de la pratique rituelle à notre époque.²³

Qu'est-ce que la religion ?

Nos sociétés sont donc tributaires de cette sécularisation : le passage d'un état dans lequel la croyance est l'option commune à un état où les conditions de la croyance et de la non-croyance ne sont plus « naïvement » vécues, mais consciemment comprises comme des options parmi d'autres. Or, de quoi parlons-nous lorsque nous parlons de religion ? Il existe d'innombrables définitions de la religion et elles souffrent toutes du problème de leur extension. C'est-à-dire soit, qu'elles comprennent des phénomènes que nous ne considérons pas habituellement comme « religieux » ou pas suffisamment de phénomènes couramment considérés comme « religieux ». Par exemple, est-ce que le nazisme et le stalinisme sont des phénomènes religieux ? Même certains rituels dans les démocraties, comme le serment à la reine ou le discours du trône semblent remplir plusieurs critères de ce que nous pourrions estimer être religieux. Sur quoi devrions-nous nous appuyer afin de départager ces différentes occurrences ?

Commençons par distinguer certaines catégories de définitions courantes de la religion. D'abord, il y a les définitions « monothétiques » qui tentent de fournir un critère ou des critères nécessaires et suffisants du phénomène religieux.²⁴ Cette catégorie se divise en deux sous-catégories : substantive et fonctionnelle. Les définitions substantives considèrent que les critères qu'elles dénombrent constituent l'essence de la religion. Charles Taylor, par exemple, considère que « de croire en quelque agence ou pouvoir transcendant l'ordre immanent est une caractéristique cruciale » de la religion.²⁵ Les définitions fonctionnalistes, pour leur part, attribuent aux caractéristiques religieuses une fonction sociale spécifique. Pour Marcel Gauchet, entre autres, la religion est un phénomène ancien ayant comme fonction de fonder et préserver l'ordre social et qui disparaît progressivement suivant l'émergence de l'État : incarnation de l'autorité dans le monde immanent.²⁶ Alors que les définitions substantielles risquent de souffrir d'une restriction trop grande dans l'étendue des phénomènes qu'ils couvrent, les définitions fonctionnalistes risquent, en

²³ Voir comment Gauchet prétend que les Églises et les croyants actuels n'invalident pas sa proposition du déclin du religieux. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, 9, 11-12.

²⁴ Ces distinctions et les suivantes s'appuient sur les distinctions dans l'article suivant : Casey, « Definition of Religion », 2.

²⁵ Taylor, *L'âge séculier*, 45.

²⁶ Voir Gauchet, *Le désenchantement du monde*, 9-37; 43-62.

revanche, d'être trop ouvertes en incluant un nombre important de phénomènes sous le terme de « religion ».

Parallèlement, il y a des définitions « polythétiques » repérant des critères suffisants, mais non nécessaires du religieux. Celles-ci recherchent davantage des ressemblances entre diverses instances qui s'apparentent à la religion. L'avantage de ce type de définitions est qu'elles sont plus flexibles et permettent de cerner plusieurs phénomènes différents. Cependant, elles souffrent également d'un problème d'extension puisqu'elles ont tendance à couvrir trop de phénomènes. De plus, ce type de définition en s'appuyant sur des prototypes ou en stipulant un certain nombre de critères afin de délimiter son champ d'études risque de reproduire l'utilisation courante du terme et ainsi peut difficilement inclure de nouveaux phénomènes religieux.²⁷

Pour ce mémoire, je me contenterai de reprendre la définition fournie par Charles Taylor selon laquelle la religion peut être comprise comme la croyance en un être ou un pouvoir transcendant et le sentiment qu'il existe un bien plus grand que l'épanouissement humain.²⁸ Je n'ai pas la prétention de soutenir qu'il s'agit de *la* définition de ce qu'est la religion, mais je suppose que cette définition sera suffisante pour la tâche que je me donne dans ce mémoire. En effet, au Québec les débats au sujet de la laïcité ont surtout porté sur les religions comprises comme la croyance en un Dieu ou des dieux et aux rituels nécessitant le port de symboles avec une attention accrue sur l'islam et le judaïsme.

Polythéisme du monde moderne

La notion de désenchantement du monde est importante puisqu'elle renvoie à une idée présente chez Max Weber et cruciale pour nous : le pluralisme de valeurs.²⁹ La perte de sens provoquée par le processus de rationalisation permet l'atteinte de l'état réflexif dont parle Taylor, c'est-à-dire cet état dans lequel nous avons conscience d'une multitude de valeurs ultimes et de styles de vie entrant en conflit. Comme Weber l'exprime :

C'est le destin d'une époque de culture qui a goûté à l'arbre de la connaissance de savoir que nous ne pouvons pas lire le sens du devenir mondial dans le résultat, si parfait soit-

²⁷ Casey, « Definition of Religion », 5.

²⁸ Taylor, *L'âge séculier*, 45.

²⁹ J'aimerais spécifier ici, comme bien d'autres l'ont fait justement remarquer, que le pluralisme de valeurs n'occupe qu'un espace négligeable dans l'immensité de l'œuvre de Max Weber. Cependant, ce mémoire se contente pour son sujet exclusivement des parties portant sur le pluralisme de valeurs. Simard, « Max Weber et le silence des valeurs »; Lassman, « Political Theory in an Age of Disenchantment : The Problem of Value Pluralism : Weber, Berlin, Rawls ».

il, de l'exploration que nous en faisons, mais que nous devons être capables de le créer nous-mêmes, que les « conceptions du monde » ne peuvent jamais être le produit d'un progrès du savoir empirique et que, par conséquent, les idéaux suprêmes qui agissent le plus fortement sur nous ne s'actualisent en tout temps que dans la lutte avec d'autres idéaux qui sont aussi sacrés pour les autres que les nôtres le sont pour nous.³⁰

La volonté de défendre scientifiquement un ordre pratique, nous dit-il, est insensée puisque les ordres de valeurs du monde sont engagés dans des luttes sans issue. Lorsque nous nous tournons vers l'expérience vécue, nous arrivons nécessairement à ce qu'il nomme le « polythéisme ».³¹ Bien que je ne croie pas que cette situation soit la conséquence de la modernité, il est évident que la pluralité des modes de vie et leur conflit sont des constantes de notre expérience morale quotidienne. C'est pourquoi l'aspect fragmenté de nos sociétés ne devrait pas nous alarmer à leur sujet. Il s'agit de l'état normal de groupes adhérant à des ordres de vie distincts et hiérarchisant différemment les valeurs auxquelles ils souscrivent. L'intensité des débats au sujet de la reconnaissance des différences religieuses et des accommodements raisonnables reposait principalement sur cette prise de conscience par les différents protagonistes du choc des valeurs.³²

Le projet au cœur de ce mémoire est donc de réfléchir à la laïcité dans ce contexte traversé par la pluralité des valeurs. Cette perspective a fait cruellement défaut durant ces débats au sujet de la laïcité. En effet, nous montrerons que les différentes positions portant sur la laïcité s'appuient toutes sur une présupposition moniste de la communauté politique. C'est-à-dire que les auteurs ayant traité de ce sujet conçoivent tous la communauté politique comme reposant ou devant reposer sur une conception unifiée de valeurs ou sur une tradition unique. La laïcité, dans ce cas, doit s'accorder avec cette préconception. Pour les défenseurs de ces positions, toutes ces valeurs peuvent être hiérarchisées de sorte à n'en compromettre aucune. La réalité est plus complexe et fragmentée. Certaines valeurs ne peuvent pas toujours être respectées simultanément. Que devrions-nous faire lorsqu'un conflit survient entre l'égal respect et la liberté de conscience et de religion ? Qu'est-ce que cela signifie d'aboutir un consensus ou un compromis au sujet des valeurs fondamentales de la société québécoise ? Le constat immédiat est que, souvent, la lutte entre les valeurs rend inévitable d'aboutir à des compromis avec nos adversaires.

³⁰ Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », 113.

³¹ Weber, *Le savant et le politique*, 97.

³² Maclure, « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative », 218.

Description des chapitres

Afin de remédier à cette absence d'une vision pluraliste de la laïcité, il sera principalement question, dans le premier chapitre, de l'amalgame entre laïcité et neutralité. Nous commencerons par différencier la laïcité française de la laïcité anglo-américaine. Nous verrons que la première accorde beaucoup d'importance à une conception de la neutralité de l'espace public allant jusqu'à y interdire complètement la présence de symboles religieux, alors que la seconde s'intéresse principalement au non-établissement d'une religion par l'État. Autrement dit, l'État ne doit reconnaître ou soutenir aucune religion spécifique. Ces différences s'expliquent par l'héritage historique des deux pays dans lesquels ces interprétations sont apparues : la France et les États-Unis. Nous expliquerons, par la suite, selon quelle interprétation de la politique la neutralité acquiert une importance aussi grande. Nous comprendrons qu'il s'agit de la conception, propre à John Rawls et ses disciples, interprétant la politique comme un jeu équitable encadré par des règles systématiquement unifiées. Cette manière de concevoir la politique n'accorde pas le sérieux nécessaire à la politique comme étant un lieu de conflits de valeurs et de compromis. Ce manque de sérieux empêche ces interprétations de reconnaître, entre autres, les pertes ainsi que les conflits entre la prépondérance accordée à la constitution, stipulant les valeurs absolues d'une société libérale et démocratique, et l'autorité souveraine du parlement démocratique. Les conflits entre ces deux sources d'autorité, la constitution et la démocratie sont incessants dans nos sociétés. Nous terminerons ce premier chapitre en exposant la manière adéquate de comprendre la politique. Contrairement à l'interprétation selon laquelle la politique serait un jeu équitable, nous opposerons que la politique serait mieux comprise comme le lieu de négociations entre des valeurs en conflit. Même nos institutions de résolution des conflits sont le résultat de négociations et de compromis passés.

Dans le second chapitre, nous marquerons la distinction entre le pluralisme de valeurs et le pluralisme raisonnable. Ces deux pluralismes ne sont pas identiques. Le pluralisme de valeurs stipule que les valeurs sont multiples et souvent irréconciliables et irréductibles. Ces valeurs entrent constamment en conflit les unes avec les autres et il n'est pas toujours possible de choisir entre elles sans encourir de blâme. Ces conflits se retrouvent dans la société, mais se situent également au sein de l'individu lui-même lorsqu'il doit choisir, par exemple, entre deux conceptions de vie. En revanche, le pluralisme raisonnable rejette ce type de pluralité dans la politique. La société libérale et démocratique s'appuierait, selon cette perspective, sur une conception « politique » de

la justice sur laquelle tous les citoyens s'accorderaient, alors que dans la société civile et dans leur vie privée, ces derniers adhèreraient à des doctrines compréhensives distinctes et potentiellement irréconciliables. Un véritable pluraliste de valeurs ne reconnaît pas qu'une telle conception politique de la justice existe.

Cette reconnaissance nous force à distinguer entre les notions de consensus et de compromis. Dans ce cas, il est plus juste de parler de compromis puisque celui-ci implique une notion de perte. Nous rétablissons ainsi une part du sérieux avec lequel nous devrions traiter des conflits qui nous déchirent socialement dans la mesure où les valeurs qui nous sont chères ne peuvent être réalisées totalement et dans l'ensemble. L'inévitabilité du conflit nous oblige à prendre acte de la nécessité de négocier et de compromettre. Nous terminons ce chapitre en fournissant un exemple de compromis au sujet de la langue française. Celui-ci nous permet de postuler qu'un compromis sur une valeur aussi fondamentale que la langue, au Québec, illustre notre capacité à aboutir à un compromis au sujet de la laïcité.

Notre dernier chapitre porte sur le décisionnisme et la raison pratique. Devant le pluralisme de valeurs, est-ce que la raison pratique est impuissante ? Doit-on nous en remettre à la foi lorsque nous devons choisir entre plusieurs valeurs ultimes ? Max Weber le croit. Lorsque l'incompatibilité des points de vue est la norme, il ne reste qu'à choisir pour l'un ou pour l'autre, mais dans le processus : « vous servez tel dieu et vous en offensez tel autre. ».³³ À l'encontre de cette vision, je défends la position de Isaiah Berlin, Bernard Williams et Stuart Hampshire selon laquelle la raison pratique n'est pas impuissante. En nous appuyant sur les horizons culturels ou les conceptions de la vie bonne, nous pouvons d'une façon limitée juger de leur valeur respective.

J'essaierai d'illustrer cette capacité de la raison pratique, dans ce dernier chapitre, en analysant les mérites de deux positions au sujet de la laïcité au Québec : le républicanisme identitaire et civique. Il y a véritablement un conflit de valeurs, il ne s'agit pas d'un caprice ou d'une exagération provenant de quelques nationalistes zélés. Cependant, je terminerais en observant que ces différentes conceptions souffrent toutes d'une lacune importante : elles s'appuient toutes sur un fondement moniste de la communauté politique. Par conséquent, une laïcité prenant véritablement acte du pluralisme ne peut qu'avouer l'importance des accommodements raisonnables comme une pratique permettant d'assurer l'adhésion aux

³³ Weber, *Le savant et le politique*, 103.

institutions de résolution des conflits par la négociation et l'atteinte d'un compromis équitable. Rechercher l'atteinte d'un compromis lorsque nos valeurs entrent en conflit n'est pas un signe de faiblesse, comme le prétendent certains, mais la chose raisonnable à entreprendre quand nous prenons en compte l'ontologie fragmentée du monde moral.

Chapitre 1 : Laïcité comme neutralité

So long as he runs with the ball, fairness permits other players to tackle him
Arthur Isak Applbaum

Dans son introduction au recueil de textes portant sur la philosophie de Charles Taylor, Isaiah Berlin discute de ce qui distingue fondamentalement leur pensée. La différence principale entre ma perspective et celle de Charles Taylor, dit-il, est que la sienne est téléologique en ce sens qu'il croit que les êtres humains ont une fin, divine ou naturelle, qu'ils sont déterminés à réaliser ultimement.¹ C'est pourquoi, pense-t-il, Taylor est attiré par les idées marxistes d'une vision de la société humaine harmonieuse dans laquelle les citoyens peuvent se réaliser pleinement par l'entremise de la raison désengagée, la communication libre et la compréhension mutuelle.²

Berlin, au contraire, ne croit pas qu'une telle vision soit possible.³ Selon lui, il n'existe aucune finalité imposée sur nous par notre nature ou par une divinité ou un créateur. Il n'y a que les fins que nous nous attribuons et que nous imposons au monde. Bien qu'ils partagent l'idée tirée de Johann Gottfried von Herder que l'appartenance à une communauté soit un bien humain fondamental, les deux divergent sur l'espoir de voir un jour une harmonie émerger entre les valeurs de sorte que chacune soit réalisée pleinement chez un individu ou par une communauté.⁴ Comme Berlin l'explique, il y a une multiplicité de valeurs souvent conflictuelles et incompatibles poursuivies par divers individus et cultures rendant l'idée d'une humanité unifiée peu probable, voire impossible.⁵ C'est cette réalité qui doit déterminer ce qui nous est humainement possible de réaliser, conclut-il.

Dans sa réponse, Charles Taylor reconnaît cette différence.⁶ À l'inévitabilité du pluralisme et du conflit proposée par Berlin, Charles Taylor rétorque :

I suppose that where I disagree is that I am reluctant to take this as the last word. I still believe that we can and should struggle for a "transvaluation" [...] which could open the

¹ Berlin, « Introduction », 1.

² Berlin, 2.

³ Berlin, 3.

⁴ Berlin, 3.

⁵ Berlin, 3.

⁶ Taylor, « Charles Taylor replies », 213.

way to a mode of life, individual and social, in which these demands could be reconciled. I don't think this is totally chimerical.⁷

Taylor garde donc espoir que les conflits de valeurs puissent être réconciliés. Il n'interprète pas la pluralité des valeurs comme une réfutation ultime de cette possibilité. Autrement dit, il acquiesce avec Berlin au sujet de l'existence d'une pluralité de valeurs et sur notre expérience de leur relation conflictuelle - c'est selon lui un acquis majeur de la pensée de Berlin à la philosophie contemporaine - mais à la différence de ce dernier il refuse de prendre cette expérience comme finale ; c'est d'ailleurs ce que présage son usage de l'expression « sembler » lorsqu'il parle de l'agent confronté à un conflit. Cela signifie que, pour lui, le conflit n'est pas le dernier mot de l'histoire.⁸

Cette distinction se retrouve également dans la manière dont Charles Taylor et Jocelyn Maclure traitent la question de la laïcité dans leur livre *Laïcité et liberté de conscience*.⁹ Bien qu'ils prétendent s'inspirer du pluralisme moral de Berlin, leur approche relève plutôt d'une conception moniste comme nous retrouvons chez John Rawls, qu'ils citent également. C'est-à-dire qu'ils interprètent la laïcité dans un cadre unifié et systématique des droits. C'est pourquoi ils parlent volontiers de « régime de laïcité ».¹⁰

Dans ce chapitre, nous traiterons principalement de la laïcité et de la confusion entre cette dernière et la neutralité de l'État. Nous démontrerons que cette confusion a pour origine la présupposition moniste que partagent les auteurs ayant écrit à son sujet. Une fois définis les concepts et différencier la laïcité française et anglo-américaine, nous exposerons pourquoi la neutralité est un idéal impossible. Ensuite, nous mettrons en garde contre l'interprétation de la politique que ce type d'approche encourage. Enfin, nous transitionnerons vers une conception véritablement pluraliste de la laïcité.

Laïcité française et laïcité anglo-saxonne

Tout d'abord, il est important de différencier la laïcité de la sécularisation. Il n'existe pas de consensus au sujet de la définition de la sécularisation.¹¹ Néanmoins, nous la comprenons

⁷ Taylor, 214.

⁸ Taylor, 213.

⁹ Voir Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*.

¹⁰ Voir sur cette notion de régime de laïcité, Taylor et Maclure, ch. 3

¹¹ Voir à ce sujet Taylor, *L'âge séculier*, 11-49.

comme faisant référence à un changement historique qui a affecté, entre autres, les sociétés occidentales. Ce changement renvoie au renversement d'un état dans lequel la perspective croyante, c'est-à-dire pour laquelle la croyance en un Dieu transcendant était la norme et les perspectives séculières étaient reléguées à la marge de la société, vers un état où les perspectives centrées sur l'épanouissement humain sans allusions à Dieu sont devenues la norme.¹² De nos jours, il est courant de vivre une vie complète sans jamais croire qu'il est possible d'être en contact avec Dieu ou même qu'il existe un Dieu avec qui entrer en contact. La sécularisation fait référence à ce phénomène social.

La laïcité, au contraire, porte davantage sur les meilleurs arrangements institutionnels afin d'apporter des réponses à des questions relatives à la relation que devrait ou doit entretenir l'espace religieux et l'espace étatique.¹³ Il serait faux cependant de prétendre, comme le fait Micheline Milot et Michel Seymour, entre autres, que la laïcité n'est qu'un synonyme d'arrangements institutionnels.¹⁴ La laïcité semble engagée davantage et c'est étrangement ce qu'admettent Micheline Milot, Jocelyn Maclure et Charles Taylor lorsqu'ils considèrent que les fins de la laïcité sont la liberté de conscience et l'égalité.¹⁵ Dans ces cas, la laïcité semble plutôt désigner une valeur qui engage un certain caractère et oblige certaines actions et pas seulement un arrangement institutionnel spécifique. Comme le distingue Gwénaële Calvès :

Une règle juridique, même fondamentale est par nature ouverte à l'interprétation, à la discussion rationnelle, à l'évaluation pragmatique. On peut la critiquer, la modifier et, surtout, on n'est pas tenu de l'aimer. [...] Il en va tout autrement de la *valeur*, qui engage une adhésion personnelle autrement plus profonde, et qui s'oppose, sans compromis possible, à des valeurs antagonistes...¹⁶

Calvès a raison d'affirmer qu'une valeur engage plus profondément qu'une simple règle institutionnelle. Cependant, il faudrait légèrement corriger son propos. Les valeurs peuvent être compromises et peuvent faire l'objet, de façon limitée, d'une discussion rationnelle. Il est dans notre intention dans ce mémoire de marquer le point que la laïcité n'est pas seulement une question technique, mais qu'elle engage des valeurs qui causent de profonds bouleversements au sein des sociétés occidentales ayant des répercussions sur leur caractère.

¹² Taylor, 11-13. Voir également notre introduction.

¹³ Milot, « Laïcité au Canada : liberté de conscience et exigence d'égalité », 62.

¹⁴ Milot, 62; Seymour, *Raison, déraison et religion*, 100.

¹⁵ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 30; Milot, 62.

¹⁶ Calvès, G. 2018. « Mutations de la laïcité », 25.

Par ailleurs, ces questions relatives à la relation entre l'espace religieux et étatique sont d'autant plus pressantes que les sociétés occidentales tendent à se diversifier. Dans ce cas, nous comprenons que la sécularisation et la laïcité entretiennent un rapport l'une avec l'autre. En effet, la sécularisation de la société affecte la réponse que nous donnons aux questions soulevées par la laïcité et il n'est pas inusité d'assumer que sans sécularisation, la laïcité n'aurait sans doute jamais émergé comme un enjeu d'envergure.

Il existe plusieurs manières de répondre à la question de savoir quelle forme devrait prendre une société laïque et la réponse dépend en partie du contexte historique de chaque société. La laïcité française, par exemple, met l'accent sur un type de séparation de l'Église et de l'État qui confond souvent laïcité et sécularisation. C'est-à-dire que la laïcité française a souvent cherché, et cherche encore, à éliminer toutes les manifestations de la religion dans l'espace public et pas seulement dans l'espace étatique. Par espace public, je fais généralement allusion à la société civile. L'espace étatique, pour sa part, fait référence aux institutions gouvernementales et aux fonctionnaires de l'État. Cette volonté de neutralisation du religieux dans l'espace public s'explique en partie par le passé catholique de la société française qui a vu d'après conflits entre la papauté et le pouvoir politique. Durant la Révolution française, ces conflits seront gravement accentués par la déchristianisation promue par les révolutionnaires.¹⁷ Cette confusion entre laïcité et sécularisation causée par cette conception particulière de la séparation de l'Église et de l'État provient également de la place prééminente occupée par l'État dans la société française. Cette situation n'est pas très différente de toutes les sociétés ayant un État-providence ce qui rend plus difficile la délimitation de son domaine. Il n'est pas surprenant alors que, de nos jours, les débats à son sujet portent sur l'étendue de son application et sur la délimitation scabreuse de l'espace public et de l'espace étatique et, même, de l'espace privé.¹⁸

La situation est légèrement différente dans le contexte américain. Tout d'abord, la séparation semble jouer un rôle différent dans la définition américaine de la laïcité, du moins dans la version élaborée par Martha Nussbaum.¹⁹ La tradition américaine met surtout l'accent sur une

¹⁷ Voir Richet et Furet, *La révolution française*.

¹⁸ Calvès, « Mutations de la laïcité », 26.

¹⁹ Nussbaum, *Liberty of Conscience*, 22-23

interprétation de la séparation comme non-établissement d'une religion par l'État. Cette interprétation se retrouve promulguée dans le premier article de la constitution américaine :

The First Amendment : provides that Congress make no law respecting an establishment of religion or prohibiting its free exercise. It protects freedom of speech, the press, assembly, and the right to petition the Government for a redress of grievances.²⁰

Ceci s'explique principalement par le fait que la société américaine s'est séparée de sa métropole qui détenait et détient toujours une Église établie : l'Église anglicane.²¹ Pour Nussbaum, la tradition américaine favorise l'égalité notamment puisque les colons américains cherchaient avant tout à fuir la persécution d'une Église établie. Il faut dire également que les différentes confessions religieuses protestantes ne possèdent pas d'institution équivalente à l'Église catholique romaine. Par conséquent, la tradition américaine ne put prendre la forme d'un anticléricalisme comme en France. Alors que la France souhaite neutraliser toute manifestation de la croyance religieuse au sein de ses institutions publiques, allant même jusqu'à bannir celle-ci de l'espace public, les Américains ne voient aucun inconvénient à l'inscription « In God We Trust » sur leur devise ou à la pratique des candidats politiques de finir leurs discours par « God bless America » pourvu que le principe de non-établissement reste inviolé.²²

Malgré leurs différences, ces deux traditions se heurtent à des questions délicates similaires au sujet de l'étendue et des finalités de la laïcité. Par exemple, elles attribuent une importance particulière à la neutralité. La neutralité ferait référence à l'a-religiosité de l'État. C'est-à-dire que l'État ne prendrait pas parti sur les questions relatives à la religion. Le *Petit Robert* définit neutre ainsi : « Qui est dans l'état de neutralité[...]qu'on décide de maintenir en dehors des hostilités ».²³ Pour Nussbaum, la tradition américaine attribue de l'importance à la neutralité notamment par son attachement à l'égalité.²⁴ Les Français, pour leur part, attribuent de l'importance à la neutralité puisqu'ils l'assimilent à l'idée de République censée garantir le vivre ensemble et l'unité de la communauté politique.²⁵ Dans cette perspective, la laïcité est un cadre dans lequel il est, supposément, possible de vivre harmonieusement les uns avec les autres. Gwénaële Calvès fait

²⁰ National Archives. « The Constitution of the United States ».

²¹ Nussbaum, *Liberty of Conscience*, 1-3; Milot, « Laïcité au Canada : liberté de conscience et exigence d'égalité », 61.

²² Nussbaum, 8; Calvès, « Mutations de la laïcité », 20.

²³ « Neutre », 1688.

²⁴ Nussbaum, *Liberty of Conscience*, 20.

²⁵ Calvès, « Mutations de la laïcité », 32.

judicieusement remarquer le glissement entre une interprétation de la laïcité comme une valeur constitutive de la République et une autre qui n’y voit qu’un cadre délimitant les bordures du jeu social.

Pourquoi est-il impossible d’être neutre?

Bien sûr, il est possible de faire respecter un livre de règlements systématiquement unifié de sorte à traiter tous les joueurs de façon neutre. En effet, les règles s’appliquent à tous sans exception et le principe du *fair-play* ou le sens de la justice des joueurs leur impose de respecter ces règles. Chacun peut s’attendre à ce que les autres jouent le jeu en respectant les règlements.²⁶ Tous peuvent se référer au livre de règlements pour trancher une question sans avoir à faire référence aux caractéristiques qu’un joueur détient à l’extérieur du jeu. Lorsque les capitaines de chaque équipe de hockey, par exemple, échangent avec l’arbitre au sujet d’un but ou d’une manœuvre contestés, il serait absurde dans ce contexte qu’ils fassent référence à une justification extérieure au jeu comme à leur croyance religieuse ou antireligieuse respective. Nous pouvons donc imaginer qu’ils font plutôt référence au livre de règlements et il revient à l’arbitre de trancher la question.

Par mon utilisation du terme « impossible », je souhaite surtout faire remarquer qu’accorder une part aussi importante en politique à la neutralité relève d’une conception particulière de celle-ci. En effet, la neutralité devient un élément central en politique lorsque nous l’envisageons sous la forme d’un jeu unifié où il s’agit de faire respecter le livre systématique de règlements. De plus, mettre l’accent sur la neutralité ne relève pas de n’importe quel type de jeu, mais du jeu démocratique et libéral.²⁷

C’est pourquoi Charles Taylor et Jocelyn Maclure décrivent la laïcité comme « une modalité du régime de gouvernance » démocratique et libéral garantissant le respect égal d’individus ayant des conceptions du bien différent.²⁸ Chez ces derniers, la laïcité se confond avec la neutralité puisqu’ils en discutent à l’intérieur de ce cadre.²⁹ C’est-à-dire un modèle pour lequel « l’unité de la communauté politique est fondée sur l’adhésion des citoyens à des principes

²⁶ Rawls, *Libéralisme politique*, 44; Applbaum, « Rules of the Game and Fair-Play », 115.

²⁷ Blattberg, « Taking Politics Seriously », 272.

²⁸ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 24.

²⁹ Taylor et Maclure, 19.

politiques partagés, malgré leurs divergences sur les raisons profondes... ».³⁰ Autrement dit, un livre de règlements. Ce modèle favorise certains idéaux qui lui sont constitutifs comme l'autonomie individuelle, le respect égal et la liberté de conscience. Par conséquent, à l'intérieur de ce cadre, il est possible de soutenir sans compromettre la neutralité, prétendent-ils, que les fardeaux qui découlent de celle-ci ne soient pas également répartis.³¹ Par exemple, l'État libéral rendra la tâche plus difficile aux parents souhaitant inculquer un certain type de croyances à leurs enfants ou aux communautés souhaitant se soustraire à l'influence de la majorité en accordant davantage d'importance au respect de la tradition au détriment de l'autonomie individuelle.³²

Nous retrouvons donc cette conception de la laïcité comme un cadre ou une simple règle du jeu démocratique et libérale. Un État libéral doit rester neutre au sujet des conceptions du bien s'il prétend honorer l'idéal de respect égal et c'est le rôle des tribunaux d'arbitrer entre les revendications des citoyens en s'appuyant sur « la conception publiquement reconnue de la justice... ».³³ Certains États interprètent cette obligation de neutralité sous forme d'un « devoir de réserve » auquel tous les fonctionnaires sont soumis non seulement dans leurs paroles, mais aussi dans leur apparence.³⁴ Exactement comme nos deux capitaines d'équipe de hockey, les citoyens entrant dans la vie publique afin de discuter des « questions politiques fondamentales » doivent se limiter à des arguments propres à une « conception politique ».³⁵ C'est-à-dire en utilisant des arguments s'appuyant sur le livre de règlements, la Constitution, sans faire allusion à des opinions extérieures au jeu.

Impartialité, partialité et neutralité

Or, pourquoi ne pas privilégier l'impartialité à la neutralité ? Charles Blattberg considère la neutralité comme un simulacre de l'impartialité puisque seulement cette dernière vise le bien commun.³⁶ Lorsqu'un conflit survient, l'impartialité fait référence à cette disposition à tenter de concilier le conflit et donc réaliser ou développer l'ensemble, le bien commun, plutôt que

³⁰ Taylor et Maclure, 26.

³¹ Taylor et Maclure, 24-25.

³² Taylor et Maclure, 25.

³³ Rawls, *Libéralisme politique*, 62.

³⁴ Par la suite, Loi 21 et Loi 62 respectivement. Loi sur la laïcité de l'État, Ch.I, Art.3; Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes, Ch.I, Sect.II, Art.4

³⁵ Rawls, *Libéralisme politique*, 34.

³⁶ Blattberg, « Veut-on vraiment d'un État religieusement neutre ? », 48.

simplement l'accommoder. Autrement dit : « impartial » signifierait affirmer le tout plutôt que ses parties. Cette notion repose sur une conception intermédiaire entre l'interprétation moniste et pluraliste de la communauté politique qui la conçoit comme « [...] un tout dont les parties ne constituent pas une pluralité d'éléments indépendants, mais une diversité de caractéristiques plus ou moins intégrées ». ³⁷ La neutralité intervient lorsque la communauté politique est conçue comme une unité assujettie à des règles rigides. Nous pouvons faire appel de ces règles à une juridiction supérieure, mais nous ne pouvons attendre que les juges en fassent des réinterprétations radicales pendant que le jeu se déroule. Puisqu'elles sont constitutives du jeu lui-même, si elles ne sont pas respectées le jeu disparaît. Nous retrouvons ici ce que Taylor et Maclure entendent lorsqu'ils affirment que dans le jeu démocratique et libéral la neutralité n'est pas intégrale puisque certaines règles sont constitutives comme l'autonomie individuelle, le respect égal et la liberté de conscience. ³⁸ Dans ce cas, ils ne cherchent pas à trouver un compromis acceptable par les opposants et impliquant une perte, mais à rétablir et maintenir le *statu quo*. Par conséquent, une fois le jugement rendu, l'unité est rétablie et il n'y a pas de perte pouvant être reconnue. Aucune négociation des règlements n'est possible. C'est pourquoi Taylor et Maclure n'affirment aucune perte ou s'ils le font ils en réduisent considérablement la signification. ³⁹

Bien que je ne partage pas l'optimisme de Charles Blattberg au sujet de la possibilité de la réconciliation des conflits même s'il va de soi que la réconciliation serait idéale, néanmoins sa notion d'impartialité permet de rétablir un peu du sérieux avec lequel nous devrions traiter la politique. C'est que la politique étant le lieu de multiples conflits, l'impartialité pointe vers un fait indéniable de notre expérience morale : l'inévitabilité du choix et du compromis. ⁴⁰ Pour ma part, je serais plutôt d'avis qu'il serait plus adéquat de parler de partialité. Comme l'explique Max Weber, il nous est impossible d'embrasser la totalité d'un phénomène de manière exhaustive, seul un fragment peut faire l'objet de notre appréhension. ⁴¹ Bien que Weber fasse ici allusion au problème propre au chercheur confronté à la complexité infinie du monde réel de saisir la totalité infinie de la réalité, ma position s'appuie plutôt sur l'ontologie fragmentée du monde moral qui nous oblige à choisir entre plusieurs valeurs absolues. Notre incapacité à réaliser la totalité des

³⁷ Blattberg, « La réponse aux conflits : trois façons de faire, trois Canada », 31.

³⁸ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 24-25.

³⁹ Taylor et Maclure, 128.

⁴⁰ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », 14, 18.

⁴¹ Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », 124.

valeurs ne découle pas d'une lacune de notre part, mais plutôt de la nature des valeurs elles-mêmes. Par conséquent, la distinction entre ma position et celle de Blattberg réside dans sa conception de la communauté politique et, par le fait même, celle du conflit. Je considère que les conflits sont bien plus profonds qu'il ne semble l'envisager notamment parce qu'il considère la communauté politique comme un tout organique, mais non unifié.⁴² Comme le dit-il lui-même « [p]our le patriote, la présence de conflits signifie que des tensions ou des désaccords ont fait surface dans certains secteurs de ce tout... ».⁴³ Le patriote est potentiellement bien plus optimiste sur la possibilité de réconcilier les « tensions » ou les « désaccords » qui surgissent au sein du tout qu'un pluraliste peut l'être au sujet de la réconciliation des conflits entre deux valeurs incommensurables entrant en collision. Dans ce cas, la réconciliation n'est pas vraiment accessible, mais un compromis peut être acceptable. Malheureusement, cela signifie que des sacrifices devront être encourus par les adversaires s'ils souhaitent ainsi aboutir à un accord.

Cette reconnaissance de la partialité des interlocuteurs entrant en négociation permet de favoriser la tolérance dans l'atteinte d'un compromis. Elle permet également de faire l'impasse sur la schizophrénie – c'est-à-dire l'idée qu'un citoyen souhaitant participer aux discussions dans l'espace public devrait uniquement mobiliser des arguments contenus dans la « raison publique » et non ses propres arguments – qu'une position interprétant la politique comme un jeu et privilégiant par le fait même la neutralité favorise et justifie chez les citoyens. Elle permet de reconnaître que nos normes communes ne sont jamais neutres et, ironiquement, Taylor et Maclure le reconnaissent explicitement lorsqu'ils indiquent que les fardeaux de la neutralité ne sont pas également répartis.⁴⁴ C'est pourquoi il faudrait pouvoir reconnaître que les restrictions concernant les symboles religieux restreignent la liberté de conscience et l'égal respect d'une partie des citoyens.

Il y a certainement de bonnes raisons d'interdire le port de certains symboles ou de certains vêtements. Par exemple, pour des raisons de sécurité ou simplement pratiques, il est déconseillé et même interdit de porter des bijoux si nous travaillons dans une usine de production ou une chaîne de montage. Certaines écoles secondaires et certains cégeps ont leur propre code vestimentaire

⁴² Blattberg, « La réponse aux conflits : trois façons de faire, trois Canada », 33.

⁴³ Blattberg, 33.

⁴⁴ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 24-25.

ainsi que des uniformes.⁴⁵ Dans le même sens, l'État est en droit d'exiger de ses fonctionnaires certains comportements comme un « devoir de réserve ». Ce faisant, il agit dans sa sphère d'influence spécifique. Or, il est illusoire de prétendre que la restriction d'un droit des citoyens pour de bonnes raisons peut être accomplie sans admettre de perte. Des limites aussi « raisonnables » le soient-elles ne peuvent éliminer le fait qu'il s'agit d'une *limitation*.⁴⁶ Dès lors que des conflits surgissent entre les valeurs, les règles ne peuvent et ne doivent pas remplacer le jugement. Cet exercice de « pondération », comme le disent Taylor et Maclure, ne provoque pas une annulation comme en logique deux négations donnent une affirmation. Dans les cas où l'autorité parentale et leur liberté de conscience sont outrepassées afin de permettre une transfusion sanguine pour sauver la vie d'un enfant, même si la décision était la bonne, et contre la position de Taylor et Maclure, ces deux valeurs ont été sacrifiées.⁴⁷ Autrement dit, une perte est survenue et les membres de l'hôpital ont les mains sales. L'aspect tragique de cette situation est illustré par le fait que même si leur décision était la bonne, certaines normes ont été violées pour l'accomplir.

Concevoir la politique comme un jeu qui, par définition, exigent des règles rigides le délimitant fait obstacle au jugement. Cette interprétation cache l'aspect tragique de certains de nos choix et encourage des comportements qu'autrement nous ne voudrions pas promouvoir. Par exemple, il me semble immoral d'exiger que certains citoyens désirant participer à la vie publique réduisent au silence leurs convictions fondamentales lorsqu'ils abordent la « conception politique » de la société.⁴⁸ Certes, Rawls et Taylor ont finalement changé d'avis à ce sujet, mais leur position souffre toujours du même problème étant donné que les citoyens doivent encore faire appel à des arguments différents ou même contraires à leurs convictions profondes. Dans le cas de Rawls, par exemple, les arguments provenant d'une doctrine compréhensive peuvent être mobilisés dans le débat public, mais leurs conclusions doivent être « traduites » conformément à la raison publique.⁴⁹ Taylor adopte une position similaire lorsqu'il considère que les lois et les constitutions ne peuvent contenir d'allusions religieuses ou non religieuses provenant d'une doctrine compréhensive, et ce, même si les lois finiront par incarner le caractère religieux ou non de la société les ayant produites.⁵⁰

⁴⁵ Ces codes vestimentaires ont fait l'objet de plusieurs critiques au sujet de leur sexisme. Voir Morin-Lefebvre, « Code vestimentaire au secondaire: des garçons font la guerre au sexisme une jupe à la fois ».

⁴⁶ Taylor et Maclure, 127.

⁴⁷ Taylor et Maclure, 128.

⁴⁸ Rawls, *Libéralisme politique*, 34; Seymour, *Raison, déraison et religion*, 116.

⁴⁹ Voir, Rawls, *Paix et démocratie: le droit des peuples et la raison publique*, 159-210.

⁵⁰ Taylor, « Secularism and Critique ».

Comme la citation en exergue de ce chapitre le prétend, le jeu peut justifier des comportements immoraux.⁵¹ Par exemple, les règles du *poker* permettent et même encouragent le mensonge et la tromperie. Un bon joueur de *poker* est celui qui est capable de camoufler son jeu à ses adversaires. Les règles d'un jeu ne font pas seulement encourager et permettre des comportements immoraux, mais ils favorisent aussi chez les joueurs une disposition à jouer de manière stratégique, car le jeu doit déterminer un gagnant et un perdant. Par conséquent, les participants sont inclinés à adopter une posture stratégique puisqu'ils doivent disputer à leur adversaire la possibilité de remporter la partie. Un jour, alors que je jouais à *Clues* avec ma conjointe et sa famille, elle m'a fait réaliser que même si les règles nous obligeaient à répondre honnêtement aux questions posées par nos adversaires, il était dans notre intérêt de limiter celles-ci au minimum afin de ne pas trop fournir d'informations à nos adversaires. Dans le même ordre d'idées, il était judicieux de poser seulement les questions nécessaires afin de combler nos indices manquants puisque nos adversaires profiteraient également de nos interventions. Le but n'étant pas de résoudre le crime *per se*, mais de résoudre le crime avant nos adversaires.

Un second exemple : lors d'un atelier tenu dans le cadre d'un cours portant sur les relations internationales, nous devions reproduire une négociation entre plusieurs pays au sujet de la réduction des gaz à effet de serre. Le but de la simulation était de mettre en place des mesures permettant une réduction de l'augmentation moyenne de la température globale sous les deux degrés Celsius. Une fois la tâche complétée, à la stupéfaction de la monitrice, celle-ci nous a reproché de ne pas « avoir joué le jeu ». En effet, nous n'avions pas agi de manière stratégique en favorisant seulement l'intérêt de notre pays. Au contraire, nous avons pris la tâche au sérieux et avons tenté de réaliser le bien commun de la communauté mondiale dans son ensemble. Ce dernier exemple en dit long sur la manière courante d'interpréter la politique dans nos universités.⁵²

La neutralité contre la démocratie

Des auteurs comme John Rawls, Michel Seymour ou Charles Taylor et Jocelyn Maclure, qui adoptent une interprétation moniste de la communauté politique sous forme d'un jeu unifié et systématique sont également aveugles au conflit qui survient entre la démocratie et la neutralité. Il

⁵¹ Applbaum, « Rules of the Game and Fair-Play », 124.

⁵² Il est intéressant sur ce point de porter l'attention sur la page couverture de l'ouvrage *La politique en questions volume 2* publié par le département de science politique de l'Université de Montréal qui présente un jeu d'échecs. Les professeurs de science politique de l'Université de Montréal. *La politique en questions*.

est loin d'être évident que la neutralité soit nécessaire au maintien d'un régime démocratique comme ils le prétendent.⁵³ N'est-il pas du ressort de l'État, dans un tel régime, de défendre les intérêts et les valeurs de sa société ? Autrement dit, L'État ne devrait-il pas épouser la conception du bien commun – s'il existe un tel bien – promue par les citoyens, le peuple ou la nation ?

Plus fondamentalement, le principe démocratique de la souveraineté du peuple peut être interprété sous une forme « monarchiste » comme le dit Charles Blattberg.⁵⁴ C'est-à-dire cette idée, que Charles Taylor attribue à la modernité, voulant que « le peuple » préexiste la communauté politique et que les propositions qui émergent de la majorité sont l'incarnation de sa volonté unifiée.⁵⁵ Par exemple, dans un régime parlementaire, comme au Québec, selon la *Loi sur l'Assemblée nationale* c'est l'Assemblée nationale qui est « dépositaire des droits et des pouvoirs historiques et inaliénables du peuple québécois » c'est pourquoi le second point de cette loi réitère « qu'il convient, en conséquence, d'affirmer la pérennité, la souveraineté et l'indépendance de l'Assemblée nationale et de protéger ses travaux contre toute ingérence. »⁵⁶ C'est d'ailleurs pourquoi la loi 21 use de la clause lui permettant de se soustraire aux chartes canadienne et québécoise des droits en utilisant la justification selon laquelle le parlement est souverain et peut donc légiférer sur les modalités encadrant la relation entre l'État et l'Église.⁵⁷

De même, le principe de la souveraineté constitutionnelle peut également être interprété sous une forme « monarchiste » comme semble le faire le préambule de la *Loi constitutionnelle de 1982* lorsqu'elle stipule que « [...] le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit... ».⁵⁸ Selon cette interprétation, c'est le droit qui jouit de la préséance sur la souveraineté du parlement. Les droits et libertés énumérés par la Charte ne peuvent être restreints que par une règle de droit. Cette primauté du cadre légal vient limiter l'autorité du parlement censé représenter les citoyens. Pour un tel cadre, il n'y a que les juges qui peuvent faire preuve de neutralité puisqu'ils ne font qu'appliquer le livre de règlements systématiquement unifié sans jamais faire intervenir de considérations externes à ce dernier. Par exemple, dans le jugement rendu par la Cour suprême du Canada dans le cas *Ward v. Commission*

⁵³ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 20; Rawls, *Libéralisme politique*, 37.

⁵⁴ Blattberg, « La réponse aux conflits : trois façons de faire, trois Canada », 11.

⁵⁵ Sur l'affirmation de Charles Taylor voir Taylor, *Dilemmas and Connections*, 88; et sur cette conception de la volonté unifiée voir Blattberg, 11-12.

⁵⁶ Loi sur l'Assemblée nationale, préambule.

⁵⁷ Loi sur la laïcité de l'État, préambule, ch.VI, art.33-34

⁵⁸ Loi constitutionnelle de 1982, préambule.

des droits de la personne et des droits de la jeunesse et al., celle-ci devait statuer à savoir si le défenseur avait discriminé le plaignant conformément aux articles 4 et 10 de la Charte des droits et libertés de la personne et avait donc outrepassé les limites permises par le droit à la liberté d'expression.⁵⁹ La majorité a statué que le défenseur n'avait pas fait de discrimination envers le plaignant.⁶⁰ Bien que le plaignant ait fait l'objet d'une « distinction » de la part du défenseur, reconnaît-elle, il n'a pas fait l'objet de cette distinction fondée sur un « motif prohibé » par la loi.⁶¹ Par conséquent, le défenseur ne peut pas être reconnu comme faisant preuve de discrimination à l'endroit du plaignant, et ce, alors même que le plaignant dut subir du harcèlement en conséquence des actions du défenseur. Ces dernières considérations, étant externes à la loi, sont décrites par les juges de la majorité comme des « préjudices émotionnels » contre lesquelles la loi n'offre aucune protection.⁶²

Ces deux principes entrent en conflit régulièrement et c'est justement le propre de la démocratie libérale de rechercher un délicat équilibre entre le monarque théorique et le monarque démocratique.⁶³

Le but de s'appuyer sur un livre de règlements unifié et systématique est de permettre la résolution des différends de façon définitive. Au football canadien, par exemple, l'offensive à trois tentatives pour faire dix verges avec le ballon. Cette condition est la même pour toutes les équipes. Cette condition satisfait donc au principe d'équité. Lorsque la distance est difficile à départager à l'œil nu, il est toujours possible de mesurer celle-ci afin de déterminer si la ligne des dix verges a été franchie. Il est difficile, même impossible, de remettre en question la neutralité de l'arbitre dans ces conditions⁶⁴.

Par conséquent, ce que la fréquente utilisation du terme de neutralité, *a fortiori* son association au terme de laïcité, laisse transparaître est cette tendance, propre à la notion de la politique comme un jeu, à la dépossession toujours plus grande des institutions politiques aux

⁵⁹ Charte des droits et libertés de la personne, art.4, art.10. Ward c. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2021 CSC 43.

⁶⁰ Ward v. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2021 CSC 43.

⁶¹ Ward v. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2021 CSC 43.

⁶² Ward v. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2021 CSC 43. Voir par ailleurs au sujet de l'autosuffisance du jeu, Blattberg, « Taking Politics Seriously », 277. Voir également l'exemple fourni par Nils Christie au sujet des arguments « judiciaires » dans son « Conflicts as Property », 4.

⁶³ Un équilibre, selon nous, prenant surtout la forme d'un compromis.

⁶⁴ Même si celle-ci est souvent remise en question par les partisans de l'équipe perdante.

mains des juges et des théoriciens. Cela n'est pas surprenant considérant cette interprétation de la politique qui en fait un cadre légal exhaustif composé de normes encadrant l'action. Ce cadre est lui-même soutenu et reproduit par les citoyens qui en cas de conflits doivent adopter les dispositions d'un juge de la Cour suprême.⁶⁵ Selon cette interprétation, il est possible et même souhaitable, comme en science naturelle, de développer une connaissance objective et exhaustive de ce cadre. Cette capacité d'abstraire une conception de la justice de notre culture politique commune est le propre du théoricien ou du juge comme nous explique Michael Walzer, puisque l'historicité et le sentiment corrompent la pensée.⁶⁶

En somme, dans la vision de Rawls, la politique est confisquée par les juges et les experts qui se prononcent sur le cadre abstrait dans lequel les différentes doctrines compréhensives raisonnables peuvent évoluer librement.⁶⁷ Naturellement, dans ce cas, les solutions aux divers conflits prennent également une forme légale, par exemple, la création d'une loi ou une réforme constitutionnelle. La laïcité n'échappe pas à cette tendance.⁶⁸ Or, ces « solutions », comme la loi 21 au Québec ou la *Loi concernant la séparation des Églises et de l'État* en France, ne satisfont que très rarement la population en générale. En premier lieu, les associations religieuses, mais aussi les défenseurs de la laïcité qui considèrent que ces lois ne vont pas assez loin.⁶⁹ La *Loi concernant la séparation des Églises et de l'État* a, sans doute, permis de mettre un frein aux débats sur la place de la religion catholique dans la société française pendant une bonne majorité du XX^e siècle, mais personne ne pouvait prévoir que les bouleversements actuels forceraient une réouverture de ces débats au sujet de la laïcité. C'est que ces lois sont votées dans des contextes spécifiques et sont des réponses à des conflits qui sévissent dans l'instant. Si nous les concevons à l'extérieur de leur contexte, nous perdons leurs subtilités et nous perdons de vue le fait qu'il était impossible aux acteurs du moment d'imaginer les vagues d'immigrations actuelles. Ces lois font partie, comme le dit Stuart Hampshire, des institutions qui surgissent des compromis passés résultant de conflits auxquels toute société est confrontée.⁷⁰ Ces lois sont loin de reposer sur un « consensus par recoupement » portant sur une conception politique unifiée de la justice à partir de laquelle chaque

⁶⁵ Rawls. *Political Liberalism*, 235.

⁶⁶ Walzer, « Philosophy and Democracy », 382.

⁶⁷ Voir à ce sujet : Christie, « Conflicts as Property », 1-15; Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*.

⁶⁸ Pour un exemple paradigmatique de cette tendance, voir Seymour, *Raison, déraison et religion*, ch. 4.

⁶⁹ Voir Donadio, « Why is France so Afraid of God ? »; Marois, « La laïcité de l'État : la normalité dans une société moderne et pluraliste », xvii.

⁷⁰ Voir Hampshire, *La Justice est conflit*, ch. 1.

citoyen d'une société bien-ordonnée peut se rapporter afin d'arbitrer leurs différends. Cette conception exige que :

La stabilité et la cohésion de ces sociétés dépendent ainsi de la volonté de citoyens aux conceptions du bien divergentes d'accepter l'autorité de principes communs fondant leurs institutions politiques [...] Ce type de société exige des citoyens qu'ils fassent abstraction des désaccords moraux et philosophiques, parfois profonds, qu'ils ont avec leurs concitoyens au nom de leur intérêt plus fondamental à vivre dans une société suffisamment stable et harmonieuse.⁷¹

Cette exigence est intenable, entre autres, puisqu'elle est tellement abstraite qu'elle ne prend pas suffisamment en compte les conflits qui déchirent les citoyens et qui les motivent à prendre part à la politique et à toutes autres formes d'action. Ces motivations sont multiples et, au grand dam des théoriciens, elles ne sont pas toujours clairement et distinctement articulées. Pour certains, il n'est pas possible de dissocier leur engagement politique de leur « doctrine compréhensive ». Comme l'explique Charles Taylor, le bien et le moi entretiennent d'étroites relations.⁷² Certains ne sont pas prêts, par ailleurs, à maintenir la stabilité politique à n'importe quel prix. C'est pourquoi ils ne sont définitivement pas prêts à taire ce qui leur tient à cœur afin de vivre dans une société « suffisamment stable et harmonieuse ». Par conséquent, confisquer la politique aux mains des maîtres des règles engendre l'apathie, la désaffiliation et un sentiment d'aliénation de la part des citoyens, surtout de la part de ceux qui supportent les coûts encourus par le maintien du *statu quo*. Autrement dit, cette conception de la démocratie provoque sa propre fragilisation.

Alors, qu'est-ce que la politique ?

Contre cette interprétation de la politique comme un jeu équitable et dont nous devons simplement assurer le respect du livre systématique et unifié de règlements, il faut comprendre la politique comme le lieu de conflits fondamentaux entre des valeurs. En 2012, par exemple, les étudiants et étudiantes du Québec se sont soulevés contre les hausses des droits de scolarité imposées par le gouvernement du Parti libéral du Québec, afin d'assurer l'accessibilité aux études supérieures, en particulier, et des études, en général. L'objectif était de réaffirmer la valeur d'égalité qui se trouvait rejetée par cette hausse soudaine de 75% des frais scolaires.

⁷¹ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 135.

⁷² Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, 15.

En 2006, au Québec, c'est la place de la religion dans l'espace public qui faisait l'objet d'une vive polémique. À la suite de la décision de la Cour suprême du Canada de permettre le port du kirpan à l'école dans l'arrêt *Multani*, il s'est engagé un débat, parfois acrimonieux, sur la place de la religion dans la société.⁷³ Ces débats ont profondément bouleversé la société québécoise allant jusqu'à favoriser une profonde réflexion et même une relecture d'un événement très important dans l'histoire du Québec : la Révolution tranquille. C'est alors qu'une attention particulière s'est portée sur le caractère anticlérical et séculier de cette dernière et plus d'un y voyait la tâche de la politique, plus spécifiquement de l'État, de préserver et de renforcer cet héritage. Autrement dit, il y avait un sentiment de menace qui planait au-dessus de ces échanges au sujet des accommodements.

La politique est le lieu où les valeurs s'entrechoquent, où les conflits surgissent et où des compromis sont tirés. Dans les deux exemples plus haut respectivement, les compromis ont été l'indexation de la hausse des droits de scolarité à l'inflation et dernièrement la loi 21. Dans ces deux cas, il s'agit de résultats également insatisfaisants pour tous les partis puisqu'aucun n'a obtenu l'entièreté de ce qu'il demandait. Cependant, nous pouvons comprendre que dans ces cas de conflit, la question soulevée par ces exemples n'est pas simplement de savoir quelles sont les règles du jeu, mais plutôt qui sommes-nous ? Qui voulons-nous être ? Quelles sont nos valeurs et qu'est-il exigé de nous ?

C'est pourquoi des approches comme celles défendues par Charles Taylor et Jocelyn Maclure au sujet de la laïcité sont inadéquates. Elles sont inadéquates puisqu'elles s'appuient sur une conception moniste de la communauté politique qui recherche, *in fine*, le rétablissement ou le maintien du jeu, le maintien de l'unité préalablement postulée.⁷⁴ Comme les deux exemples ci-dessus semblent l'indiquer, les conflits mènent à des bouleversements importants pouvant aller jusqu'à des réinterprétations d'événements historiques marquants n'ayant pas seulement des répercussions sur les règles du jeu, mais sur le genre de personne ou communauté que nous sommes. Par conséquent, cela revient à dénaturer la politique de limiter son rôle au rétablissement du jeu puisque les questions soulevées par ces conflits prennent plutôt la forme suivante : « pourquoi jouons-nous »? À cette question, les théories monistes comme celles de Rawls ou de

⁷³ Pour un tour d'horizon chronologique au sujet de l'escalade du débat, voir : Taylor et Bouchard, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, ch. 2.

⁷⁴ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 13-14, 24; Rawls, *Libéralisme politique*, 28.

Taylor et Maclure sont incapables de répondre.⁷⁵ À l'interrogation : « pourquoi la laïcité ? », Taylor et Maclure répondront pour l'égal respect et la liberté de conscience. À la question : « pourquoi l'égal respect et la liberté de conscience? », ils rétorqueront parce que c'est comme ça dans une société libérale et démocratique avec la même désinvolture que lorsqu'ils affirment que la neutralité n'est pas neutre.⁷⁶ Comme l'exprime Gwénaële Calvès :

Si la laïcité n'est pas une conviction, mais un simple cadre dans lequel s'exerce la liberté d'opinion, tous les conflits d'interprétation s'évanouissent d'eux-mêmes. Qui pourrait se déclarer hostile à la liberté d'opinion? Et si elle est cette forme vide dont l'État a la garde exclusive, quels acteurs sociaux pourraient chercher à se définir [...] comme des entreprises de conviction laïque ?⁷⁷

Si des groupes s'identifient aussi fortement à la laïcité comme semble le faire la République française qui va jusqu'à en faire une vertu républicaine, force est de constater qu'elle est plus qu'un simple arrangement institutionnel.⁷⁸ Sa réduction à cela revient à bloquer toute tentative d'entamer une réflexion à son sujet. En effet, qui serait contre la liberté de conscience *per se* ?

Dans les faits lors des débats au sujet de la laïcité, au Québec, d'aucuns n'ont remis en question l'importance de l'égal respect ni de la liberté de conscience. L'accent portait sur la place des symboles religieux ostentatoires dans l'espace public et étatique, ainsi que sur l'étendue des accommodements raisonnables, surtout de nature religieuse. Les défenseurs d'une position plus restrictive de la laïcité souhaitaient éliminer les symboles religieux justement afin de préserver l'égal respect qui était, selon eux, fragilisé par les accommodements raisonnables. Ils souhaitaient, également, éliminer les symboles religieux ostentatoires afin de protéger la liberté de conscience puisque, prétendaient-ils, ceux-ci font preuve de prosélytisme. Considérer que la laïcité entretient des liens avec la liberté de conscience et l'égal respect ne fait que répéter la question. Il faudrait plutôt s'interroger sur ce que signifie cette valorisation de la laïcité comme conviction issue de l'héritage québécois, au moins depuis la Révolution tranquille, pour nous. Pourquoi devrions-nous la défendre et surtout à quel coût ? Ce que, sans surprise, les théories comme celle de Taylor et Maclure ne font pas.

⁷⁵ Blattberg, « Taking Politics Seriously », 287.

⁷⁶ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 19, 25.

⁷⁷ Calvès, « Mutations de la laïcité », 34.

⁷⁸ Calvès, 24.

Qu'est-ce que cela implique pour la laïcité ?

Les compromis sont fragiles et sont fortement tributaires des circonstances dans lesquelles ils sont tirés. Le compromis issu de la Révolution tranquille sur la place de la religion semble s'être fragilisé au début des années deux-mille. L'arrivée de plusieurs immigrants ayant des convictions religieuses différentes de la majorité catholique semble avoir bouleversé l'équilibre imparfait qui perdurait depuis quarante ans.⁷⁹ Ce changement a forcé la communauté politique à s'interroger sur la place de la religion, mais aussi sur son héritage lui-même allant jusqu'à transformer sa propre interprétation, par exemple, en retirant le crucifix à l'Assemblée nationale. Bien sûr, plusieurs symboles religieux continuent de peupler l'imaginaire québécois comme la croix sur le drapeau provincial, mais il ne faudrait pas croire que la laïcité implique la disparition complète de la religion dans l'espace public. Même si je ne partage pas cette aspiration à une transcendance, je suis d'accord avec Charles Taylor que cette aspiration constitue une source de l'épanouissement humain, par conséquent, il serait impossible, pour nous, d'en éliminer toutes les traces sans causer un mal énorme.⁸⁰

Qu'est-ce que la reconnaissance de la pluralité des valeurs morales qui peuvent entrer en conflit de manière irréconciliable implique alors pour la laïcité ? Je crois que la première chose qu'il faut admettre c'est qu'il y aura des pertes. Prenons l'exemple de la loi 21, cette loi stipule que l'État du Québec est laïque, ce qui veut dire que les fonctionnaires sont tenus à un devoir de réserve qui les oblige à respecter la neutralité jusque dans leur apparence.⁸¹ Sans me prononcer sur la justesse de cette interprétation, je me limiterais à faire remarquer que le choix de cette dernière, qui met l'accent sur les symboles religieux ostentatoires, a pour conséquence de brimer l'égal respect et la liberté de conscience de croyants appartenant à certaines confessions religieuses. Notamment, les femmes musulmanes portant le hijab seront ostracisées des emplois de la fonction publique, alors qu'un Chrétien portant une croix non ostentatoire pourra continuer sa carrière en toute quiétude. Peut-être est-ce vraiment ce que la laïcité exige, même si j'en doute, mais une chose est certaine : l'adoption de cette loi rend la société québécoise moins équitable. Est-ce vraiment ce que nous voulons ? Dans ce cas, des questions comme celle lancée par l'animatrice au chef du Bloc

⁷⁹ Ce débat au sujet de la place de la religion dans la société porte également sur la décrépitude du « patrimoine religieux » au Québec et sa préservation.

⁸⁰ Taylor, *L'âge séculier*, 22.

⁸¹ Loi sur la laïcité de l'État, ch. 1, art. 3-4.

québécois, Yves François Blanchet, lors du débat des chefs concernant le caractère discriminatoire de cette loi, ne doivent pas nous surprendre; puisqu'il s'agit d'une question qui s'appuie sur le constat précédent et les victimes de cette loi sont en droit d'obtenir une réponse.

Dans le prochain chapitre, je tenterai d'élaborer une conception pluraliste de la laïcité qui peut réellement prendre en compte la pluralité des valeurs ainsi que la perte morale.

Chapitre 2 : Le pluralisme moral et non « raisonnable »

« Le *premier* est que la diversité de doctrines compréhensives raisonnables [...] est un trait permanent de la culture publique de la démocratie. [...] Ce fait du pluralisme raisonnable doit être distingué du pluralisme comme tel. »

John Rawls

Nous entendons régulièrement dans les médias, de la part de collègues ou de membres de nos familles des reproches adressés à la politique. Ces reproches prennent souvent la forme d'un rejet en bloc de celle-ci et d'un dégoût absolu envers ceux et celles qui s'y adonnent ou qui pensent naïvement qu'elle peut remplir ses promesses. C'est, je crois, ce rejet et ce dégoût qui sont à la base de l'usage récurrent de l'épithète « politisé » ou des mots « politisation » ou « partisanerie » dans nos sociétés. Il n'est pas inusité d'entendre la critique voulant qu'un enjeu soit trop politisé. Nous comprenons implicitement qu'il ne devrait pas l'être. Souvent, les termes « politique » et « partisan » semblent interchangeable.¹ Qu'est-ce que ces critiques, ces demandes signifient ou impliquent véritablement ?

Je crois que ces critiques démontrent cette volonté de confisquer ou de « give away » nos conflits pour reprendre les propos de Nils Christie.² Nous verrons, plus bas, pourquoi les conflits sont inévitables, mais aussi souhaitables. Il s'agit, tout au plus ici, de mettre l'accent sur notre tendance à fuir nos conflits ou à déléguer leur résolution à des experts. Cette volonté de fuite vient fausser notre interprétation de la politique qui, dès lors, est conçue comme un endroit dénué de conflits où toutes les finalités s'harmonisent et dont il ne reste qu'à trouver un consensus sur les moyens techniques les plus efficaces afin de réaliser nos finalités.³ Ce dégoût envers la politique provient de la frustration continuelle de cet idéal puisque les conflits y font toujours surface.⁴

Je repère la même tendance dans des travaux de théoriciens comme Charles Taylor et Jocelyn Maclure portant sur la laïcité. Ces types d'approches qui souhaitent élaborer une conception unifiée et systématique de la politique sont des tentatives de réponse à cette volonté de

¹ Pour deux exemples récents, voir : Fortier, « Les oppositions dénoncent la méthode "partisane" de la CAQ en matière d'éducation »; Fortier, « "Malaise" autour du nouveau cours de citoyenneté ».

² Christie. « Conflicts as Property », 7.

³ Sur l'opposition entre la politique et la pensée technocratique voir, Crick, *In Defense of Politics*, ch. 5

⁴ Pour cet argument, je m'inspire en partie de la position de Bonnie Honig au sujet du « déplacement » de la politique effectué par les théoriciens, voir Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, 1-18.

fuir les conflits en transformant ceux-ci en simple question technique. Il s'agit, en partie, de la fonction de la distinction que Maclure et Taylor tracent entre les finalités et les modes opératoires de la laïcité.⁵ La recherche de consensus est également une autre caractéristique de cette « indéracinable tendance moniste » pour reprendre les termes de Max Weber.⁶

J'aimerais tempérer ce jugement porté sur ceux et celles qui désirent fuir leurs conflits ou qui, volontiers, seraient prêts à déléguer leur résolution à un expert ou un tiers parti. En tenant compte de la nature des conflits, nous pouvons facilement comprendre les raisons pour lesquelles quelqu'un voudrait s'en dispenser. Certains conflits sont extrêmement difficiles et peuvent engendrer des douleurs énormes. Il peut y avoir également de bonnes raisons de, parfois, déléguer certains conflits à des experts. Par exemple, lorsque cela est rendu nécessaire afin de protéger un des protagonistes. Cependant, j'aimerais marquer le point que rechercher un monde dénué de conflits et, par conséquent, exiger que la politique soit un espace unifié est non seulement illusoire, mais aussi néfaste. Nous avons déjà exposé quelques-unes des raisons pourquoi cela est néfaste dans le chapitre précédent. Nous en développerons d'autres dans ce chapitre.

Dans ce chapitre, nous débiterons par une explication de pourquoi le conflit est inévitable et aussi pourquoi il est souhaitable. Ensuite, nous ferons une distinction entre le pluralisme raisonnable et le pluralisme de valeurs. Ces deux pluralismes ne sont pas identiques : alors que le premier serait plutôt intéressé à la diversité résultant de la liberté cohabitant dans un cadre raisonnable, le second traiterait directement de la pluralité dérivant de la fragmentation du monde moral. Par la suite, nous distinguerons le compromis et le consensus. Nous terminerons par un exemple tiré du livre de Simone Chambers *Reasonable Democracy* pour, dans un premier temps, illustrer en quoi peut ressembler un compromis pratique, d'autre part, nous parlerons de la loi 21 et des sacrifices encourus par son adoption.⁷

L'inévitabilité du conflit

Cette tendance à vouloir faire de la politique un lieu de consensus sur les questions fondamentales, autrement dit, cette tendance à vouloir dépolitiser la politique a comme conséquence immédiate de décevoir les citoyens. Je crois qu'il s'agit en partie de la raison pour

⁵ Taylor et Maclure. *Laïcité et liberté de conscience*, 30.

⁶ Weber. « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », 123.

⁷ Voir Chambers, « An Illustration », 212-227.

laquelle les citoyens témoignent autant de ressentiment envers cette activité. Or, la politique n'est pas le lieu du consensus, mais celui du conflit et du compromis. Elle est le lieu où différents groupes se retrouvent afin de confronter leurs conceptions différentes du bien. Le conflit n'est pas seulement l'état naturel de la politique, mais également de l'individu. Nous sommes constamment traversés par des désirs ou des aspirations contraires qui ne peuvent être assouvies ensemble. Stuart Hampshire donne notamment l'exemple de Léonce tiraillé entre sa curiosité de voir les cadavres au bord du mur d'Athènes et sa répulsion à l'idée de voir ceux-ci pour la première fois.⁸

Pour Hampshire, la normalité du conflit provient de la force du négatif.⁹ C'est-à-dire que toute conception du bien tire sa force de son opposition à une autre. Par exemple, le libéralisme s'oppose à toute autorité ultime ou exclusive, naturelle ou surnaturelle. La liberté, dans ce cadre, est une notion qui s'oppose à l'autorité de toutes les règles indiscutables ou les dogmes des prêtres et des politiciens. Contrairement à David Hume, Hampshire défend l'idée que la variété des langues, des cultures et des sociétés n'est pas superficielle. Il s'agit d'une caractéristique centrale et essentielle de la nature humaine qui repose sur la diversité de notre imagination et nos souvenirs.¹⁰ Selon lui, nos attachements les plus forts nous conduisent à la confrontation et donc au conflit. Ces attachements sont des sentiments exclusifs selon le principe que nous retrouvons chez Spinoza voulant que toute détermination soit une négation. J'arrive à me distinguer et me concevoir comme singulier par ma capacité à reconnaître ce qui m'est opposé. Certes, cette distinction n'est pas toujours absolue : elle peut se faire par degré. Je peux, par exemple, être un hockeyeur et occasionnellement jouer une partie de *football*. Mais parfois, cette distinction est plus marquée : si je suis un démocrate, je ne peux être autocrate.

Autrement dit, l'individualité de toute chose repose sur sa capacité à perdurer, résister aux autres choses qui l'entourent.¹¹ Selon Hampshire, toute personne ou tout groupe tentent, consciemment ou non, de protéger leur caractère propre et leur trait distinctif.¹² Doit-on y voir une sorte d'affirmation darwinienne selon laquelle les groupes sont continuellement en conflit et seulement les plus forts survivent ? Aucunement. Hampshire ne pense pas que les personnes ou les groupes soient incapables de changer d'avis. Les conversions sont toujours possibles; après tout, il

⁸ Hampshire. *La Justice est conflit*, 19.

⁹ Hampshire, 51.

¹⁰ Hampshire, 55.

¹¹ Hampshire, 56.

¹² Hampshire, 56.

demande notamment aux lecteurs de son livre de changer leur vision concernant le conflit.¹³ De plus, il ne cherche pas à glorifier le conflit. Au contraire, il recherche une manière de garantir la stabilité et la paix sociale en considérant le conflit comme un élément incontournable des sociétés humaines.¹⁴

Pour lui, la diversité est le résultat de cette nécessité naturelle de vouloir conserver sa propre spécificité contre les autres.¹⁵ C'est sur cette nécessité naturelle qu'il fait reposer la pertinence de son principe de justice procédurale consistant à mettre en place un processus de résolution des conflits équitable. La légitimité de cette procédure reposerait sur le fait qu'elle reproduit la structure de notre raison pratique. Hampshire considère cela comme étant son argument transcendantal et il en fait le rempart contre les maux universaux comme la guerre, les massacres, la famine, etc.¹⁶ Ces procédures pour être équitables doivent nécessairement respecter le principe de l'argument contradictoire, c'est-à-dire cette propension de notre raison pratique à examiner et comparer des positions contraires sur des sujets controversés afin d'arriver à des compromis imparfaits permettant l'assentiment de tous les partis. Une institution afin de satisfaire au principe de justice procédurale développé par Hampshire doit donc respecter l'exigence d'*audi alteram partem* : tous les arguments sur un sujet doivent avoir les mêmes chances d'être entendus.¹⁷

Alors que Hampshire considère les conflits non seulement comme inévitables, mais également comme un signe de vitalité de l'imagination humaine, les théoriciens monistes sont incapables de percevoir le conflit autrement que comme une lacune ou un défaut devant être corrigé.¹⁸ C'est pourquoi Taylor et Maclure situent l'une des sources des impasses dans les débats au sujet de la laïcité dans une lacune théorique, c'est-à-dire que les finalités et les modes opératoires qui la composent ne sont pas suffisamment distingués.¹⁹ En faisant cette distinction et en considérant que les finalités jouissent d'une priorité sur les modes opératoires, ces derniers prétendent fonder un régime de laïcité équilibré. Ils restent, cependant, assez vagues sur les conflits

¹³ Hampshire, 51.

¹⁴ Voir, Hall, *Value, Conflict, and Order*, 90-114.

¹⁵ Hampshire, *La Justice est conflit*, 57.

¹⁶ Hampshire, 60-61.

¹⁷ Hampshire, 25.

¹⁸ Hall. *Value, Conflict, and Order*, 85; Hampshire, 23.

¹⁹ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 29.

pouvant survenir entre l'égal respect et la liberté de conscience. Devrait-on protéger la liberté de conscience si cela contrevient à l'égal respect ?

William Galston fournit un exemple intéressant du même conflit dans son livre *Liberal Pluralism*. Une enseignante enceinte est congédiée par une école confessionnelle parce que selon les croyances de cette institution, une mère ne devrait pas travailler, mais rester à la maison.²⁰ Dans ce cas, l'institution scolaire a violé l'égal respect en discriminant l'enseignante en fonction de son genre, mais l'institution agissait conformément à ses convictions de conscience. Dans une société libérale qui valorise l'égal respect et la liberté de conscience, laquelle de ces deux valeurs devrait-on prioriser ? De plus, un État laïc devrait-il s'ingérer dans les affaires internes d'une association religieuse lorsque les convictions de ces associations contreviennent à celles de la société ? Également, qu'est-ce que le droit à la liberté de conscience protège ? Est-ce qu'il implique que l'État doit permettre et même faciliter certains actes dont nous avons la conviction de devoir accomplir ?²¹

Les libéraux convaincus pourraient considérer qu'il est possible et légitime que des institutions religieuses ou non puissent continuer de pratiquer, et ce, même si leurs pratiques contreviennent aux principes généraux de la société. Par exemple, des associations pourraient refuser aux femmes d'accéder aux postes de direction. Toutefois, il est nécessaire que l'adhésion à l'organisation s'appuie sur le consentement de l'individu. Or, d'autres considèrent qu'il est inadmissible qu'une société libérale, démocratique et laïque tolère des associations qui agissent en violation de ses valeurs fondamentales, et ce, même si les citoyens sont libres d'adhérer ou non à ces associations.²²

Au Québec, pour citer un autre exemple, plusieurs défenseurs de la laïcité seraient surpris d'apprendre que même si la loi 21 et la loi 62 stipulent que l'État et les agents de l'État doivent faire preuve de neutralité en fait et en apparence, la seconde loi permet à l'article 6 du chapitre II, section II à un médecin de « [...]refuser de recommander ou de fournir des services professionnels

²⁰ Galston. *Liberal Pluralism*, 115.

²¹ Je ne crois pas avoir l'espace pour aborder cette question ici, mais il est évident que celle-ci entretient un lien important avec la laïcité. Il est aussi important de noter que la Cour suprême du Canada a reconnu dans son jugement *R v. N.S* que le port de certains symboles faisait partie de la protection garantie par les articles des chartes canadienne et québécoise des droits. Voir Turp, « De l'échec du rapport Bouchard-Taylor à l'inconstitutionnalité de la loi québécoise sur la neutralité religieuse », 121; Canada, R. c. N.S, 2012 CSC 72 § (2001).

²² Bouchard, *L'interculturalisme*, 206-207.

en raison de ses convictions personnelles... ».²³ Il est donc prohibé à une femme musulmane portant le hijab d'enseigner dans un établissement scolaire québécois au nom de la neutralité religieuse de l'État, alors qu'un médecin peut refuser de pratiquer ou de recommander une patiente pour un avortement si cela va à l'encontre de ses convictions personnelles.

L'idée ici est simplement de faire remarquer que la diversité n'est pas une anomalie, mais le résultat normal de notre imagination et de nos pratiques. Certes, la raison peut mener à certaines convergences, notamment, le principe de l'argument contradictoire exposé par Hampshire. En effet, ce principe rationnel, dit-il, se retrouve dans toutes les civilisations ainsi que chez tout individu confronté à une situation conflictuelle.²⁴ Cependant, il est faux et même nuisible de prétendre découvrir des principes de justice substantielle pouvant faire l'objet d'un consensus durable. Par exemple, il n'existe aucun accord sur l'équilibre idéal entre les différents éléments constitutifs de la laïcité. Il est illusoire de prétendre qu'un tel consensus puisse un jour transparaître. Par conséquent, l'idée rawlsienne selon laquelle la conception de la justice comme équité peut faire l'objet d'un consensus par recoupement dans les sociétés libérales et démocratiques n'est pas atteignable.

Pour Hampshire, cette conception est aussi nuisible puisqu'elle détourne les acteurs politiques de l'inévitabilité du conflit, ce qui les prépare inadéquatement à devoir bien protéger leur conception du bien contre des conceptions rivales.²⁵ Hampshire souligne que les travailleurs ont dû s'engager dans un combat politique au XIX^e siècle pour repousser les limites de ce qui était considéré comme significatif politiquement. C'est-à-dire que la pauvreté n'était pas considérée, à cette époque, comme quelque chose sur lequel nous pouvions agir, mais était plutôt compris comme un phénomène permanent de la nature. C'est grâce au combat des travailleurs et de leur organisation que certains en sont venus progressivement à reconnaître la pauvreté comme faisant partie de l'arène politique.²⁶ C'est-à-dire comme un phénomène sur lequel nous pouvons agir. Sans surprise, aucun consensus n'a surgi depuis au sujet de savoir si nous avons bel et bien une obligation de réduire la pauvreté, mais au moins cet enjeu fait maintenant partie des négociations

²³ Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes, ch. 2, sect. 2, art. 6.

²⁴ Hampshire, *La justice est conflit*, 25, 71.

²⁵ Hampshire, 108.

²⁶ Les femmes se sont trouvées dans une situation similaire durant le XX^e siècle afin de faire reconnaître leurs droits politiques. Elles combattent encore, de nos jours, pour faire entendre leur position sur des enjeux comme les violences sexuelles et l'avortement. Hampshire, *Justice est conflit*, 106-108.

politiques. Faire de la politique le lieu du consensus et de l'harmonie risque d'expulser des enjeux comme ceux-ci dans les domaines privé ou naturel sur lesquels nous n'aurions prétendument aucun contrôle. Idéalement, chaque position défendue par un groupe doit avoir les mêmes chances d'être entendue dans les institutions de résolution des conflits. Parfois, comme la justice procédurale n'est pas un idéal parfait, il faut qu'un groupe soit prêt à combattre pour que sa position soit entendue.²⁷

La négociation et l'atteinte d'un compromis demeurent les idéaux à poursuivre. Cependant, il faut admettre qu'il est parfois nécessaire de combattre afin d'exhorter un adversaire à nous accorder une place à la table de négociation. En 2012, il aura fallu plusieurs mois de manifestations de la part des associations étudiantes fédérées de la coalition large de l'association pour une solidarité syndicale étudiante (CLASSE) avant que le gouvernement du Québec accepte d'ouvrir les négociations avec elle.²⁸ Jusque-là, le gouvernement n'avait accepté de négocier qu'avec les associations étudiantes les moins récalcitrantes à l'augmentation des droits de scolarité. Le gouvernement usait alors d'une stratégie souvent utilisée consistant à discréditer notre adversaire en délégitimant sa position ou en le dépeignant comme un apôtre de la violence le rendant ainsi indigne de négocier.²⁹

Comme l'explique Stuart Hampshire, l'adhésion générale au principe de l'argumentation contradictoire et notre pouvoir d'imagination feront émerger des positions critiquant le *statu quo* qui devront ultimement être entendues.³⁰ L'introduction de nouvelles opinions et de nouveaux arguments qui remettent en question l'état des choses auront comme conséquence de transformer notre conception de la justice. De nos jours, il est inacceptable, selon notre conception de la justice, d'accepter l'esclavage, des journées de travail de dix heures dans des conditions d'insalubrité, une rémunération inférieure aux femmes pour des emplois similaires. Par le passé, ces enjeux n'étaient pas considérés comme des enjeux de justice, mais étaient plutôt considérés comme des faits en accord avec la nature des choses.³¹ Pour reprendre le cas de l'augmentation des droits de scolarité, par exemple, il était raisonnable de faire payer davantage les étudiants pour leur éducation dans la mesure où cela était conforme au paradigme du client et du fournisseur de produit. Les universités fournissent un produit, le savoir, que les étudiants souhaitent consommer. L'idée de fournir

²⁷ Hampshire, 49-50; Hampshire, *Innocence and Experience*, 56.

²⁸ Nadeau-Dubois, *Tenir Tête*, 109-110.

²⁹ Margalit, *On Compromise and Rotten Compromise*, 42.

³⁰ Voir Hampshire, *Innocence and Experience*, 42-43, 55-56.

³¹ Hampshire, 57.

l'éducation gratuitement n'avait jamais été discutée en profondeur, au Québec, et plusieurs remettaient en question la possibilité même de l'envisager.³² Comme l'explique Hampshire, il aura fallu attendre qu'un groupe de pression jouissant d'un soutien puissant soulève la question de la gratuité à la table des négociations.³³

Le pluralisme raisonnable et le pluralisme moral

John Rawls diffère des pluralistes de valeurs comme Stuart Hampshire et Isaiah Berlin, dans la mesure où il reste silencieux sur les questions métaphysiques. C'est d'ailleurs la caractéristique fondamentale, selon lui, d'une conception « politique » de ne s'appuyer sur aucune doctrine compréhensive ou d'être « freestanding ».³⁴ Par conséquent, il serait possible de rejeter des doctrines compréhensives déraisonnables sans se prononcer sur leur « vérité ».³⁵ C'est que, pour lui, la condition nécessaire de la stabilité d'une communauté politique démocratique et libérale est d'être fondée sur une conception politique de la justice, préférablement la justice comme équité, faisant l'objet d'un consensus par recoupement.³⁶ Cette condition est rendue nécessaire par la reconnaissance que le résultat à long terme d'une société libre et démocratique est l'aboutissement d'une diversité d'opinions morales, philosophiques et religieuses.³⁷ Cette reconnaissance du « pluralisme raisonnable », pour lui, rend nécessaire la capacité de justifier l'utilisation de la force coercitive de l'État en mobilisant des arguments pouvant être acceptés par tous les citoyens conçus comme libres et égaux.³⁸ Dans la sphère politique, les citoyens doivent se restreindre à des arguments contenus dans la raison publique, alors que dans la société civile ils peuvent mobiliser des arguments puisés dans leur doctrine compréhensive.³⁹

Taylor et Maclure reprennent dans leurs grandes lignes les mêmes prémisses dans leur exposé sur la laïcité.⁴⁰ Le point de départ de leur réflexion repose sur la reconnaissance de l'existence d'une diversité de croyances et de valeurs chez les citoyens des sociétés démocratiques contemporaines. Ils privilégient donc un modèle politique qui s'appuie sur « un accord quant aux

³² Cette idée n'était pas nouvelle cependant. Voir, Imbeault et Montifroy, *Géopolitique & Démocraties*.

³³ Hampshire, *La justice est conflit*, 59.

³⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 12, 153.

³⁵ Rawls, 150-51.

³⁶ Rawls, 10-11.

³⁷ Rawls, 3-4.

³⁸ Rawls, 137.

³⁹ Galston, *Liberal Pluralism*, 40.

⁴⁰ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 7-14.

principes politiques de base » et sur « le respect de la pluralité des perspectives philosophiques, religieuses et morales » des citoyens.⁴¹ Le but d'une telle théorie étant de « mener à un vivre-ensemble juste et suffisamment harmonieux. »⁴² L'ajout du terme « raisonnable » au mot « pluralisme » présuppose que cette diversité est compatible avec une conception unifiée de la politique : une conception politique de la justice spécifiant les valeurs « politiques » ayant priorité sur les valeurs non politiques en cas de conflit.⁴³ Contrairement à John Rawls, Taylor et Maclure confondent le « pluralisme moral » et le « pluralisme raisonnable » :

La diversité religieuse doit être vue comme un aspect du phénomène du « pluralisme moral » avec lequel les démocraties contemporaines doivent composer. Le « pluralisme moral » réfère au fait pour les individus d'adopter des conceptions du bien et des systèmes de valeurs différents et parfois incompatibles [...] Ce que le philosophe américain John Rawls a appelé le « fait du pluralisme raisonnable » tire son origine de la reconnaissance des limites de la rationalité quant à sa capacité à statuer sur les questions du sens ultime de l'existence et de la nature de l'épanouissement humain.⁴⁴

Ce qu'ils entendent par « le fait du pluralisme raisonnable », à la suite de Rawls, est que cette « diversité », conséquence des limites de la raison humaine, doit évoluer dans le cadre juridique de principes et valeurs fondamentaux d'un État libéral et démocratique. C'est parce qu'ils considèrent que ce cadre permet la cohabitation pacifique de cette diversité, qu'ils croient que les personnes dans ces sociétés « peuvent partager et affirmer ces valeurs constitutives » malgré qu'« [e]lles s'y rendent par des chemins souvent très différents ».⁴⁵ Ils font de ce « consensus par recoupement sur les valeurs publiques de base » la condition d'existence des sociétés pluralistes.⁴⁶ Rawls explique d'une manière similaire pourquoi, selon lui, un « consensus » au sujet de la priorité accordée aux valeurs politiques en cas de conflit existe dans les sociétés libérales et démocratiques.⁴⁷

Pour des philosophes comme Berlin ou Hampshire, une telle conception unifiée de la politique pouvant se soustraire aux conflits est impossible et même néfaste. (Contrairement à Berlin, Hampshire reconnaît une certaine congruence aux institutions s'accordant avec le principe de l'argument contradictoire. Nous discuterons de cette différence ci-dessous). Bonnie Honig décrit bien la tendance dangereuse d'une telle conception de la politique ou de la justice unifiée

⁴¹ Taylor et Maclure, 13.

⁴² Taylor et Maclure, 13.

⁴³ Sur ces valeurs politiques et leur priorité voir, Rawls, 134-140, 156-157.

⁴⁴ Taylor et Maclure, 18.

⁴⁵ Taylor et Maclure, 19-20.

⁴⁶ Taylor et Maclure, 20.

⁴⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 157.

n'admettant aucun compromis. Une telle conception risque de favoriser une plus grande cruauté. Dans le cadre où ses actions sont justifiées, elle ne reconnaît aucune violence ni tragédie. Elle ne reconnaît aucune résistance ni ne ressent aucun remords.⁴⁸ Les valeurs non politiques entrant en conflit avec les valeurs politiques doivent nécessairement laisser la place aux dernières.⁴⁹

Michel Seymour, pour sa part, prétend que la notion de « raisonnable » doit être comprise comme synonyme de respect chez Rawls. C'est-à-dire qu'en faisant preuve de « neutralité épistémique », Rawls démontrerait un point de vue respectueux de la diversité.⁵⁰ Or, la notion de raisonnable démontre plutôt une discrimination envers certains points de vue issus de cette pluralité. C'est-à-dire que certaines demandes adressées aux institutions sont *de facto* rejetées comme injustifiables. Nous pouvons penser que toute personne s'appuyant sur des doctrines compréhensives qui rejetteraient, par principe, tout consensus par recoupement ne serait pas « raisonnable » du point de vue du libéralisme politique. Par exemple, Rawls prétend que compte tenu du pluralisme raisonnable, les principes libéraux remplissent un rôle de fixation « once and for all » des droits et libertés politiques de base et leur priorité. Ce faisant, ces garanties sont déplacées à l'extérieur des préoccupations politiques portant sur le cadre de règlements pour le jeu politique.⁵¹ C'est cet encadrement du pluralisme que l'ajout de « raisonnable » vient signifier. Comme l'extrait suivant de *Political Liberalism* l'exprime :

These principles [les principes libéraux de justice] guarantee certain basic political rights and liberties and establish democratic procedures for moderating the political rivalry, and for determining issues of social policy. To this extent citizens' comprehensive views are reasonable if they were not so before : simple pluralism moves toward reasonable pluralism and consitutionnal consensus is achieved.⁵²

Il ne s'agit pas ici de prétendre que toutes les doctrines compréhensives doivent être traitées sur un pied d'égalité. Certaines doctrines auxquelles des personnes adhèrent sont en contradiction directe avec des valeurs d'une société démocratique et libérale. Ici, il suffit de remarquer que cette notion de raisonnable chez Rawls permet ce genre de discrimination sans reconnaître de pertes. Cela permet à Rawls de rester muet sur le sort réservé aux citoyens n'adhérant pas au consensus par recoupement. Ces doctrines compréhensives peuvent donc être rejetées sans éprouver ou

⁴⁸ Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, 127.

⁴⁹ Rawls, *Political Liberalism*, 155.

⁵⁰ Seymour, *Raison, déraison et religion*, 119.

⁵¹ Rawls, *Political Liberalism*, 161.

⁵² Rawls, 163-164.

reconnaître de pertes et en toute neutralité puisque ce rejet s'appuierait sur des critères raisonnables et conformes au consensus d'une société libérale et démocratique. Si les personnes qui adhèrent à ces doctrines compréhensives pratiquaient l'expérience de pensée de la position originelle, telle que présentée par Rawls, ils comprendraient et acquiesceraient à leur erreur, selon lui, puisque le choix des principes prend la forme d'une déduction.⁵³ Le blâme se trouve alors du côté de ceux qui refusent de jouer le jeu, qui n'ont pas l'esprit du *fair-play* que Rawls assimile au sens de la justice, qui est une des capacités propres aux citoyens d'un régime démocratique et libéral.⁵⁴ À ces citoyens, Rawls n'a qu'une chose à leur rétorquer : « their nature is their misfortune. ».⁵⁵

Isaiah Berlin pourrait être lu comme critiquant dans son texte « Two Concepts of Liberty » cette manière d'envisager les choses lorsqu'il aborde les dangers d'une conception positive de la liberté.⁵⁶ Pour lui, les deux interprétations de la liberté que sont la liberté « négative » et la liberté « positive » souhaitent répondre à deux questions distinctes. Alors que la liberté négative fait allusion à l'absence d'interférence et n'est pas incompatible avec un régime autocratique, la liberté positive fait plutôt allusion à la capacité d'être son propre maître.⁵⁷ Cette dernière stipule que nous sommes libres dans la mesure où nous sommes la source de notre propre volonté. Comme il l'explique, cela peut vouloir dire ne pas être l'esclave de ses passions et ainsi le soi peut être assimilé à la raison devant maîtriser celles-ci. Ce vrai soi peut, également, être assimilé à une collectivité qui, dans le dessin de voir ses objectifs réalisés, peut contraindre des individus récalcitrants.⁵⁸ Berlin souligne que le danger d'une telle conception est son paternalisme. C'est-à-dire le fait d'imposer à certains notre volonté sous prétexte qu'il s'agit de leur intérêt primordial. En effet, s'ils n'étaient pas aussi corrompus ou ignorants, ils rechercheraient cela même que nous souhaitons qu'ils visent. Encore mieux, nous pourrions prétendre que, sans le savoir, c'est exactement ce qu'ils désirent, même si en ce moment ils vont dans la direction opposée.⁵⁹

La notion de « raisonnable » joue sensiblement le même rôle dans la théorie de Rawls. Si des citoyens d'une société libérale et démocratique refusent de jouer le jeu, ils ne peuvent être autre chose que déraisonnables. Dans le cas des accommodements raisonnables, Charles Blattberg fait

⁵³ Rawls, *Théorie de la justice*, 44; Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, 133.

⁵⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 19.

⁵⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, 504.

⁵⁶ Berlin, « Two Concepts of Liberty », 118-172.

⁵⁷ Berlin, 121-122; 131.

⁵⁸ Berlin, 131.

⁵⁹ Berlin, 132.

bien remarquer comment l'approche des défenseurs d'une laïcité ouverte est paternaliste de cette manière : la gestion des accommodements étant laissée aux fonctionnaires de l'État selon une grille de critères techniques pouvant s'appliquer en toute neutralité, ceux qui n'acceptent pas ces exigences des accommodements raisonnables ne peuvent être que déraisonnables ou racistes.⁶⁰ Les principes sur lesquels nos sociétés démocratiques s'appuient, nous rappelle William Galston, peuvent paraître comme « freestanding » seulement dans la mesure où ils ne font pas l'objet de contestations dans un moment critique.⁶¹ Les conflits au sujet des accommodements raisonnables illustrent comment ces enjeux peuvent réveiller des désaccords profonds au sujet de principes faisant prétendument l'objet d'un consensus dans une démocratie libérale.

Berlin repère deux formes que peut prendre le désir d'être autonome. Premièrement, l'abnégation qui revient à restreindre le domaine de mes désirs afin de ne pas vouloir ce qui m'est inaccessible. Nous retrouvons un exemple typique de cette forme sous la figure du moine ou de l'ermite.⁶² La seconde forme, plus en lien avec le cas de Rawls, est celle de l'autoréalisation. Cette forme fait allusion au fait que connaître ou comprendre la nécessité d'une vérité serait équivalent à vouloir s'y conformer.⁶³ Autrement dit, refuser de nous conformer à quelque chose de cet ordre est équivalent à être irrationnel ou ignorant. Dans le même ordre d'idée, ceux qui se refuseraient à s'adonner à l'expérience de pensée de la position originelle ou qui arriveraient à des principes de justice différents seraient déraisonnables. C'est pourquoi souvent des adversaires se considèrent mutuellement comme des fous ou des malades mentaux.⁶⁴ Pour ce genre d'interprétation, le rôle de la philosophie politique, comme dans la *République* de Platon, se résume à une entreprise pédagogique.⁶⁵ Le projet rawlsien d'élaborer une théorie unifiée et systématique de la justice n'est pas très différent sur ce point. Certes, il refuse de parler des principes de justice en termes de vérité et considère que sa conception politique de la justice reste neutre sur les questions métaphysiques, néanmoins sa position impose une hiérarchisation des valeurs que les citoyens libres et égaux doivent, s'ils sont raisonnables, reconnaître comme telle.⁶⁶

⁶⁰ Blattberg, « Veut-on vraiment d'un État religieusement neutre ? », 44-45.

⁶¹ Galston, *Liberal Pluralism*, 41.

⁶² Berlin, « Two Concepts of Liberty », 135.

⁶³ Berlin, 140-142.

⁶⁴ Jocelyn Maclure parle d'une « phobie ». Voir Maclure, « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement raisonnable de la diversité religieuse : une thèse interprétative », 223-224.

⁶⁵ Imbeault et Montifroy, *Géopolitique & Démocraties*, 24, 28.

⁶⁶ Sur l'agnosticisme de sa conception politique voir, entre autres, Rawls, *Political Liberalism*, 175.

Néanmoins, le déplacement de la question par l'utilisation de la notion de raisonnable mène, selon moi, au même problème. Rawls reconnaît que prioriser le juste sur le bon requiert, tout de même, de s'appuyer sur une conception du bien. L'une de ces idées est l'idée du bien comme rationalité.⁶⁷ Cette idée postule que les citoyens d'une démocratie constitutionnelle ont un plan rationnel leur permettant de mobiliser les ressources nécessaires afin de réaliser leur conception du bien. À partir de cette idée, Rawls peut élaborer une liste de biens premiers qu'il juge minimalement nécessaire pour chaque citoyen afin d'accomplir leur conception du bien.⁶⁸

Cette interprétation de Rawls reprend l'idée que la connaissance libre nécessairement, idée que Berlin critique fortement dans un autre texte.⁶⁹ Les adhérents à cette conception moniste ne peuvent pas reconnaître les conflits ou s'ils les reconnaissent, ils considèrent qu'une seule solution convient pour chacun d'eux.⁷⁰ Pareillement, Rawls considère que ces deux principes de justice sont ceux qui feraient l'objet d'un choix dans la position originelle.⁷¹ Autrement dit, ces principes feraient l'objet d'un choix rationnel pour réguler la structure de base d'une société conçue comme un système équitable de coopération.⁷² Rawls pourrait donc nous rétorquer : « The sage knows you better than you know yourself, for you are the victim of your passions, a slave living a heteronomous life... ». ⁷³ Ce travers est une conséquence de la tentative trop ambitieuse de Rawls de fonder une théorie de la justice substantielle qui, si elle souhaite être complète, doit être fondée en raison.

Or, Rawls ne dit-il pas que sa conception politique de la justice reste neutre sur les vérités métaphysiques en se limitant seulement aux questions relatives au raisonnable ?⁷⁴ Peut-on alors prétendre comme je le fais que la théorie de Rawls se recoupe à celle de Platon qui confond sa théorie avec la vérité ? À notre avis, la notion de raisonnable souffre des mêmes lacunes qu'une position qui confond son système politique avec la vérité. Le choix d'une conception de la justice effectuée dans la position originelle prétend que les deux principes seraient les mêmes si les acteurs

⁶⁷ Rawls, 176-177.

⁶⁸ Rawls, 181.

⁶⁹ Voir Berlin, « From Hope and Fear Set Free », 226-259.

⁷⁰ Berlin, « Two Concepts of Liberty », 145.

⁷¹ Certes, il a modifié sa pensée dans *Political Liberalism*, mais il persiste à croire que sa conception qu'il nomme « justice comme équité » est la meilleure position. Voir Rawls, *Political Liberalism*, ch.1.

⁷² Rawls, *Political Liberalism*, 5.

⁷³ Berlin, « Two Concepts of Liberty », 149.

⁷⁴ Voir Rawls, « Justice as fairness : Political not Metaphysical », 223-251.

sont rationnels et raisonnables. Nous pouvons alors inférer que si d'autres principes sont choisis, les acteurs sont soit déraisonnables, soit irrationnels, soit les deux.

Un pluralisme de valeurs, en revanche, ne peut espérer qu'une telle théorie unifiée soit possible à cause de l'existence d'un grand nombre de valeurs qui entrent en conflit et pour lesquelles il n'existe aucun principe universel permettant de les hiérarchiser (différentes sociétés peuvent suivre différentes idéologies et donc classer les valeurs de différentes manières lors de la négociation des conflits à leur sujet). Il est donc illusoire de prétendre, en principe, régler l'ordre de priorité entre ces valeurs définitivement.⁷⁵ Il est encore plus illusoire de prétendre pouvoir élaborer une liste de biens premiers qui seraient raisonnablement souhaités par tous. Pour un pluraliste des valeurs, comme Berlin ou Hampshire ou Bernard Williams, nous sommes souvent condamnés à choisir et cela implique nécessairement une perte.⁷⁶ Il en va tout autant pour la laïcité relativement à l'interprétation que nous privilégions. Il n'y aura pas d'équilibre des droits rationnellement optimal.

Consensus et compromis

Dans ce cas, quel est le rôle de la politique face à l'inévitabilité du conflit et l'absence d'un consensus par recoupement ? Certains, comme Bonnie Honig, adoptent alors une conception qui confond la politique avec le conflit et semblent valoriser celui-ci pour lui-même. Le rôle de la politique serait alors de « maintenir la friction » entre des tendances antagonistes.⁷⁷ À notre avis, il s'agit d'une interprétation déjà présente dans les écrits de Stuart Hampshire par l'accent qu'il place dans la force du négatif et dans sa manière d'envisager la perpétuation de toute individualité.⁷⁸ Cependant, je ne crois pas que la politique doit être envisagée de cette façon. En effet, les conceptions agonistiques de la politique, comme celle de Bonnie Honig, glorifient le conflit notamment pour ses vertus créatrices. Comme Honig le dit :

I conclude that virtue and *virtù* represent not two distinct options but two impulses of political life, the impulse to keep the contest going and the impulse to be finally freed of the burdens of contest. Both impulses are taken seriously by a democratic politics of augmentation, which strives to maintain the friction between virtue and *virtù* for the sake

⁷⁵ Gray, *Isaiah Berlin*, 61; Rawls, *Théorie de la justice*, 67-68; Rawls, *Political Liberalism*, 151 n16, 161.

⁷⁶ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », 14.

⁷⁷ Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, 14.

⁷⁸ Hampshire, *La justice est conflit*, 56.

of the political space engendered by their struggle and endangered by the victory of either impulse over the other.⁷⁹

Pour une telle conception, la politique émerge du combat entre ces deux pulsions. Elle est « pluramoniste », c'est-à-dire une conception unifiée de la politique émergeant du paradoxe entre ces deux pulsions.⁸⁰ Le rôle d'une politique démocratique serait alors de préserver le combat entre ces deux penchants de la vie politique en refusant la victoire à un côté comme à l'autre. Selon moi, cette perspective est intenable puisque maintenir cette tension constante n'est pas viable. Les confrontations au sujet des accommodements raisonnables et du rôle de la laïcité au Québec sont des exemples parlant de l'instabilité d'une telle position. Ces conflits sont épuisants et nous devrions, quand nous le pouvons, chercher un compromis, même temporaire, afin de relâcher la tension. Il me semble étrange d'octroyer à la politique le rôle de favoriser la confrontation pour la créativité. Ainsi que de concevoir la politique comme le résultat d'un combat perpétuel. Au contraire, la politique est le résultat du regroupement des êtres humains en communauté nécessitant de prendre des décisions collectives sur la manière qui nous semble la meilleure de cohabiter. Ces solutions ne peuvent être que temporaires et circonstanciées.

Je crois que la position défendue par Honig est inadéquate pour décrire la politique et son rôle. Premièrement, dans cette conception, le conflit est valorisé comme un moyen de créativité. Nous devrions alors nous y adonner continuellement. Il s'agit d'une vision selon laquelle les citoyens d'une démocratie sont assimilés à des guerriers. Au contraire, l'objectif de la politique devrait être de rechercher des compromis lorsque cela est possible notamment parce que nous reconnaissons, comme le souligne Hampshire, que l'usage de la force ou l'imposition d'une conception du bien par la force sont des maux.⁸¹ Bien sûr, nous n'avons aucune illusion sur la possibilité que notre conception du bien obtienne l'unanimité de nos concitoyens, mais nous pouvons, malgré tout, espérer que certains de ces éléments soient réalisés. Deuxièmement, l'importance qu'elle accorde au caractère créateur du conflit. La créativité est le propre de l'artiste, non du politicien.

Malgré nos désaccords profonds sur la nature de la politique, ma position rejoint celle d'Honig sur un point : nous critiquons le manque de sérieux avec lequel les théoriciens monistes

⁷⁹ Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, 13-14.

⁸⁰ Sur cette notion de pluramonisme, voir Blattberg, « Dirty Hands : The One and the Many », 159-161.

⁸¹ Hampshire, *La justice est conflit*, 116.

occultent les pertes morales encourues lors de l'adoption d'une position morale. Comme nous l'avons vu, il n'existe aucun consensus sur les questions relatives à la meilleure position à adopter afin d'obtenir une « formule de gestion du pluralisme ». ⁸² La notion de consensus qui implique une forme d'unanimité est donc erronée et il serait plus juste de parler d'un compromis. En ce qui concerne la laïcité, par exemple, il n'existe aucun consensus sur ce qu'elle implique, malgré ce que certains de ses théoriciens prétendent. ⁸³ De plus, à ce jour, il n'existe aucun consensus à savoir s'il s'agissait véritablement d'une « crise » des accommodements raisonnables au Québec entre 2007 et 2008 ou s'il s'agissait seulement d'un problème de perception amplifié par les médias et les politiciens. ⁸⁴

Jocelyn Maclure et Charles Taylor affirment que la laïcité implique quatre principes : l'égal respect, la liberté de conscience et de religion, la séparation de l'État et de l'Église et la neutralité de l'État à l'égard des religions. ⁸⁵ Ces quatre principes sont divisés en deux catégories, soit les finalités et les modes opératoires. Selon eux, les finalités ont priorité sur les modes opératoires en cas de conflit puisque ces derniers n'ont qu'une valeur dérivée des finalités puisqu'ils ne sont que des moyens de réaliser les finalités d'égal respect et de liberté de conscience. ⁸⁶ Certes, Maclure et Taylor admettent que l'existence d'un accord assez large entre les organismes publics et les groupes de la société civile ne signifie pas qu'une unanimité règne entre les citoyens sur cette question du régime de laïcité qui est le mieux adapté pour le Québec. ⁸⁷ Au contraire, nous disent-ils, les débats sur cette question indiquent plutôt que des désaccords profonds subsistent dans la population. ⁸⁸ Or, bien que plusieurs puissent y voir une preuve d'une reconnaissance du pluralisme de leur part, cette affirmation ne fait qu'obscurcir leur position. Comment peuvent-ils réconcilier cette affirmation sur les divisions profondes au sujet de la laïcité avec leur objectif d'assurer un vivre-ensemble juste et suffisamment harmonieux ? ⁸⁹ En refusant de reconnaître pleinement les conséquences du pluralisme, leur position sombre dans la contradiction.

⁸² Gosselin-Tapp et Seymour, *La nation pluraliste*, 9.

⁸³ Taylor et Maclure, *La laïcité et liberté de conscience*, 70.

⁸⁴ Lefebvre et St-Laurent, « Dix ans de controverses et de débats », 20; Voir également, Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir : Le Temps de la réconciliation*, ch. 3

⁸⁵ Taylor et Maclure, *La laïcité et liberté de conscience*, 30.

⁸⁶ Taylor et Maclure, 34.

⁸⁷ Taylor et Maclure, 76.

⁸⁸ Taylor et Maclure, 76.

⁸⁹ Cette tension est bien illustrée par les affirmations contenues respectivement aux pages 134 et 135 de leur livre. D'une part, une reconnaissance de la méfiance, l'incompréhension et l'intolérance mutuelle entre les religieux et les

Pour Michel Seymour, la laïcité n'est qu'un principe institutionnel. Elle n'implique que la séparation de l'État et des religions ainsi que la neutralité religieuse de l'État.⁹⁰ L'erreur de Maclure et Taylor, selon lui, serait de subordonner la laïcité aux droits individuels en faisant de l'égal respect et la liberté de conscience les finalités de la laïcité.⁹¹ Par conséquent, il reproche à Taylor et Maclure leur manque de neutralité dans le débat entre libéraux et communautariens en attribuant plus de poids à l'autonomie individuelle plutôt qu'aux devoirs imposés par l'appartenance à une communauté.⁹² De plus, ce parti pris ferait en sorte que Taylor et Maclure ne reconnaissent que la dimension subjective de la religion et non sa dimension objective.⁹³ Seymour postule que sa version de la théorie rawlsienne permet de rester neutre sur cette question en garantissant un équilibre parfait entre liberté positive et liberté négative et entre une conception individualiste et communautarienne de l'identité.⁹⁴ En fait, la liste de choses que l'adoption d'une position rawlsienne permettrait de mettre en équilibre, selon lui, est assez impressionnante et peu réaliste.⁹⁵

Gérard Bouchard, pour sa part, pense la laïcité dans le cadre de l'interculturalisme.⁹⁶ Il considère qu'un régime de laïcité est composé de cinq valeurs : liberté de conscience et de croyance, l'égalité entre les systèmes de croyances, l'autonomie réciproque de l'État et des autres systèmes de croyances, neutralité de l'État, le respect des valeurs coutumières ou patrimoniales.⁹⁷ Des conflits ou tensions peuvent surgir entre les différents principes ou valeurs du régime de laïcité inclusif, il faut donc trouver un équilibre *ad hoc* entre ces principes.⁹⁸ Pour ce faire, il faut se référer à des critères dérivés. Par exemple, des critères sociaux comme les valeurs fondamentales d'une société, la préservation de l'ordre social et les impératifs de l'intégration collective ou des critères contextuels.⁹⁹ Bouchard implique donc que dans toute évaluation d'une demande d'accommodement, l'analyse du contexte est cruciale. Il refuse la hiérarchisation des valeurs *a priori*.¹⁰⁰ Or, il reconnaît que des valeurs fondamentales sont inviolables et qu'une demande

non-religieux et d'autre part, une affirmation de la nécessité pour la stabilité et la cohésion sociales d'adhésion de la part des citoyens à un ensemble de principes communs. Taylor et Maclure, 134-135.

⁹⁰ Seymour, *Raison, déraison et religion*, 134.

⁹¹ Seymour, 100-101.

⁹² Seymour, 104.

⁹³ Seymour, 114-115.

⁹⁴ Seymour, 102; 107.

⁹⁵ Voir à ce sujet, Gosselin-Tapp et Seymour, *La nation pluraliste*, ch. 3

⁹⁶ Bouchard, *L'interculturalisme*, 197.

⁹⁷ Bouchard, 200.

⁹⁸ Bouchard, 202-203.

⁹⁹ Bouchard, 202.

¹⁰⁰ Bouchard, 203.

d'accommodement qui contreviendrait à celles-ci devrait automatiquement être rejetée. Il y aurait donc une hiérarchisation *a priori*. Par exemple, toute demande qui contreviendrait aux principes d'autonomie de l'État ou à l'égalité homme-femme devrait être rejetée automatiquement. Fait à noter, alors que Bouchard inclut les valeurs coutumières et patrimoniales dans son régime de laïcité et prétend que celles-ci peuvent avoir préséance sur d'autres valeurs, il considère incompatible avec la neutralité que des prières soient récitées au conseil municipal.¹⁰¹ Or, la Cour d'appel du Québec avait permis, dans un jugement rendu en 2013, la récitation de la prière au conseil municipal en arguant sur une neutralité « bienveillante » relative au rôle de l'État de « préservation de son histoire ».¹⁰² Bien que cette décision fût infirmée par la Cour suprême, elle démontre bien que la même valeur peut mener à des conclusions ayant un ordre de priorité diamétralement opposé au sujet de la neutralité, la laïcité et ces obligations.

Que nous reste-t-il à faire maintenant que nous constatons qu'aucun consensus, dans son acception sous forme d'unanimité, n'existe au sujet de la laïcité et de ses obligations ? Que peut-on faire ? Existe-t-il une procédure rationnelle nous permettant d'arriver à des compromis entre ces différentes conceptions de la laïcité ? Le rapport Bouchard-Taylor se voyait, aux dépens de Charles Taylor qui continue de clamer « l'accord profond » entre lui et Gérard Bouchard, être ce genre de compromis.¹⁰³

Un accommodement se caractérise par un accord entre deux ou plusieurs parties qui implique que chacune des parties fait un compromis, c'est-à-dire qu'elles sacrifient une part de ce qu'elles considèrent comme ayant de la valeur.¹⁰⁴ Un compromis peut également survenir chez un individu lorsqu'il est nécessaire de choisir entre deux ou plusieurs options qui ne peuvent être accomplies en même temps ou qui entrent en conflit l'une avec l'autre. Il peut s'agir d'un conflit de valeurs ou de désirs. Par exemple, un conflit de désirs pourrait reprendre l'exemple de Léonce cité plus haut qui est déchiré entre sa curiosité de voir les cadavres et son aversion envers ceux-ci. Léonce ayant choisi de satisfaire sa curiosité ressentira du dégoût envers lui-même d'avoir succombé à son désir. Un exemple de conflit de valeur pourrait être entre la liberté et la sécurité.

¹⁰¹ Bouchard, 218.

¹⁰² Bosset, « Quand le politique piétine et le judiciaire tâtonne », 106.

¹⁰³ Ce passage dans ce texte est un autre exemple de la contradiction chez lui. Taylor, « Le Québec et les défis de l'exclusion démocratique », 337.

¹⁰⁴ Ma définition s'inspire en partie de celle donnée par Amy Gutmann et Denis Thompson. Gutmann et Thompson, *The Spirit of Compromise*, 10.

Nous souhaitons garantir une certaine sécurité dans nos sociétés, nous sommes donc prêts à réduire la liberté individuelle de certains individus en mettant en place un système judiciaire et carcéral afin d'assurer la sécurité générale contre certaines menaces.¹⁰⁵ Il s'agit d'un compromis que nous sommes prêts à encourir afin de promouvoir la sécurité publique. Il peut s'agir d'un conflit issu d'une même valeur : la liberté, par exemple, nous enjoint à reconnaître comme un bien que chacun peut choisir pour lui-même la conception du bien qu'il considère la meilleure. En revanche, nous savons que certaines conceptions du bien choisies ne sont pas toujours les meilleures et sont parfois le résultat de choix qui contredisent la liberté comme celui d'un individu qui choisirait librement de se vendre en esclavage.

Par conséquent, un compromis ne peut jamais satisfaire absolument un principe; c'est bien une caractéristique essentielle d'un compromis qu'une perte ou un sacrifice en résulte. Nous pouvons donc comprendre la réticence générale envers le compromis, mais aussi envers la politique qui demeure le lieu de prédilection de ceux-ci. C'est pourquoi ceux et celles qui s'adonnent à la politique sont souvent perçus par leurs concitoyens comme des traîtres ou des hypocrites parce qu'ils seraient prêts à sacrifier leurs principes. L'exemple le plus récent de ce phénomène, au Canada, est celui de Steven Guilbeault, ancien porte-parole d'Équiterre, un organisme œuvrant pour la défense de l'environnement, se présentant aux élections fédérales de 2019 pour le Parti libéral du Canada. Plusieurs militants environnementaux ont vu cette nomination comme une trahison.¹⁰⁶ Bien que Stephen Harper fût intensément critiqué comme un idéologue au Québec, il comprit, comme il le reconnut dans une entrevue, que la crise économique de 2008 nécessitait qu'il compromît ses principes non interventionnistes en proposant un plan de relance économique.¹⁰⁷ Un autre exemple de l'impossibilité de concilier l'éthique de la responsabilité et l'éthique de la conviction.¹⁰⁸ C'est pourquoi il est dangereux en politique de hausser trop fortement les attentes de la population comme des compromis seront nécessaires. Il est inévitable que certains idéaux soient écorchés au passage; il s'agit d'un phénomène récurrent en politique. Autrement dit, il est dangereux d'entretenir des espoirs qui sont destinés à être déçus. Bien qu'il soit encore trop tôt pour le dire, le nouveau président chilien, Gabriel Boric, semble tanguer dangereusement dans cette

¹⁰⁵ Pour une discussion plus poussée voir Williams, « Ethical Consistency », 166-186

¹⁰⁶ Bellavance, « Rester une voix forte en environnement ».

¹⁰⁷ Youtube, « Stephen Harper Interview with Peter Mansbridge ».

¹⁰⁸ Voir Weber, *Le savant et le politique*, 116-206.

direction.¹⁰⁹ Nous pouvons également nous rappeler que l'élection de Barack Obama, aux États-Unis, avait réveillé, chez certains, l'espoir d'une Amérique « post- raciale ».¹¹⁰ Barack Obama reconnut que ces espoirs étaient non seulement naïfs, mais aussi dommageables puisqu'ils alimentaient dans la population l'idée que des problèmes persistants pouvaient être réglés instantanément et chez d'autres que le racisme était disparu.¹¹¹

La Loi sur la laïcité de l'État comme un compromis

Qu'est-ce que cela implique alors de considérer la loi 21 comme un compromis ? Quel sacrifice devrait résulter de l'adoption d'une laïcité qui prendrait véritablement en compte le pluralisme de valeurs ? Quel sacrifice sommes-nous prêts à encourir afin de réaliser cette laïcité ? Ces questions sont importantes puisque les réponses que nous leur apportons contribuent à la formation de notre caractère et nos motivations en tant qu'individu et en tant que société. Les sacrifices que nous sommes prêts à requérir pour nos idéaux en disent non seulement sur nous, mais aussi sur l'idéal poursuivi. Les marxistes-léninistes, entre autres, considéraient que tous les moyens étaient nécessaires si ceux-ci permettaient d'atteindre l'idéal qu'ils cherchaient à réaliser. C'est pourquoi l'usage de la violence, les emprisonnements et les massacres n'étaient jamais trop immoraux si cela signifiait que le but d'une société harmonieuse et délivrée de la misère s'en voyait rapproché.

L'adoption de la loi 21 au Québec souleva des questionnements importants dans le reste du Canada. C'est dans ce contexte que le chef du Bloc québécois, Yves François Blanchet, fut questionné sur son appui à celle-ci lors du débat des chefs. Cette question posée à Blanchet lors de l'élection fédérale de 2021 concernant la nature discriminante de la loi 21 a le caractère d'une interrogation qui demande une réponse ayant un impact sur la formation de notre caractère et des motivations de la communauté québécoise.

Par ailleurs, l'émergence de cette question dans le débat public est déjà une indication que cette loi exige un coût lors de sa mise en application. Il s'agit d'une question légitime provenant des minorités visées qui mérite une réponse. Il est donc insuffisant de la part de M. Blanchet de simplement la balayer du revers de la main en niant le versant discriminant de cette loi sous prétexte

¹⁰⁹ News Agency, « Chile President-elect Boric Unveils Women-Majority Cabinet ».

¹¹⁰ Ambrose, « Post-Racial America Just a Dream ».

¹¹¹ Youtube, « President Obama: 'Post-Racial America After My Election' Unrealistic ».

qu'il s'agit des valeurs québécoises.¹¹² La moindre des choses serait de reconnaître les pertes encourues par l'implantation de cette loi, c'est-à-dire ces effets sur les citoyens religieux. Notamment que si leurs croyances leurs demandent de porter un symbole religieux, ils leur seront interdits d'enseigner dans une école publique.¹¹³ Il est important de spécifier que dans ce chapitre, je ne souhaite pas me prononcer sur ce que la laïcité implique pour être respectée, notamment parce qu'il existe plusieurs conceptions différentes qui se côtoient et entrent en conflit les unes avec les autres. Comme nous avons pu le constater, il n'existe pas de consensus sur cette question. Il serait présomptueux de prétendre qu'un théoricien puisse régler cette question alors qu'il est isolé devant son clavier. Tout au plus, il s'agit ici de reconnaître que le choix d'une interprétation de la laïcité résultera au sacrifice de quelque chose ayant autant de valeur.

Il faut comprendre que la mise en place d'un régime de laïcité entraîne un compromis dans une société. Un régime de laïcité n'est jamais le résultat d'un consensus et ne peut jamais être permanent. Il s'agit d'un compromis contextuel et sujet aux négociations. Comme le dit Gérard Bouchard :

Ils [les régimes de laïcité] portent toujours aussi la marque de la société dans laquelle ils opèrent; ils en reflètent le contexte, les traditions, les institutions, les sensibilités, l'histoire et, immanquablement, les divisions. Enfin, ils ne sont jamais fermés, ils appellent constamment des réévaluations, des négociations, des ajustements.¹¹⁴

Cependant, Bouchard commet la même erreur que Taylor et Maclure. En effet, malgré son aveu selon lequel les régimes de laïcité sont multiples et instables, il y pense dans le cadre de l'interculturalisme : comme nous avons vu, il place donc un nombre de valeurs fondamentales à l'extérieur des négociations dans une vision unifiée qu'il nomme « l'interculturalisme québécois ». ¹¹⁵ Comme il l'exprime dans la première phrase du premier chapitre de son livre : « Ce chapitre expose le cadre qui circonscrit la recherche d'un modèle de gestion de la diversité pour le Québec. » ¹¹⁶

¹¹² Cette réponse de la part de M. Blanchet prend la forme d'une justification s'appuyant uniquement sur la coutume selon laquelle : cette loi n'est pas discriminante puisqu'elle est en accord avec les valeurs québécoises. Voir « Federal Leaders' Debate 2021 ».

¹¹³ Un exemple récent a rendu l'application de la loi 21 quelque peu absurde. En pleine pénurie d'enseignants, une enseignante musulmane de troisième année s'est vue réaffectée à des tâches administratives à cause de son voile. Voir Desplanques, « Loi sur la laïcité: tollé pour une enseignante retirée à cause de son voile » et Bellerose, « Enseignante voilée retirée de sa classe: Québec renvoie la balle aux élus fédéraux ».

¹¹⁴ Bouchard, *L'interculturalisme*, 198.

¹¹⁵ Voir Bouchard, *L'interculturalisme*, 19-44.

¹¹⁶ Bouchard, 19.

Encore une fois, l'idée est de reconnaître qu'il n'existe pas de position qui peut indéfiniment se soustraire aux négociations et aux compromis. Tôt ou tard, le *statu quo* sera remis en question par un bouleversement quelconque qui viendra modifier la situation qui a vu naître le compromis précédent. C'est en prenant acte de cette contextualité inhérente à la pluralité que nous pouvons préserver une certaine stabilité. Mettre à l'abri un certain nombre de principes maintenus dans une hiérarchisation *ad hoc*, même s'ils sont présentés dans le cadre d'une théorie systématique, n'est qu'une recette pour l'usage de la force et de la contrainte pour imposer cet ordre de priorité. La négociation, dans l'optique d'aboutir à un compromis, ne peut pas être *a priori* circonscrite par un certain nombre de critères et son résultat n'est jamais garanti.

Exemple de compromis au Québec

Prenons un exemple afin d'illustrer les caractéristiques que peut revêtir un tel compromis au Québec. Pour cet exemple, je me base principalement sur un chapitre du livre de Simone Chambers sans, toutefois, reprendre sa conclusion au sujet de l'événement en question.¹¹⁷ En effet, alors qu'elle interprète cet événement comme ayant abouti à un consensus raisonnable sur un intérêt général, je considère qu'il s'agit, en réalité, d'un exemple de compromis dans lequel chaque partie a dû sacrifier une part de sa demande originale. Bien que cet exemple n'attaque pas directement la question de la laïcité, il me semble pertinent pour comprendre la forme que prendrait un compromis au sujet de la laïcité. La raison étant que cet exemple implique la langue française, valeur constitutive de l'identité québécoise, et qui, pourtant, a été compromise afin d'accommoder la minorité anglophone du Québec. Cet exemple illustre également qu'un compromis n'est jamais réglé pour de bon, comme le récent projet de réforme de la *Charte de la langue française* le confirme.¹¹⁸

Au même titre que les bouleversements au sujet des accommodements raisonnables et la laïcité ont impliqué un conflit entre deux considérations concurrentes : l'expression des droits individuels et la protection de mode de vie collectif, le conflit au sujet de la loi 101 a porté sur ces deux éléments.¹¹⁹ Après l'élection du Parti québécois en 1976, ce parti proposa un projet de loi afin de protéger la langue française au Québec. Le but de cette loi était d'abord d'affirmer que la langue

¹¹⁷ Chambers, « An Illustration », 212-227.

¹¹⁸ Par la suite loi 101. Québec, « Dépôt du projet de loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français ».

¹¹⁹ Chambers, « An Illustration », 213.

française est la langue commune du Québec et des Québécois par la promulgation que le travail devait se dérouler en français, la langue d'affichage devait être le français et les enfants de parents francophones ne pouvaient aller à l'école anglophone.¹²⁰ Cette loi devait protéger la langue et la culture québécoises des menaces internes et externes à sa pérennité. Les menaces externes font référence à l'encerclement par la culture américaine et anglo-canadienne ainsi que l'arrivée perpétuelle d'immigrants non francophones, afin de combler les faibles taux de natalité de la population francophone, qui s'assimilent à la langue anglaise dans l'espoir d'ouvrir le maximum d'opportunité sur le continent. Les menaces internes concernent le monopole économique de l'anglais qui contraint les Québécois à apprendre cette langue dans l'espoir de gravir les échelons économiques, alors que la communauté minoritaire anglophone n'est assujettie à aucune obligation similaire en ce qui concerne le français.¹²¹

Comme l'explique Chambers, en présentant cette loi, le gouvernement du Québec proposait une interprétation différente de la vision courante dans une société libérale de protéger coûte que coûte les droits des individus en ne reconnaissant pas la moindre légitimité à des droits collectifs pouvant limiter certains droits individuels.¹²² La loi 21 sur la laïcité vient confronter le droit collectif de la société québécoise de mettre en œuvre une valeur considérée comme fondamentale avec une limitation du droit des individus à la liberté de conscience et de religion.

Chambers démontre bien que la proposition de la loi 101 eut comme conséquence immédiate de provoquer un mouvement de panique de la part de la minorité anglophone du Québec.¹²³ En effet, plusieurs dans la communauté décidèrent alors de quitter la province en réponse à cette loi. Cependant, une fois le choc initial dissipé, la communauté anglophone a entrepris une prise de conscience de sa propre existence et une remise en question fondamentale de sa place au sein de la société québécoise. Autrement dit, comme l'explique Chambers, dans le but de mieux défendre sa position, la communauté anglophone s'est vue obligée à satisfaire au

¹²⁰ Chambers, 215.

¹²¹ La situation est vraisemblablement toujours la même de nos jours lorsque nous prenons en considération la récente controverse concernant le PDG d'Air Canada. Voir Trudel, « Le PDG d'Air Canada prié de partir ».

¹²² Chambers, « An illustration », 215. Pour une tentative de concilier les deux, voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship : a Liberal Theory of Minority Rights*.

¹²³ Chambers, 216.

principe de la justice procédurale de Stuart Hampshire d'entendre l'autre partie. Elle n'a pas, en revanche, adopté la position adverse.¹²⁴

La communauté anglophone reconnut qu'elle partageait l'intérêt de la communauté francophone de préservation du français. Or, elle contestait la justice des moyens que la loi préconisait pour la mise en application de cette défense du français. Ici, nous retrouvons un aspect très similaire de la loi 21 au sujet de la laïcité. Tous semblent s'entendre sur l'importance de la laïcité, de la neutralité des institutions étatiques, ce sont les moyens de l'appliquer qui font l'objet d'une contestation puisqu'ils désavantagent une minorité en brimant son droit à la liberté de conscience.

Chambers révèle que la communauté anglophone mobilisa trois arguments afin de contester l'interdiction d'affichage en anglais : a) ce bannissement enfreint leur liberté d'expression; b) ils mobilisèrent un argument de réciprocité prenant la forme suivante : comment vous sentiriez-vous si un bannissement similaire s'appliquait à votre langue; c) ils considéraient que le bannissement de l'affichage en anglais n'était pas nécessaire pour accomplir l'objectif de préservation du français.¹²⁵ Ces arguments sont assez similaires à ceux utilisés contre des projets de loi comme la loi 21.¹²⁶

Un parallèle intéressant peut être fait ici : la revendication de la liberté d'expression de la part de la communauté anglophone reposait sur l'impression que le bannissement de l'affichage de leur langue sur la place publique équivalait à une tentative d'effacer leur présence.¹²⁷ Dans le cas de la loi 21, les communautés religieuses considèrent le bannissement des symboles religieux ostentatoires comme une tentative d'effacement de leur présence dans la société québécoise. Certes, la loi 21 s'applique principalement aux fonctionnaires de l'État et non à l'espace public, mais il existe des pressions importantes au sein de la société québécoise afin de minimiser la présence de la religion dans l'espace public, sans parler des pressions induites par l'islamophobie ou l'antisémitisme.¹²⁸ Même si ces derniers motifs sont en partie responsables de la mise en

¹²⁴ Chambers, 218.

¹²⁵ Chambers, 218.

¹²⁶ Voir le témoignage de l'association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec. Assnat, « Journal des débats de la Commission des institutions - Assemblée nationale du Québec ».

¹²⁷ Chambers, « An illustration », 219.

¹²⁸ Voir Flotat, « « Jésus t'aime »: une église de Saint-Léonard s'affiche sur les bus de la STM »; Sur une polémique similaire, mais concernant des messages athéistes sur des panneaux publicitaires. Voir Roy, « L'autobus athée ». Pour des témoignages sur l'islamophobie au Canada. Voir Islamic Relief Canada, « In Their Words ».

application d'une loi comme la loi 21 ou la loi 101, il ne faudrait pas, cependant, réduire les motivations derrière ces deux lois à une volonté d'effacer la présence des minorités religieuses ou linguistiques de la société québécoise.

Le conflit concernant la loi 101 ne fut pas seulement l'occasion pour la communauté anglophone de s'interroger sur elle-même, la communauté majoritaire francophone réalisa également certaines choses. Notamment, que le pouvoir ne lui donnait pas le droit d'imposer sa volonté à toute la société.¹²⁹ C'est pourquoi ils se conformèrent au principe de justice procédurale élaboré par Hampshire d'entendre la position adverse dans le but d'affûter son jugement en garantissant que toutes les positions soient entendues et convenablement pesées. En 1988, la Cour suprême du Canada reconnaitra que le bannissement total de l'affichage en anglais portait atteinte aux droits fondamentaux des citoyens anglophones du Québec, le gouvernement provincial privilégiera alors l'adoption de la clause dérogatoire permettant de soustraire la loi 101 des chartes canadiennes et québécoises des droits, comme le gouvernement caquiste utilisa la clause dérogatoire afin de soustraire la loi 21 de certains articles des chartes canadienne et québécoise des droits et libertés.¹³⁰

Enfin, les nationalistes francophones compromirent leur revendication d'affirmation de la culture francophone en permettant l'affichage en anglais pourvu que le français soit présent et prééminent. Contrairement à ce qu'avance Chambers, cet exemple ne devrait pas être interprété comme un « consensus par recoupement », ce qui est surtout important à souligner n'est pas « la réinterprétation de chaque communauté », mais que les deux communautés ont compromis en partie leur objectif initial après avoir soumis leurs arguments respectifs à une procédure dans laquelle leur position pouvait être entendue.¹³¹

La loi 21

Le 16 juin 2019, après plusieurs années de débats au sujet de la laïcité au Québec, était adoptée sous bâillon la loi 21.¹³² À notre avis, la loi 21 est une mauvaise loi qui peut à peine être considérée comme un compromis dans la mesure où les minorités religieuses ont perdu de manière

¹²⁹ Chambers, « An illustration », 222.

¹³⁰ Chambers, 223. Dans le cas de la loi 21, non seulement la clause dérogatoire fut utilisée, mais elle fut adoptée sous bâillon à l'Assemblée nationale.

¹³¹ Chambers, 226.

¹³² Chouinard, « La loi sur la laïcité adoptée sous le bâillon ».

disproportionnée comparativement à la majorité non religieuse : l'interdiction du port de symboles religieux n'affecte aucunement un athée ou un catholique non pratiquant. Le but de la présente section, cependant, n'est pas d'argumenter contre la loi 21, mais d'exposer les sacrifices encourus par l'adoption de cette loi. S'agit-il de la seule manière d'accomplir la laïcité ?

Il n'est pas possible d'adopter une conception de la laïcité sans faire quelques compromis. Néanmoins, ces compromis seront différents en fonction de l'interprétation de la laïcité envisagée. La loi 21 privilégie une interprétation qui place autant d'importance sur les actes que sur l'apparence de neutralité. En revanche, il n'est pas clair que l'absence de symboles religieux soit une garantie de neutralité ou de laïcité. Par exemple, le gouvernement considère que la loi 21 est neutre puisqu'elle s'applique à l'ensemble des symboles religieux, peu importe la religion spécifique, alors que chaque religion a des obligations rituelles et symboliques différentes. Il est, par conséquent, plus difficile pour une femme musulmane ou un homme sikh de cacher leur symbole religieux que pour un chrétien portant un crucifix. La loi 21 peut donc difficilement arguer de la neutralité de ses interdits dans la mesure où il est clair que certains citoyens croyants seront plus durement touchés que d'autres. De plus, il semble assez présomptueux de prétendre, comme le fait Bouchard et Taylor, qu'une personne portant une kippa, pour prendre un exemple parmi d'autres, soit incapable de faire preuve de neutralité dans son jugement et dans ses actes par le simple fait qu'il arbore un symbole religieux.¹³³ Au même titre que prêter serment à la reine est une obligation afin d'occuper un poste au sein de la législature, la loi 21 demande aux croyants de retirer leurs symboles d'appartenance religieuse en guise de preuve de leur loyauté à l'État.

Il y a sans doute des interprétations de la laïcité qui seraient moins dommageables sur les rapports entre les croyants et les non-croyants. Des interprétations qui permettraient de compromettre moins durement des valeurs, des droits inscrits dans nos chartes et notre tradition. Admettre, comme nous le faisons, que la pluralité des valeurs nous oblige à faire des sacrifices ne veut pas dire que nous devrions toujours choisir les pires sacrifices. Dans le cas de la laïcité, si le gouvernement avait été plus réceptif et moins déterminé à mettre fin au débat, peut-être aurions-nous été en mesure de réduire l'écart entre les croyants et les non-croyants. Il y a quelque chose d'admirable dans le fait de consacrer sa vie à autre chose que soi et même au-delà des valeurs humaines duquel les non-croyants pourraient apprendre. Certes, il est également admirable de

¹³³ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, 151

vouloir fonder une société sur une base équitable. La justice procédurale de Stuart Hampshire repose aussi sur une volonté d'élaborer une procédure équitable de résolution des conflits.¹³⁴ Quoique la position défendue par Hampshire soit moins sujette aux critiques que nous adressons aux théories monistes puisqu'il ne s'agit pas d'un principe de justice substantielle, mais minimale. En effet, Hampshire admet que son idéal ne pourra jamais totalement être mis en application. La présence de conceptions contrastées de la justice au sein d'une société fait en sorte qu'« aucun État ne parviendra jamais à une représentation parfaitement équitable des diverses conceptions morales qui s'y opposent ».¹³⁵ C'est le point de ce mémoire de reconnaître que les biens ne peuvent advenir en même temps et dans leur totalité, reconnaître les pertes encourues par les minorités religieuses pourrait déjà faciliter la réouverture des négociations sur une base plus solide afin d'obtenir un compromis plus équilibré.

Conclusion

En terminant, j'aimerais aborder brièvement la question de la raison pratique. Dans cette condition humaine du choix, que peut-elle nous dire ? Nous avons déjà indiqué que la pluralité est trop forte pour considérer qu'une réponse algorithmique est possible sur cette question.¹³⁶ Il n'existe aucune théorie exhaustive capable de justifier un choix pour une valeur plutôt qu'une autre. La laïcité est multiple et chaque interprétation hiérarchise différemment les valeurs qui la constituent. De plus, aucune théorie ne peut éliminer les pertes morales qui découlent du choix effectué entre deux ou plusieurs valeurs. Une laïcité considérant que la neutralité des institutions et des fonctionnaires est nécessaire, non seulement dans leur acte, mais aussi en apparence, résultera à une perte de liberté de conscience et de religion, d'égal respect et d'égalité des chances pour une partie des citoyens croyants.

Ce qui importe dans ce cas, c'est d'exercer notre jugement et de nous demander si cela est le genre de société que nous voulons. Est-ce que la neutralité devrait avoir le dessus sur la liberté de conscience et de religion, l'égal respect et l'égalité des chances ? Est-ce une interprétation compatible avec l'histoire du Québec ? Voulons-nous d'un Québec moins équitable ?

¹³⁴ Hampshire, *La Justice est conflit*, 25.

¹³⁵ Hampshire, 49.

¹³⁶ Berlin et Williams, « Pluralism and Liberalism : a Reply », 307.

Nous avons vu que le conflit est inévitable et est même un signe de vitalité. En effet, les débats au sujet des accommodements raisonnables ont permis une réflexion collective sur la place de la religion dans la société, ce qui n'avait pas eu lieu depuis les années soixante. En revanche, des conceptions philosophiques erronées et une volonté de mettre fin aux débats ont mis fin aux négociations. Toute conception du bien doit avoir les mêmes chances d'être entendue sans exception et ne doit pas être imposée par la force. Nous l'avons vu avec la loi 101, l'aboutissement d'un compromis peut prendre plusieurs années et la conclusion n'est jamais une garantie que le débat est clos. L'enjeu de la place du français au Québec refait périodiquement surface et il y a fort à parier que ce débat continuera. C'est malheureusement ou heureusement, c'est selon, le prix à payer afin de vivre dans une société plurielle qui désire s'épargner les maux de la domination et de la guerre.

Chapitre 3 : Décisionnisme et raison pratique

« Le point de vue que je vous présente ici procède
il est vrai [...] d'une thèse fondamentale, à savoir que la vie [...] ne connaît que la lutte éternelle que les dieux mènent entre eux... »
Max Weber

Nous avons constaté dans les deux chapitres précédents la pluralité des valeurs et leurs conflits. Nous avons répertorié quelques interprétations et hiérarchisations contradictoires des valeurs souvent associées à la laïcité et certains arguments mobilisés pour chacune d'elles. Dans la conclusion précédente, nous avons effleuré le sujet de la raison pratique que j'aimerais maintenant approfondir. Affirmer le pluralisme revient-il à affirmer l'irrationalité de nos choix moraux ? Est-ce que l'adhésion à un classement de valeurs se résume à une question de choix, d'opinion, de foi, de force ou est-il possible de fournir des raisons qui justifient nos choix ?

La position décisionniste considère que nous sommes engagés dans différents ordres de vie soumis à des lois tellement différentes que nos choix, pour l'une ou l'autre de ces activités, ne peuvent être qu'irrationnels.¹ Le décisionnisme fait référence à l'idée chez Weber de l'incomparabilité des points de vue ultimes. Il s'agit de la guerre que les dieux se livrent afin d'obtenir notre allégeance. Malgré tout, nous devons choisir et, chez lui, cette décision n'est pas une question de raison, mais de foi.² Pour lui, il n'est pas possible de faire un choix rationnel entre ces différents points de vue. Il compare la tendance à vouloir donner des raisons à un caprice, à un manque de courtoisie et à un « besoin pseudo-éthique d'avoir raison ».³ Il s'agit même d'un comportement indigne. Pour illustrer cette indignité, il donne l'exemple d'un homme qui quitterait sa femme pour une autre et qui tenterait de justifier, à sa première femme, son action en donnant des raisons.⁴ Non seulement celle-ci doit-elle absorber le fait que son mari ne l'aime plus, nous dit-il, mais en plus cet homme se revendique une légitimité lui demandant, à cette femme, d'endosser l'injustice en plus du malheur. Weber est encore plus clair au sujet de l'éthique de la conviction et de la responsabilité : « Quant à savoir si l'on *doit* agir selon l'éthique de la conviction ou selon

¹ Weber, *Le savant et le politique*, 197.

² Weber, 103, 185-186, 200.

³ Weber, 186, 200.

⁴ Weber, 186.

l'éthique de la responsabilité, et quand l'on doit se régler sur l'une ou l'autre, il est impossible de donner des prescriptions à quiconque à cet égard. ».⁵

Comme la raison n'est d'aucun recours afin de résoudre les conflits, la force est la seule solution. C'est pourquoi Weber met l'accent sur la violence comme moyen spécifique de la politique et qu'il prétend que l'aspiration au pouvoir demeure une qualité de l'homme politique.⁶ George Crowder a donc partiellement raison lorsqu'il affirme que la seule forme de domination adéquate pour Weber est alors la domination charismatique.⁷ Il ne faut jamais oublier qu'un idéal type ne s'incarne jamais sans mélange dans la réalité.⁸ Par conséquent, il faut retenir que la domination charismatique va toujours jouer un rôle fondamental en politique si, effectivement, la raison est impuissante pour expliquer nos choix. Le leader charismatique obtient le pouvoir par sa capacité à rallier des partisans et à conserver leur loyauté. Dans une démocratie, cette lutte politique prend la forme d'un conflit de mots, c'est pourquoi la figure du démagogue joue un rôle important dans ce cas.⁹

En fin de compte, il est possible de nous demander si Weber demeure un idéaliste ou un réaliste dans la mesure où la nécessité qu'il postule pour l'homme politique d'équilibrer l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité contraste fortement avec l'image d'une lutte des dieux. Comment réconcilier la conviction d'une fraternité humaine contenue dans les Évangiles avec le moyen précis de la politique : la violence ? D'autant plus qu'il admet lui-même notre incapacité de fournir des indications à savoir quand nous devons agir selon l'une ou l'autre de ces éthiques. Nous retrouvons chez Weber les deux réponses possibles qu'un décisionniste peut fournir aux conflits profonds entre des valeurs ultimes et incommensurables : l'autoritarisme de Carl Schmitt ou la démocratie agonistique de, entre autres, Chantal Mouffe. Dans les deux cas, c'est la force qui détermine le vainqueur et non la raison.¹⁰

L'alternative à cette posture se retrouve chez Stuart Hampshire, Isaiah Berlin et Bernard Williams. Comme Berlin l'indique : les mots politiques, les notions et les actes ne sont pas

⁵ Weber, 204.

⁶ Weber, 118; 184.

⁷ Crowder, « Agonistic and Context », 68.

⁸ Weber, « Objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », 141.

⁹ Weber, *Le savant et le politique*, 149-150.

¹⁰ Schmitt, *La notion de politique- Théorie du partisan*; Mouffe, *The Democratic Paradox*; Crowder, « Agonistic and Context », 71-77.

intelligibles sans faire référence au contexte ou à l'enjeu qui divise les êtres humains.¹¹ Les valeurs se retrouvent toujours dans un horizon culturel ou dans une conception de la vie bonne adoptée par un être humain. Les individus se réfèrent à leur conception de la vie bonne pour juger les différentes valeurs et leur importance. Les sociétés font de même en se rapportant aux multiples conceptions présentes dans leur culture respective. Ces horizons ne sont pas unifiés comme le conflit au sein de la culture occidentale entre les morales chrétienne et païenne et au sein de ces différentes morales le démontre.¹² Malgré ces grandes divergences entre les horizons culturels de différentes sociétés, il est possible, selon Berlin, d'argumenter et de s'accorder sans se réconcilier sur la valeur réciproque des idéaux que nous poursuivons.¹³

Cette capacité de notre imagination à nourrir une sympathie envers la position de nos adversaires relève du fait que ces valeurs ont fait l'objet d'un choix. Notre commune humanité repose sur cette condamnation à devoir choisir entre plusieurs valeurs distinctes et incommensurables. Nous pouvons généralement expliquer et défendre nos choix aux autres, mais cela n'implique pas une obligation de leur part de l'accepter comme étant les leurs.¹⁴ Berlin rappelle qu'il ne faut pas dramatiser l'incompatibilité des valeurs et donc qu'il existe une étendue plus ou moins importante d'accord entre des sociétés différentes.¹⁵ Prenons un exemple pour illustrer cette situation : dans le vingt-troisième épisode de la cinquième saison de *Star Trek : The Next Generation*, l'équipage du vaisseau *Enterprise* vient au secours d'un membre de la civilisation des Borgs.¹⁶ Le style de vie de ces derniers implique qu'ils soient complètement dépourvus de la notion d'individualité. Un Borg n'a pas de nom ni d'identité qui lui soit propre; ceux-ci se réfèrent toujours au collectif et, *a fortiori*, leur langage est complètement exempt des pronoms personnels singuliers comme « je » ou « tu ». En contraste, l'équipage de l'*Enterprise* fait partie d'une Fédération de planètes, leur culture est similaire à une démocratie libérale qui place l'individu au centre de ses

¹¹ Berlin, « Two Concepts of Liberty », 121.

¹² L'interprétation que Berlin fait de Machiavel n'est qu'une parmi plusieurs possibles. Je crois, au contraire, que Machiavel est un pluraliste culturel étant donné qu'il semble attribuer une unité parfaite aux morales chrétienne et païenne, tandis que Berlin est un pluraliste de *valeurs*. Pour l'interprétation de Berlin, voir son « The Originality of Machiavelli », 58. Pour d'autres interprétations, voir Blattberg, « Dirty Hands : The One and the Many », 150-169.

¹³ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », 11; Berlin, « Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought », 82.

¹⁴ Voir Berlin, « The Pursuit of the Ideal », 11; 14. Sur la limitation de la raison et de notre capacité à expliquer aux autres les fins que nous poursuivons, voir Berlin, « Rationality of Value Judgements », 221-223.

¹⁵ Berlin, 19.

¹⁶ Roddenberry, « I Borg ».

préoccupations en protégeant ses droits fondamentaux, dont celui de son autodétermination. Par conséquent, ces derniers ne peuvent comprendre l'attrait que le renoncement à leur individualité pourrait avoir s'ils rejoignaient la civilisation des Borgs. Les Borgs, quant à eux, ne comprennent pas qu'une civilisation refuse d'être assimilée à leur style de vie : pour eux, l'assimilation au collectif est le plus grand des biens et l'imposition de cette assimilation aux autres cultures est une faveur insensée de refuser. Il semble donc que nous soyons en présence d'une impasse entre une société qui place l'individu et son autodétermination au centre de ses préoccupations et une société pour qui la communauté prime au point d'exiger l'élimination de la notion même d'individualité. Or, dans cet épisode, un Borg est confronté à sa propre singularité puisqu'il est, pour la première fois, seul et isolé du collectif. Quelque chose de particulièrement intéressant se produit alors, les deux cultures *a priori* incompatibles découvrent un point sur lequel ils peuvent s'entendre : les deux craignent la solitude. C'est d'ailleurs cette crainte qui motive la décision des Borgs de vivre collectivement et c'est également cette crainte qui, selon eux, les justifie dans leur projet d'assimiler les autres cultures. Personne, se disent-ils, ne pourrait rationnellement choisir un style de vie dans lequel il se sentirait seul. Les deux cultures ont pris une décision différente : alors que la Fédération a déterminé que l'autonomie individuelle valait le risque de subir les vicissitudes de la solitude, les Borgs ont choisi un style de vie dans lequel la solitude a été éliminée puisque leurs consciences sont toujours connectées les unes aux autres. Il est donc possible de comprendre et éventuellement réaliser que nos choix opposés reposent sur des considérations similaires.

Cet horizon fournit également les normes d'équité permettant l'application de la justice procédurale de Stuart Hampshire. C'est-à-dire qu'il faut des procédures minimales pour qu'une négociation entre des adversaires se déroule correctement.¹⁷ La procédure peut varier considérablement d'un endroit à l'autre et d'une époque à l'autre, néanmoins pour être considérée comme équitable, elle doit respecter le principe de l'argument contradictoire : entendre toutes les positions différentes sur un enjeu.¹⁸ Selon lui, ce principe se retrouve dans toutes les sociétés et est illustré par l'utilisation constante d'une assemblée ou d'un comité de personnes qui délibèrent dans l'optique d'aboutir à une politique publique.¹⁹ Ce modèle copie la manière dont un individu

¹⁷ Hampshire, *Innocence and Experience*, 74; Hampshire, *La justice est conflit*, 26.

¹⁸ Hampshire, *Innocence and Experience*, 51, 53; Hampshire, *La justice est conflit*, 25.

¹⁹ Hampshire, *Innocence and Experience*, 51.

délibère en lui-même avant de prendre une décision.²⁰ Il y a une différence ici entre Berlin et Hampshire. En effet, Berlin reconnaît que certaines valeurs chevauchent plusieurs horizons différents, cependant, contrairement à Hampshire, il considérerait que le principe de l'argumentation contradictoire peut également faire partie des négociations et être compromis. Berlin ne reconnaîtrait pas, comme le fait Hampshire, qu'un principe de justice procédurale puisse échapper à la politique, même un principe aussi général que le principe de l'argument contradictoire.

Comme Berlin, j'aurais tendance à dire que le principe de l'argumentation contradictoire peut faire partie des négociations et être compromis. Dans les faits, ce principe est régulièrement compromis comme le démontre l'adoption de la loi 21. Cependant, je crois que la reconnaissance du pluralisme doit nous rendre plus sensibles à la pertinence de ce principe défendu par Stuart Hampshire et aux conséquences encourues par sa violation. En accord avec les développements ci-dessus, le pluralisme ne peut que mettre l'accent sur le fait que, même s'il peut y avoir des raisons de compromettre ce principe, cela ne sera jamais équivalent à une justification morale qui annulerait les pertes encourues : compromettre ce principe a des conséquences certaines sur la stabilité des sociétés traversées par une multiplicité de groupes, de valeurs et d'intérêts. Sur ce point, nos politiciens ont démontré trop souvent un enthousiasme excessif pour se salir les mains.²¹ Certainement, il ne s'agit pas de quelque chose qu'ils reconnaissent généralement eux-mêmes. Confrontés à la pluralité des modes de vie distincts, nos politiciens devraient être sensibles au principe de l'argument contradictoire, si ce n'est pour son caractère moral, ne serait-ce que pour son aspect prudentiel.

Il est donc possible de justifier notre choix aux autres. Dans les faits, nous le faisons sur une base régulière. Nous tentons d'expliquer aux autres les raisons pour lesquelles nous faisons certains choix. Bien sûr, ils ne sont pas obligés de l'adopter pour autant. Nous pouvons comprendre les raisons, sans toutefois changer notre jugement sur le choix qui est fait. Il est, de plus, possible de fournir des raisons pour ou contre une conception de la laïcité. Dans le même ordre d'idée, Hampshire se prononce sur la nature des compromis résultant d'une négociation qu'il considère

²⁰ Hampshire, 52.

²¹ Pour une discussion sur le caractère des politiciens que nous voudrions lorsque nous prenons en considération le pluralisme moral, voir Williams, *Moral Luck*, 62.

comme légitime : celle d'un social-démocrate.²² Par conséquent, il ne considère pas que les compromis se résument nécessairement en une voie moyenne entre deux positions. Il est possible, après avoir examiné toutes les raisons, qu'une théorie soit discréditée totalement ou adoptée très partiellement. Pareillement, il peut y avoir de bonnes raisons de considérer certaines valeurs, certains principes comme non négociables, mais cela n'a rien à voir avec la nature de notre raison ou de l'universalité de ce qu'ils prescrivent. Cela provient de la tradition ou de l'horizon culturel dans lequel nous évoluons.

Au même titre qu'il me semble inadéquat de vouloir rétrécir l'espace qui revient à la politique en adoptant une position moniste qui soustrait certains principes à la négociation, il me semble inadéquat de réduire la politique à la force, au pouvoir et à la violence. Certes, la violence est un moyen constant de la politique, ne serait-ce que pour assurer la stabilité et la sécurité publique. Cependant, la politique ne devrait pas s'y réduire et il me semble qu'il s'agit d'une perspective bien trop cynique à son sujet. Selon moi, c'est sur ce point que les décisionnistes se trompent. Les contextualistes comme Berlin, Hampshire et Williams reconnaissent, au contraire, que l'affirmation selon laquelle « reason has nothing to say » au sujet de nos choix ou des hiérarchies entre les valeurs que nous faisons est « obviously false ».²³

Nous allons dans les prochaines sections de ce chapitre résumer et critiquer deux autres perspectives au sujet de la laïcité présentes au Québec et sur lesquelles s'appuie la loi 21 : le républicanisme civique et le républicanisme identitaires.²⁴ Nous allons délibérément mettre de côté les positions associées à la laïcité ouverte afin d'éviter les répétitions des chapitres précédents. En critiquant ces deux perspectives, nous souhaitons illustrer d'une part que malgré l'affirmation des « décisionnaires » la raison pratique n'est pas impuissante; d'autre part, nous souhaitons contribuer modestement aux négociations au sujet d'une conception québécoise de la laïcité.

Les débats au sujet de la laïcité au Québec

Au Québec, il existe plusieurs positions différentes au sujet de la laïcité, les valeurs qu'elle promeut et la manière de l'appliquer. Dans les deux chapitres précédents, nous avons vu quelques-unes de ces interprétations. Il s'agissait, alors, de positions qui défendaient généralement une

²² Hampshire, *La justice est conflit*, 11.

²³ Williams et Berlin, « Pluralism and Liberalism : A Reply », 307.

²⁴ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 55; 94.

compréhension « ouverte », « inclusive » ou « de reconnaissance » de la laïcité promouvant des méthodes différentes d'application.²⁵ Taylor et Maclure s'opposent, par exemple, à toute interdiction du port de symboles religieux pour les fonctionnaires de l'État, alors que Bouchard demande que les fonctionnaires en position d'autorité soient assujettis à une telle interdiction.²⁶ J'aimerais, pour le présent chapitre, décrire et critiquer deux variantes de position républicaine de la laïcité ayant trouvé des appuis importants dans la société québécoise : le républicanisme civique et le républicanisme identitaire. Je reprends ici avec quelques modifications les dénominations élaborées par Guillaume Lamy dans son livre paru en 2015 : *Laïcité et valeurs québécoises*.²⁷

Afin d'illustrer le processus de la raison pratique dans les institutions de résolution des conflits, j'inviterais le lecteur à imaginer l'exposé suivant sous la forme de délibérations au sein d'une assemblée dans laquelle les différents adversaires exposent leurs justifications. Ici, j'utilise le terme « délibération » de manière plus générale que la littérature portant sur la démocratie délibérative le fait, par exemple. Il ne faut pas l'entendre comme impliquant une procédure rationnelle et systématiquement structurée ayant comme « aboutissement l'obtention d'une solution ou d'un accord juste portant sur le bien commun ».²⁸ Il s'agit seulement d'illustrer le contexte paradigmatique de la pensée, comme nous dit Hampshire, n'étant pas celui d'un théoricien solitaire décrétant autoritairement les principes de la justice, mais plutôt celui d'une assemblée délibérante afin d'aboutir à un compromis équitable.²⁹

Républicanisme civique

La conception de la laïcité ouverte a fait l'objet d'une réaction importante au sein de la société québécoise après son introduction dans le rapport de la commission Bouchard-Taylor. Le premier groupe s'avance vers le podium pour prendre la parole. Les penseurs du républicanisme civique reprochent à la laïcité ouverte de favoriser une discrimination entre les fonctionnaires par son interdiction du port de symboles religieux uniquement à ceux en position d'autorité comme au président de l'Assemblée nationale, mais pas aux enseignants ou aux éducateurs en CPE.³⁰ Cette

²⁵ Pour la dernière expression, voir Taylor, « Le Québec et les défis de l'exclusion démocratique », 337.

²⁶ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 58; Bouchard, *L'interculturalisme*, 207.

²⁷ Guillaume Lamy parle de républicanisme civique et de républicanisme conservateur. J'ai considéré qu'il était plus adéquat de parler de républicanisme *identitaire*. La raison étant que les préoccupations des républicains conservateurs portent spécifiquement sur l'identité et que le terme « conservateur » me semble trop péjoratif.

²⁸ Je traduis. Voir Knappe, « Participatory and Deliberative Democracy », 57.

²⁹ Hampshire, *La justice est conflit*, 28.

³⁰ Baril, « La laïcité sera laïque ou ne sera pas », 45.

différence de traitement est un exemple patent, pour eux, que cette conception promeut des comportements arbitraires, ne favorise pas l'harmonisation des rapports religieux, encourage un recours constant aux tribunaux.³¹ Ces traitements différenciés empêchent l'intégration des nouveaux arrivants à la culture commune.³² Cette méthode a pour conséquence la ghettoïsation et le morcèlement social.³³ Nous retrouvons ici une préoccupation classique du républicanisme : celui des factions qui fragilisent l'unité nationale.³⁴ C'est pourquoi il faut que l'interdiction du port de symboles religieux ne souffre d'aucune exception et s'adresse à tous les symboles religieux, peu importe la croyance.

Pour eux, il est inadmissible de discriminer ou de remettre en question les compétences d'un fonctionnaire sur la base de nos croyances religieuses. Par conséquent, accommoder ces demandes reviendrait à une forme de ségrégation contraire aux idéaux d'une société égalitaire. Pourtant, rétorque le groupe représentant le pluralisme, n'est-il pas tout autant contraire pour une société égalitaire de remettre en question les compétences et l'autonomie des personnes croyantes, allant jusqu'à les exclure de certains postes ? Après une brève pause, les républicains civiques répondent qu'en permettant aux enseignants d'afficher leurs croyances et en laissant en place des symboles religieux au sein des institutions publiques comme le crucifix au salon bleu, nous assistons à une reconfessionnalisation des écoles et de la société.³⁵ Selon eux, l'image de neutralité ne doit jamais être compromise.³⁶ Il ne suffit pas de séparer les religions et l'État, il faut également protéger les citoyens contre le prosélytisme religieux.³⁷ C'est aux religions de s'adapter aux lois votées par l'État. Entendu qu'elles ne limiteront pas par elles-mêmes leur pouvoir sans en être contraintes par l'État.³⁸ La laïcité ouverte est fautive puisqu'elle admet des compromis et des compromissions. Pour les partisans de cette forme de républicanisme, il s'agit d'une idéologie au service des groupes religieux et fondamentalistes.³⁹ Daniel Baril écrit notamment à ce sujet que

³¹ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 59.

³² Lamy, 60.

³³ Baril, « La laïcité sera laïque ou ne sera pas », 45.

³⁴ Rousseau, *Du Contrat Social*, 53.

³⁵ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 57.

³⁶ Lamy, 57-58.

³⁷ Lamy, 58.

³⁸ Lamy, 60; Mailloux, *La laïcité ça s'impose!*, 86.

³⁹ Baril, « La laïcité sera laïque ou ne sera pas », 43; 54.

« la laïcité ouverte est une laïcité chimérique [...] Ce concept vise plus exactement à ouvrir les institutions publiques à l'intrusion du religieux. ».⁴⁰

Pourtant, disent les défenseurs d'une laïcité ouverte, peut-on admettre que des lois générales peuvent avoir des conséquences particulières et différenciées ? Même si la loi 21 prétend s'adresser à toutes les croyances religieuses, il n'est pas inusité de reconnaître que les conséquences de l'interdiction ne sont pas les mêmes étant donné que les croyances n'ont pas les mêmes rituels. Micheline Milot répertorie d'ailleurs deux cas qui illustrent que des lois générales peuvent avoir des conséquences particulières pénalisant certains groupes au détriment d'autres présents dans la société.⁴¹ Par exemple, dans le cas *Saumur v. Ville de Québec*, la cour avait jugé que le règlement de la ville relatif à l'ordre public sur lequel la ville s'appuyait pour interdire à un Témoin de Jéhovah de distribuer des tracts contrevenait à la neutralité religieuse des institutions puisqu'à l'origine ce règlement était confessionnel et s'appuyait sur les attentes de la majorité catholique de restreindre les positions religieuses rivales.⁴² Dans un autre cas, *Majesté la Reine v. Big M. Drug Mart Ltd*, des commerçants juifs s'opposaient à la *Loi sur le dimanche* qui interdisait à toutes les entreprises d'ouvrir les dimanches. La cour dans son jugement considérait que cette loi en criminalisant l'ouverture des commerces le dimanche, sous couvert d'universalisme de la prescription, faisait la promotion d'un idéal chrétien contraire à la charte en discriminant les croyances minoritaires.⁴³ Les républicains civiques, disent-ils, en martelant l'universalité de l'interdiction du port de symboles religieux de la loi 21, occultent les conséquences différenciées sur les croyants. Certaines croyances exigent des rituels plus contraignants aux pratiquants et il est évident qu'un athée, un agnostique ou un chrétien portant une croix non ostentatoire ne soient point dérangés par l'introduction de la loi 21.

Nous pouvons voir que les républicains civiques rejettent deux points fondamentaux : la laïcité ouverte et les accommodements raisonnables. Leur rejet de la laïcité ouverte repose, en partie, sur leur conception selon laquelle la laïcité n'est pas achevée au Québec. C'est pourquoi ils proposent de constitutionnaliser la laïcité. Il faudrait, disent-ils, clarifier le régime de laïcité québécois afin de résoudre les malentendus reliés, entre autres, au préambule de la constitution

⁴⁰ Baril, 43.

⁴¹ Milot, « Laïcité au Canada », 70-71.

⁴² Jugement cité dans Milot, 70.

⁴³ Jugement cité dans Milot, 71.

canadienne qui postule « [...] la suprématie de Dieu... ». Leur rejet des accommodements raisonnables repose, pour sa part, sur l'individualisme supposé de la démarche actuelle qui préconise le cas par cas et qu'ils attribuent au multiculturalisme canadien.⁴⁴ Un défenseur de la laïcité ouverte pourrait répondre que tout en critiquant la judiciarisation des questions relatives aux accommodements encouragée par le multiculturalisme, les républicains civiques proposent comme solution une charte de la laïcité et son enchâssement dans la charte des droits et libertés de la personne. Une charte de la laïcité, disent les républicains civiques, serait nécessaire afin de faire cesser la judiciarisation des rapports intercommunautaires.⁴⁵ Cette charte serait nécessaire puisque les minorités seraient indûment favorisées au détriment de la majorité qui serait à la merci des minorités intégristes qui instrumentalisent le droit pour imposer leurs croyances religieuses.⁴⁶

Selon le sociologue Guillaume Lamy, le projet de *Charte des valeurs québécoises* (2014), alors proposée par le Parti Québécois, est un exemple de cette tentative de dépolitiser les relations entre l'État et les religions par l'encadrement juridique. De même, la loi 21 peut être perçue comme une tentative similaire de mettre fin aux négociations au sujet de la place de la religion dans la société québécoise. Profitant de son hégémonie parlementaire, le gouvernement de la Coalition Avenir Québec (CAQ) a voté cette loi sous bâillon dans le but de mettre fin aux négociations. Or, ne pourrions-nous pas affirmer, comme Lucia Ferretti, que la démocratie implique que la majorité ait le droit d'imposer sa volonté à l'ensemble de la société ? La loi 21 ne jouit-elle pas de l'approbation de la CAQ et du Parti Québécois représentant ensemble 54% de l'électorat québécois ?⁴⁷ Certes. Cependant, comme nous l'avons vu, il faut nous garantir du mal de l'imposition d'une conception de la vie bonne, et ce, même lorsqu'il s'agit de la conception de la vie bonne d'une majorité démocratique. La majorité franco-québécoise devrait être particulièrement sensible à ce genre d'argument étant donné son statut minoritaire au sein du Canada.⁴⁸

Ce courant de pensée tire ses racines dans le courant rationaliste des Lumières.⁴⁹ Notamment, les auteurs de ce courant s'identifient au courant anticlérical et les diffuseurs des idées des Lumières au Québec comme Fleury Mesplet; Valentin Jautard; Arthur Buies; Eva Circé-Côté

⁴⁴ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 62-63.

⁴⁵ Ferretti, « Derrière la défense des signes religieux, la volonté de remettre le Québec à sa place », 64.

⁴⁶ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 64.

⁴⁷ Ferretti, « Derrière la défense des signes religieux, la volonté de remettre le Québec à sa place », 50.

⁴⁸ Voir Lisée, *Nous*, ch.1

⁴⁹ Mailloux, *La laïcité ça s'impose!*, 123.

et le patriote Robert Nelson.⁵⁰ Dans le même ordre d'idées, ils célèbrent la fin de l'époque duplessiste au Québec associée à la domination de l'Église catholique et du courant ultramontain sur la société québécoise.⁵¹ La stratégie des républicains civiques est de démontrer que leur position trouve ses racines dans une tradition civique présente au Québec depuis les années de la Nouvelle-France. Contrairement à ce que Taylor et Bouchard prétendent, l'adhésion de plusieurs Québécois à l'idéal républicain ne s'explique pas par une réaction contre les croyances et pratiques des minorités, mais découle de la présence de ses idéaux dans la société québécoise depuis longtemps.⁵² Par-là, ils souhaitent contester l'« ethnicisation » de l'enjeu résultant du rapport Bouchard-Taylor.⁵³ Sur ce point, il faut leur donner raison. Les détracteurs des perspectives républicaines sur la laïcité ont souvent discrédité celles-ci en les taxant de racistes ou d'islamophobes.

Leur adhésion au savoir scientifique empirique et démontrable les mène à repérer un conflit entre la liberté de conscience et la liberté religieuse. En effet, pour une telle conception, la religion est assimilée à des superstitions. C'est le cœur de la critique que Louise Mailloux adresse au cours d'Éthique et culture religieuse (ECR). Comme elle l'explique « d'un point de vue rationnel ou scientifique, c'est de la pure superstition! Quelqu'un serait seul à faire cela, sans l'alibi de la religion et on lui dirait d'aller consulter... ».⁵⁴ Ce courant de pensée a tendance à confondre l'athéisme et la science. Naturellement, cette capacité à repérer et critiquer les dogmes et superstitions est une vertu qui doit, selon eux, être cultivée chez les citoyens. C'est pourquoi les républicains civiques s'opposent au cours ECR puisque ce dernier présente les religions comme une option viable et légitime. Dans ce cas, la liberté de conscience et la liberté de religion s'opposent. La première implique que l'État protège les citoyens contre la seconde comme l'explique Guillaume Lamy : « Les superstitions des nombreuses religions du monde sont des menaces à la libre conscience parce qu'elles forment des portes d'entrée à la manipulation intellectuelle des individus et des populations... ».⁵⁵ Les républicains civiques se concentrent sur les affirmations invérifiables scientifiquement des religions et réduisent ces dernières à des facéties inutiles et dangereuses. La science, nous disent-ils, n'a rien à apprendre de la religion. Au contraire,

⁵⁰ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 66.

⁵¹ Lamy, 66.

⁵² Lamy, 69.

⁵³ Lamy remarque que les commissaires présentent la position républicaine comme une « réaction liée à la constante insécurité du minoritaire de la majorité québécoise ». Lamy, 68.

⁵⁴ Mailloux, *La laïcité ça s'impose!*, 58.

⁵⁵ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 73.

cette dernière doit toute apprendre de la science, en premier lieu sa fausseté. Lamy rappelle que c'est pour cette raison que plusieurs sympathisants de ce courant de pensée s'offusquaient de la nomination de Charles Taylor à la présidence de la commission Bouchard-Taylor.⁵⁶ Pour le républicanisme civique, la laïcité doit neutraliser le pouvoir de la religion dans la vie des gens. Il s'agit d'un rempart à la sécularité de la société et l'État doit jouer un rôle dans cette neutralisation.⁵⁷

Ce projet d'émancipation des consciences et de dénonciation des dogmes religieux camoufle une crainte que les républicains civiques nourrissent envers le communautarisme. Cette distinction se comprend dans la séparation que Micheline Labelle trace entre les mouvements sociaux et les mouvements communautaires : « [l]es premiers visent un principe d'objectif sociétal à promouvoir. Les seconds s'organisent à partir de catégories culturelles, ethniques, genrées, racisées ou religieuses, par l'identification d'un adversaire et par une volonté de rupture qui peut aller jusqu'au fanatisme. ».⁵⁸ Cette attitude sans compromission ou négociation relève d'une peur de la fragmentation sociale menée par des fondamentalismes religieux. Les individus, nous disent-ils, devraient être capables de transcender leur identité individuelle en neutralisant certaines particularités. Ce faisant, l'État peut interdire le port de signes religieux par tous les fonctionnaires y compris chez les usagers.⁵⁹ La justice ne doit pas être fondée sur la reconnaissance des particularismes de tout genre des minorités ou des majorités. Céder du terrain aux revendications des groupes religieux mène inévitablement aux dérives communautaires. Par exemple, permettre le voile reviendrait à compromettre l'égalité des sexes au nom de la liberté de religion.⁶⁰ Pour illustrer l'offensive islamiste sur nos institutions publiques, Micheline Labelle, notamment, mobilise le cas de l'étudiante au baccalauréat en enseignement du français langue seconde de l'Université de Montréal, Ichra Nourel Hak.⁶¹ Celle-ci porte le hijab et conteste la loi 21 en affirmant, entre autres, la discrimination résultant de cette loi sur elle et d'autres femmes musulmanes souhaitant porter leur voile et s'adonner au métier d'enseignant. Pourtant, il est difficile de discerner en quoi cet exemple illustre l'islamisation de la société québécoise.

⁵⁶ Lamy, 76-77.

⁵⁷ Baril, « La laïcité sera laïque ou ne sera pas », 53.

⁵⁸ Labelle, « La difficile recherche de la laïcité québécoise », 131.

⁵⁹ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoise*, 79.

⁶⁰ Lamy, 84.

⁶¹ Labelle, « La difficile recherche de la laïcité québécoise », 126.

Selon les républicains civiques, les symboles religieux font preuve de prosélytisme d'une cause oppressive et intégriste, peu importe le sens qu'y accorde le croyant. Vouloir conserver son symbole, c'est faire preuve de fondamentalisme puisque, comme le prétend Daniel Baril, le vêtement religieux signifie que la personne qui le porte : « [...] appartient à telle ou telle religion, avec tout son système de valeurs et de croyances, et qu'elle en fait une interprétation fondamentaliste puisqu'elle place son appartenance religieuse au-dessus de sa fonction professionnelle. ».⁶² C'est pourquoi à l'objection selon laquelle exiger le retrait de symboles religieux afin de garder son emploi cause un tort au croyant, les républicains civiques rétorquent qu'il n'en est rien. Un citoyen doit pouvoir, lorsqu'il exerce une fonction publique, mettre de côté ses particularités.

Réduire la religion à un dogme, une idéologie et simplifier la complexité des façons de s'identifier à une religion et ses symboles relèvent de la caricature. Surtout dans un monde aussi globalisé que le nôtre. Pour ma part, je me considère comme catholique puisqu'il s'agit de la religion dans laquelle j'ai grandi. Or, je n'adhère pas à tous les aspects doctrinaux du catholicisme comme le célibat des prêtres, l'interdiction d'accès aux femmes à la prêtrise, l'infaillibilité du pape, etc. Dans les faits, je me rapproche davantage de l'agnosticisme. J'ai même osé sacrifier ma neutralité en portant une croix pendant plusieurs années sans jamais lui accorder une autre signification qu'il s'agissait d'une croix qui appartenait à ma grand-mère. Il s'agissait également d'un rappel constant d'humilité devant l'immensité du monde et de tout ce qui m'est inconnu. Est-ce qu'il existe des fondamentalistes qui souhaitent imposer leur doctrine aux autres ? Bien sûr ! C'est le cas des groupes terroristes comme Al-Qaida ou ISIS, mais ce serait une grossière généralisation que de placer *la* religion et tous les croyants dans la même catégorie que ces groupes.⁶³

Alors que les républicains civiques critiquent l'assimilation de la religion à un phénomène culturel ou ethnique, ces derniers la réduisent à une conviction politique ou à un choix idéologique et finalement à la violence.⁶⁴ Comme l'explique Louise Mailloux : « [l]es religions ont toujours eu des visées théocratiques et totalitaires et elles ont toujours combattu la démocratie, l'universalisme

⁶² Baril, « La laïcité sera laïque ou ne sera pas », 47.

⁶³ Un auteur qui fait cet amalgame, voir Harris, *The End of Faith : Religion, Terror, and the Future of Reason*.

⁶⁴ Baril, 46-48.

des droits de l'homme, la liberté de conscience et l'égalité des sexes. ».⁶⁵ Dans une société laïque, selon les républicains civiques, la foi est un scandale permanent. Il s'agit d'une vision de la religion figée dans le temps : fixation dont les croyants et les non-croyants sont pareillement prisonniers. Les créationnistes, par exemple, par leur refus de considérer les avancées de l'anthropologie et de la science évolutionniste, font preuve du même acharnement à ne pas vouloir admettre que les rapports au sacré changent au même rythme que le monde évolue. Plusieurs éléments du récit biblique ne peuvent plus, deux-mille ans plus tard, être compris littéralement. D'autre part, penser que les croyants adhèrent à l'entièreté des dogmes d'une religion est faire preuve d'un aveuglement pareillement grossier.

Les tenants du républicanisme civique craignent que l'arrivée d'immigrants musulmans provoque une islamisation des sociétés occidentales. C'est-à-dire, entre autres, un renversement des gains pour le droit des femmes. Pour leur défense, ils craignent toutes les religions, leur attention sur l'islamisme est fortement contextuelle, qu'ils considèrent comme fondamentalement rétrogrades. Dès lors, l'accommodement raisonnable serait, pour eux, le moyen de tourner le droit contre la justice en légalisant le traitement inégal des sexes. C'est pourquoi ils considèrent leur rejet du voile comme une preuve de l'authenticité de leur féminisme contre les assauts du religieux envers l'égalité. C'est que le voile est perçu comme un symbole d'une religion sexiste et d'oppression des femmes afin de ménager l'appétit sexuel irrépressible des hommes. Dans ce cas, toute négociation avec des demandes religieuses constitue donc un recul de la laïcité au profit des forces qui s'y opposent.⁶⁶ Sous prétexte de vouloir protéger l'égalité, ils tentent d'isoler cet enjeu de la négociation.⁶⁷ Comme nous le disions plus haut, les républicains civiques voient la laïcité comme un rempart contre l'intrusion des normes religieuses dans la société. Dans un texte paru en 2013, Francines Descarries illustre clairement cette attitude : « [...] les femmes ont besoin de la laïcité sans compromis de l'État parce que les normes, coutumes et règles développées dans les espaces religieux sont – et continuent d'être – profondément sexistes. ».⁶⁸ Elle en conclut : « [qu'u]n tel constat nous amène à penser que seules une dissociation entre l'appartenance citoyenne et la religion, et une totale laïcité des lois et des institutions peuvent prévenir la

⁶⁵ Mailloux, *La laïcité ça s'impose !*, 86.

⁶⁶ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 83.

⁶⁷ Lamy, 89.

⁶⁸ Descarries, « Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte pour l'égalité ? », 98, 100.

subordination des femmes sous prétexte de "droit divin" et leur offrir, pour garantir l'exercice de leurs pleins droits et libertés [sic], un nécessaire espace de médiation avec les groupes religieux concernés. ».⁶⁹ Pour Francines Descarries, l'histoire de la lutte pour le droit des femmes démontre que la sécularisation a été un moyen essentiel afin de garantir leurs droits et libertés. La sécularisation a permis l'aménagement d'un espace civique dans lequel les femmes peuvent jouir de leur pleine citoyenneté sans crainte d'être reléguées au rôle de mère ou d'enfant à charge de leur mari.⁷⁰ L'État doit donc être un acteur qui promeut la sécularisation.⁷¹

Sur ce point, il faut donner raison aux républicains civiques. Les penseurs libéraux sont parfois prêts à aller trop loin dans les compromis afin de préserver la liberté de religion. Pour reprendre l'exemple que nous avons mobilisé dans le chapitre précédent, William Galston considère que l'État ne devrait pas intervenir lorsque des associations licencient, en accord avec leurs principes internes voulant que les mères ne doivent pas travailler, les femmes de leur emploi si elles deviennent mères.⁷² Selon lui, « [b]eyond general rights of free association, there are limits on the polity's ability to enforce even core public commitments on subcommunities when these principles clash with religious convictions. ».⁷³ Dans le cas d'une université américaine prohibant, sous prétexte de croyances religieuses, à ses étudiants d'entretenir des relations multiethniques, Galston considère que l'État n'a pas à intervenir directement, et ce, même si cette interdiction contrevient à l'intérêt de l'État de mettre fin à la ségrégation. L'État peut, tout au plus, rendre la vie plus dure aux associations conduisant leur activité en contrevenant à des principes communs notamment en lui interdisant des crédits d'impôt.⁷⁴ Nous ne pouvons pas être autrement que perplexes devant la faiblesse des mesures et de l'étendue des accommodements proposés par Galston.

Cela dit, je ne crois pas que la laïcité ouverte proposée au Québec soit sujette aux mêmes faiblesses. Notamment, puisque la charte canadienne interdit et protège contre la discrimination basée sur le genre, la religion ou l'ethnie. Il serait donc inacceptable que l'État compromette cette protection. Les accommodements raisonnables, comme l'explique le rapport Bouchard-Taylor,

⁶⁹ Descarries, 98, 100.

⁷⁰ Descarries, 101.

⁷¹ Baril, « la laïcité sera laïque ou ne sera pas », 53.

⁷² Galston, *Liberal Pluralism*, 113.

⁷³ Galston, 112.

⁷⁴ Galston, 112.

servent justement à corriger des discriminations avérées.⁷⁵ Par conséquent, il serait contradictoire d'accommoder des discriminations basées sur le genre ou autres afin de remédier à des discriminations religieuses. L'interprétation juridique de la charte canadienne valorise l'autonomie individuelle et l'autodétermination, c'est pourquoi elle protège contre les pressions conformistes de la majorité sur les minorités, mais aussi sur les pressions conformistes au sein de groupes minoritaires.⁷⁶ La charte canadienne offre également des protections à des groupes culturels comme les communautés autochtones. Malgré tout, les républicains civiques ont raison de s'inquiéter du manque de jugement de certains penseurs libéraux, même si aucun groupe n'a défendu une position similaire à Galston pour le Québec.

Même si je concède aux républicains civiques que l'État devrait, dans certaines circonstances, moins compromettre ses valeurs d'égalité, l'État ne peut pas prendre une posture qui place ses principes fondamentaux au-delà des négociations dans toutes les circonstances.

Par ailleurs, les groupes religieux sont des détracteurs connus du droit à l'avortement ou à l'utilisation de la contraception. Cette opposition s'explique, en partie, par leur attachement aux valeurs de la famille. Les féministes faisant partie du républicanisme civique souhaitent que l'État protège l'avortement et la contraception de la négociation. Contrairement à eux, je ne crois pas que ces enjeux peuvent être protégés de la négociation. Il s'agit d'un conflit récurrent dans les sociétés et il serait dommageable de restreindre les négociations à leur sujet. L'important est que les institutions de résolution du conflit soient conformes aux principes de l'argument contradictoire permettant à toutes les positions une chance égale d'être entendue.

Sans surprise, je pense que l'école joue un rôle central pour ce courant de pensée puisqu'elle est l'endroit par excellence de la formation des citoyens vertueux. Elle doit promouvoir la pensée critique capable de protéger l'autonomie des citoyens contre les démagogues et les prêtres de tout acabit. Elle doit permettre l'intériorisation des vertus républicaines comme l'égalité, la fraternité et la liberté.⁷⁷ Nous retrouvons ici l'opposition entre la liberté de conscience et la liberté religieuse. En effet, comment une personne accepterait-elle volontairement de restreindre son autonomie afin de pratiquer une religion ? Les républicains civiques refusent de considérer que l'adhésion à une

⁷⁵ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, 63.

⁷⁶ Milot, « Laïcité au Canada », 69.

⁷⁷ Il s'agit des trois vertus répertoriées par Micheline Labelle. Labelle, « La difficile recherche de la laïcité québécoise », 125.

religion soit rationnelle. Comme nous disions, les républicains civiques attribuent une importance immense au fait de transcender les particularismes afin de promouvoir l'intérêt général.⁷⁸ C'est, d'ailleurs, l'origine de leur crainte du communautarisme. L'unité de la communauté politique repose, pour les républicains civiques, sur la capacité des citoyens de faire abstraction de leurs particularités pour défendre le bien général.⁷⁹

Ces considérations nous mènent à une dernière critique contre cette approche : son monisme. En effet, sa volonté de préserver l'unité de la communauté civique l'amène à vouloir user de la législation et de la coercition étatique afin de soustraire certains principes aux négociations. Autrement dit, les vertus civiques ne sont pas négociables et les seuls groupes légitimes sont ceux qui inscrivent leurs revendications dans ce cadre républicain. C'est pourquoi ils cherchent à promulguer une charte de la laïcité afin que toutes les lois soient votées en conformité avec ces principes. Les groupes ne souhaitant pas promouvoir ces vertus civiques, disent-ils, ne peuvent avoir pour objectif ultime que la fragmentation sociale, la ghettoïsation et l'internormativité juridique. Or, nous avons vu dans les deux premiers chapitres que le pluralisme des valeurs est incompatible avec cette notion d'une communauté unifiée. C'est bien parce que la société n'est pas unifiée que les accommodements raisonnables sont nécessaires. Cet idéal d'une société unifiée ne peut mener qu'à un usage outrancier de la violence afin de préserver cette unité et de neutraliser les éléments disparates qui surgiront inévitablement. Julien Freund décrit bien la conséquence de ce genre de position : « quand la violence est mise au service de ce genre de conviction, à l'image de l'utopisme contemporain, elle aboutit à renier la politique au profit de la police. ».⁸⁰ La politique est le lieu où les différents groupes constituant la société peuvent aboutir à des compromis. La force, la guerre et la domination sont des maux que la politique comprise comme la recherche de compromis dans la résolution de nos conflits doit aider à éviter le plus possible. Cette affirmation gagne en concrétude malheureusement grâce aux multiples exemples fournis par les atrocités de la guerre civile syrienne, la guerre civile au Yémen ou, dernièrement, l'invasion russe de l'Ukraine.

⁷⁸ Descarries, « Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte pour l'égalité ? », 108.

⁷⁹ Sur cet esprit de corps de la république, voir Rousseau, *Du contrat social*, 53.

⁸⁰ Freund, *Utopie et violence*, 10.

Pour reprendre les mots de Bernard Crick, la politique n'est pas une œuvre d'art ni un objet naturel existant indépendamment des êtres humains qui s'y adonnent.⁸¹ Ceux-ci se trouvent à avoir des croyances multiples et variées, parfois, incompatibles. C'est pourquoi il leur revient sous la responsabilité de négocier et de trouver des compromis acceptables afin d'assurer leur sécurité et leur épanouissement. Certes, cette obligation n'a pas la force d'un principe moral universel et contraignant comme nous pouvons trouver chez Kant. Néanmoins, il n'en tient qu'à notre volonté de s'y conformer et en nous y conformant nous devons, sans doute, renoncer à une partie d'une chose d'égale valeur.⁸² C'est notre destin tragique auquel nous sommes confrontés si nous souhaitons éviter des maux comme la guerre et la domination. Une laïcité s'appuyant sur une conception moniste de la communauté politique et ayant comme conséquence de soustraire certains enjeux des négociations est donc inacceptable si nous souhaitons préserver la paix et la sécurité.

Républicanisme identitaire

Les républicains civiques se rassoient et laissent la place à un autre groupe qui s'approche afin de prendre la parole. Le républicanisme identitaire s'oppose à la vision abstraite du contrat social des républicains civiques. Ils privilégient une vision d'une république s'appuyant sur une identité commune ancrée dans l'histoire. Les républicains identitaires reconnaissent que l'histoire de la nation québécoise en fait une nation chrétienne. Une culture religieuse, nous disent-ils, ne serait pas la même chose que la foi ou un ensemble doctrinaire.⁸³ C'est pourquoi les symboles chrétiens peuvent rester comme des symboles patrimoniaux témoignant de la continuité de la tradition dans laquelle la nation québécoise prend racine, par exemple, la croix du Mont-Royal.⁸⁴ Cette attitude positive de leur part envers la religion s'explique par le fait que contrairement aux républicains civiques pour qui la religion est un dogme dangereux et faux, les républicains identitaires reconnaissent l'apport positif des religions et des croyants dans l'histoire et dans la société québécoise. Guy Durand recense notamment le rôle joué par certains chrétiens durant la Révolution tranquille ou l'influence de certaines féministes chrétiennes dans leur lutte contre

⁸¹ Crick, *In Defence of Politics*, 25.

⁸² Kant va plus loin que d'exiger seulement la conformité à la loi morale. Il souhaite aussi que la conformité s'accompagne de l'amour de la loi, sinon la loi n'aurait que des conséquences dépendantes des circonstances. Cette conformité et l'amour pour l'impératif catégorique sont ce qu'il décrit comme la bonne volonté et qu'il considère comme le bien moral absolu. De plus, Kant ne reconnaît pas cette notion pluraliste de sacrifice moral. voir Kant, *Métaphysique des mœurs I : fondements, introduction*, 55, 59; Kant, *Sur l'expression courante, il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien ; Sur un prétendu droit de mentir par humanité* : 1793 : 1797.

⁸³ Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 21, 34.

⁸⁴ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 97.

l'épiscopat.⁸⁵ Ce dernier va même jusqu'à considérer la laïcité comme un héritage du christianisme déjà contenu dans l'Évangile.⁸⁶

Les républicains identitaires refusent d'étendre la séparation aussi loin que les républicains civiques. C'est-à-dire jusqu'à l'élimination de tous les symboles religieux de l'espace public. Ils vont même jusqu'à envisager de conserver des symboles dans les institutions publiques. Ils refusent de neutraliser le passé historique et religieux du Québec qui remonte à la Nouvelle-France. Dès lors, Guy Durand interroge ceux qui s'insurgeaient contre la décision de l'Assemblée nationale de maintenir le crucifix au salon bleu :

[f]audrait-il alors supprimer nos armoiries, adoptées le 9 décembre 1939, où les fleurs de lys[...], symboles des rois de France, sont au nombre de trois en l'honneur de la Sainte-Trinité ? [...] Faudrait-ils aussi supprimer notre drapeau [...] qui est composé de quatre fleurs de lys en mémoire des origines françaises du Québec et d'une croix blanche représentant la foi chrétienne?⁸⁷

Autrement dit, devant la volonté des républicains civiques d'aseptiser l'espace public québécois de tous les symboles religieux, les républicains identitaires rétorquent, pour reprendre les mots de Jean-François Lisée : « je conçois que nous soyons moins catholiques que le pape. Mais faut-il être plus laïque que Robespierre? ». ⁸⁸

Les républicains identitaires s'appuient généralement sur le sociologue Fernand Dumont pour qui l'État ferait référence à une communauté politique et la nation serait une communauté de références, à un sens commun.⁸⁹ Jacques Beauchemin expose, par exemple, la pauvreté des communautés politiques contemporaines par leur absence de notion suffisamment substantielle de leur vivre-ensemble pour formuler des raisons communes pouvant servir de but aux acteurs sociaux.⁹⁰ Les défenseurs du républicanisme identitaire demandent la séparation de l'État et de la religion, mais pas la séparation de la religion et de la société. Autrement dit, ils disent non à la sécularisation complète.⁹¹

⁸⁵ Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 17-18.

⁸⁶ Durand, 27.

⁸⁷ Durand, 6.

⁸⁸ Lisée, *Nous*, 24.

⁸⁹ Voir Dumont, *Raisons communes*, ch.3; Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 32; Beauchemin, *La société des identités*, 16.

⁹⁰ Beauchemin, 15-16.

⁹¹ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 100.

Ils demandent, donc, une laïcité enracinée dans la tradition.⁹² Sinon, nous sombrons dans le nihilisme, l'anomie et le relativisme.⁹³ Nous retrouvons ici les critiques familières adressées à la modernité qui favoriserait la perte des repères, la perte de sens ou le désenchantement.⁹⁴ Contrairement à Fernand Dumont pour qui « Les nations n'ont jamais correspondu, correspondent moins que jamais à des États » et pour qui cette confusion de l'État et de la nation équivaut à un « malentendu », ils prétendent que l'État doit être le garant de cette identité commune et de ses traditions.⁹⁵ Il doit protéger cet héritage de l'érosion provenant de la modernité et de l'individualisme. Il faut une laïcité à l'écoute des besoins de la société québécoise, qui protège ses droits collectifs.⁹⁶ Autrement dit, la laïcité doit refléter le caractère de la société québécoise. C'est le rôle des lois, nous disent-ils, de favoriser l'unité de la société et de la communauté.⁹⁷ Il faut revitaliser le « nous » si nous voulons empêcher la fragmentation. Ils considèrent que l'unité d'une communauté ne repose pas seulement sur des valeurs politiques comme l'égalité, la fraternité et la liberté, mais sur l'intégrité de la tradition.⁹⁸ Par conséquent, ils s'opposent au cosmopolitisme qui considère qu'il est possible et même souhaitable de cumuler les identités.⁹⁹ Il n'y a qu'une seule culture, une seule tradition légitime en continuité avec les différentes transformations historiques de l'identité québécoise.

Cette recherche d'unité explique leur opposition à l'interculturalisme et leur préférence pour une approche de convergence ou assimilationniste qui promeut un noyau culturel plus large que seulement la langue française.¹⁰⁰ Ils voient l'interculturalisme comme favorisant le même effet d'effacement de soi que le multiculturalisme.¹⁰¹ Le modèle de convergence qu'ils proposent s'appuie sur un « impératif de la préservation du statut majoritaire de la culture québécoise et de la langue française. »¹⁰² Par conséquent, ils font la promotion d'un enseignement de l'histoire à l'école publique renforçant l'appartenance culturelle à cette tradition historique unifiée.

⁹² Guy Durand prétend notamment que la laïcité est une invention chrétienne présente dans les Évangiles. Voir, Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 27

⁹³ Durand, 28.

⁹⁴ Voir Guénon, *La crise de la modernité*; Evola, *Révolte contre le monde moderne*; Weber, *Sociologie des religions*; Weber, *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

⁹⁵ Dumont, *Raisons communes*, 42, 50.

⁹⁶ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 103.

⁹⁷ Lamy, 104.

⁹⁸ Lamy, 108.

⁹⁹ Voir Waldron, « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », 93-119.

¹⁰⁰ Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 119.

¹⁰¹ Beauchemin, « Accueillir sans renoncer à soi-même ».

¹⁰² Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises*, 121.

Contrairement aux républicains civiques pour qui le cours ECR fait preuve d'un parti pris pour les croyances religieuses au détriment de l'athéisme, les républicains identitaires souhaitent un cours ECR qui s'ouvre à la spiritualité et priorise l'héritage chrétien de la société québécoise.¹⁰³

Les républicains identitaires reconnaissent une place à la laïcité dans la tradition de la nation franco-québécoise, mais ils comprennent celle-ci prioritairement comme une séparation de l'État et des religions. Or, ils considèrent la sécularisation de la société comme une menace à son unité et sa vitalité. Cette préoccupation envers l'identité nationale les mène à accorder une plus grande attention aux modèles d'intégration des immigrants et aux effets de la laïcité sur cette intégration. Les accommodements, dans cette optique, sont inadéquats puisque la majorité ne devrait pas avoir à accommoder les minorités, c'est plutôt les cultures minoritaires qui doivent s'intégrer à la majorité, car, selon eux, la majorité constitue une nation et les minorités ne sont que de simples ethnies. Les accommodements raisonnables sont donc rejetés parce qu'ils n'ont pas prioritairement pour objectif d'intégrer les minorités à la communauté majoritaire et puisqu'ils sont un frein à cette intégration.¹⁰⁴

Ce groupe tire beaucoup d'affinités avec les penseurs communautariens pour qui l'appartenance culturelle est une caractéristique essentielle à tout individu. Ils souffrent donc des mêmes problèmes : ils exagèrent l'unité de la culture ou de la tradition. Cette conception peut être inhospitalière à l'autonomie individuelle puisqu'elle encourage certaines conceptions de la vie bonne que l'État doit promouvoir et protéger au détriment d'autres conceptions. Le premier point du préambule de la loi 21 semble démontrer que l'État du Québec défend une identité particulière de la nation québécoise : « considérant que la nation québécoise a des caractéristiques propres [...] et un parcours historique spécifique... »¹⁰⁵

Cette volonté de préserver une culture et ses symboles tout en interdisant aux cultures et symboles religieux des minorités une présence dans les institutions publiques tend à provoquer, avec raison, un sentiment d'arbitraire dans l'application de cette loi. Autrement dit, une laïcité informée par cette conception unifiée de la tradition peut difficilement défendre sa neutralité.¹⁰⁶

¹⁰³ Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 34.

¹⁰⁴ Durand, 110.

¹⁰⁵ Loi sur la laïcité de l'État, préambule.

¹⁰⁶ Micheline Milot et Jean Baubérot expliquent bien cette volonté d'application sélective de la séparation dans les pays comme le Canada. Milot et Baubérot, *Laïcité sans frontières*, 81; Crête, « La "catho-laïcité" de l'État ».

Dans les faits, ces auteurs ne revendiquent pas la neutralité, qu'ils perçoivent comme une volonté d'oubli de la tradition. Paradoxalement, ils sont généralement plus sensibles au pluralisme et aux conflits que les républicains civiques, mais cela révèle une tension interne de leur position puisqu'ils imposent une « identité commune forte » afin de contrer les « antagonismes des pays d'origine ».¹⁰⁷ En effet, comment concilier cette reconnaissance des conflits et de la multiplicité des identités avec cette volonté d'imposer une identité commune et d'unifier la communauté politique ?

Il est tout à fait légitime de reconnaître l'héritage culturel des Québécois et de faire remarquer l'origine des pratiques et des symboles ornant nos institutions. Je le fais moi-même en portant une croix appartenant à ma grand-mère ou en continuant de m'identifier comme un « catholique » simplement à cause de mon héritage. Il est bien plus dommageable de ne pas admettre notre partialité et de continuer à prétendre à la neutralité comme le font d'autres auteurs. L'État a effectivement un rôle à jouer dans la diffusion de ses valeurs. Toutefois, l'État ne doit et ne peut pas préserver l'unité mythique de cette culture ou tradition. Il est indéniable, à l'instar des cosmopolites, que nous cumulons plusieurs identités et que celles-ci changent progressivement. Guy Durand reconnaît explicitement que notre identité québécoise est le produit d'un métissage entre les cultures autochtone, britannique et française et de plusieurs groupes immigrants comme les Irlandais, les Juifs, etc.¹⁰⁸ Il parle même de notre héritage judéo-chrétien afin de marquer les racines juives du christianisme, mais il ajoute également l'héritage grec et romain.¹⁰⁹ Qu'est-ce que la culture commune dans ce cas ? Devant ce métissage de la culture commune, que veut dire être fidèle à son histoire ? Contre cette vision selon laquelle l'identité culturelle est figée, il faut voir les différences d'identités culturelles comme fluctuantes et changeantes, comme le résultat de négociations entre le « nous » et le « eux ».¹¹⁰ En toute justice, Guy Durand admet que la culture du Québec évolue. En revanche, il n'est pas évident de comprendre comment il concilie sa volonté de conserver cette culture avec le fait qu'elle continuera d'évoluer.¹¹¹

¹⁰⁷ Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 84-85. Tension que Jacques Beauchemin repère également. Beauchemin, *La société des identités*, 10.

¹⁰⁸ Durand, 16.

¹⁰⁹ Durand, 17.

¹¹⁰ Benhabib, *The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era*, 8.

¹¹¹ Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 16.

La position des républicains identitaires est critiquable notamment par son exagération de l'unité de la communauté politique qui l'amène à critiquer fortement les éléments rattachés à la modernité qu'elle juge responsable de sa fragmentation comme l'individualisme, l'éthique des droits et l'hégémonie de l'économie sur le politique.¹¹² Cette sensibilité la rend particulièrement réactive aux accommodements raisonnables et à la méthode du cas par cas. Pour eux, les accommodements raisonnables travaillent contre cette capacité de « formuler au sein du politique une représentation de la société comme totalité signifiante et comme projet pour elle-même. »¹¹³

D'un autre côté, comme nous l'avons remarqué plus haut, elle fait preuve d'arbitraire dans sa manière d'interpréter les symboles religieux, alors que les symboles chrétiens seraient patrimoniaux et témoigneraient de l'héritage judéo-chrétien légitime de la société québécoise, les symboles religieux minoritaires comme le voile seraient, ou bien, un geste d'affirmation identitaire signifiant la volonté de ne pas s'intégrer à la société d'accueil, ou bien, un geste politique et de combat.¹¹⁴ C'est contre cette contradiction que les républicains civiques formulent l'expression de « catho-laïcité »¹¹⁵. Pour ces derniers, comme nous l'avons vu, tous les symboles religieux sont dangereux et prosélytes. C'est pourquoi il faut les interdire intégralement. Fidèle à cette interprétation des républicains identitaires voulant que les symboles chrétiens soient patrimoniaux et non religieux, l'article 17 de la loi 21 soustrait les symboles religieux et la toponymie déjà présents dans les institutions aux articles 1 à 3 de cette même loi. Autrement dit, ces symboles majoritairement chrétiens ne sont pas touchés par la laïcité.

Quelques pistes pour la négociation

Il existe, au moins, trois positions au sujet de la laïcité au Québec : la position libérale-pluraliste, la républicaine civique et la républicaine identitaire. Ces trois positions argumentent différemment le sujet de la laïcité en accordant plus d'importance à certains éléments plutôt que d'autres : les libéraux mettent l'accent sur la liberté de conscience et de religion et l'égal respect des citoyens; les républicains civiques privilégient la neutralité des institutions publiques allant jusqu'à promouvoir une sécularisation complète de la société; les républicains identitaires, pour

¹¹² Voir Beauchemin, *La société des identités*, ch. 1.

¹¹³ Beauchemin, 17.

¹¹⁴ Cette position suppose que les musulmanes portant le voile sont nécessairement immigrantes. Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi*, 81.

¹¹⁵ Crête, « La "catho-laïcité" de l'État ».

leur part, mettent l'accent sur la préservation du patrimoine québécois. Or, ces trois positions souffrent du même problème : elles s'appuient sur une conception moniste de la communauté politique.

Ce présupposé n'est pas très surprenant considérant la persistance de celui-ci dans la tradition occidentale. Depuis Platon, au moins, croit-on qu'il existe pour chaque problème une réponse unique, que la découverte de cette réponse ne peut emprunter qu'un nombre restreint, même un seul chemin pour y parvenir, et finalement, que toutes ces réponses peuvent s'imbriquer l'une dans l'autre harmonieusement.¹¹⁶ Or, il n'en est rien. Les valeurs et les biens sont multiples, incommensurables et souvent incompatibles. Les conflits sont récurrents et inévitables. Ces derniers témoignent de la vitalité de notre imagination et de notre capacité à faire des choix, à déterminer notre conception du bien et à nous y conformer.

Par conséquent, la conception de la laïcité que nous adoptons ne doit pas être jugée par sa capacité d'intégration, par sa capacité à favoriser la sécularisation ou par son degré de protection qu'elle garantit à la liberté de conscience ou à l'égal respect. Nous devons la juger en fonction de sa capacité à renforcer toutes ces choses par l'adhésion à nos institutions de résolution des conflits. Autrement dit, dans une société traversée par le pluralisme, la laïcité doit faciliter la reconnaissance du caractère équitable des institutions et des compromis résultant des négociations. Sur ce point, la laïcité adoptée par la loi 21 est inadéquate puisqu'elle fragilise l'équité de ces institutions. Elle exclut des positions légitimes d'être entendues, en ostracisant les citoyens croyants et pratiquants de l'institution principale de la régulation sociale. De plus, elle applique l'interdiction des symboles religieux de façon arbitraire en accordant un privilège indu aux symboles religieux du groupe majoritaire. Ce traitement différencié favorise la méfiance et le sentiment d'acharnement de la législation sur un groupe précis dans la population : en l'occurrence, tous les pratiquants d'une religion minoritaire. Cette méfiance et ce sentiment d'acharnement sont renforcés par l'inclusion, dans la loi 21, des articles 33 et 34 soustrayant cette loi des articles 1 à 38 de la *Charte des droits et libertés de la personne* et des articles 2 et 7 à 15 de la *Loi constitutionnelle de 1982*. L'utilisation de la clause dérogatoire et le fait que la loi 21 fut adoptée sous bâillon renforcent l'argument selon lequel les procédures de l'argumentation contradictoire ont été bafouées par l'État québécois lors de l'adoption de cette loi.

¹¹⁶ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », 6.

Dès lors, la laïcité permettant de garantir la légitimité du principe de justice procédurale de Stuart Hampshire assurerait, je crois, la séparation de l'État et de l'Église, ainsi que la séparation des religions et de l'État : deux éléments concrétisés au Québec. Cette séparation n'est pas définitive et peut fluctuer en fonction des négociations et des compromis qui seront tirés. Quoique, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, il faille étendre la réflexion à son sujet. Par exemple, pourquoi les religions devraient-elles être séparées de l'État, mais pas la nation que certains républicains identitaires semblent unir ? En revanche, je doute que notre conception de la laïcité étende l'obligation de neutralité à l'apparence des individus qui restreint la participation des minorités religieuses aux institutions publiques. Ces institutions sont, dans une société démocratique parlementaire, le lieu par excellence de la résolution des conflits par la négociation et le compromis. Ce bannissement de certains symboles religieux compromet indûment l'équité de ces institutions. La neutralité ne veut pas nécessairement dire que nous devons retirer les symboles religieux des institutions publiques; un compromis différent au sujet de la neutralité pourrait impliquer finalement d'introduire des symboles de différentes croyances incluant l'athéisme. La législature ontarienne, par exemple, ouvre toutes ses séances par une prière chrétienne suivie par une prière rotative d'une croyance différente.¹¹⁷ Il est donc surprenant que le rapport Bouchard-Taylor ait considéré, aussi catégoriquement, que la laïcité devait reposer à la fois sur une neutralité exigeant que certains agents de l'État s'imposent un devoir de réserve strict leur demandant de s'abstenir de porter des symboles religieux ainsi que le retrait de tous ces symboles des institutions publiques.¹¹⁸ Au sujet de la laïcité, nous pourrions nous inspirer de l'action récente de la Ville de Montréal qui a introduit le pin blanc sur ses armoiries afin d'intégrer l'héritage autochtone dans l'histoire de la ville.¹¹⁹ Devrions-nous accepter notre partialité en abandonnant totalement la neutralité ?

Les accommodements raisonnables ne dérivent pas seulement d'une obligation juridique, comme le prétendent certains, mais d'une obligation morale de restreindre au maximum l'usage de la force, de la domination ou de la guerre. Il s'agit d'une exigence découlant, en partie, de la prudence politique selon laquelle cette dernière a pour objectif d'assurer la sécurité de ses citoyens contre ces maux perpétuels de l'humanité.¹²⁰ Ces institutions doivent donc être ouvertes à tous les

¹¹⁷ Gray, « Ontario Legislature Unlikely to Stop Saying Lord's Prayer at the Start of Each Day ».

¹¹⁸ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, 152.

¹¹⁹ Corriveau, « Une place pour les autochtones sur le drapeau de Montréal ».

¹²⁰ Hampshire, *La justice est conflit*, 13.

groupes et positions présents dans la société. Elles ne sont pas au service d'une majorité afin d'imposer une conception de la vie bonne religieuse ou une conception athée ou encore des conceptions unifiées de la laïcité par l'intermédiaire de la législation. Certes, les modalités des institutions de résolution des conflits peuvent aussi faire l'objet de négociations et il faudra continuer celles-ci afin de déterminer ce que la neutralité exige ou non.¹²¹

Cependant, aucun des arguments avancés jusqu'à maintenant ne me convainc de la pertinence d'imposer une neutralité d'apparence aux fonctionnaires du secteur public. Bien sûr, cette conception est loin d'être idéale et n'apportera jamais de réponse définitive aux enjeux et conflits qui continueront de traverser nos sociétés. Tout au plus, elle permettra de limiter, le plus possible, le recours à la violence, à l'exclusion ou à la domination afin de faire triompher sa conception du bien.

De plus, la pluralité implique que nous ne pouvons pas faire abstraction du contexte et que les accommodements raisonnables devront nécessairement être traités au cas par cas. Comme nous avons pu le constater, des normes générales ont des conséquences particulières sur certains groupes. Les institutions de résolution de conflit doivent permettre à chacun d'être entendu lorsqu'ils jugent qu'une loi, une mesure ou une pratique est discriminatoire envers eux. Autrement dit, soustraire certains enjeux des négociations tend à fragiliser la légitimité de nos institutions de résolution de conflit. La peur du communautarisme repose sur une conception qui exagère l'unité de la communauté politique. Les communautés ne sont jamais systématiquement unifiées, elles sont toujours traversées par différents courants de pensée souhaitant influencer la communauté à adopter la finalité qu'elle se donne à elle-même. Cependant, en général, ces groupes ou individus souhaitent seulement vivre en fonction de la conception du bien qu'ils se donnent en toute quiétude. Une laïcité qui prend en compte le pluralisme de valeurs permet l'épanouissement des différentes conceptions du bien conformément au principe de justice procédurale bien que ce dernier puisse prendre différentes formes selon le contexte. Comme le souligne Hampshire :

L'équité n'est pas la même en matière d'argumentation qu'en matière de jugement : l'équité des débats parlementaires et de la politique partisane diffère de l'équité des procès judiciaires et des procédures d'arbitrage. Chaque institution locale, s'appuyant sur sa propre histoire, ses propres coutumes et ses propres conventions, définit ses

¹²¹ Hampshire, 46.

propres formes d'équité et d'impartialité. Les types d'institutions sont aussi divers que les types de conflits.¹²²

Dans une perspective pluraliste reconnaissant l'inévitabilité des conflits et l'irréductibilité des valeurs, les accommodements raisonnables ont une part importante à jouer afin d'assurer l'équité des institutions de résolution de conflit défendue par Stuart Hampshire. Nous ne pouvons pas, comme le voudraient certains, éliminer les accommodements raisonnables. Nous pouvons, tout au plus, modifier la pratique institutionnelle, mais vouloir instaurer une forme de laïcité qui élimine toute forme d'accommodement reviendrait à supprimer la politique en imposant par la force la fin des négociations.

En somme, notre passage en revue des arguments au sujet de la laïcité nous mène à reconnaître le rôle que jouent les accommodements raisonnables afin de limiter ou contrer des maux plus grands. Sur ce point, l'interdiction des symboles religieux dans la fonction publique contenue dans la loi 21 crée un mal plus grand que celui qu'elle prétend résoudre. Malheureusement, tant que la CAQ dominera le paysage politique québécois, un retour à la table de négociation est peu probable.

¹²² Hampshire, *La justice est conflit*, 73.

Conclusion

Nous avons tenté dans ce mémoire de fournir une interprétation de la laïcité prenant véritablement en compte le pluralisme moral. Pour ce faire, nous avons démontré que toutes les interprétations de la laïcité tiennent pour acquise, en arrière-fond ou explicitement, une perspective moniste de la communauté politique. La laïcité ouverte s'appuie sur la notion rawlsienne de consensus par recoupement selon laquelle une conception politique de la justice fait consensus dans les sociétés démocratiques et libérales, malgré la grande diversité des doctrines compréhensives poursuivies par ses citoyens. Par conséquent, les finalités de la laïcité feraient partie des principes politiques de base sur lesquels repose « le vivre ensemble juste et suffisamment harmonieux » de ce type de société.¹ Les guerres de religion survenues au courant des XVI^e et XVII^e siècles en Europe informent considérablement cette interprétation libérale de la laïcité.² Selon cette conception, les citoyens raisonnables placés dans la position originelle s'accordent sur les principes d'égal respect et de liberté de conscience et de religion et leur hiérarchisation. C'est pourquoi dans le cas de Charles Taylor et Jocelyn Maclure, ils adoptent cette notion de laïcité ouverte.

Les républicains civiques, pour leur part, considèrent que l'unité de la communauté politique repose sur certaines valeurs politiques universelles comme la liberté, l'égalité et la fraternité. L'interprétation qu'ils font de ces valeurs provient de la pensée des Lumières. Ils récupèrent notamment l'idée que les religions sont dogmatiques et représentent un danger pour la liberté de conscience. De plus, ils perçoivent toute revendication particulière comme une menace à l'unité de la communauté politique. La laïcité qu'ils envisagent impose un devoir de neutralité strict à tous les citoyens et une neutralisation de toutes les manifestations du religieux dans l'espace public.

Les républicains identitaires, pour leur part, font reposer leur laïcité sur une volonté de préserver l'unité de la tradition et de la culture nationales. L'unité de la communauté politique est fondée sur l'unité nationale. L'État doit donc légiférer afin de protéger et de promouvoir la culture, l'histoire et le patrimoine nationaux. Cet amalgame entre l'État et la nation mène plusieurs adeptes

¹ Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, 13.

² Taylor et Maclure, 13; Rawls, *Political Liberalism*, xxiii-xxiv.

de cette position à attribuer aux opposants à la loi 21 des motifs anti-qubécois : être Québécois devient, à leurs yeux, l'équivalent d'être favorable à la loi 21.

Or, Stuart Hampshire, Isaiah Berlin et Bernard Williams – après Weber – nous ont montré que les valeurs sont multiples et souvent irréconciliables. Il existe un nombre infini de combinaisons et de modes de vie recherchés par un grand nombre d'individus et de sociétés. Ces valeurs entrent couramment en conflit les unes avec les autres et nous obligent alors à rechercher le compromis le plus acceptable. Ceux-ci impliquent, malheureusement, des pertes morales et des sacrifices. Ce mémoire souhaitait principalement souligner que la laïcité n'échappe pas à cette caractéristique tragique de l'existence humaine. « We are doomed to choose », nous dit Berlin, « and every choice may entail an irreparable loss ».³ L'hypothèse de ce mémoire est que si l'État et les politiciens québécois étaient plus sensibles à ce caractère tragique de la réalité, ils auraient été moins prompts à adopter l'interprétation de la laïcité promue par la loi 21.

Nous avons vu que cette loi n'échappe pas aux compromis nécessaires en politique. Cette loi afin d'appliquer une neutralité d'apparence a choisi de sacrifier l'égal respect, la liberté religieuse et l'égalité des chances des minorités religieuses présentes au Québec : même si le gouvernement tente de minimiser ces sacrifices en arguant que les prescriptions de la loi sont universelles et s'appliquent donc à l'entière de la population québécoise, sans exception. Cette loi a, de plus, compromis la légitimité des institutions de résolution de conflit en ne respectant pas le principe de l'argument contradictoire.

Le présupposé moniste sur lequel repose l'interprétation de la laïcité contenue dans la loi 21 mène les politiciens à présenter celle-ci comme un consensus. Autrement dit, ils ne reconnaissent aucune perte, aucun sacrifice et donc aucune légitimité aux opposants de cette interprétation. Il s'agit d'une erreur courante des théoriciens consistant à extérioriser les pertes de leur échafaudage théorique. Bonnie Honig, par exemple, démontre de façon convaincante comment John Rawls efface les pertes morales de sa théorie, notamment en réhabilitant la notion de mérite.⁴ Ces interprétations, comme nous l'avons montré au premier chapitre, souffrent d'un manque de sérieux en ne reconnaissant pas ce côté tragique de l'existence humaine.

³ Berlin, « The Pursuit of the Ideal », 14.

⁴ Voir au sujet de Rawls. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, ch.5

Cette présomption moniste explique la confusion chez ces auteurs entre les notions de compromis et de consensus.⁵ L'originalité de ce mémoire est d'avoir démontré qu'il n'existe aucun consensus au sujet des principes constitutifs de la laïcité. Non seulement n'existe-t-il aucun consensus au sujet de la laïcité en général, il n'existe aucun consensus entre les apologistes de la laïcité ouverte. Je pense notamment au désaccord entre Charles Taylor et Michel Seymour au sujet du jugement rendu par la Cour suprême dans le cas *Syndicat Northcrest v. Amselem*. Alors que le premier applaudit ce jugement pour sa reconnaissance de la dimension subjective de la croyance, le deuxième s'accorde avec les juges dissidents selon lesquels pour accorder un accommodement il n'est pas suffisant de déterminer si la personne croit vraiment devoir s'adonner à la pratique, il faut également que la cour détermine si cette pratique relève d'une dimension objective – par-là Seymour fait référence à une tradition religieuse – de la croyance.⁶

Par ailleurs, il n'est pas surprenant de constater que la communauté politique ne fasse pas l'objet d'un tel consensus. La société est fragmentée entre plusieurs groupes, individus et intérêts s'opposant afin de militer pour leurs valeurs et objectifs. Par conséquent, aucune théorie ne peut prétendre fournir une hiérarchie des valeurs sur laquelle tous les citoyens s'accorderaient.

Contrairement à Jacques Beauchemin, entre autres, je conçois la fragmentation de la communauté politique comme un fait habituel et inévitable de la vie des sociétés.⁷ Le conflit, la négociation et le compromis sont des éléments normaux des communautés traversées par la pluralité des conceptions du bien et des valeurs présentes dans ces sociétés. La politique a pour rôle, en accord avec le principe de l'argument contradictoire, d'assurer que ces conflits soient résolus pacifiquement par l'obtention d'un compromis équitable. Dès lors, comme nous l'avons vu, le gouvernement québécois, en usant de la clause dérogatoire et de la procédure de bâillon afin d'adopter la loi 21 a décidé de compromettre ce principe de l'argument contradictoire fragilisant ainsi la légitimité des institutions de résolution des conflits, fragilisation accentuée par le maintien pendant plus de deux ans des mesures d'urgence sanitaires.⁸

En mobilisant l'exemple utilisé par Simone Chambers dans le deuxième chapitre, nous avons pu illustrer que des compromis sur des valeurs fondamentales, comme la langue française,

⁵ L'exemple paradigmatique de cette confusion est Taylor et Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*.

⁶ Taylor et Maclure, 103-104; Seymour, *Raison, déraison et religion*, 141.

⁷ Pour la critique du pluralisme par Jacques Beauchemin voir Beauchemin, *La société des identités*, 10, 27.

⁸ Lecavalier, « Contrats de gré à gré liés à l'urgence sanitaire | Tout est déjà public, plaide Québec ».

sont non seulement souhaitables, mais possibles. Celle-ci, comme nous l'avons dit, ne reconnaît pas ce genre de compromis étant donné son adhésion au monisme de Jürgen Habermas. Dans tous les cas, ces compromis sont contextuels et fragiles, certes, mais ils sont possibles. Dans ce conflit au sujet de la protection de la langue française, il fallut plusieurs années avant que les négociations aboutissent sur un compromis acceptable pour les deux groupes. Or, ce genre de succès n'est jamais garanti lorsque les négociations débutent. Cela s'explique surtout par le fait qu'il ne s'agit pas d'un sujet pour lequel une formule algorithmique ou mathématique assure la nécessité des résultats. Cependant, ce que cet exemple indique est que si la laïcité est une valeur aussi fondamentale aux Québécois que la langue française, je ne vois pas pourquoi un compromis similaire ne pourrait pas être conclu à son sujet.

Est-ce que cette norme de l'argument contradictoire est au-delà des négociations et du compromis ? Ce principe de l'argument contradictoire ne peut pas être compris comme étant au-dessus des négociations et des compromis. Cette volonté d'isoler certains principes de la négociation fait justement l'objet de critique persistante dans ce mémoire. Dans les faits, il peut y avoir des raisons de compromettre cette norme. Or, ces raisons ne veulent aucunement dire qu'il n'y a pas de perte morale. Comme nous l'avons souligné dans le dernier chapitre, les politiciens se montrent trop rapides à se salir les mains en compromettant ce principe afin d'imposer leurs propres valeurs à la société : entre autres puisqu'ils se sentent justifiés d'agir de la sorte en niant les conséquences. C'est pourquoi je suis Bernard Williams pour que les individus s'adonnant à la politique fassent preuve d'une plus grande capacité à faire ce genre de compromis tout en considérant que ceux-ci sont parfois inévitables.⁹ Il ne faut jamais perdre de vue que ce principe de l'argument contradictoire sert à limiter les maux comme la guerre, la violence et la domination. Dans une société traversée par les conflits de valeurs, le rôle des institutions de résolution des conflits est primordial.

Notre reconnaissance de la pluralité des valeurs et notre attachement au principe de l'argument contradictoire défendu par Stuart Hampshire nous obligent à reconnaître l'importance des accommodements raisonnables. Leur obligation n'est pas seulement juridique, mais repose principalement sur la prudence politique selon laquelle l'État doit garantir la sécurité de ses citoyens en réduisant le plus possible les maux de la guerre, de la domination et de la violence.

⁹ Williams, *Moral Luck*, 62.

Cette obligation s'appuie sur un compromis généralement reconnu, selon lequel l'État monopolise les moyens coercitifs et de violence.¹⁰ Les atrocités commises en Ukraine, en Syrie ainsi qu'au Yémen sont des exemples patents de l'importance que revêt la politique envisagée comme la capacité à résoudre les conflits par la négociation et l'obtention d'un compromis. Même si celui-ci est temporaire, il s'agit d'une situation plus avantageuse qu'une guerre.

Nous avons également vu que la neutralité est déjà un indicateur d'une manière précise de concevoir la politique. C'est-à-dire l'interprétation selon laquelle la politique est un jeu où il suffit d'appliquer des règles systématiquement unifiées comme au football ou au hockey. Percevoir la politique comme un jeu peut avoir comme conséquence de justifier des comportements immoraux. Un bon exemple demeure le *poker* qui encourage la dissuasion, le mensonge et la tromperie. Ce manque de sérieux peut avoir des répercussions néfastes sur les acteurs politiques en attribuant à celle-ci et à la philosophie des finalités au-dessus de leur capacité : notamment, celle d'harmoniser les valeurs dans un tout unifié éliminant ainsi toute possibilité de conflit. Ces derniers ne seraient que des anomalies ou des erreurs de jugement. Je crois que les frustrations répétées de cet idéal attribué par erreur à la politique provoquent une haine contre celle-ci et un exode de sa pratique. Cette instrumentalisation de la politique au service d'une telle cause ne peut entraîner que la justification des pires actes de violence dans le but de contraindre la réalité afin qu'elle entre dans le moule théorique souhaité. Pour reprendre les mots de Julien Freund : « quand la violence est mise au service de ce genre de conviction, à l'image de l'utopisme contemporain, elle aboutit à renier la politique au profit de la police. »¹¹ Il faut comprendre ici que dans l'optique de la pluralité morale, composante inévitable des sociétés humaines et de la moralité, cette volonté d'harmoniser la société ne peut avoir d'autres conséquences que le renforcement des moyens coercitifs de l'État afin d'imposer l'unité recherchée.

Les problèmes avec la position de Stuart Hampshire

En terminant, j'aimerais aborder une critique que, je crois, nous pouvons faire à la position de Stuart Hampshire. D'abord, résumons une dernière fois sa position. Sa reconnaissance de l'universalité du principe de l'argument contradictoire « qui relève de l'intellect » et qui «

¹⁰ Voir Weber, *Le savant et le politique*, 118, 200. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un consensus. En fait, les critiques de ce compromis sont nombreuses de la part des anarchistes et des marxistes pour ne prendre que ces deux exemples.

¹¹ Freund, *Utopie et violence*, 10.

rassemble l'humanité autour d'objectif et de procédures semblables » donne des tendances monistes à sa pensée.¹² Contrairement aux activités de l'imagination « qui tendent à diviser l'humanité en groupes distincts », les activités de l'intellect seraient « une pensée convergente » qui « ne change pas de forme en franchissant les frontières ».¹³ C'est que Hampshire situe le principe de l'argument contradictoire dans la structure même de notre raison pratique. En effet, comme il le dit :

Son autorité et sa justification se fondent sur la structure de la raison pratique elle-même. C'est la thèse que je défends; elle repose sur une sorte d'argument transcendantal. Chacun de nous pèse le pour et le contre dans son esprit afin de définir sa propre conception du bien; de même, en s'appuyant sur la prudence commune, chacun pèse les pour et les contre afin de déterminer ses propres intérêts.¹⁴

Ce faisant, bien qu'il affirme la pluralité des biens et donc considère, en opposition à Platon, que la justice ne peut se réduire à une forme d'harmonie ou de consensus, il fait de l'équité et de la justice procédurale « une valeur immuable, une constante de la nature humaine ».¹⁵ Autrement dit, il établit que la pluralité est inévitable en matière substantielle, mais accorde une unité à son principe d'équité des procédures : « [l]es notions de justice et d'équité varient inévitablement en fonction de la morale et la conception du bien que l'on adopte » nous dit-il avant d'ajouter, « [d]ans ce domaine, on a besoin d'une méthode rationnelle commune, propre à maintenir l'unité du moi[...] et de la cité ».¹⁶ Les conflits de nature substantielle seraient donc encadrés par des « procédures de négociations rationnelles et universellement acceptables ».¹⁷

Cette unité des procédures le rapproche beaucoup du libéralisme politique défendu par John Rawls et le rend vulnérable aux critiques d'esthétisation. En effet, cette critique d'esthétisation est d'autant plus pertinente qu'il compare souvent les institutions parlementaires équitables avec les sports et les jeux. Il voit dans ces derniers des exemples de procédures équitables de résolution de conflit dans lesquelles un groupe gagne et un autre perd.¹⁸ Hampshire avoue lui-même cette faiblesse puisqu'il ressent le besoin de défendre sa position du reproche selon lequel il réduirait

¹² Hampshire, *La justice est conflit*, 38.

¹³ Hampshire, 38

¹⁴ Hampshire, 60.

¹⁵ Hampshire, 20.

¹⁶ Hampshire, 21.

¹⁷ Hampshire, 14.

¹⁸ Hampshire, 44.

« la justice substantielle à la notion anglaise de *fair-play* et la politique à une forme de jeu ». ¹⁹ En effet, comme nous l'avons expliqué plus haut, un jeu consiste dans le fait que les joueurs respectent le livre de règlements systématiquement unifié et que les règles sont affirmées, d'abord et avant tout, pour elles-mêmes. Les règles sont appliquées en toute neutralité puisqu'elles ne souffrent d'aucune exception. Dans les cas où nous jouons pour le jeu lui-même, il s'agit d'une forme esthétisée. Il est également possible de jouer pour une finalité pratique comme dans les cas d'une simulation. Ces deux formes cependant s'appuient sur des règlements pouvant s'appliquer en toute neutralité puisqu'ils font partie d'un tout systématiquement unifié. Sans ces règles, le jeu n'existe pas : elles font le jeu. C'est pourquoi elles sont « absolument impérieuses et indiscutables ». ²⁰ Plusieurs passages de *La justice est conflit* présagent de son assimilation des procédures de résolution des conflits à une forme de respect des règles d'un jeu, par exemple, lorsqu'il dit : qu'« [à] moins de vivre en ermite, toute personne est contrainte [...] de prendre certaines habitudes quasi universelles de comportement argumentatif, autrement dit l'habitude de jouer le jeu de l'argumentation selon les règles en vigueur. ». ²¹ Hampshire rejette la critique selon laquelle il assimilerait la politique en un jeu comme injuste et anhistorique. La notion de *fair-play*, nous dit-il, est fort ancienne et occupait déjà un rôle important dans les sociétés préchrétienne et païenne. ²²

Certes, nous pouvons acquiescer que l'équité consistant à respecter un certain nombre de règles peut être universellement reconnue comme un bien, qu'il s'agisse d'un jeu auquel nous nous adonnons pour lui-même ou dans un but pratique. Or, ce n'est pas du tout le cas pour la justice que Stuart Hampshire a tendance à confondre avec cette notion de *fair-play*. Dans le film *Deep Impact* (1998), par exemple, l'utilisation du tirage au sort afin de choisir les citoyens qui seront sauvés de l'apocalypse est peut-être équitable puisque tous ont les mêmes chances d'être tirés, néanmoins, cette méthode n'est certainement pas juste pour ceux et celles qui ne seront pas sélectionnés ou même qui ne sont pas inclus dans le tirage. ²³ Contrairement à Hampshire, il faut comprendre que la justice et l'équité ne vont pas nécessairement ensemble.

¹⁹ Hampshire, 64; Blattberg, « Souls and the Lives They Lead », (à paraître).

²⁰ Huizinga, *Homo ludens*, 31.

²¹ Hampshire, *La justice est conflit*, 47.

²² Hampshire, 64.

²³ Il y a d'autres critères afin de faire partie des 800 000 personnes qui seront sauvées. D'abord, environ 200 000 personnes ont déjà été sélectionnées à cause de leur expertise : biologistes, médecins, etc. De plus, les personnes de cinquante ans et plus sont automatiquement exclues du tirage au sort. Voir *Deep Impact*.

Il faut dire pour sa défense que Stuart Hampshire fait de l'équité des procédures un idéal imparfait puisque ces institutions sont le résultat de compromis passés.²⁴ Par conséquent, il n'est pas possible de comprendre ces institutions comme un livre de règlements systématiquement unifiés puisqu'il s'agit de procédures issues de négociations et de compromis. Ces procédures sont donc nécessairement imparfaites, contextuelles et sujettes à des négociations futures. Comme il l'explique : « [i]l ne s'agirait pas d'une équité parfaite, mais plutôt d'une sorte d'équité imparfaite, fondée sur des procédures elles-mêmes issues de compromis, sur les vestiges du passé. Nous ne pouvons raisonnablement rien attendre de plus ».²⁵

Dans les faits, Hampshire ne peut maintenir la séparation qu'il souhaite faire entre les différentes conceptions de la justice substantielle en conflit et l'unité d'une conception de la justice procédurale. Il est évident qu'au même titre que les conceptions substantielles présentes dans l'arène politique sont constamment en conflit les unes avec les autres, le principe de justice procédurale n'est qu'une interprétation de la justice parmi d'autres. Elle peut également faire l'objet de compromis. Comme nous l'avons expliqué dans le dernier chapitre, ce principe de l'argument contradictoire n'est pas au-dessus de la négociation et du compromis, contrairement à ce que Hampshire semble parfois supposer. La justice procédurale n'est pas un principe faisant généralement consensus et qui peut être outrepassé seulement dans des « circonstances exceptionnelles ».²⁶ Malgré tout, l'imperfection des institutions de résolution des conflits, avouée par Hampshire, fait en sorte que je considère toujours adéquat de le comprendre comme un penseur du pluralisme de valeurs. En revanche, il semblerait que Stuart Hampshire se soit, dans sa dernière œuvre, rapproché considérablement des penseurs monistes.

Enfin, considérant notre utilisation de la pensée de Stuart Hampshire, pourrait-on nous reprocher de promouvoir un monisme des procédures ? Je ne crois pas. J'admets que l'aspect moniste de son principe de la justice minimale fragilise sa position. J'irais jusqu'à dire, de plus, que conjuguée à sa reconnaissance de la pluralité, ce monisme rend sa vision parfois paradoxale. En revanche, en n'attribuant pas de statut prioritaire à l'argument contradictoire et en acquiesçant que celui-ci est tout autant sujet au compromis, je ne crois pas faire preuve du même défaut. Mes arguments pourraient être résumés en deux grandes idées : d'abord, je prétends que la justice

²⁴ Hampshire, *La justice est conflit*, 58.

²⁵ Hampshire, 58.

²⁶ Hampshire, 53-54.

procédurale devrait être priorisée étant donné que le pluralisme et le conflit sont des réalités fondamentales de la vie humaine. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une implication logique, mais d'une implication pratique : si nous souhaitons réduire les maux comme la domination et l'usage de la violence, ce principe doit être compromis le moins possible. Ensuite, il faudra bien compromettre. Par conséquent, il faut pouvoir avouer les pertes encourues. Cet aveu est essentiel si nous souhaitons avoir une compréhension adéquate de la réalité et de la gravité des enjeux. Les vainqueurs font souvent preuve d'un aveuglement révoltant sur ce dernier point.

Que doit-on retenir des développements contenus dans ce mémoire ? Principalement que les valeurs sont multiples et souvent irréconciliables. Les dieux se livrent une lutte incessante afin de sécuriser notre allégeance : vérité du polythéisme que les Grecs comprenaient mieux que nous.²⁷ Ces luttes ne nous laisseront pas sans égratignures. Certaines valeurs seront abandonnées ou compromises dans le processus, mais le pire nous sera épargné.

²⁷ Weber, *Le savant et le politique*, 97.

Références bibliographiques

- Ambrose, Jay. « Post-Racial America Just a Dream ». *Red Deer Advocate*, 17 novembre 2008.
- Applbaum, Arthur Isak. « Rules of the Game and Fair Play ». In *Ethics for Adversaries: The Morality of Roles in Public and Professional Life*, 113-35. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Assnat. « Journal des débats de la Commission des institutions - Assemblée nationale du Québec ». Gouvernemental, 8 mai 2019. <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>.
- Baril, Daniel. « La laïcité sera laïque ou ne sera pas ». In *Le Québec en quête de laïcité*, 43-54. Montréal: Écosociété, 2011.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil, 2011.
- Beauchemin, Jacques. « Accueillir sans renoncer à soi-même ». *Le Devoir*, 22 janvier 2010. <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/281502/au-sujet-de-l-interculturalisme-accueillir-sans-renoncer-a-soi-meme>.
- . *La société des identités: éthique et politique dans le monde contemporain*. 2e éd. rev. et Augm. Outremont: Athéna éditions, 2007.
- Bellavance, Joël-Denis. « Rester une voix forte en environnement ». *La Presse*, 21 décembre 2019. https://plus.lapresse.ca/screens/7032d5d0-a70c-4ea4-90b8-312f1199a3b0_7C_0.html
- Bellerose, Patrick. « Enseignante voilée retirée de sa classe: Québec renvoie la balle aux élus fédéraux ». *Le Journal de Québec*, 10 décembre 2021. <https://www.journaldequebec.com/2021/12/10/enseignante-voilee-congediee-quebec-renvoie-la-balle-aux-elus-federaux>.
- Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Berlin, Isaiah. « From Hope and Fear Set Free ». In *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, édité par Henry Hardy, 226-59. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- . « Introduction ». In *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, dirigé par Daniel M. Weinstock et James Tully, 1-4. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . « Rationality of Value Judgements ». *Nomos* 7 (1964): 221-23.
- . « The Originality of Machiavelli ». In *Against the Current : Essays in the History of Ideas*, édité par Roger Hausheer, Mark Lilla, et Henry Hardy, 33-100. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- . « The Pursuit of the Ideal ». In *The Crooked Timber of Humanity : Chapters in the History of Ideas*, édité par John Banville et Henry Hardy, 1-20. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- . « Two Concepts of Liberty ». In *Four Essays on Liberty*, 118-72. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- . « Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought ». In *The Crooked Timber of Humanity : Chapters in the History of Ideas*, 73-94. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Berlin, Isaiah, et Bernard Williams. « Pluralism and Liberalism: A Reply ». *Political Studies* v.42, n° 2 (1994): 306-9.
- Blattberg, Charles. « 1. La réponse aux conflits : trois façons de faire, trois Canada ». In *Et si nous dansions? : Pour une politique du bien commun au Canada*, 19-56. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2018.
- . « Dirty Hands: The One and the Many ». *The Monist* v.101, n° 2 (1 avril 2018): 150-69.
- . « Taking Politics Seriously ». *Philosophy* v.94, n° 2 (avril 2019): 271-94.
- . « Veut-on vraiment d'un État religieusement neutre ? » In *La politique en questions*, v.2, 43-50. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2018.
- . « Souls and the Lives They Lead », (à paraître)
- Boily, Frédéric. *Mario Dumont et l'Action démocratique du Québec : entre populisme et démocratie*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

- Bosset, Pierre. « Quand le politique piétine et le judiciaire tâtonne : de certaines suites (ou non- suites) du rapport Bouchard-Taylor ». In *Dix ans plus tard : la commission Bouchard -Taylor, succès ou échec ?*, dirigé par Guillaume St-Laurent et Solange Lefebvre, 103-12. Montréal: Québec Amérique, 2018.
- Bouchard, Gérard. *L'interculturalisme: un point de vue québécois*. Montréal: Boréal, 2012.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation ; rapport*. Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008.
- Calvès, Gwénaële. « Mutations de la laïcité ». In *Territoires disputés de la laïcité*, 19-60. Paris: PUF, 2018.
- Cameron, David. « PM's Speech at Munich Security Conference ». Gouvernemental. GOV.UK, 2011. <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference>.
- Canada, Cour suprême du. R. v. N.S., 2012 CSC 72 § (2001). <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/12779/index.do>.
- . Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, 2006 CSC 6 § (2001). <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/15/index.do>.
- . Ward v. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2021 CSC 43 § (2001). <https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/19046/index.do>.
- Casey, Patrick J. « Religion, Definition Of ». In *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*, 1-7. John Wiley & Sons, Ltd, 2021.
- Chambers, Simone. « 13 : An Illustration ». In *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, 212-27. Ithaca, London: Cornell University Press, 1996.
- Charte de la langue française, C-11 § (1977). Consulté le 30 mars 2022. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/C-11>.
- Charte des droits et libertés de la personne, C-12 §. Consulté le 30 mars 2022. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/C-12>.

- Chouinard, Tommy. « La loi sur la laïcité adoptée sous le bâillon ». *La Presse*, 16 juin 2019. <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201906/16/01-5230420-la-loi-sur-la-laicite-adoptee-sous-le-baillon.php>.
- Christie, Nils. « Conflicts as Property ». *The British Journal of Criminology* v.17, n° 1 (1977): 1-15.
- Colliot-Thélène, Catherine. *Max Weber et l'histoire*. PUF, 1990.
- Corriveau, Jeanne. « Une place pour les autochtones sur le drapeau de Montréal ». *Le Devoir*, 14 septembre 2017. <https://www.ledevoir.com/politique/montreal/507877/nouveau-drapeau-montreal>
- Crête, Mylène. « La «catho-laïcité» de l'État ». *Le Devoir*, 18 juillet 2019. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/558894/le-mouvement-laique-et-le>.
- Crick, Bernard. *In Defence of Politics*, 4th ed. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Crowder, George. « Agonism and Context ». In *The Problem of Value Pluralism*, 66-90. New York: Routledge, 2019.
- Deep Impact*. Drame. Paramount Pictures, 1998.
- « Dépôt du projet de loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français », 13 mai 2021. <https://www.quebec.ca/nouvelles/actualites/details/depot-du-projet-de-loi-sur-la-langue-officielle-et-commune-du-quebec-le-francais-31373>.
- Descarries, Francines. « Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte à l'égalité ? » In *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec*, dirigé par Daniel Baril et Jean-Marc Piotte, 97-108. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2013.
- Desplanques, Anne Caroline. « Loi sur la laïcité: tollé pour une enseignante retirée à cause de son voile ». *Le Journal de Québec*. 9 décembre 2021. <https://www.journaldemontreal.com/2021/12/09/loi-sur-la-laicite-tolle-pour-une-enseignante-retiree-a-cause-de-son-voile>.
- Donadio, Rachel. « Why Is France So Afraid of God? » *The Atlantic*, 22 novembre 2021. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/12/france-god-religion-secularism/620528/>.
- Drivaud, Marie-Hélène, dir. « Neutre ». In *Le Petit Robert*, 1687. Paris: Millésime, 2012.

- Dumont, Fernand. *Raisons communes*. Montréal: Boréal, 1997.
- Durand, Guy. *La culture religieuse n'est pas la foi: identité du Québec et laïcité*. Montréal: Éditions des Oliviers, 2011.
- Evola, Julius. *Révolte contre le monde moderne*. Lausanne: Editions L'Age d'homme, 2009.
- Federal Leaders' Debate 2021*, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=rq4ihWz9M0g>.
- Ferretti, Lucia. « Derrière la défense des signes religieux, la volonté de remettre le Québec à sa place ». In *Les enjeux d'un Québec laïque : la loi 21 en perspective*, dirigé par Lucia Ferretti et François Rocher, 47-74. Canada: Del Busso, 2020.
- Figaro, Le. « Angela Merkel admet l'échec du multiculturalisme allemand ». *LeFigaro*, 17 octobre 2010. <https://www.lefigaro.fr/international/2010/10/17/01003-20101017ARTFIG00129-angela-merkel-admet-l-echec-du-multiculturalisme-allemand.php>.
- Flotat, David. « «Jésus t'aime»: une église de Saint-Léonard s'affiche sur les bus de la STM ». *Journal Métro*, 11 septembre 2021. <https://journalmetro.com/local/saint-leonard/2693760/eglise-saint-leonard-affiche-bus-stm/>.
- Fortier, Marco. « Les oppositions dénoncent la méthode «partisane» de la CAQ en matière d'éducation ». *Le Devoir*, 27 octobre 2021. <https://www.ledevoir.com/societe/education/642984/la-methode-caquiste-fait-jaser-en-education>.
- . « «Malaise» autour du nouveau cours de citoyenneté ». *Le Devoir*, 26 octobre 2021. <https://www.ledevoir.com/societe/education/642852/education-malaise-autour-du-nouveau-cours-de-citoyennete>.
- Freund, Julien. *Études sur Max Weber*. Librairie Droz, 1990.
- . *Utopie et violence*. Paris: M. Rivière, 1978.
- Furet, François, et Denis Richet. *La révolution française*. Paris: Marabout, 1973.
- Galston, William A. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2002.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.

- Gray, Jeff. « Ontario Legislature Unlikely to Stop Saying Lord’s Prayer at the Start of Each Day ». *The Globe and Mail*, 22 décembre 2019. <https://www.theglobeandmail.com/canada/article-ontario-legislature-unlikely-to-stop-saying-lords-prayer-at-the-start/>.
- Gray, John. *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Guénon, René. *La crise du monde moderne*. Paris: Gallimard, 2017.
- Gutmann, Amy, et Dennis F. Thompson. *The Spirit of Compromise: Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It*. Princeton ; Princeton University Press, 2014.
- Hall, Edward. *Value, Conflict, and Order: Berlin, Hampshire, Williams, and the Realist Revival in Political Theory*. Chicago : The University of Chicago Press, 2020.
- Hampshire, Stuart. *Innocence and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- . *La justice est conflit*. Traduit par Salim Hirèche. Genève: Markus Haller, 2011.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton & Co., 2004.
- Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Contestations. Cornell University Press, 2016.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*. Traduit par Cécile Seresia. Paris: Gallimard, 1988.
- Imbeault, Marc, et Gérard A. Montifroy. *Géopolitique et démocratie: perspectives sur la fin du XXe siècle*. Paris: Frison-Roche, 1995.
- « Islamophobia in Canada | Islamic Relief Canada ». Islamic Relief, 2021. https://issuu.com/islamicreliefcanada/docs/islamophobia_report_en/1.
- Justice, Ministère de la. Loi constitutionnelle de 1982 (2020). <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-12.html>.
- Kant, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs I : Fondation, Introduction*. Traduit par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1994.

- Kant, Immanuel. *Sur l'expression courante, il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien ; Sur un prétendu droit de mentir par humanité: 1793 : 1797*. Paris: Vrin, 1992.
- Knappe, Henrike. « Participatory and Deliberative Democracy: From Equality Norms to Argumentative Rationalities ». In *Doing Democracy Differently : Political Practices and Transnational Civil Society*, 1^{re} éd., 45-76. Verlag Barbara Budrich, 2017.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Labelle, Micheline. « La difficile recherche de la laïcité québécoise ». In *Les enjeux d'un Québec laïque : la loi 21 en perspective*, dirigé par Lucia Ferretti et François Rocher, 113-32. Canada: Del Busso, 2020.
- Lamy, Guillaume. *Laïcité et valeurs québécoises: les sources d'une controverse*. Montréal : Québec Amérique, 2015.
- Lassman, Peter. « Political Theory in an Age of Disenchantment : The Problem of Value Pluralism : Weber, Berlin, Rawls », *Max Weber Studies*, v.4, n.2 (2004), 253-271.
- Lecavalier, Charles. « Contrats de gré à gré liés à l'urgence sanitaire | Tout est déjà public, plaide Québec ». *La Presse*, 15 mars 2022. <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2022-03-15/contrats-de-gre-a-gre-lies-a-l-urgence-sanitaire/tout-est-deja-public-plaide-quebec.php>.
- Lisée, Jean-François. *Nous*. Montréal: Boréal, 2007.
- Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'état et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes, Pub. L. No. Loi 62, R-26.2.01 8 (s. d.). <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/pdf/lc/R-26.2.01.pdf>.
- Loi sur la laïcité de l'État, Pub. L. No. Loi 21, L-03 12 (2021).
- Loi sur l'assemblée nationale, A-23.1 § (s. d.). <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/pdf/lc/A-23.1.pdf>.
- Maclure, Jocelyn. « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative ». In *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques*, 215-42. Montréal: Fides, 2008.

- Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal, 2010.
- Mailloux, Louise. *La laïcité ça s'impose!* Montréal: Éditions du Renouveau québécois, 2011.
- Margalit, Avishai. *On Compromise and Rotten Compromises*. Princeton: Princeton University Press., 2013.
- Marois, Pauline. « La laïcité de l'État : la normalité dans une société moderne et pluraliste ». In *La Laïcité : Le Choix du Québec*, xi-xxiii. Québec: Secrétariat à l'accès à l'information et à la réforme des institutions démocratiques, 2021.
- Milot, Micheline. « Laïcité au Canada ». *Archives de sciences sociales des religions* 54, n° 146 (1 juin 2009): 61-80.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London New York: Verso, 2009.
- Morin-Lefebvre, Gabrielle. « Code vestimentaire au secondaire: des garçons font la guerre au sexisme une jupe à la fois », *Le Journal de Montréal*, 10 octobre, 2020. <https://www.journaldemontreal.com/2020/10/10/code-vestimentaire-au-secondaire--des-garcons-font-la-guerre-au-sexisme-une-jupe-a-la-fois>
- Nadeau-Dubois, Gabriel. *Tenir tête*. Montréal: Lux, 2013.
- National Archives. « The Constitution of the United States: A Transcription », 4 novembre 2015. <https://www.archives.gov/founding-docs/constitution-transcript>.
- News Agency. « Chile President-Elect Boric Unveils Women-Majority Cabinet », *Al Jazeera English*, 21 janvier 2022, <https://www.aljazeera.com/news/2022/1/21/chile-president-elect-boric-unveils-women-majority-cabinet>.
- Nussbaum, Martha Craven. *Liberty of Conscience: in Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008.
- President Obama: 'Post-Racial America After My Election' Unrealistic* | *NBC News*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=U-ejkdjfftw>.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

———. « Justice as Fairness: Political not Metaphysical ». *Philosophy & Public Affairs* v.14, n° 3 (1985): 223-51.

———. *Libéralisme politique*. Traduit par Catherine Audard. 3^{ème} éd. Paris: PUF, 2016.

———. *Paix et démocratie: le droit des peuples et la raison publique*. Traduit par Bertrand Guillaume. Montréal: Boréal, 2006.

———. *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press, 2005.

———. *Théorie de la justice*. Traduit par Catherine Audard. Paris: Seuil, 1997.

Roddenberry, Gene. « I Borg ». *Star Trek : The Next Generation*, 15 septembre 1998.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 2001.

Roy, Mario. « L'autobus athée », *LaPresse*, 24 février 2009. <https://www.lapresse.ca/debats/200902/24/01-830474-lautobus-athee.php#>

Schmitt, Carl. *La Notion de politique. théorie du partisan*. Traduit par Marie-Louise Steinhauser. Paris: Flammarion, 1992.

Seymour, Michel. *Raison, déraison et religion: plaidoyer pour une laïcité ouverte*. Montréal : Écosociété, 2021.

Seymour, Michel, et Jérôme Gosselin-Tapp. *La nation pluraliste: repenser la diversité religieuse au Québec*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2018.

Storm, Jason J. « Against Disenchantment », *aeon*, 29 juin, 2019. <https://aeon.co/essays/enlightenment-does-not-demand-disenchantment-with-the-world>

Stephen Harper Interview with Peter Mansbridge, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Jth2ft2Reg>.

Simard, Augustin. « Max Weber et le silence des valeurs », présentation PowerPoint, Le centre canadien d'études allemandes et européennes, Montréal, Qc, 21 avril, 2022.

Taylor, Charles. « Charles Taylor replies ». In *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, dirigé par Daniel M. Weinstock et James Tully, 213-57. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- . *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- . *L'âge séculier*. Traduit par Patrick Savidan. Montréal: Boréal, 2011.
- . « Le Québec et les défis de l'exclusion démocratique ». In *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec ?*, dirigé par Guillaume St-Laurent et Solange Lefebvre, 331-42. Montréal: Québec Amérique, 2018.
- . *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*. Traduit par Charlotte Melançon. Montréal: Boréal, 2003.
- . « Secularism and Critique ». *SSRC The Immanent Frame* (blog), 24 avril 2008. <https://tif.ssrc.org/2008/04/24/secularism-and-critique/>.
- Trudel, Roxane. « Le PDG d'Air Canada prié de partir ». *Journal de Montréal*, 13 novembre 2021. <https://www.journaldemontreal.com/2021/11/13/manifestation-devant-le-siege-social-dair-canada-1>.
- Turp, Daniel. « De l'échec du rapport Bouchard-Taylor à l'inconstitutionnalité de la loi québécoise sur la neutralité religieuse ». In *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec ?*, dirigé par Guillaume St-Laurent et Solange Lefebvre, 113-24. Montréal: Québec Amérique, 2018.
- Université de Montréal. Département de science politique. *La politique en questions. Volume 2*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2018.
- Waldron, Jeremy. « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative ». *University of Michigan Journal of Law Reform* v.25, n° 3 & 4 (1992): 751-93.
- Walzer, Michael. « Philosophy and Democracy ». *Political Theory* v.9, n° 3 (1981): 379-99.
- Weber, Max. *Le savant et le politique: une nouvelle traduction*. Traduit par Catherine Colliot-Thélène. Paris: La Découverte/Poche, 2003.
- . « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales ». In *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, 106-68. Paris: Plon, 1965.
- . *Sociologie des religions*. Traduit par Jean-Pierre Grossein. Paris: Gallimard, 1996.

———. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un essai*. Paris : Plon, 1964.

Williams, Bernard. « Ethical Consistency ». In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 166-86. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

———. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

———. « Republican and Galilean ». *The New York Review*, 8 novembre 1990.
<https://www.nybooks.com/articles/1990/11/08/republican-and-galilean/>.