

Université de Montréal

**Un modèle rawlsien de gestion de la diversité :
le cas du port du foulard**

par
Jérôme Gosselin-Tapp

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie

Décembre, 2016

© Jérôme Gosselin-Tapp, 2016.

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose d'étudier la problématique de la gestion de la diversité religieuse au Québec à partir de la question du port du foulard islamique. Le premier objectif du mémoire est de caractériser le contexte socio-historique québécois, en voyant comment cette société se trouve en tension entre le modèle multiculturaliste canadien d'une part, et l'influence de la laïcité stricte à la française. En second lieu, cet ouvrage s'appuie sur les écrits tardifs de John Rawls pour développer un modèle libéral républicain de gestion du pluralisme. Le dernier chapitre vise quant à lui à appliquer ce modèle d'inspiration rawlsienne à la problématique du port du foulard, et ce, afin de montrer en quoi il peut constituer une formule mitoyenne pour le Québec en fournissant une solution autant aux écueils de l'approche libérale individualiste qu'à ceux de l'approche du républicanisme jacobin.

Mots-clefs : Rawls, pluralisme, libéralisme politique, port du foulard, diversité, interculturalisme, multiculturalisme, républicanisme.

ABSTRACT

This thesis analyzes the problem of managing religious diversity in Quebec through the debates surrounding the Islamic veil. The thesis' first objective is to characterize Quebec's socio-historical context, mainly by underlining the tension between Canadian multiculturalism and French-style secularism. Afterwards, this work will rely on the late writings of John Rawls in the development of a liberal republican model in regards to managing diversity. The last chapter will involve the application of this model to the problem of the Islamic veil in Quebec, in order to present an hybrid solution that is as liberal as it is republican.

Keywords : Rawls, pluralism, political liberalism, Islamic veil, diversity, interculturalism, multiculturalism, republicanism.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
TABLE DES MATIÈRES	vi
LISTE DES FIGURES	viii
LISTE DES TABLEAUX.....	ix
REMERCIEMENTS.....	x
LISTE DES SIGLES.....	xi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 — LE CONTEXTE DE LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC : ENTRE LA FRANCE ET LE CANADA.....	7
1.1 Préambule	7
1.2 Entre laïcité stricte et laïcité ouverte : les racines sociohistoriques du débat	9
1.2.1 De la Révolution française jusqu'à la commission Stasi : l'histoire de la laïcité en France.....	9
1.2.2 La perspective libérale individualiste et le cas canadien	17
1.2.3 Entre la France et le Canada : deux paradigmes diamétralement opposés	21
1.3 Le Québec, un cas mitoyen.....	25
1.3.1 La « crise des accommodements »	25
1.3.2 Deux conceptions du vivre ensemble : entre le projet de loi 94 et la Charte des valeurs	29
1.3.3 Laïcité et identité : la réception québécoise du républicanisme français.....	35
1.3.4 Multiculturalisme et interculturalisme.....	36
1.3.5 Le Québec : un terreau fertile pour la <i>via media</i> rawlsienne	39
CHAPITRE 2 - AUTOUR DE LA <i>VIA MEDIA</i> D'INSPIRATION RAWLSIENNE	42
2.1 Préambule	42
2.2 La neutralité métaphysique comme prémisse.....	43
2.2.1 Les enjeux épistémologiques de la neutralité métaphysique	47
2.2.2 Une version maximale du voile d'ignorance	53
2.3 Entre deux conceptions de la personne.....	55

2.3.1 La conception libérale individualiste de la personne.....	55
2.3.2 Le rejet de l'autonomie individuelle et la conception communautarienne de la personne	57
2.4 Entre la théorie rawlsienne et les enjeux de la gestion de la diversité.....	61
2.4.1 La notion de formation du consentement.....	62
2.4.2 Les contraintes pratiques et le contexte empirique	69
2.4.3 Une perspective strictement heuristique	71
2.5 La perspective libérale républicaine	73
2.5.1 Sans l'individualisme moral	74
2.5.2 L'intermédiation de l'approche libérale républicaine.....	78
2.5.3 Vers un modèle rawlsien de gestion du pluralisme	83
 CHAPITRE 3 —L'AVENUE LIBÉRALE RÉPUBLICAINE.....	 85
3.1 Préambule	85
3.2 L'approche libérale individualiste	86
3.2.1 La solution de Maclure-Taylor : deux finalités et deux modes opératoires.....	86
3.2.2 Les conflits de normes et l'application de la laïcité ouverte.....	88
3.2.3 La limite de l'individualisme moral.....	90
3.2.4 La critique nationaliste.....	93
3.3 L'approche républicaine jacobine.....	94
3.3.1 Les écueils du féminisme identitaire.....	95
3.3.2 De la question de l'identité jusqu'à la neutralité métaphysique	98
3.4 La solution libérale républicaine.....	102
3.4.1 Entre les droits des minorités et ceux de la communauté d'accueil	103
3.4.2 La gestion de la diversité selon le modèle libéral républicain	104
3.4.3 Interculturalisme : entre convergence et divergence avec le modèle libéral républicain.....	111
 CONCLUSION.....	 117
 RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	 120

LISTE DES FIGURES

Figure 1: Conception classique de la liberté rationnelle.....	60
Figure 2: Conception taylorienne de la liberté rationnelle.....	60

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: Deux conceptions de la formation du consentement	67
Tableau 2: Comparaison entre la thèse de l'individualisme moral et les positions de Rawls dans Libéralisme politique et The Laws of Peoples.....	77
Tableau 3: Scénarios possibles selon le modèle de Maclure-Taylor: le port des signes religieux par les agents de l'État.....	90
Tableau 4: Comparaison entre les trois conceptions de la laïcité	110

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier mon directeur Michel Seymour pour ses précieux conseils, son support continu, mais surtout la confiance qu'il m'a accordée tout au long de ce processus. Je remercie aussi mes parents et mes amis proches pour leur grande patience à mon égard. Un merci particulier à Émilie Deschênes pour ses commentaires, ainsi que ses relectures rigoureuses. Finalement, je remercie aussi Michael Restagno pour son aide précieuse. Ce mémoire a aussi reçu le financement du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

LISTE DES SIGLES

CEDH	<i>Cour européenne des droits de l'homme</i>
CPR	<i>Consensus par recoupements</i>
ÉCR	<i>Éthique et culture religieuse</i>
GRC	<i>Gendarmerie Royale du Canada</i>
LGTBQ	<i>Personnes lesbiennes, gaies, bisexuelles, transsexuelles, transgenres et queers</i>
MLQ	<i>Mouvement laïque québécois</i>
SE(s)	<i>Strong evaluation(s)</i>

INTRODUCTION

Ce mémoire a comme objectif d'appliquer la théorie proposée par John Rawls dans ses écrits tardifs à la question du port du foulard¹. Rares sont les problématiques sociales actuelles qui mobilisent aussi directement les enjeux philosophiques et identitaires de la gestion du pluralisme que celle du port du foulard. Les discussions que suscite cette pratique nous poussent jusqu'aux limites du libéralisme, et ce, en passant par d'épineux questionnements ontologiques. Dans les sociétés occidentales, la problématique du port du foulard exemplifie une tension entre deux modèles de laïcité, ainsi qu'entre deux manières diamétralement opposées de concevoir l'individu et son identité. Dès lors, la manière d'encadrer cette pratique est loin de faire consensus. En France notamment, elle s'est vue contrainte par le principe de laïcité des institutions depuis la fin des années 1980. Au Canada, où c'est plutôt la philosophie du multiculturalisme qui s'est imposée, la tradition jurisprudentielle oblige les accommodements raisonnables. Dans le cadre de ce mémoire, nous nous intéressons plus spécifiquement au cas de la société québécoise, car elle est en tension entre le modèle français et le modèle canadien de gestion du pluralisme. Ainsi, afin de parvenir à une formule mitoyenne de gestion du pluralisme qui conviendrait au Québec, nous nous proposons de développer une perspective libérale républicaine, d'inspiration rawlsienne, qui nous servirait de *via media*.

Le contexte empirique

D'entrée de jeu, il y a lieu de situer notre réflexion entourant le port du foulard dans son contexte sociohistorique. Plus précisément, il s'agit d'une problématique qui s'inscrit non seulement dans le contexte géopolitique occidental, mais aussi dans la dynamique sociale propre au Québec, comportant certains paramètres contextuels très spécifiques.

¹ Notons qu'il est question de « port du foulard » et non de « port du voile ». Ce choix terminologique est loin d'être anodin. Non seulement l'expression « port du voile » confère-t-elle un caractère inutilement problématique à cet enjeu (c.-à-d. en laissant notamment entendre que le visage est nécessairement voilé), mais l'utilisation qui en est faite dans les médias tend aussi à amalgamer hijab, niqab, burka et tchador. Afin d'éviter tout amalgame de ce genre, nous utilisons donc l'expression « port du foulard ».

D'une part, notre réflexion se doit d'être sensible aux diverses tensions qui marquent le contexte géopolitique depuis les attentats de septembre 2001. Le terrorisme international – l'on peut penser notamment aux actions posées par Al Qaeda et Isis – a suscité certaines réactions de la part de l'Occident. Une réflexion sur le port du foulard, et par extension sur la gestion de la diversité dans les sociétés occidentales, doit donc prendre en considération le climat islamophobe qui s'y est développé au cours des deux dernières décennies. D'autre part, le Québec – qui est au carrefour du Canada et de la France – est une société qui nécessite manifestement un modèle de gestion du pluralisme qui lui soit propre, et ce, compte tenu du caractère mitoyen du Québec en matière d'aménagement de la diversité. Plus précisément, et selon notre analyse, ni le modèle du multiculturalisme canadien ni le modèle de laïcité stricte à la française ne semblent convenir à la société québécoise. Or, il semble que cette particularité du Québec s'explique notamment par le fait que la question de l'identité n'y soit pas encore tout à fait résolue. En plus de cette tension identitaire, le contexte québécois est aussi marqué par une importante immigration francophone maghrébine et libanaise². Ce mémoire vise en ce sens à proposer un modèle de gestion du pluralisme qui soit à la fois hospitalier aux personnes issues de l'immigration et à la fois favorable à la résolution de la question identitaire québécoise, mais tout en demeurant aussi sensible aux divers enjeux qui caractérisent le contexte géopolitique occidental depuis 2001.

Le contexte théorique

Bien que la finalité première de ce mémoire demeure la détermination du type de politiques publiques qui devrait encadrer le port du foulard – en s'assurant d'aménager le vivre-ensemble de manière à garantir les principes fondamentaux du libéralisme sans pour autant porter préjudice à certaines communautés –, cet exposé poursuit, par le fait même, trois autres objectifs théoriques.

² Gagnon, A.-G. et F. Boucher (2016). « L'État québécois devant les défis de la diversité ethnoculturelle », p. 173.

Premièrement, cet exposé espère contribuer à ce secteur de la philosophie qu'est la philosophie politique appliquée. Il s'agit visiblement d'une réflexion qui s'affranchit de la philosophie politique traditionnelle dont l'horizon se concentre habituellement autour de la fondation des principes de justice. Dès lors, le champ d'investigation alternatif que nous adoptons cherche à quitter le « terrain des principes purs ou formels »³ pour emprunter plutôt celui de l'application. Cela dit, il s'agit d'une entreprise qui requiert énormément de précautions. Ce mémoire propose donc d'adopter une méthode permettant d'exploiter rigoureusement les acquis théoriques de la philosophie politique dans le but d'intervenir dans un débat contemporain, en l'occurrence celui du port du foulard.

Deuxièmement, la perspective d'analyse qui structure l'ensemble du mémoire est celle de Rawls dans *Libéralisme politique*. Il s'agit donc d'un double défi, car non seulement notre exposé relève-t-il d'une entreprise d'application de la philosophie politique, mais il s'engage aussi à tester la théorie abstraite de Rawls, peu portée vers les applications pratiques et les mesures institutionnelles qui traduiraient ses principes de justice. La perspective rawlsienne cherche à développer une conception de la justice à laquelle tous pourraient consentir, et ce, en adoptant un point de vue qui s'abstrait des conditions et des circonstances particulières des sociétés existantes. D'aucuns ont reproché à l'approche rawlsienne d'être strictement spéculative⁴. Il s'agit en effet d'une perspective qui nécessite un certain « détachement »⁵ entre la méthode et les conditions empiriques des sociétés particulières. Ce problème rencontré dans l'application de la méthode rejoint aussi directement la critique que les communitariens ont formulée à l'égard de l'« universalisme de surplomb »⁶ qui caractérise le contractualisme de Rawls. Dans les deux cas, il semble que la distance que la méthode rawlsienne impose entre le philosophe et les particularismes sociétaux rend plus ardue une application de cette théorie à des enjeux spécifiques propres aux sociétés contemporaines. Ceci étant dit, dans le cadre de ce mémoire, nous faisons le pari que la théorie proposée par Rawls dans le *Libéralisme politique* est non seulement la plus pertinente pour

³ Renaut, A. (2003). « Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai de philosophie politique appliquée », p. 162.

⁴ Habermas, J. (1997). « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 29.

⁵ Doorn, N. (2009). « Applying Rawlsian Approaches to Resolve Ethical Issues : Inventory and Setting of a Research Agenda », p. 136.

⁶ Gomez-Muller, A. (2001). « Les communitariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer », p. 675.

rendre compte de la problématique du port du foulard, mais qu'il s'agit aussi d'un cadre analytique tout à fait applicable à des cas empiriques.

Troisièmement, en appliquant la perspective rawlsienne à la question du port du foulard, ce mémoire vise aussi à faire avancer la réflexion sur le thème du consentement. Cet exposé se structure en effet autour des enjeux entourant la nature du consentement d'une femme au port du foulard. Autrement dit, cette problématique est conceptualisée à partir de sa dimension psychologique. Or, en développant une approche rawlsienne sur le consentement, on ouvre la voie pour des applications à diverses réalités en apparence bien différentes. À partir du cadre d'analyse que propose ce mémoire, il serait éventuellement possible de traiter aussi de la prostitution, de la gestation pour autrui, voire de la pornographie. On remarque alors que la perspective d'analyse que propose ce mémoire transcende largement la problématique des accommodements raisonnables. Il s'agit plutôt de penser une manière d'aménager les différentes conceptions de la formation du consentement chez l'individu. Plus précisément, nous considérons que le débat entre libéralisme individualiste et le communautarisme correspond plus fondamentalement à un débat ontologique entre une conception exogène et endogène de la formation du consentement des individus.

La structure de l'exposé

Ce mémoire se divise en trois chapitres. Le premier a pour objectif de mettre en contexte la problématique de la gestion du pluralisme au Québec, en étudiant comment il s'agit d'une société en tension entre le modèle français de laïcité et celui du Canada. En remontant jusqu'aux débuts de l'histoire de la laïcité en France, il s'agit de caractériser d'abord l'arrière-plan sociohistorique de l'approche républicaine jacobine⁷. Ensuite, une

⁷ Il est important de souligner que nous employons ici le qualificatif de « jacobin » pour caractériser le modèle français en ce sens qu'il « tient *a priori* pour suspecte toutes les manifestations de la différence, toute forme de pluralisme et de particularité ». Or, nous savons aussi qu'il ne va pas de soi que le jacobinisme, en tant que position philosophique, va nécessairement de pair avec une conception stricte de la laïcité. Cela dit, comme il n'y a pas lieu de s'engager ici dans un débat terminologique, nous nous en tenons à l'entendement général de ce qualificatif, sans tenir compte de toutes les nuances que l'on peut faire en ce qui a trait au jacobinisme. (Réf. Spitz, J.-F. (2004), « La culture politique républicaine en question. Pierre Rosenvallon et la critique du "jacobinisme" français », p. 112.)

analyse de la tradition jurisprudentielle au Canada en matière d'accommodements raisonnables est proposée. Ceci implique, en d'autres mots, de comprendre les tenants et aboutissants du multiculturalisme canadien et, par le fait même, de l'approche libérale individualiste dont elle est un exemple paradigmatique. Finalement, ce chapitre s'intéresse au cas du Québec, car il étudie comment, depuis le début de crise des accommodements jusqu'aux débats entourant la Charte des valeurs, cette société s'est montrée incompatible autant avec la conception républicaine jacobine qu'avec l'approche libérale individualiste. Ainsi, c'est en tant que solution au contexte particulier du Québec que l'approche d'inspiration rawlsienne, que nous qualifions de libérale républicaine, s'avère pertinente dans le débat entourant le port du foulard.

Le deuxième chapitre consiste quant à lui en la présentation du cadre conceptuel rawlsien. Il présente en quoi le Rawls « tardif »⁸ ne s'ajoute pas à celui de 1971, mais le remplace bel et bien. Pour ce faire, nous y proposons une lecture bien précise de *Libéralisme politique* qui insiste sur le caractère neutre de cette théorie par rapport aux doctrines compréhensives. Ce faisant, il devient possible de proposer en quoi la conception strictement politique de la personne permet un traitement équitable à la fois des personnes et des peuples, en considérant à la fois la conception individualiste et la conception communautarienne de la personne. Du même coup, ce mémoire adopte une perspective novatrice sur la question du port du foulard, c'est-à-dire celle de la question du consentement. En effet, nous nous demandons de quelle nature est le consentement des femmes lorsqu'elles portent le foulard. Leur décision est-elle libre et éclairée ? Dans quelle mesure la communauté d'appartenance influence-t-elle leur consentement ? D'une part, la simple possibilité que ce consentement ne soit pas libre et éclairé renforce, aux yeux des partisans du républicanisme jacobin, la pertinence d'une politique de laïcité stricte. Il s'agirait dans cette optique d'une stratégie visant à garantir les conditions de possibilité de l'exercice de l'autonomie individuelle. D'autre part, il se peut aussi, inversement, que la décision de porter le foulard soit bel et bien le fruit de l'exercice de l'autonomie rationnelle de l'individu. Le cas échéant, le fait d'interdire de porter le hijab devient une mesure résolument discriminatoire, qui prive l'individu d'une partie constitutive

⁸ Doorn, N. (2009), « Applying Rawlsian Approaches to Resolve Ethical Issues : Inventory and Setting of a Research Agenda », p. 132.

de son identité morale et personnelle. Pour court-circuiter ce débat, ce chapitre explore donc la correspondance entre une conception strictement politique de la personne et l'idée d'une conception ontologiquement neutre de la formation du consentement.

La dernière section du mémoire cherche à définir le cadre conceptuel rawlsien en matière de politiques publiques. *Grosso modo*, nous revenons sur les trois attitudes possibles face à cette question, soit : la solution républicaine jacobine, la solution libérale telle que proposée par Maclure et Taylor et la solution libérale républicaine. L'objectif de ce chapitre est alors de présenter les deux premières conceptions de la laïcité ainsi que leurs écueils pour mieux mettre en valeur toute la pertinence d'une approche d'inspiration rawlsienne. D'un côté, la solution républicaine prône une laïcité stricte qui se manifeste plus spécifiquement par une interdiction du foulard dans les contextes institutionnels. De l'autre côté, la solution libérale individualiste s'oppose à la solution républicaine et confère aux droits religieux un statut particulier, et ce, en définissant les finalités de la laïcité strictement à partir de deux principes fondamentaux du libéralisme : la liberté de conscience et l'égalité des individus. Suivant la présentation de ces deux approches diamétralement opposées, il est finalement possible de montrer en quoi le modèle d'inspiration rawlsienne évite leurs angles morts, tout en fournissant une solution à la fois libérale et républicaine pour gérer la diversité, dans lequel une charte de la laïcité – ou potentiellement un document constitutionnel – pourrait fixer les règles du vivre ensemble tout en étant limitée par les libertés individuelles.

CHAPITRE 1 — LE CONTEXTE DE LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC : ENTRE LA FRANCE ET LE CANADA

1.1 Préambule

Il semble bien que les débats actuels entourant le port du foulard ne soient qu'une manifestation particulièrement éloquente de la myriade d'enjeux que génère la gestion du pluralisme dans nos sociétés contemporaines. La première étape de notre réflexion consiste donc à mettre en contexte les différentes formes d'aménagement de la diversité. Les parcours historiques propres à chaque société ont donné lieu à des manières distinctes de penser la question du vivre ensemble. Dans le cadre de ce mémoire, nous nous intéressons plus spécifiquement au bagage à la fois historique et philosophique de deux conceptions diamétralement opposées de la laïcité, c'est-à-dire l'approche républicaine jacobine d'une part et la perspective libérale individualiste de l'autre. L'essentiel de ce chapitre cherche dès lors à mieux comprendre l'origine de ces deux perspectives, et ce, en comparant la gestion du pluralisme en France avec celle du Canada. En vertu des divergences entre ces deux sociétés, il est alors possible de considérer le cas du Québec comme mitoyen, puisque ni la conception républicaine d'inspiration française ni les politiques de multiculturalisme au Canada ne semblent lui convenir.

Dans un premier temps, ce chapitre présente l'émergence historique des deux approches traditionnelles, c'est-à-dire l'approche républicaine jacobine à partir de l'histoire de la laïcité en France, ainsi que l'approche libérale individualiste à partir de la jurisprudence concernant les accommodements raisonnables au Canada. D'un côté, en remontant jusqu'à la Révolution française et en passant par la célèbre loi Combes de 1905, il nous est possible de comprendre l'essentiel du bagage sociohistorique en jeu lors de la commission Stasi ayant eu lieu de 1998 à 2004. L'objectif ici n'est pas de présenter une chronologie exhaustive des événements qui ont mené jusqu'à la législation actuelle entourant le port du foulard en France. Il s'agit plutôt de comprendre le contexte général d'émergence de la perspective républicaine française, ainsi que les principes fondamentaux qui en sont à l'origine. De l'autre côté, ce

chapitre s'intéresse de la même manière à l'approche libérale individualiste, et ce, à partir de la question des accommodements raisonnables au Canada. Depuis les années 1980, les procès portant sur des conflits de normes se sont multipliés au Canada, donnant ainsi lieu à une dense jurisprudence qui constitue un large véhicule normatif visant à protéger les convictions religieuses. Il est ainsi possible de reconnaître dans l'orientation de cette tendance jurisprudentielle les grands principes de la conception libérale individualiste de la gestion du pluralisme.

Dans un second temps, nous nous servons du cas du Québec pour illustrer les tensions entre l'approche républicaine et celle strictement libérale. Le procès de *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*⁹ (ci-après l'arrêt *Multani*) a déclenché en 2006 le début d'une véritable « crise des accommodements » où l'application du cadre législatif canadien (structuré autour des principes de l'approche libérale individualiste) s'est heurtée à maintes reprises à l'opinion publique québécoise. Ce chapitre cherche en ce sens à comprendre quels sont les facteurs, à la fois législatifs, historiques et identitaires, qui expliquent les tensions liées à l'aménagement de la diversité et qui soient propres au Québec. Les débats entourant le projet de loi 60 de 2013, visant la mise en place d'une Charte des valeurs québécoises, incarnent un point culminant de cette tension entre la conception républicaine et la conception libérale individualiste de la gestion du vivre ensemble. En d'autres mots, nous constatons ici l'incompatibilité manifeste entre les deux approches classiques et la société québécoise. Ce faisant, ce chapitre illustre du même coup toute la pertinence d'une *via media* que représenterait l'approche libérale républicaine de John Rawls pour la société québécoise.

En somme, ce chapitre caractérise le débat public actuel entourant le port du foulard en le replaçant autant dans un contexte sociohistorique que dans un contexte théorique. En effet, nous cherchons à mettre en parallèle les paramètres proprement sociologiques et historiques de cette problématique avec le débat théorique qui oppose l'approche républicaine jacobine à l'approche libérale individualiste. Cette section du texte montre comment les enjeux de la laïcité bénéficieraient du cadre théorique du *Libéralisme politique* de Rawls. Toutefois, avant

⁹ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006], 1 R.C.S. 256.

de présenter le cadre conceptuel rawlsien, il faut d'abord considérer de quelle manière la question de la gestion du pluralisme mobilise directement les grands axes de réflexion qui traversent la pensée tardive de Rawls — c'est-à-dire l'opposition entre individualisme et communautarisme, le rapport entre les domaines privé et public, ainsi que la réconciliation entre la liberté des Anciens et celle des Modernes. C'est seulement après avoir formulé les enjeux que l'on pourra voir comment l'approche libérale républicaine permet de court-circuiter l'insoluble dichotomie qui persiste au Québec entre la laïcité « stricte » et la laïcité « ouverte ».

1.2 Entre laïcité stricte et laïcité ouverte : les racines sociohistoriques du débat

Les deux principales attitudes à l'égard du port du foulard ont émergé dans des sociétés très différentes. On associe l'approche républicaine jacobine à la France, alors que la perspective libérale individualiste sur les accommodements raisonnables se traduit notamment dans la constitution canadienne, ainsi que dans sa jurisprudence. Quant au cas du Québec, il est manifestement mitoyen en ce sens qu'il s'inscrit à la fois dans le contexte constitutionnel canadien — qui oblige les accommodements raisonnables — tout en affichant une certaine orientation politique (dont le projet de loi 60 est un exemple notoire) à tendance républicaine jacobine. Pour bien comprendre le cas du Québec, il y a donc lieu d'expliquer d'abord l'émergence des deux manières diamétralement opposées de concevoir le vivre ensemble entre lesquelles cette société se retrouve en tension.

1.2.1 De la Révolution française jusqu'à la commission Stasi : l'histoire de la laïcité en France

L'œuvre de Marcel Pagnol dépeint brillamment cette vieille rivalité qui opposait l'instituteur et le curé dans les petits villages français. En dépit de leur ton humoristique, les querelles entre ces deux personnes archétypiques illustrent tout de même très bien l'esprit de cette conception républicaine française de la laïcité¹⁰. Ces souvenirs que nous rapporte Pagnol

¹⁰ On peut penser par exemple à la très célèbre scène d'ouverture de *La femme du boulanger* où l'instituteur et le curé se disputent sur tout et sur rien. Leur échange se détermine d'ailleurs sur un « Vade retro satana » caricatural que le curé peste à l'instituteur. (Réf. Pagnol, M. (1989), *La femme du boulanger*, p. 24-31.)

témoignent éloquemment de l'importance du principe de séparation stricte entre l'État et la religion dans la société française. Or, pour bien comprendre l'origine de ce principe, il faut remonter jusqu'au 18^e siècle. C'est en effet la Révolution française¹¹ qui marque véritablement « le point de départ de l'histoire de la laïcité en France »¹². Afin d'en reconstituer la genèse, nous nous appuyons ici surtout sur l'œuvre du sociologue Jean Baubérot, mais tout en y intégrant la distinction conceptuelle proposée par David Koussens entre laïcité narrative et laïcité juridique¹³. La première catégorie correspond aux diverses représentations de la laïcité dans l'imaginaire collectif, tandis que la seconde se limite strictement au cadre institutionnel. Il est à noter que cette catégorisation de Koussens n'est pas sans rappeler la distinction entre sécularisation et laïcité, aux yeux de ceux qui tendent à confiner la laïcité au niveau institutionnel du moins. Par exemple, la sociologue Leïla Benhadjouda oppose la notion de laïcité comme « mise à distance institutionnelle » au concept de sécularisation, qui désigne plutôt le fait que « la religion [ne soit] plus le socle de la culture commune »¹⁴. Dans tous les cas, l'objectif de cette section est de dresser à la fois un portrait du cadre institutionnel passé et actuel de la France, mais aussi de comprendre à quel point la représentation populaire de la laïcité s'est métamorphosée depuis la fin du 20^e siècle.

Baubérot divise l'histoire de la laïcité en France en trois grandes étapes symboliques qu'il nomme les trois « seuils » de laïcisation. La mise en place du premier seuil s'articule autour d'une série de mesures qui s'échelonnent de 1789 à 1808. *Grosso modo*, ces politiques publiques se définissent autour de trois objectifs principaux. Premièrement, elles visent une « fragmentation institutionnelle » de sorte que des institutions autrefois sous l'influence de la religion se structurent désormais dans le cadre de l'État-nation. Deuxièmement, les politiques publiques à cette époque reconnaissent encore une certaine « légitimité sociale » de la religion, et ce, principalement en tant qu'instance de socialisation. Troisièmement, ces mesures admettent aussi le « pluralisme des cultes reconnus » que constituaient plus spécifiquement à

¹¹ On peut aussi faire remonter l'histoire de la laïcité en Europe à l'Édit de Nantes, proclamé en 1598 par le roi Henri IV, et qui marquait la séparation entre l'église « chrétienne » et l'État. (Réf. Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 52-53.)

¹² Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 4.

¹³ Koussens, D. (2016), *L'épreuve de la neutralité*, p. 31.

¹⁴ Benhadjoudja, L. (2016), « Les controverses autour du *hijab* des femmes musulmanes : un débat laïque ? », p. 115.

cette époque le catholicisme, le protestantisme luthérien et réformé, ainsi que le judaïsme¹⁵. Déjà dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, la souveraineté se voit laïcisée par l'article III, qui rejette complètement l'idée de droit divin¹⁶ :

Article III. Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément¹⁷.

Dans les années qui suivent la Révolution française, le processus de laïcisation se fait plutôt irrégulier. Cela dit, en dépit des nombreux changements de régime, on remarque tout de même une tendance générale de sécularisation. Par exemple, même si selon le concordat signé le 15 juillet 1801¹⁸, le catholicisme est encore la religion officielle, elle n'est cependant plus considérée comme une vérité absolue (*c.-à-d.* que cette distinction implique la reconnaissance d'un pluralisme religieux¹⁹). Ce changement de perspective est majeur, puisqu'il marque la « fin du monopole du catholicisme » et ouvre par le fait même la porte aux aménagements institutionnels du pluralisme religieux²⁰.

Un changement de paradigme au niveau de la gestion du pluralisme commence à se faire sentir sur le plan juridique en France dès la fin du 19^e siècle. C'est en mars 1882, dans le cadre de la *Loi sur l'école primaire laïque*, que le concept de *laïcité* en tant que tel « se rattache [...] pour la première fois à une mesure législative précise »²¹. Cela dit, c'est tout de même véritablement la loi Combes de 1905 qui marque l'avènement d'un deuxième seuil de laïcisation. Cette loi donne « plus de liberté [aux différents cultes religieux] », mais elle

¹⁵ Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 24-26.

¹⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷ La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui est l'un des principaux textes fondateurs de la Révolution française, a encore aujourd'hui une valeur constitutionnelle en tant que préambule de la Constitution française de 1958.

¹⁸ Nous devrions plutôt dire le 10 messidor an IX selon le calendrier républicain qui était en vigueur en France à cette époque.

¹⁹ Georges Leroux précise l'importance de la reconnaissance du pluralisme religieux dans les sociétés modernes comme « principe constitutif de la diversité ». Dans sa perspective, le fait pour une société de reconnaître le pluralisme religieux (et moral) est l'une des étapes nécessaires pour aménager adéquatement le vivre ensemble. (*c.-à-d.* Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 159.)

²⁰ Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 20-21.

²¹ Kheir, M. (2014), « Le vocabulaire de la laïcité en France au XIX^e siècle », p. 44.

impose en échange « la fin de tout reste d’officialité »²². Plus précisément, ce nouveau contexte juridique comporte trois caractéristiques :

1. la *dissociation institutionnelle* entre l’État et la religion est complète ;
2. l’État ne reconnaît plus la religion comme une instance de socialisation officielle ;
3. les libertés de conscience et de culte sont légalement reconnues²³.

Notons ici que même si la loi Combes promulgue officiellement la laïcité juridique, cette position ne fait pas pour autant consensus dans la société française. La tension entre les « deux France²⁴ » — c’est-à-dire le conflit qui oppose, d’une part, les partisans des religions positives et de l’autre, les défenseurs de la « pensée libre »²⁵ — se perpétue, mais de manière substantiellement atténuée. Avec l’épisode de la « querelle des manuels »²⁶ notamment, le domaine de l’éducation devient l’un des principaux champs de bataille de ce conflit²⁷. Cette asymétrie entre l’univocité de la juridiction française et les divisions au sein de la société civile reflète directement la distinction proposée par Koussens entre laïcité juridique et laïcité narrative. En effet, même si la première peut trouver ses justifications dans la seconde, cette dernière évoluera tout de même énormément au courant du 20^e siècle²⁸.

L’évolution de la laïcité narrative prend justement un tournant très particulier à la fin des années 1980. C’est d’ailleurs à cette époque que la problématique du port du foulard fait son entrée dans le débat public français avec l’épisode du Collège de Creil de 1989, où deux étudiantes sont expulsées pour avoir refusé de retirer leur foulard musulman. Il s’agit d’un exemple notoire des nouveaux défis de la laïcité avec lesquels la France doit désormais composer et qui représentent d’ailleurs le troisième seuil de laïcisation selon Baubérot :

²² Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 78. [Voir aussi les articles I et II de la loi Combes du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l’État.]

²³ *Ibid.*, p. 86-87.

²⁴ *Ibid.*, p. 89.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ *Ibid.*, p. 89-90.

²⁷ Ce sera d’ailleurs aussi le cas au Québec, avec les débats entourant les cours d’*Éthique et culture religieuse*. Le milieu de l’éducation est un secteur où les questions entourant la gestion du pluralisme tendent à devenir particulièrement épineuses. (Réf. sous-sections 1.2.2 et 1.2.3)

²⁸ Koussens, D. (2016), *L’épreuve de la neutralité*, p. 13-38.

[l]’émergence de la modernité tardive structure un troisième seuil de laïcisation où le désenchantement de la sécularisation déstabilise les institutions séculières et la socialisation morale et induit une nouvelle donne pluraliste. Le développement de l’islam dans l’Hexagone rend particulièrement visibles les effets de ces changements. Cela aboutit à une mutation profonde de la laïcité en France, confrontée à de nouveaux défis²⁹.

Selon son analyse, ce nouveau contexte de laïcité se traduirait par trois caractéristiques :

1. un processus de désinstitutionnalisation motivé par un « déclin de la croyance au progrès » (ce qui atteint des institutions séculières clés comme la médecine et l’éducation) et qui ouvre par le fait même la porte à des « demandes religieuses » internes ;
2. l’émergence d’un idéal social de la « réalisation de soi » qui induit un « attrait de la différence » propice aux revendications de diverses identités spécifiques ;
3. le contexte de la mondialisation qui génère une « nouvelle donne pluraliste »³⁰.

Cette mutation de la laïcité narrative est aussi directement accélérée par les événements du 11 septembre 2001, qui redéfinissent encore plus largement le rapport à l’islam en Occident. Ce nouveau contexte de laïcité atteint son apogée avec le rapport rédigé par la Commission Stasi en 2003. Selon Maclure et Taylor, le rapport rendu par cette commission s’articule autour du principe de l’« effacement de la différence » comme condition nécessaire « à l’intégration et à la cohésion sociale »³¹. Toutefois, sur les 26 propositions de ce rapport, une seule se concrétise en politique publique, et ce, dans la célèbre loi du 15 mars 2004³² interdisant le port des signes religieux ostensibles à l’école publique³³.

Malgré le caractère relativement draconien de cette politique (du moins aux yeux des partisans de l’approche libérale individualiste), elle s’inscrit tout de même en continuité avec

²⁹ Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 111.

³⁰ *Ibid.*, p. 112-113.

³¹ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 44.

³² Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

³³ Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 115.

ce qui régissait précédemment le port des signes religieux dans les milieux de travail privés et publics. Dans un rapport publié en 2004 par le Conseil d'État français, on comprend que, même si « la liberté religieuse est protégée par la prohibition de toute discrimination sur ce fondement », le contrat de travail « l'emporte sur l'invocation des prescriptions religieuses »³⁴. Autrement dit, si l'employeur n'a pas été mis au courant des contraintes imposées par les convictions religieuses de son employée ou de son employé au moment de la signature de son contrat de travail, il est en droit de le congédier si ces dernières viennent compromettre l'exécution de ses fonctions à l'avenir. Ce principe remonte à 1998 où un boucher a refusé, au bout de deux ans d'emploi, de travailler avec la viande de porc pour des raisons religieuses. En revanche, dans un autre cas de 2002 une téléphoniste musulmane, qui avait toujours porté le foulard depuis son embauche, a eu gain de cause lorsque son employeur lui a demandé de nouer son *hijab* comme un bonnet lorsque celle-ci a été transférée dans un département où elle était en contact quotidiennement avec des clients³⁵. De plus, en ce qui a trait à la fonction publique française, et considérant la séparation stricte qui est imposée entre les instances gouvernementales et religieuses par la loi Combes, la protection contre la discrimination sur la base de convictions religieuses est de loin plus minimale que dans le secteur privé. Dans le cas de la fonction publique, le principe de laïcité est interprété de la manière suivante :

les dirigeants et membres des différentes institutions composant l'appareil étatique (ou gouvernemental) doivent faire preuve d'une certaine neutralité religieuse dans le cadre de leur fonction³⁶.

Même si cette notion de neutralité religieuse se prête à plusieurs interprétations, le Conseil d'État français a précisé cette directive en 2000 :

le principe de laïcité fait obstacle à ce qu'ils [les fonctionnaires] disposent, dans le cadre du service public, du droit de manifester leurs croyances religieuses. Il n'y a pas lieu d'établir une distinction entre les agents de ce service public selon qu'ils sont ou non chargés de fonctions d'enseignement³⁷.

³⁴ Conseil d'État français (2004), *Rapport public : un siècle de laïcité*, p. 343.

³⁵ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 116-119.

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

³⁷ *Ibid.*, p. 169.

On retrouve manifestement dans ces directives le germe de la loi du 15 mars 2004. Dans les deux cas, le principe constitutionnel de laïcité est interprété de manière à retirer aux individus le droit de manifester des croyances religieuses lorsque ceux-ci évoluent au sein d'une institution publique. Cette même conception de la laïcité s'observe dans la loi du 11 octobre 2010³⁸, qui interdit la dissimulation du visage dans l'espace public. Aux yeux d'Amiraux et Koussens, ce « changement dans l'évaluation des conditions d'expression individuelle des convictions religieuses » est lié à un contexte politique particulier, marqué par « la maturation du processus de construction de la présence musulmane comme problème public »³⁹. Ils associent donc davantage ces deux lois à l'avènement d'une nouvelle laïcité narrative plutôt qu'à une métamorphose de la laïcité juridique française. Toujours est-il qu'on sent déjà la tension énorme qui oppose l'approche française avec celle du Canada si on prend seulement l'exemple du port du turban qui a été autorisé dans la Gendarmerie royale du Canada (ci-après GRC)⁴⁰. Même s'il est question plus directement de la différence entre ces deux approches plus tard dans le texte, on peut retenir pour l'instant la nature rigide de la laïcité telle qu'elle est appliquée en France depuis le début du 21^e siècle.

Il y a néanmoins lieu de se demander ici si la directive de 2000 du Conseil d'État ne marque pas les limites de la valeur heuristique des deux types de laïcité proposés par Koussens. Il semble que, si la notion de la laïcité juridique s'apparente à ce que l'on pourrait plutôt qualifier de laïcité institutionnelle, il n'y ait pas eu de véritable évolution du point de vue institutionnel entre la deuxième et la troisième phase de laïcité. Autrement dit, force est de constater que la laïcité institutionnelle qui interdit le port de signes religieux est une laïcité stricte, donc jacobine, et qu'elle était déjà présente dans la deuxième phase. Malgré le fait qu'elle ne soit pas « juridique » à proprement parler, cette réglementation n'en caractérise pas moins le contexte institutionnel de la laïcité. Dans cette perspective, l'évolution de la laïcité narrative lors de la troisième phase ne semble plus être un paramètre aussi déterminant. Le moins que l'on puisse dire est que la différence entre la deuxième phase et la troisième phase

³⁸ Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

³⁹ Amiraux, V. et D. Koussens (2016), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », p. 68.

⁴⁰ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 24.

est ambiguë et qu'on peut y voir autant une laïcité ouverte que la présence embryonnaire d'une laïcité stricte, caractéristique du républicanisme jacobin.

Toujours est-il que Koussens met en garde contre une lecture essentialiste de l'histoire de la laïcité. Comme il s'agit du fruit d'un parcours historique très complexe, mais surtout de l'interaction entre deux formes de laïcité distinctes (*c.-à-d.* juridique et narrative), il n'y a peut-être pas lieu de croire que nous assistons véritablement à l'émergence d'une « nouvelle laïcité » en France, mais le fait demeure que l'approche juridique française semble s'être très progressivement endurcie depuis les quelque vingt dernières années⁴¹. C'est à cette dernière tendance et en tant qu'elle s'inscrit dans le prolongement d'une réglementation ancienne déjà amorcée de façon larvée lors de la 2^e phase de la laïcité en France que le modèle français peut être décrit comme un « républicanisme strict »⁴². De plus, aussi pertinente que soit la distinction entre laïcité narrative et laïcité juridique proposée par Koussens, il y a aussi de bonnes raisons de croire que la laïcité stricte, à la française, ne soit pas seulement de nature narrative, mais bel et bien de nature juridique. L'arrêt *Ebrahimian c. France* (ci-après l'arrêt *Ebrahimian*) rendu en 2015 par la Cour Européenne des droits de l'Homme vient renforcer la lecture que nous faisons, dans le cadre de ce mémoire, du modèle français de laïcité. Cette affaire portait sur le cas du licenciement d'une agente de la fonction publique hospitalière sous prétexte qu'elle aurait refusé de retirer son foulard musulman. La requérante alléguait que son congédiement constituait une violation de l'article 9 de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales⁴³. Or, la cour européenne des droits de l'homme en est tout de même venue à la conclusion qu'il ne s'agissait pas d'un cas d'ingérence de l'État dans la liberté de manifester sa religion :

les états p[euvent] invoquer les principes de laïcité et de neutralité de l'État pour justifier des restrictions au port des signes religieux par des fonctionnaires [...]. Dans cet esprit, la neutralité du service hospitalier peut être considérée comme liée à

⁴¹ Koussens, D. (2016), *L'épreuve de la neutralité*, p. 28.

⁴² Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 109.

⁴³ « 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. » (*Réf. Ebrahimian c. France*, no 64846/11, § 34, CEDH 2015.)

l'attitude de ses agents et exigeant que les patients ne puissent douter de leur impartialité⁴⁴.

En d'autres mots, si la Cour européenne des droits de l'Homme a reconnu la conformité du principe de laïcité à la française, il n'y a plus lieu de considérer que ce modèle relève exclusivement du narratif. Il s'agit d'une composante à part entière du contexte juridique français. C'est d'ailleurs à ce modèle que nous faisons référence lorsqu'il est question de la « conception républicaine jacobine »⁴⁵, qui semble être devenue, par ailleurs, un point de référence dans le débat public au Québec. Cette conception, dont le principe structurant est celui de la laïcité, s'oppose directement à la tradition libérale individualiste au Canada, qui se structure quant à elle autour d'une volonté d'inclusion des minorités. Bien entendu, chacune de ces deux manières de penser le vivre ensemble « induit des rapports différents avec les minorités religieuses qui sont présentes sur le territoire »⁴⁶. Cela dit, ni l'une ni l'autre ne semble apporter de solution satisfaisante pour la société québécoise. Même si on peut reprocher au modèle républicain français « rigidité, fermeture et intolérance »⁴⁷, le modèle canadien soulève tout autant de critiques. Avant de comparer plus directement ces deux approches, il y a lieu, d'abord, de présenter brièvement l'histoire et le cadre juridique du multiculturalisme canadien.

1.2.2 La perspective libérale individualiste et le cas canadien

L'histoire de la conception canadienne de la laïcité peut se décliner en s'appuyant notamment sur l'étude de la jurisprudence en matière d'accommodements raisonnables. Les travaux de Louis-Philippe Lampron ont à cet égard réussi à mettre en lumière une hiérarchie juridique *matérielle* qui confère un statut particulier à la protection des convictions religieuses parmi l'ensemble des droits fondamentaux. L'analyse de Lampron nous sert ici de fil d'Ariane pour nous guider dans les dédales de la jurisprudence canadienne. L'objectif de cette section est de présenter le cadre juridique des accommodements raisonnables et de caractériser du même coup l'approche libérale individualiste qu'il incarne dans son traitement de la laïcité.

⁴⁴ Ebrahimian c. France, no 64846/11, § 64, CEDH 2015.

⁴⁵ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 109.

D'entrée de jeu, le cadre formel de la juridiction canadienne en matière de multiculturalisme s'articule principalement autour de trois documents. Premièrement, la loi constitutionnelle de 1867⁴⁸ (ci-après la Constitution canadienne) encadrerait déjà le droit de maintenir un régime confessionnel au sein des différentes provinces canadiennes à l'article 93⁴⁹. Nous savons toutefois que ces dérogations prévues par la Constitution ne sont plus en vigueur⁵⁰ au Québec depuis 2005⁵¹, ce qui a notamment donné lieu à l'implantation des cours d'Éthique et culture religieuse (ÉCR). Deuxièmement, la Charte canadienne des droits et libertés⁵² (ci-après la Charte canadienne) se consacre à quatre aspects importants qui sont importants pour apprécier le modèle canadien de la laïcité⁵³ :

1. la liberté d'expression⁵⁴ ;
2. la liberté de religion⁵⁵ ;
3. l'interdiction des actes discriminatoires fondés sur la religion ou les convictions religieuses d'une personne⁵⁶ ;
4. la reconnaissance du multiculturalisme⁵⁷.

Rappelons ici que le Québec s'est bien avant doté de sa propre Charte des droits et libertés de la personne⁵⁸ (ci-après la Charte québécoise) qui recoupe la Charte canadienne pour les libertés d'expression et de religion⁵⁹ ainsi que pour l'interdiction des actes discriminatoires

⁴⁸ *L. c. de 1867*, 30 & 31 Vict.

⁴⁹ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 21 et p. 40.

⁵⁰ Il est à noter qu'un jugement (*i.e.* École secondaire Loyola c. Québec, 2015 CSC 12) a reconnu le droit aux écoles d'adapter le programme scolaire du ministère en fonction de l'« essence normative » de leur programme pédagogique confessionnel, puisqu'un point de vue neutre (comme celui proposé par un cours d'ÉCR notamment) compromettrait la liberté de religion. Cela dit, en vertu du « jugement de la Cour suprême dans le dossier Lavallée-Jutras », on « demande à l'institution de présenter un programme 'équivalent' ». (*Réf.* Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 75)

⁵¹ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 29.

⁵² Partie I de la loi constitutionnelle de 1982. [Annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (1982), R-U., c. 11]

⁵³ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 21.

⁵⁴ *Réf.* article 2 b.

⁵⁵ *Réf.* article 2 a.

⁵⁶ *Réf.* article 15.

⁵⁷ *Réf.* article 27.

⁵⁸ L.R.Q., c. C-12.

⁵⁹ *Réf.* article 3.

fondés sur la religion ou les convictions religieuses d'une personne⁶⁰, mais sans toutefois reconnaître le multiculturalisme⁶¹. Finalement, la Loi canadienne sur le multiculturalisme⁶², et principalement son article 3⁶³, incarne le troisième pilier de la législation canadienne au sein de laquelle s'inscrivent les accommodements raisonnables⁶⁴.

Comme nous l'avons précédemment écrit, le nœud de l'approche du Canada (et par extension du Québec) en matière d'accommodements raisonnables ne relève pas seulement de ces trois (quatre, si on inclut la charte québécoise) textes de loi, mais aussi principalement de la jurisprudence⁶⁵ :

l'accommodement raisonnable est une évolution jurisprudentielle apparue à compter des années 1980 qui oblige les employeurs du secteur public ou privé et les institutions à accommoder, dans la mesure du raisonnable, certaines demandes des usagers ou des employés lorsque certaines normes entrent en conflit avec leurs *profondes* et *sincères* convictions religieuses⁶⁶.

En plus des conflits de normes, la notion d'accommodement s'est aussi construite au Québec pour tenir compte des personnes handicapées⁶⁷. Au Canada, tout comme aux États-Unis d'ailleurs, la conjonction entre le cadre législatif et la tendance jurisprudentielle induit une véritable « obligation *juridique* d'accommoder des croyances ou des pratiques religieuses minoritaires »⁶⁸. Comme cette présentation cherche à illustrer autour de quels principes s'articule cette perspective libérale individualiste en matière de laïcité, dont le Canada est un exemple éloquent, il est important de reprendre quelques arrêts importants des dernières décennies.

⁶⁰ Réf. article 10.

⁶¹ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 21.

⁶² L.R.C. 1985.

⁶³ Selon cet article, la politique du gouvernement fédéral en matière de multiculturalisme consiste : (a) en la liberté « de maintenir, de valoriser et de partager [son] patrimoine culturel » ; (b) à favoriser le développement des différentes collectivités ; (c) à reconnaître que « le multiculturalisme est une caractéristique fondamentale de l'identité et du patrimoine canadien et constitue une ressource inestimable pour l'avenir du pays ».

⁶⁴ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 54-55.

⁶⁵ Pierre Langeron y voit d'ailleurs un des symptômes d'un effritement du biculturalisme juridique québécois où devraient cohabiter la tradition latine du « droit civil » avec celle du *common law*. (Réf. Langeron, P. (2010), « Diversité québécoise et tectonique des cultures juridiques », p. 110-112.)

⁶⁶ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 28.

⁶⁷ Morel c. Corporation de Saint-Sylvestre, [1987], D.L.Q. 391.

⁶⁸ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 84.

La jurisprudence entourant les accommodements raisonnables remonte à l'arrêt *Big M Drug Mart*. Cette entreprise a été accusée de se livrer à de la vente de marchandise le dimanche, ce qui contrevenait à la Loi fédérale sur l'observation du dimanche⁶⁹. Ce procès a eu notamment pour effet d'invalider cette loi sous prétexte que le « pouvoir d'imposer, pour des motifs religieux, l'observance universelle du jour de repos préféré par une religion ne concorde guère avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens »⁷⁰. Pour reprendre la formulation de Maclure et Taylor, cet arrêt reconnaît pour la toute première fois que l'État canadien « ne doi[t] pas faire d'un précepte ou d'une pratique propre à une religion donnée — même celle de la majorité — une norme contraignante pour tous les citoyens »⁷¹. En empruntant cette voie, la jurisprudence canadienne a ainsi ouvert la porte aux revendications de groupes minoritaires qui ont considéré que des normes générales en vigueur représentaient, pour leur communauté, un fardeau déraisonnable.

Dès lors, les demandes d'accommodements se sont multipliées au Canada, de telle sorte qu'il ne serait ni pertinent ni réaliste de toutes les recenser dans le cadre de cet exposé. Cela dit, il est quand même important de revenir sur l'arrêt *Children's Aid*⁷². Il s'agit en outre de l'épineuse histoire des parents Témoins de Jéhovah qui ont refusé la transfusion sanguine à leur enfant. Ce cas est particulièrement intéressant parce qu'il illustre la limite du cadre légal dans lequel sont tolérés les accommodements raisonnables et, ainsi, de quelles manières les juges de la Cour suprême peuvent légitimer un refus d'accommodement. Dans ce cas, il est manifeste que le droit à la vie de l'enfant justifie l'atteinte à la liberté religieuse des parents. La hiérarchie juridique favorisant les dispositions protégeant les convictions religieuses que met en évidence Lampron trouve bien entendu ses limites dans des cas comme ceux de l'arrêt *Children's Aid*. Dans la section 1.3 de ce chapitre, qui porte spécifiquement sur le cas du Québec, sont aussi discutés quelques autres arrêts délicats qui ont marqué la jurisprudence canadienne en matière d'accommodements raisonnables, mais dont la portée concerne plus spécifiquement la chronologie de la « crise des accommodements » au Québec.

⁶⁹ *Loi sur le dimanche*, S.R.C. 1970, chap. L-13.

⁷⁰ R. c. *Big M Drug Mart Ltd*, [1985], 1 R.C.S. 295.

⁷¹ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 64.

⁷² B. (R.) c. *Children's Aid Society of Metropolitan Toronto*, [1995] 1 R.C.S. 315.

Cela dit, on remarque déjà assez facilement, par simple comparaison intuitive entre le modèle canadien et le modèle français, l'incompatibilité fondamentale entre ces deux approches. En matière d'accommodements religieux, le Canada est un exemple paradigmatique de l'approche libérale individualiste. Cette approche est celle des « partisans de l'inclusion des minorités religieuses »⁷³, par opposition au modèle français qui préconise quant à lui la laïcité :

l'approche canadienne [...] se distingue de la *laïcité à la française* par sa plus grande « ouverture » à l'expression — voire l'existence — de la diversité religieuse [...] ⁷⁴.

Pour ce faire, le cadre juridique canadien entourant les accommodements raisonnables s'appuie sur « une conception strictement individualiste et non identitaire de la citoyenneté, doublée d'une politique de multiculturalisme »⁷⁵. C'est toutefois justement au niveau de l'absence d'ancrage identitaire dans la laïcité ouverte que le bât blesse. Il est possible de considérer que cette conception radicalement inclusive de la nation ne répond pas aux préoccupations propres à la société québécoise et qu'elle ne peut donc représenter un cadre viable pour y aménager le vivre ensemble. Avant de présenter plus rigoureusement l'incompatibilité entre ce modèle libéral individualiste canadien et la société québécoise, il est important de mieux comprendre comment se distinguent les politiques françaises et canadiennes en matière de diversité.

1.2.3 Entre la France et le Canada : deux paradigmes diamétralement opposés

La divergence dans la manière de concevoir et d'aménager le vivre ensemble entre le Canada et la France se conçoit selon plusieurs modèles théoriques. Cette dichotomie entre laïcité stricte et laïcité ouverte se fait sentir à plusieurs niveaux. Pour mieux la comprendre, cette section se consacre à la comparaison à la fois législative et sociale de ces deux pays⁷⁶.

⁷³ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

⁷⁴ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 168.

⁷⁵ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

⁷⁶ Il ne serait pas juste de reprendre directement la distinction entre laïcité narrative et laïcité juridique de Koussens pour cette comparaison puisque l'histoire du pluralisme au Canada ne se structure pas explicitement autour du principe de laïcité, mais plutôt en termes d'inclusion des minorités.

Du point de vue de la législation encadrant la gestion du pluralisme, le Canada et la France sont aux antipodes. Le débat entre la laïcité stricte et la laïcité ouverte se manifeste de manière éloquent dans ces deux cadres législatifs. Selon la typologie de Rik Torfs, on pourrait *grosso modo* considérer que le cadre du Canada est structuré autour d'un « modèle de confiance », où prédomine le critère de la liberté religieuse, tandis que la France s'articule autour du « modèle de scepticisme structurel » où on subordonne le critère de la liberté religieuse aux autres droits et libertés⁷⁷. Cette différence s'observe dans la manière dont ces deux traditions juridiques gèrent la question religieuse du point de vue des convictions individuelles. En effet, un exemple probant de cette tension est l'opposition entre le concept de « foi religieuse » en France et celui de « croyance sincère » au Canada. Même si ces deux notions jouent sensiblement le même rôle dans les deux législations — il s'agit dans les deux cas du critère pour déterminer les convictions religieuses susceptibles d'être protégées par la loi — elles ne signifient pas pour autant la même chose. Le concept de « foi religieuse » comporte une dimension objective et requiert l'existence d'une communauté de croyants. En d'autres mots, la « foi religieuse » n'est pas pensée de manière strictement subjective, comme c'est le cas du critère de « croyance sincère » au Canada. Il s'agit d'un exemple qui illustre en quoi le modèle canadien est « largement plus "généreux" que le droit français »⁷⁸ en ce qui concerne l'inclusion des minorités religieuses. D'où l'opposition entre scepticisme et confiance que suggère le modèle de Torfs.

Du point de vue social, il s'agit de deux sociétés tout aussi distinctes. D'entrée de jeu, si on emprunte le vocabulaire de Michael Walzer, il semble que le Canada soit fondamentalement une « société d'immigration ». Le fait que, contrairement à la France, cette société ne porte pas les stigmates « d'un passé de violences interconfessionnelles » semble expliquer aussi pourquoi il « se montr[e] aujourd'hui beaucoup plus ouvert aux manifestations découlant du "pluralisme religieux" »⁷⁹. Or, ce n'est pas du tout le cas de la France, qui est plutôt caractérisée par une méfiance envers ce même pluralisme, étant donné les conflits sociaux que le pluralisme religieux y a historiquement générés. On peut résumer ces

⁷⁷ Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 64-65.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 114-115.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 54.

divergences à la fois sociales et législatives entre la France et le Canada à partir de trois paramètres : (1) l'attitude générale face au pluralisme, (2) le type de cadre législatif et la (3) définition juridique du concept de conviction religieuse. D'un côté, la « très large ampleur de la protection octroyée aux convictions religieuses »⁸⁰ au Canada se définit de la manière suivante :

1. une approche libérale individualiste ;
2. un cadre législatif qui a, à tout le moins par le passé et jusqu'à récemment favorisé la liberté religieuse par rapport aux autres droits fondamentaux ;
3. une définition strictement privée et subjective de la conviction religieuse en tant que « croyance sincère ».

Il est important de nuancer toutefois légèrement cette lecture du contexte canadien. Le spécialiste du droit constitutionnel canadien Jean-François Gaudreault-DesBiens propose une nouvelle lecture de la jurisprudence canadienne. En donnant notamment des exemples d'accommodements qui ont été refusés dans la dernière décennie, il parvient à montrer un certain resserrement de la jurisprudence canadienne en matière d'accommodements religieux :

l'éthos multiculturaliste qui inspire à certains égards le droit canadien est loin d'ouvrir toute grande la porte aux dérives relativistes, notamment celles qui pourraient émaner de convictions religieuses. Adoptant au contraire une conception du multiculturalisme plus libérale que radicale, le droit canadien réaffirme la plupart du temps son adhésion aux valeurs fondamentales, dont l'égalité concrète entre femmes et hommes qu'il défend âprement. Dans cette optique, laisser entendre que le droit canadien *laisse tout passer* comme certains le font allègrement relève au mieux de la désinformation, au pire de la manipulation ou de la tromperie⁸¹.

Cela étant dit, le contexte canadien s'oppose tout de même diamétralement à celui de la France. En effet, la gestion française du pluralisme pourrait inversement être caractérisée de la manière suivante :

⁸⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁸¹ Gaudreault-DesBiens, J.-F. (2013), « Le droit canadien est-il aussi relativiste qu'on le prétend ? », § 8.

1. une approche républicaine jacobine ;
2. une tendance à subordonner de plus en plus la liberté religieuse aux autres droits fondamentaux⁸² ;
3. une définition sociale et objective de la conviction religieuse en tant que « foi religieuse ».

Il est toutefois important d'insister à cette étape de l'exposé sur une précision cruciale. Comme nous le montrent les analyses d'Amiraux et Koussens⁸³, de Baubérot⁸⁴, de Maclure et Taylor⁸⁵, ainsi que de plusieurs autres auteurs, la perception de la laïcité française dans le débat public québécois n'est pas assez nuancée : elle ne rend pas du tout justice à la complexité de la gestion française du pluralisme. À partir de cette même perception tendancieuse, la réception québécoise de la laïcité française semble insister davantage sur l'interprétation qui s'est imposée récemment en France et qui repose en grande partie sur la laïcité narrative, sans tenir compte des potentialités d'ouverture que recelait historiquement, en principe, la laïcité juridique. Ce faisant, ce n'est pas tant la juridiction française historique en matière de gestion du pluralisme que la conception « fermée » de laïcité, récemment mise de l'avant et devenue dominante qui doit nous intéresser. Pour les prochaines sections du texte, lorsque nous nous référons au modèle français, nous dénotons délibérément la perception stéréotypée de cette laïcité à la française, qui s'est imposée explicitement surtout à partir de l'an 2000 en France, et ce, simplement parce qu'elle illustre de manière plus efficace l'un des pôles entre lesquels cherche à s'insérer l'approche libérale républicaine d'inspiration rawlsienne. Nous sommes tout à fait conscient que ce découpage analytique ne rend pas compte de toute la complexité empirique de la gestion du pluralisme en France.

⁸² Rappelons ici que, selon Amiraux, Koussens et Baubérot, la Loi Combes visait, originellement, à protéger la liberté de conscience. Dans cette perspective, la laïcité est subordonnée, d'un point de vue juridique, aux droits fondamentaux. Cela dit, un des objectifs de ce chapitre est précisément de montrer qu'autant la laïcité juridique que narrative évoluent, en France, dans le sens d'un renversement du rapport entre les droits religieux et les autres droits fondamentaux, de telle sorte que la liberté de conscience tend de plus en plus à être subordonnée, dans les faits, à la liberté de conscience.

⁸³ Amiraux, V. et D. Koussens (2016), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », p. 55-75.

⁸⁴ Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, p. 111-115.

⁸⁵ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 40.

Or, cette remarque vaut aussi pour la manière dont est représenté le modèle canadien. Selon Maclure notamment, il est aussi possible de nuancer le stéréotype associé au cadre canadien⁸⁶. Néanmoins, pour le bien de cet exposé, même si l'opposition entre ces deux cas empiriques peut sembler partiellement caricaturale, nous visons ultimement à l'inscrire dans un débat théorique qui, malheureusement, ne comporte pas toujours les mêmes nuances. C'est d'ailleurs pour parvenir à une approche plus nuancée que nous proposons une conception médiane entre l'approche républicaine jacobine et l'approche libérale individualiste.

1.3 Le Québec, un cas mitoyen

Le Québec est une société distincte à la fois du reste du Canada et de la France, du moins en ce qui concerne la gestion du pluralisme. Même si cette société s'inscrit dans le cadre juridique canadien, elle s'en distingue tout de même autant au niveau de la laïcité juridique que de la laïcité narrative. D'une part, cette gestion du pluralisme s'inscrit dans la tradition du biculturalisme juridique québécois⁸⁷ et d'autre part, le débat public témoigne d'un certain malaise face à la gestion canadienne de la question des accommodements raisonnables, ainsi qu'une forme d'affinité avec l'approche républicaine française. Cette section du mémoire cherche ainsi à montrer comment le Québec est un cas mitoyen entre la France et le Canada, où sont en tension ces deux manières d'aménager le pluralisme. Il s'agit donc d'une présentation des événements marquants de la « crise des accommodements », et ce, en insistant sur la dimension identitaire propre au Québec, qui constitue, selon nous, l'une des principales caractéristiques qui font de cette nation un candidat idéal pour une gestion du pluralisme selon l'approche libérale républicaine d'inspiration rawlsienne.

1.3.1 La « crise des accommodements »

Il est assez manifeste, lorsqu'on s'intéresse aux événements marquants de la « crise des accommodements », que le Québec est une société fondamentalement distincte autant de la France que du Canada, et que, conséquemment, ni l'approche républicaine jacobine ni

⁸⁶ Maclure, J. (2016), « Comprendre la laïcité : une proposition théorique », p. 14-15.

⁸⁷ Langeron, P. (2010), « Diversité québécoise et tectonique des cultures juridiques », p. 110-112.

l'approche libérale individualiste ne lui conviennent complètement. Cette partie de l'exposé a donc pour objectif de dresser un portrait du débat entourant la gestion du pluralisme au Québec, afin de mieux camper par la suite notre réflexion sur le port du foulard. Plus précisément, il est question du malaise qu'ont suscité les accommodements raisonnables dans les dernières années. Nous cherchons ultimement à défendre l'idée selon laquelle l'avènement du projet de loi 60 illustre le caractère insatisfaisant du modèle canadien à tendance libérale individualiste pour la société québécoise. En même temps l'échec de cette Charte des valeurs témoigne de l'inadéquation du modèle républicain jacobin.

D'entrée de jeu, la « préhistoire » de la laïcité au Québec se distingue déjà de celle du Canada. Dès 1832, le parlement du Bas-Canada consacrait les droits de la communauté juive⁸⁸. Cela dit, le cœur du débat entourant les droits religieux remonte plutôt au XVIII^e siècle et concerne le rapport entre catholiques et protestants. Les mesures de tolérance religieuse qui sont mises en place dès le 18^e siècle — *c.-à-d.* les droits conférés aux catholiques dans le Traité de Paris de 1763 et dans l'Acte de Québec de 1774 — structurent déjà la relation entre les Canadiens français et les Britanniques selon un rapport de majorité à minorité⁸⁹. Il s'agit d'ailleurs du principal paradoxe de la société québécoise qui justifie, selon Bouchard, l'adoption d'une « formule mitoyenne » de gestion du pluralisme⁹⁰ : si aujourd'hui le Québec doit réfléchir à une manière d'aménager le vivre ensemble entre la communauté d'accueil et les minorités issues de l'immigration, il n'en demeure pas moins que cette même communauté d'accueil représente aussi une minorité en mal de reconnaissance au sein de la fédération canadienne⁹¹. Cette tension est d'ailleurs tout à fait observable dans le débat public entourant les accommodements raisonnables dans la dernière décennie : comment protéger le Québec comme minorité tout en protégeant les minorités au Québec ?

Toujours est-il que la « crise des accommodements » ne s'articule pas seulement autour de cette épineuse question. Le problème de la reconnaissance et du besoin d'affirmation

⁸⁸ Anctil, P. et S. Jacobs (2015) (dir.), *Les Juifs de Québec. Quatre cents ans d'histoire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 2.

⁸⁹ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 70.

⁹⁰ Bouchard, G. (2012), *L'interculturalisme : un point de vue québécois*.

⁹¹ Bouchard, G. (2016), « Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism », p. 79.

nationale du Québec est sans doute déterminant, mais en même temps, il se traduit aussi dans un débat portant sur ce qui doit être reconnu et affirmé. En ce sens, la crise des accommodements relève aussi de conflits de normes et de valeurs, où les convictions personnelles d'une minorité religieuse entrent en contradiction avec « les prescriptions séculières des lois »⁹² ou encore avec certaines valeurs fondamentales de la culture québécoise. Lorsque l'étudiant Multani, issu de la communauté sikhe, s'est opposé en 2002 à l'interdiction de porter son kirpan à l'école, imposée par sa commission scolaire, la société québécoise s'est retrouvée face à un important conflit de normes, c'est-à-dire un conflit qui oppose la liberté de religion à une mesure de sécurité (*c.-à-d.* l'interdiction d'armes blanches à l'intérieur des établissements d'enseignement). En reconnaissant le droit, sous certaines conditions, de porter un poignard symbolique à l'école, l'arrêt Multani⁹³ a eu pour effet de mettre en évidence toute l'ampleur de la protection de la liberté de religion qu'implique l'obligation d'accommodement raisonnable.

Néanmoins, il est important de souligner que la réflexion entourant la gestion de la diversité croissante au Québec ne date pas de l'arrêt Multani. Maclure et Taylor ont remarqué qu'il y avait au Québec, et ce, dès les années 1990, une tendance « libérale-pluraliste » manifeste dans le milieu de l'éducation :

[s]ans qu'il y ait unanimité, un accord assez large s'est alors dégagé pour permettre aux élèves portant le foulard de fréquenter l'école publique plutôt que de les exclure et de les pousser vers les écoles privées religieuses⁹⁴.

Ce penchant pour la laïcité ouverte s'observe aussi dans le rapport Proulx⁹⁵ de 1999 qui a abouti à l'annulation de l'article 93 de la constitution canadienne⁹⁶. Si cette manière de gérer la diversité est demeurée essentiellement consensuelle dans les années 1990, c'est tout

⁹² Lampron, L.-P. (2012), *La hiérarchie des droits*, p. 16.

⁹³ Multani c. Commission scolaire Marguerite-Boureoyo, [2006], 1 R.C.S. 256.

⁹⁴ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 74-75.

⁹⁵ Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (1999), *Laïcité et religion. Perspective nouvelle pour l'éducation québécoise. Rapport du groupe de travail sur la place de la religion à l'école*.

⁹⁶ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 29.

simplement parce qu'il aura fallu attendre le procès *Syndicat Northcrest c. Anselem*⁹⁷ (ci-après l'arrêt *Anselem*) en 2004 pour que la question des accommodements raisonnables fasse véritablement polémique. Dans le cadre de ce procès, un copropriétaire invoquait les libertés de conscience et de religion pour défaire l'interdiction d'ériger une *souccah* sur son balcon que son syndicat de copropriétés lui avait imposée. Suit l'arrêt *Multani* qui déclenche littéralement la « crise des accommodements ». Dans cette foulée médiatique, Lamy insiste notamment sur l'épisode de la mise en place des *Normes de vie d'Hérouxville* où un conseil municipal a adopté un texte visant à présenter certaines valeurs fondamentales aux nouveaux arrivants. Il s'agirait d'un des moments fatidiques de cette « crise », puisque l'attention et l'intérêt qu'a suscité cette initiative mettent en lumière toute l'importance de la menace que représentaient les accommodements fondés sur la religion aux yeux du grand public, et ce, partout dans la province⁹⁸.

Un des moments fatidiques de ce débat est celui de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (ci-après la Commission Bouchard-Taylor). Bien que le « but de cette commission était de calmer le jeu médiatique »⁹⁹, cette initiative a tout de même donné lieu à de riches réflexions, autant dans le débat public qu'académique. Cependant, le rapport de cette commission ne réussira pas à mettre fin à la controverse. Plus précisément, Lamy résume les conclusions de ce rapport en trois points :

1. promouvoir l'ouverture à la diversité ;
2. dénoncer certains comportements (*c.-à-d.* « mésinformation », rumeurs, sensationnalisme, etc.) des médias qui seraient à l'origine de l'effet de « crise des perceptions » ;
3. la double dynamique majorité/minorité au Québec et la nécessité d'une politique d'interculturalisme¹⁰⁰.

⁹⁷ *Syndicat Northcrest c. Anselem*, [2004], 2 R.C.S. 551.

⁹⁸ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 24-25.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 26-30.

Ce dernier point donnera lieu à la poursuite de l'élaboration de la perspective de l'interculturalisme par Bouchard dans un livre paru en 2012. Il est d'ailleurs plus spécifiquement question de cette autre approche à la section 1.3.3 de ce chapitre. Or, il est important de noter que les recommandations formulées dans le rapport Bouchard-Taylor amorcent une remise en question de l'ontologie morale de l'approche libérale individualiste. L'éthicien Bernard Gagnon va jusqu'à dire que les commissaires mobilisent une conception de la « communauté politique québécoise » d'inspiration communautarienne et présupposent, par le fait même, une « primauté ontologique des liens sociaux et communautaires »¹⁰¹. Sans aller aussi loin, on peut admettre que le remplacement du modèle multiculturel par le modèle interculturel annonce l'amorce d'une rupture.

Malgré l'importance de cet exercice, force est toutefois de constater, à la lumière des débats suivant la publication de ce rapport, que ses recommandations sont loin de faire consensus au sein de la société québécoise. En fait, le bilan de la Commission Bouchard-Taylor demeure à ce jour plutôt mitigé. Comme en témoignent les deux principaux projets de loi proposés depuis (*c.-à-d.* le projet de loi 94 et la Charte des valeurs), la société québécoise tergiverse toujours en ce qui a trait à la gestion de sa diversité.

1.3.2 Deux conceptions du vivre ensemble : entre le projet de loi 94 et la Charte des valeurs

En l'espace de quelques années, l'Assemblée nationale du Québec aura rejeté deux projets de loi arborant deux conceptions diamétralement opposées de la gestion du pluralisme. Le premier est celui proposé par la ministre de la Justice Kathleen Weil en 2010¹⁰² qui visait à établir les balises encadrant les demandes d'accommodement dans le secteur public. Le second est celui mieux connu sous le nom de Charte des valeurs, proposé par Bernard

¹⁰¹ Bouchard, G. et C. Taylor (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, p. 103-109, cité dans Gagnon, B. (2010), « Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte », p. 161.

¹⁰² PL 93, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, 1^{ière} session, 39^{ième} législature, Québec, 2010.

Drainville en 2013¹⁰³. En mettant en parallèle ces deux projets de loi, cette partie de l'exposé illustre comment la tension entre l'approche libérale individualiste et l'approche républicaine s'est concrètement traduite dans cette succession de projets de loi. Du même coup, en exposant les motifs qui ont causé l'échec de ces deux initiatives, on comprend aussi mieux les raisons pour lesquelles la société québécoise a besoin d'une approche intermédiaire si elle veut se doter d'un mode de gestion du pluralisme qui lui convienne.

D'une part, il y a tout lieu de considérer le projet de loi 94 comme relevant de la perspective libérale individualiste. Même si à l'article 6, ce projet reconnaît qu'il est « d'application générale » d'avoir le visage découvert à la fois pour fournir et pour recevoir des services publics¹⁰⁴, il y est ensuite prescrit de n'accorder un accommodement au niveau de cette pratique que *si et seulement si* ce traitement différent « n'impose [...] aucune contrainte excessive¹⁰⁵ » et qu'il ne représente pas non plus de menaces pour la sécurité¹⁰⁶. Cette approche proposée par la ministre Weil ne se distingue donc pas véritablement de ce qui constitue actuellement le modèle canadien. D'une certaine manière, le projet de loi cherchait à faire écho à ce que « recommandait le rapport des commissaires Bouchard et Taylor, qui proposait d'interdire le port de symboles religieux aux représentants de l'État qui se trouvent en position d'autorité »¹⁰⁷. Il s'agissait toutefois d'une réponse substantiellement « plus permissive »¹⁰⁸ par rapport à ce qui avait été recommandé par les commissaires. L'avocate Nathalie Des Rosiers, spécialiste des libertés civiles, a d'ailleurs qualifié cette initiative d'« inutile », et ce, justement compte tenu du manque de précisions entourant la question du port du foulard¹⁰⁹. Autrement dit, non seulement cette « plateforme minimaliste »¹¹⁰ ne précisait-elle pas assez rigoureusement ses modalités d'application, mais il y avait aussi tout

¹⁰³ PL 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{ère} session, 40^{ième} législature, Québec, 2013.

¹⁰⁴ « Article 6 : Est d'application générale la pratique voulant qu'un membre du personnel de l'Administration gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services. »

¹⁰⁵ *Réf.* article 5.

¹⁰⁶ *Réf.* article 6.

¹⁰⁷ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 33.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁹ Des Rosiers, N. (2010), « Projet de loi 94 – le niqab : une loi inutile ».

¹¹⁰ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 33.

lieu de croire qu'elle « ne sortir[ait] pas indemne d'une contestation constitutionnelle »¹¹¹. Dans tous les cas, il est manifeste que l'approche du Parti libéral du Québec en 2010 ne cherchait pas à s'affranchir du modèle canadien pour constituer une solution viable afin que la société québécoise se sorte de la « crise des accommodements ».

Si l'on peut considérer que le projet 94 incarne le pôle libéral individualiste, c'est surtout parce que nous pouvons le contraster avec le projet de Charte des valeurs, qui est quant à lui résolument d'inspiration républicaine jacobine. Proposé par le Parti Québécois, ce projet de loi est en rupture complète avec la perspective du multiculturalisme canadien en ce sens qu'il rejette toute primauté accordée aux dispositions protégeant les libertés religieuses par rapport aux autres droits fondamentaux, et ce, en insistant particulièrement sur l'importance de l'égalité entre les femmes et les hommes. Si elle avait été adoptée, en plus de modifier la Charte québécoise des droits et libertés de la personne¹¹², cette Charte des valeurs aurait notamment mis en place les mesures de laïcité suivantes :

1. l'interdiction de signes religieux ostentatoires pour les membres du personnel des organismes publics¹¹³ ;
2. l'obligation d'avoir le visage découvert pour les membres du personnel d'organismes publics¹¹⁴, ainsi que pour ceux qui reçoivent leurs services¹¹⁵ ;
3. la nécessité, pour qu'un accommodement soit accordé, que celui-ci respecte les principes de l'égalité entre les femmes et les hommes¹¹⁶.

Ce sont principalement ces trois aspects du projet de loi 60 qui ont fait polémiques. Le débat public qui s'est constitué au Québec autour du projet de Charte des valeurs reflète très bien le débat philosophique qui entoure la gestion du vivre ensemble. Guillaume Lamy a travaillé sur la cartographie de cette controverse, et ce, en structurant les interventions dans le débat public autour de trois grandes écoles de pensée : les républicains civiques (i), les républicains

¹¹¹ Des Rosiers, N. (2010), « Projet de loi 94 – le niqab : une loi inutile ».

¹¹² L.R.Q., c. C-12.

¹¹³ Réf. article 5.

¹¹⁴ Réf. articles 6 et 27 (pour les services de garde subventionnés).

¹¹⁵ Réf. article 7.

¹¹⁶ Réf. article 15.2.

conservateurs (ii) et les penseurs libéraux (iii)¹¹⁷. Nous reprenons ici la même catégorisation que Lamy, à la différence près que nous considérons qu'il faut préciser sa dernière catégorie comme étant celle des penseurs libéraux individualistes seulement (par opposition à la position libérale républicaine qui est défendue dans les chapitres subséquents de ce mémoire).

L'école de pensée des républicains civiques, qui se revendiquent ouvertement de la laïcité à la française, se positionne presque complètement en faveur de la Charte des valeurs québécoises. Il s'agit, en outre, de ceux qui considèrent qu'un État n'est « vraiment laïc » que s'il « implant[e] un concept de laïcité stricte interdisant le port de signes ostentatoires dans la fonction publique » en présupposant aussi une conception strictement privée de la religion¹¹⁸. Cette position se reflète d'ailleurs parfaitement dans l'idéologie antireligieuse du Mouvement laïc québécois (ci-après MLQ) qui promeut un « laïcisme ultra républicain »¹¹⁹. En défendant les cours d'ÉCR, Leroux s'est aussi heurté à cette catégorie d'opposants qui considèrent que « l'éducation au pluralisme devrait se limiter à la dimension éthique et se concentrer sur l'éducation civique¹²⁰ ». Suivant la même logique, la Charte des valeurs, telle que proposée par le Parti Québécois, n'irait pas assez loin dans cette séparation entre l'État et la religion. Ces « libres penseurs athées » vont alors notamment défendre :

1. l'interdiction de porter des symboles religieux ostentatoires dans la fonction publique ;
2. l'interdiction de porter des symboles religieux ostentatoires pour les élèves du primaire et du secondaire, à l'instar de la loi du 15 mars 2004 en France ;
3. l'interdiction des salles de prières dans les édifices publics¹²¹.

Voilà quelques politiques de laïcité stricte que la Charte des valeurs aurait pu promouvoir si elle avait voulu épouser complètement cette conception républicaine française du vivre ensemble.

¹¹⁷ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*.

¹¹⁸ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

¹¹⁹ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 100.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 61.

¹²¹ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 70-71.

Une autre dimension très importante de la position républicaine jacobine est qu'elle se revendique d'une certaine variante du féminisme pour justifier son opposition ferme au port du foulard :

une certaine analyse féministe ayant cours dans certains milieux intellectuels et politiques québécois converge avec la lecture républicaine, estimant qu'il est préférable de libérer les femmes du joug de la religion, même lorsque ces dernières ne se voient pas comme étant opprimées ou bien lorsqu'elles insistent pour atteindre leur libération à leur manière¹²².

En d'autres mots, il s'agit de l'idée selon laquelle le consentement des femmes au port du foulard serait illusoire. C'est ce que Maclure et Taylor définissent comme étant la prétendue fonction émancipatrice du modèle républicain de gestion de la diversité¹²³. Cette structure argumentative fait l'objet d'un examen approfondi dans le prochain chapitre de ce mémoire. Pour l'instant, il faut retenir que l'opposition au port du foulard pour les partisans du républicanisme civique se structure autour de ce que la sociologue Leïla Benhadjoudja qualifie comme une volonté de « "sauver" la femme de l'autre »¹²⁴. Le pan féministe du républicanisme a d'ailleurs donné lieu à certaines interventions très médiatisées, comme celle de la célèbre lettre ouverte de Janette Bertrand, cosignée par une vingtaine d'autres femmes. Ce « manifeste des "Janette" » se voulait être un plaidoyer pour la Charte des valeurs, et ce, au nom du principe de l'égalité entre les femmes et les hommes¹²⁵.

Cette première école de pensée rejoint aussi celle des républicains conservateurs, en ce sens qu'elles sont toutes deux généralement favorables au projet de Charte des valeurs. Cela dit, cette seconde école, plutôt que de mobiliser une rhétorique héritée des Lumières, s'articule davantage autour de préoccupations « identitaires, nationales, culturelles, patrimoniales et historiques »¹²⁶. Selon cette perspective, non seulement la Charte des valeurs permet-elle au Québec de s'affranchir de l'« endoctrinement multiculturaliste »¹²⁷, mais elle constituerait

¹²² Weinstock, D. (2016), « Laïcité et multiculturalisme : même combat ? », p. 25.

¹²³ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 41-45.

¹²⁴ Benhadjoudja, L. (2016), « Les controverses autour du *hijab* des femmes musulmanes : un débat laïque ? », p. 125.

¹²⁵ Bertrand, J. et al. (2013), « Le manifeste des 'Janette' – Aux femmes du Québec ».

¹²⁶ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 96.

¹²⁷ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 61.

aussi une manière de protéger l'identité québécoise et ses valeurs fondamentales. Notamment, Mathieu Bock-Côté se classe dans cette catégorie de penseurs en décrivant le processus de « dénationalisation » du Québec¹²⁸. Dans le même ordre d'idée, Jacques Beauchemin considère que le pluralisme doit être vu comme un état de fait et non pas comme un principe normatif et qu'il est ainsi nécessaire de penser le vivre ensemble de manière à éviter la « fragmentation des identités »¹²⁹. En somme, cette catégorie d'intervenants dans le cadre du débat sur le projet de loi 60 considère que la protection de l'identité québécoise doit passer par une laïcité plus stricte et s'affiche ainsi pour la Charte des valeurs.

On retrouve finalement une dernière école de pensée, celle des libéraux individualistes, qui ont vivement critiqué le projet de Charte des valeurs. Dans cette catégorie, nous comptons notamment les nombreux signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*. Dans cette lettre ouverte, ils s'opposent directement à la perspective républicaine conservatrice :

une vision « nationaliste conservatrice » voit le Québec d'aujourd'hui comme ayant trop cédé à la diversité culturelle. L'interculturalisme, la laïcité ouverte, les pratiques d'accommodement raisonnable mettraient en péril une culture québécoise authentique, éclipçant la mémoire de la majorité historique¹³⁰.

Comme on le voit, de manière générale, le débat entourant la Charte des valeurs se structure encore autour de la dichotomie entre l'approche républicaine jacobine et l'approche libérale individualiste. Dans la section 1.3.4 de ce chapitre, sont justement discutés l'interculturalisme ainsi que son rapport théorique avec la perspective libérale individualiste. Cela dit, en ce qui concerne le camp républicain, la dimension identitaire joue manifestement un rôle différent au Québec et en France. Aussi, pour bien comprendre la réception québécoise du républicanisme jacobin, il y a lieu de s'intéresser davantage à la nature de ces préoccupations identitaires.

¹²⁸ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 25-26.

¹²⁹ Beauchemin, J. (2004), *La société des identités*, cité dans Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

¹³⁰ Bosset, P., Leydet, D., Maclure J. Milot, M. et D. Weinstock (et quelques 150 autres signataires) (2010), *Manifeste pour un Québec pluraliste*, § 2.

1.3.3 Laïcité et identité : la réception québécoise du républicanisme français

Le discours républicain au Québec se distingue de celui qui est tenu en France, notamment en ce qui concerne la « crispation identitaire » de la société québécoise, générée par cette « angoisse existentielle du minoritaire »¹³¹. Rappelons ici que, selon la lecture de Maclure et Taylor, l'approche républicaine française se structure principalement autour de l'idée selon laquelle un modèle de gestion de la diversité doit ultimement encourager l'« effacement des différences »¹³². La fonction émancipatrice des politiques de laïcité s'inscrit ainsi en continuité avec ce projet intégrateur. Dans le même ordre d'idées, le féminisme identitaire au Québec, qui défend la Charte des valeurs au nom de l'égalité entre les femmes et les hommes, est un corolaire direct des principes fondamentaux du républicanisme. En revanche, le républicanisme québécois a comme particularité d'admettre un projet identitaire ayant pour objectif premier non pas la transmission des valeurs républicaines comme en France, mais bien la protection de l'identité québécoise face aux minorités issues de l'immigration et face à la majorité que représente le reste du Canada.

Cette relation entre la laïcité et le nationalisme identitaire, Seymour l'a abordée de front dans sa réponse au rapport de Maclure à propos du débat entourant la Charte des valeurs. D'entrée de jeu, Maclure reconnaît qu'il y a consensus au Québec quant au « bien-fondé d'énoncer de façon claire et explicite la laïcité de l'État, et ce faisant la neutralité de l'État par rapport aux religions »¹³³. Il refuse pourtant l'importance du « besoin d'affirmation nationale » que souligne Seymour, sous prétexte qu'il s'agit « d'une hypothèse psychologique qui devrait faire l'objet d'une vérification empirique »¹³⁴. Cela dit, non seulement ce malaise identitaire a-t-il notamment été diagnostiqué dans le rapport Bouchard et Taylor¹³⁵, puis par Bouchard

¹³¹ Laforest, G. (2010), « La commission Bouchard-Taylor et la place du Québec dans la trajectoire de l'État-nation moderne », p. 125-127.

¹³² Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 41-45.

¹³³ Maclure, J. (2014), *Laïcité et fédéralisme : le débat sur la Charte de la laïcité dans le contexte fédéral canadien*, p. 7.

¹³⁴ Seymour, M. (2014), « La laïcité et le nationalisme identitaire : réponse à Jocelyn Maclure », § 6-8.

¹³⁵ Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008), *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, section VII-A.

seulement dans sa défense de l’interculturalisme, ainsi que par Laforest¹³⁶, Beauchemin¹³⁷ et Anctil¹³⁸, mais il a aussi été identifié en tant que revendication idéologique dans le débat public de Lamy¹³⁹ et Leroux¹⁴⁰. Autrement dit, cette « carence d’affirmation nationale » que Seymour souligne est tout à fait manifeste. Il y a donc conséquemment lieu de l’intégrer à un modèle de gestion de la diversité, plutôt que d’en faire l’économie à l’instar de Maclure. Ce débat fait l’objet d’un examen plus approfondi dans le chapitre 3 de ce mémoire. Pour le moment, il faut toutefois retenir que la version québécoise de la position républicaine affiche une préoccupation identitaire distincte de celle de la France et qu’il faut donc être sensible à cette différence dans notre interprétation du contexte de la laïcité au Québec.

1.3.4 Multiculturalisme et interculturalisme

Cinq ans après la création de la commission qu’il a coprésidée, Bouchard publie *L’interculturalisme*¹⁴¹, un ouvrage où il rassemble ses réflexions autour d’une alternative possible pour le Québec face au multiculturalisme canadien. D’aucuns pourraient croire que l’interculturalisme — de la manière dont le conçoit Bouchard du moins — incarne la voie intermédiaire dont le Québec a besoin pour s’affranchir de la dichotomie qui oppose la laïcité à la française au multiculturalisme canadien. Bien entendu, le discours de l’interculturalisme s’est construit d’une part en opposition au multiculturalisme canadien. De la même manière, l’interculturalisme se distingue aussi fondamentalement de l’approche républicaine jacobine, puisqu’il rejette toute forme d’universalisme au nom duquel on pourrait défendre une laïcité stricte. En fait, c’est plutôt complètement le contraire que défend Bouchard en considérant qu’il « est légitime de briser la règle de neutralité sous certaines circonstances »¹⁴², comme c’est le cas au Québec où nous nous retrouvons dans une mise en abyme du rapport majorité/minorité :

¹³⁶ Laforest, G. (2010), « La commission Bouchard-Taylor et la place du Québec dans la trajectoire de l’État-nation moderne », p. 125-127.

¹³⁷ Beauchemin, J. (2004), *La société des identités*.

¹³⁸ Anctil, P. (2016), « La charte de la confusion », p. 45.

¹³⁹ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*.

¹⁴⁰ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*.

¹⁴¹ Bouchard, G. (2012), *L’interculturalisme : un point de vue québécois*.

¹⁴² Bouchard, G. (2016), « Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism », p. 82. [Nous traduisons.]

the French majority culture is itself a minority in North America. A collective feeling of cultural fragility is a constant in history of Quebec, along with the sense of a duty to fight for the future of the francophone culture¹⁴³.

Autrement dit, même si la communauté d'accueil au Québec doit aménager son vivre ensemble de manière à protéger le droit de ses minorités, elle n'en demeure pas moins elle-même une minorité à l'échelle du pays, ce qui l'autorise à prendre aussi des mesures pour protéger son identité contre la culture anglophone majoritaire canadienne.

Le sociologue Martin Geoffroy identifie, dans sa lecture du rapport des commissaires Bouchard et Taylor, trois raisons pour lesquelles le Québec devrait s'affranchir du multiculturalisme canadien :

1. la question de la langue française ;
2. le statut de société minoritaire au sein du Canada ;
3. l'absence de reconnaissance d'une « culture officielle » dans les principes du multiculturalisme canadien¹⁴⁴.

C'est donc en ce sens que toute la réflexion entourant l'interculturalisme constitue « un prolongement du débat sur le rapport Bouchard-Taylor »¹⁴⁵. Cela dit, en dépit du fait que Bouchard présente précisément l'interculturalisme comme une alternative autant à l'approche libérale individualiste canadienne qu'à l'approche républicaine jacobine, nous souhaitons proposer des nuances importantes dans le cadre de ce mémoire. Cette perspective ne constitue pas en elle-même une véritable « formule mitoyenne » au sens où nous l'entendons dans le cadre de cet exposé. Avant de justifier davantage cette position, revenons d'abord sur les principales caractéristiques du débat entre multiculturalisme et interculturalisme.

¹⁴³ « la culture majoritaire francophone est en elle-même une minorité en Amérique du Nord. Un sentiment collectif de fragilité culturelle est dès lors devenue une constante dans l'histoire du Québec, en plus d'un certain sens du devoir associé à la lutte pour la pérennité de la culture francophone. » (*Réf.* Bouchard, G. (2016), « Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism », p. 79.)

¹⁴⁴ Geoffroy, M. (2010), « Penser la diversité religieuse au Québec », p. 101.

¹⁴⁵ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 33.

En quoi consiste donc l'interculturalisme ? Et surtout, en quoi cette perspective diverge-t-elle du multiculturalisme canadien ? Rappelons d'abord que, même si Bouchard n'a que récemment précisé les tenants de l'interculturalisme, il s'agit quand même d'une tendance que l'on remarque au Québec depuis la Révolution tranquille¹⁴⁶. Depuis les années 1960, le Québec cherche à développer sa propre stratégie pour aménager le vivre ensemble, et ce, principalement en s'opposant à l'approche multiculturaliste canadienne :

[i]n constructing its own model for integration and social cohesion, Quebec has in effect formulated a response to the Canadian policy of multiculturalism – a position that affirms the primacy of the Quebec state in the area of national integration and collective identity – and challenges the reductionist notion that Quebec's place in the larger associative community is defined in term of monolithic ethno-cultural minority¹⁴⁷.

L'interculturalisme est une position qui est en somme directement tributaire des tensions qui opposent le Québec au reste du Canada. Il s'agit d'un « modèle de pluralisme culturel » qui protège la culture québécoise au sein de la fédération, et ce, tout en « gardant à l'esprit le potentiel oppressant d'une majorité envers les minorités »¹⁴⁸. C'est donc en ce sens que Bouchard considère l'interculturalisme comme une « formule mitoyenne ». Selon ce modèle, c'est la langue française qui doit jouer le rôle de « point de convergence¹⁴⁹ » dans la construction de la cohésion au sein de la société québécoise. Aux yeux de Bouchard, cette distinction est cruciale puisque « la préoccupation pour la langue nationale est complètement absente »¹⁵⁰ du modèle multiculturaliste canadien et c'est principalement ce que cherche à corriger l'interculturalisme. En outre, non seulement Bouchard considère-t-il que l'on doit faire du français la langue publique commune, mais il encourage aussi la société québécoise à

¹⁴⁶ Gagnon, A.-G. et R. Iacovino (2016), « Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences », p. 109.

¹⁴⁷ « [e]n construisant son propre modèle pour l'intégration et la cohésion sociale, le Québec a en effet formulé une réponse au multiculturalisme canadien – une position qui affirme la primauté du Québec en matière d'intégration nationale et d'identité collective – et qui remet en question l'idée réductionniste selon laquelle la place du Québec dans la communauté associative au sens large relève d'une minorité ethnoculturelle monolithique. » (*Réf. Ibid.*, p. 110.)

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 113. [Nous traduisons.]

¹⁴⁹ Rocher, F. et al. (1995), « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », p. 221, cité dans Gagnon, A.-G. et R. Iacovino (2016), « Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences », p. 115-116.

¹⁵⁰ Bouchard, G. (2016), « Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism », p. 89. [Nous traduisons.]

se prémunir contre « l'enseignement défectueux, l'anglicisation galopante et les relâchements complaisants qui, à long terme, engagent notre langue sur la pente de la dialectisation »¹⁵¹.

Comme le souligne l'historien Pierre Anctil, cette divergence entre interculturalisme et multiculturalisme peut en apparence sembler relativement superficielle :

[e]ntre l'idéologie de l'interculturalisme et celle du multiculturalisme canadien, il n'y a en réalité que des différences relativement mineures, qui tiennent surtout à la prise en compte de la question linguistique¹⁵².

Autrement dit, le débat qui oppose l'interculturalisme au multiculturalisme est loin de s'épuiser dans la seule question linguistique. Il peut aussi faire intervenir une rupture théorique entre l'approche républicaine jacobine et l'approche libérale individualiste. La discussion que propose Bouchard ne doit pas être interprétée comme pouvant faire l'économie d'une importante tension de nature ontologique, à laquelle seule la perspective libérale républicaine d'inspiration rawlsienne semble fournir une solution satisfaisante (*Réf.* chapitre 2). Cela étant dit, la perspective normative qu'emprunte ce mémoire rejoint tout de même la perspective de Bouchard sur plusieurs aspects. Il s'agit plus précisément du contenu normatif de la perspective libérale républicaine qui sera développé dans le troisième chapitre et de ses points de convergence avec l'interculturalisme.

1.3.5 Le Québec : un terreau fertile pour la *via media* rawlsienne

Bien que ce premier chapitre ait davantage traité, en apparence du moins, de questions sociohistoriques plutôt que de questions philosophiques, il s'agissait tout de même d'une étape nécessaire pour comprendre le débat en philosophie politique dans lequel s'inscrit aujourd'hui la question du port du foulard. Il a été possible de voir que chaque trajectoire historique distincte a donné lieu à son propre modèle de gestion de la diversité. La France s'est dotée, depuis 1905, d'une conception stricte de la laïcité, doublée d'une attitude plutôt méfiante envers les revendications fondées sur la religion, et ce, dans le but de protéger notamment les valeurs fortes qui assurent la cohésion de cette société. Inversement, la perspective du

¹⁵¹ Bouchard, G. (2016), « Les pièges de l'identité », § 7.

¹⁵² Anctil, P. (2016), « La charte de la confusion », p. 53.

multiculturalisme canadien implique une obligation d'accommodements et a eu tendance à accorder ainsi un statut particulier à la liberté de religion par rapport aux autres droits et libertés. Cela dit, que ce soit la rigidité de la laïcité à la française ou l'extrême confiance du multiculturalisme canadien, il est manifeste qu'aucun de ces deux modèles ne sied tout à fait à la société québécoise. Par ailleurs, rappelons que cette opposition entre le modèle français et le modèle canadien exemplifie en fait la tension entre l'approche républicaine jacobine et l'approche libérale individualiste en matière de gestion du pluralisme.

Ce faisant, toute la chronologie de la « crise des accommodements » au Québec semble s'être structurée autour d'un va-et-vient entre des mesures à tendance libérale individualiste et des initiatives inspirées du républicanisme français. Or, la société québécoise est aujourd'hui encore et toujours à la recherche d'un modèle de gestion de la diversité qui permettrait notamment de coordonner sa préoccupation identitaire avec les valeurs fondamentales du libéralisme. Une telle solution n'est pas à trouver ni dans une approche libérale individualiste ni dans une conception stricte de la laïcité. Le Québec est une société fondamentalement différente à la fois de la France et du Canada et elle nécessite en ce sens une stratégie intermédiaire. Nous aurions tort de penser que l'interculturalisme répond à lui seul aux besoins particuliers du Québec. Nous défendons l'idée selon laquelle, pour parvenir à une véritable perspective mitoyenne, il faut faire plus qu'ajouter une préoccupation linguistique au multiculturalisme canadien. Il est nécessaire de trouver un fondement philosophique qui soit lui-même représentatif du caractère mitoyen de la société québécoise. Autrement dit, il faut renforcer la perspective de Bouchard en se dotant d'un cadre en philosophie politique qui puisse rendre compte des préoccupations de la société québécoise en tant que nation, et ce, tout en aménageant cesdites préoccupations dans un cadre libéral.

Le *Libéralisme politique* de Rawls est la perspective philosophique tout indiquée pour réaliser ce projet. Nous adoptons ainsi la lecture que fait Seymour des écrits tardifs de Rawls :

le libéralisme politique de Rawls est à la recherche d'un équilibre raisonnable entre les droits des personnes et les droits des peuples. On peut s'en inspirer pour défendre une posture qui serait à la fois nationaliste et pluraliste. Cela impliquerait de reconnaître autant la particularité identitaire québécoise que de reconnaître la diversité interne au

Québec, comprenant les nations autochtones, la minorité anglophone et les communautés historiques ou issues de l'immigration¹⁵³.

Toutefois, pour bien comprendre comment cette perspective libérale républicaine de Rawls peut s'appliquer à la question du port du foulard, il y a lieu de présenter les questionnements ontologiques qui en sont à l'origine et c'est ce en quoi consiste le propos du prochain chapitre.

¹⁵³ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

CHAPITRE 2 - AUTOUR DE LA *VIA MEDIA* D'INSPIRATION RAWLSIENNE

2.1 Préambule

La perspective proposée par John Rawls, et plus précisément celle de ses écrits tardifs, représente un terreau très fertile pour penser l'aménagement du vivre ensemble de la société québécoise. La théorie rawlsienne constitue ainsi le socle théorique à partir duquel nous sommes en mesure de construire une formule mitoyenne de gestion de la diversité qui permettrait de court-circuiter, d'une part, les écueils de l'approche républicaine jacobine et, d'autre part, ceux de l'approche libérale individualiste.

Ce chapitre propose d'extraire et de clarifier les prémisses de la théorie proposée par Rawls dans *Libéralisme politique* afin d'aboutir à une présentation de son approche libérale républicaine. Nous présentons cet argument rawlsien selon une structure délibérément schématique. D'entrée de jeu, il s'agit de comprendre en quoi la neutralité métaphysique est considérée comme une prémisse nécessaire, compte tenu d'un des traits caractéristiques des sociétés libérales contemporaines, c'est-à-dire le pluralisme irréductible et raisonnable des doctrines compréhensives. S'ensuit une présentation des deux conceptions diamétralement opposées de la personne — la conception libérale individualiste d'un côté et la conception communautarienne de l'autre — entre lesquelles tend à s'inscrire la perspective libérale républicaine. Il y a ensuite lieu de montrer comment l'argument particulièrement abstrait proposé par Rawls peut trouver une application dans le contexte d'une réflexion sur la gestion de la diversité. Pour notre propos, le lien entre la théorie rawlsienne et le contexte empirique présenté dans le chapitre précédent s'articule spécifiquement autour de la notion de formation du consentement. À la suite de cette présentation de la perspective rawlsienne, une version opérationnelle de l'approche libérale républicaine est présentée qui, elle, est appliquée plus spécifiquement à la question de la laïcité et plus spécifiquement du foulard, dans le chapitre 3 de ce mémoire.

Si une présentation de la perspective rawlsienne est nécessaire pour comprendre l'approche libérale républicaine, il ne semble toutefois pas nécessaire d'en effectuer une étude exhaustive puisqu'il ne s'agit pas d'une analyse exégétique du *Libéralisme politique*. Certains aspects de sa théorie ont donc volontairement été ignorés dans le cadre de notre propos, mais seulement dans les cas où leurs contenus ne concernaient pas directement notre problématique.

2.2 La neutralité métaphysique comme prémisse

La prémisse de la neutralité métaphysique est fondamentale dans la structure de l'approche libérale républicaine. Rappelons d'abord que le livre *Libéralisme politique* est en quelque sorte la réponse de Rawls face aux difficultés rencontrées par *Théorie de la justice*. Les critiques formulées à l'égard de sa théorie de 1971 lui ont notamment permis de constater une caractéristique fondamentale de toute société démocratique :

[u]ne société démocratique moderne est caractérisée non seulement par une pluralité de doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, mais aussi par le fait que ces doctrines sont incompatibles entre elles tout en étant raisonnables. Aucune d'elles n'est l'objet de l'adhésion de l'ensemble des citoyens¹⁵⁴.

Cette section du texte présente d'une part en quoi le fait du pluralisme irréductible et raisonnable des sociétés contemporaines justifie la neutralité métaphysique et, de l'autre, en quoi consiste plus précisément cette dite neutralité.

Il faut d'abord préciser que Rawls se revendique d'un constructivisme moral et politique, en ce sens que sa méthode consiste à proposer d'abord une conception strictement politique de la personne et d'en faire par la suite « un élément d'une procédure raisonnable de construction dont le résultat détermine le contenu des principes premiers de justice »¹⁵⁵. Sa méthode consiste, pour ainsi dire, en une « situation de choix idéale »¹⁵⁶ où ces décideurs abstraits sont placés sous un voile d'ignorance. Or, à l'époque de *Théorie de la justice*, cette procédure de justification « [était] chargée par Rawls de contenus normatifs et plus

¹⁵⁴ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, p. 4.

¹⁵⁵ Rawls, J. (1993), *Justice et démocratie*, p. 75.

¹⁵⁶ Audard, C. et coll. (1993), *Individu et justice sociale*, p. 62.

précisément de ceux surtout qu'il associ[ait] au concept de personne morale »¹⁵⁷. C'est d'ailleurs pour cette raison que Samuel Freeman caractérise la doctrine rawlsienne de 1971 comme étant « partiellement compréhensive » :

[i]t is “comprehensive” in that, first, it appeals to moral values in addition to justice (full autonomy, the good of community); and second, it invokes philosophical accounts of the nature of agency and of practical reason, of moral objectivity, moral justification and moral truth¹⁵⁸.

Bien que l'idée de personne morale ne soit pas en elle-même responsable de cette charge normative, c'est tout de même par le biais d'une conception strictement politique de la personne morale que Rawls parvient à neutraliser toute normativité. En effet, contrairement à *Libéralisme politique*, cette idée présuppose dans la *Théorie de la justice* une conception de l'agent moral comme ontologiquement antérieur à ses fins. Il n'en demeure pas moins que Rawls attribue quatre principales qualités aux personnes morales, et que ces dites qualités sont préservées dans *Libéralisme politique*. Premièrement, elles sont considérées comme étant égales les unes par rapport aux autres¹⁵⁹. Deuxièmement, il faut se les représenter minimalement comme étant libres. Troisièmement, cette notion implique l'idée de rationalité, c'est-à-dire la « capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »¹⁶⁰. Autrement dit, le fait d'être une personne morale signifie que l'on ait « un projet rationnel de vie »¹⁶¹, même si les détails de ces aspirations sont inconnus sous le voile d'ignorance. Finalement, il faut aussi considérer la personne morale comme étant raisonnable, c'est-à-dire comme ayant un « sens de la justice »¹⁶², de manière à ce qu'elle soit capable de faire preuve d'une certaine impartialité, de juger de ce qui est dans l'intérêt de tout le monde et pas seulement de ce qui est dans son intérêt rationnel subjectif.

¹⁵⁷ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 26.

¹⁵⁸ « on peut qualifier cette perspective de “compréhensive” en ce sens qu'elle fait premièrement appel aux principes moraux en plus de la justice (l'autonomie complète, le bien de la communauté), et que, deuxièmement, elle invoque des présupposés métaphysiques sur la nature de l'agentivité et de la raison pratique, ainsi qu'à propos de l'objectivité morale, de la justification morale et de la vérité morale. » (Réf. Freeman, S. (2007), *Rawls*, p. 325.)

¹⁵⁹ Rawls, J. (1971), *Théorie de la justice*, p. 146.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶² *Ibid.*, p. 544.

En revanche, en promouvant une conception strictement politique de la personne dans *Libéralisme politique*, Rawls a tenté d'éliminer cette charge normative en amont de sa position originelle. Il est en effet possible de constater qu'une conception politique de la personne permet de ne pas prendre position de la même manière quant aux doctrines compréhensives :

aucune doctrine particulière de la nature de la personne, distincte des autres doctrines et s'y opposant, n'apparaît parmi ses prémisses ou ne semble être requise par ses arguments [*c.-à-d.* ceux de la théorie de la justice défendue dans *Libéralisme politique*]. Si des présuppositions métaphysiques sont impliquées, elles sont peut-être si générales qu'elles ne font pas de différences entre les diverses visions métaphysiques [...] auxquelles la philosophie a traditionnellement affaire. Dans ce cas, elles n'apparaîtraient pas comme pertinentes pour la structure et le contenu d'une conception politique de la justice, d'une manière ou d'une autre¹⁶³.

Autrement dit, selon une conception strictement politique de la personne, on peut réintroduire les quatre mêmes propriétés que pour la personne morale, à la différence près que ces caractéristiques ne seraient plus possédées par l'individu au sens métaphysique. Elles ne le seraient qu'au sens strictement politique. Ce faisant, lorsqu'un individu est confronté à un de ses concitoyens qui ne partage pas la même doctrine compréhensive que lui, ceux-ci doivent pouvoir mettre de côté leurs identités morales particulières, afin d'interagir sur la seule base de leur identité politique. Selon cette nouvelle perspective, Rawls considère que l'individu est antérieur à toute doctrine compréhensive, puisqu'il peut s'en affranchir pour adopter une identité politique, et ce, dans le but de rendre possible une cohabitation entre des individus qui ne partagent pas les mêmes visions du monde. En ce sens, la neutralité métaphysique s'apparente grandement à une forme d'humilité épistémique¹⁶⁴ :

ceux qui insistent sur leurs croyances insistent également sur le fait que seules leurs croyances sont vraies. [...] Mais tout le monde pourrait prétendre la même chose [...]. En conclusion, je dirai que des personnes raisonnables reconnaissent que les difficultés du jugement imposent des limites à ce qui peut être raisonnablement justifié auprès des autres et qu'ainsi elles approuvent une certaine forme de liberté de conscience et de pensée¹⁶⁵.

¹⁶³ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 5, p. 55.

¹⁶⁴ Joseph Raz utilise plutôt l'expression que l'on peut traduire par « abstinence épistémique ». (*Réf.* Raz, J. (1990), « Facing Diversity : The case of epistemic abstinence », p. 3-46.)

¹⁶⁵ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, II, § 3, p. 90-91.

Ainsi, la conception strictement politique de la personne est motivée par une contrainte épistémologique : le fardeau du jugement¹⁶⁶. Tim Hurley schématise cet argument de Rawls grâce à ces trois énoncés¹⁶⁷ :

1. Les désaccords entre les citoyens qui adoptent des doctrines compréhensives distinctes relèvent du fardeau du jugement, c'est-à-dire la contrainte épistémique découlant de notre incapacité à donner des valeurs de vérités définitives aux propositions métaphysiques.
2. Il n'y a pas lieu d'imposer des structures politiques à un individu sur la base de propositions métaphysiques qu'il lui est possible de rejeter.
3. Nul ne devrait se voir imposer une structure politique qui est justifiée sur la seule base d'une doctrine compréhensive quelconque.

En d'autres mots, la notion de fardeau du jugement nous empêche de conclure que si un ensemble de croyances défendues par un groupe ou un individu est vrai, alors les autres croyances doivent nécessairement ne pas l'être. Considérant cette limitation épistémique que s'impose Rawls, une société composée de « citoyens libres et égaux »¹⁶⁸ doit alors structurer son vivre ensemble autour de la tolérance à l'égard des différentes doctrines compréhensives raisonnables. Il est important de souligner que cette idée a été vivement critiquée par plusieurs commentateurs de Rawls — dont font notamment partie Stephen Macedo¹⁶⁹, Joseph Raz¹⁷⁰, David Estlund¹⁷¹ et William A. Galston¹⁷² — qui sont demeurés nostalgiques vis-à-vis de la version compréhensive du libéralisme défendue dans *Théorie de la justice*. Afin de mieux comprendre ce débat, il y a lieu de revenir sur les enjeux épistémologiques qui sous-tendent le principe de neutralité métaphysique dans la pensée tardive de Rawls.

¹⁶⁶ Traduction libre de « *burden of judgment* ».

¹⁶⁷ Hurley, T. (2003), « John Rawls and Liberal Neutrality », p. 43.

¹⁶⁸ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, II, § 3, p. 91.

¹⁶⁹ Macedo, S. (1995), « Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism : The case of God v. John Rawls? », p. 468-496.

¹⁷⁰ Raz, J. (1990), « Facing Diversity : The case of epistemic abstinence », p. 3-46.

¹⁷¹ Estlund, D. (1998), « The insularity of the Reasonable », p. 252-275.

¹⁷² Galston, W. A. (1989), « Pluralism and Social Unity », p. 711-726.

2.2.1 Les enjeux épistémologiques de la neutralité métaphysique

Pour bien comprendre l'argument que propose Rawls dans *Libéralisme politique*, il est essentiel de revenir sur cette notion centrale de doctrine compréhensive. Ce faisant, cette section du texte cherche à comprendre de quelle manière il est possible de demeurer neutre quant à ces doctrines. Nous avons vu que la neutralité métaphysique proposée par Rawls peut être comprise comme étant une forme d'humilité épistémique (ou encore d'« abstinence épistémique »). De plus, le pluralisme des doctrines compréhensives dans les sociétés libérales contemporaines est irréductible et souhaitable aux yeux de Rawls. Autrement, il n'est ni possible ni souhaitable de chercher à réduire cette pluralité de perspectives à un ensemble de prémisses ontologiques fondamentales que l'on pourrait considérer comme étant invariablement vraies. Bien au contraire, par souci d'humilité épistémique, il faut plutôt prendre au sérieux chacune des doctrines compréhensibles. Or, cette perspective génère certains questionnements de nature épistémologique avec lesquels nous devons composer avant de poursuivre davantage notre réflexion politique.

D'entrée de jeu, précisons la notion de doctrine compréhensive. Pour le dire simplement, il s'agit d'une certaine vision du monde, possiblement « religieuse, philosophique ou morale »¹⁷³, qui comporte aussi une conception du Bien qui lui est spécifique. Autrement dit, lorsque Rawls évite de prendre position en matière de doctrines compréhensives, il se refuse tout présupposé métaphysique — peu importe que ce soit sur des bases religieuses, morales ou philosophiques — dans le but d'éviter à tout prix de biaiser *a priori* la procédure de la position originelle. Le point de départ de la procédure de Rawls est idéologiquement, moralement, religieusement et métaphysiquement neutre. C'est en ce sens que l'idée de conception strictement politique de la personne est pertinente dans le contexte du pluralisme irréductible et souhaitable de doctrines métaphysiques particulières. En d'autres mots, si Rawls considère que c'est une identité strictement politique qui doit être au fondement de son édifice spéculatif, c'est justement parce qu'il est conscient du caractère irréductible de la pluralité de visions possibles du monde.

¹⁷³ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 4, p. 49.

Dans sa réponse au libéralisme politique de Rawls, Jürgen Habermas s'inquiète du fait que cette perspective présuppose nécessairement le principe selon lequel les doctrines métaphysiques particulières du monde puissent minimalement être vraies ou fausses¹⁷⁴. Son argument est que, en dépit de sa neutralité métaphysique de départ, les doctrines métaphysiques n'en demeurent pas moins potentiellement vraies ou fausses. Or, on sait que « [c]es visions du monde métaphysiques ou religieuses sont au moins imprégnées de réponses fondamentales d'ordre éthique »¹⁷⁵ et c'est là que le bât blesse. Il semble que Rawls considère que les doctrines métaphysiques soient susceptibles d'être vraies ou fausses, et ce, même si ces visions du monde ont une portée résolument éthique. Il s'en suit alors que la vision idéologiquement et métaphysiquement neutre de Rawls présuppose tout de même que certains principes normatifs puissent être vrais.

Afin de voir en quoi cette possibilité pourrait poser problème, précisons ce qu'implique le fait de donner une valeur de vérité à un principe normatif. Le fait de penser aux propositions normatives en matière de vérité et de fausseté implique que l'on confère une forme ou une autre d'objectivité aux normes. Or, en vertu de sa définition de la neutralité métaphysique, il semble toutefois que Rawls ne puisse accepter ni la thèse du réalisme moral et ni celle du scepticisme axiologique¹⁷⁶. Il doit rester neutre face à ce débat. Par scepticisme axiologique, on entendrait que la validité des énoncés normatifs dissimule quelque chose de radicalement subjectif et, inversement, par réalisme moral, on entendrait que la validité des énoncés normatifs soit tributaire d'un critère complètement objectif.

Que répondre à l'objection de Habermas? Lorsque Rawls considère que les doctrines métaphysiques peuvent être vraies ou fausses, il mobilise plutôt une sémantique intermédiaire. Plus précisément, Rawls ne dirait pas d'une doctrine compréhensive qu'elle est vraie, mais plutôt qu'elle est raisonnable¹⁷⁷. Elle peut être objectivement vraie, ou être radicalement subjective, mais l'important est qu'elle soit raisonnable. Jørgen Pedersen résume d'ailleurs

¹⁷⁴ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 35.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 33-35.

très bien les raisons qui motivent Rawls à remplacer la notion de « vrai » par celle de « raisonnable » :

Rawls simply abstains from discussing metaphysical issues, regarding metaphysics and political philosophy as autonomous inquiries (Talisso 2010). Instead, his strategy is to avoid such controversies because they will not serve the purpose of establishing a politically freestanding conception of legitimacy and justice around which an overlapping consensus could develop. Thus, the concept of truth is left to be dealt with by comprehensive doctrines. Reasonableness, not truth, is the standard of correctness (Rawls 1996a, 127)¹⁷⁸.

Il devient alors nécessaire de se demander en quoi consiste exactement la notion de « raisonnable » dans la pensée de Rawls. Ce dernier présente cette sémantique intermédiaire de la manière suivante :

[d]es convictions morales [...] sont objectives — réellement fondées sur un ordre de raison — si des personnes raisonnables et rationnelles [...] finissent par les adopter [...] ¹⁷⁹.

Ainsi, cette sémantique des propositions normatives se structure autour de l'idée de croyance raisonnable et non sur celle de principe normatif vrai. Est *moralement vrai* ce que finit par adopter une personne raisonnable et rationnelle. De manière plus générale, il est alors possible de « comprendre “raisonnable” comme un prédicat désignant un type de validité accordé à des énoncés normatifs »¹⁸⁰. Être *moralement vrai* serait alors un prédicat de second ordre, de telle manière que les propositions normatives ne seraient que « des interprétations que l'on peut faire d'une attitude qu'une personne défend sans pour autant être un fait en soi »¹⁸¹.

¹⁷⁸ « Rawls évite tout simplement d'aborder les enjeux métaphysiques, et ce, en considérant que la métaphysique et la philosophie politique sont des champs de réflexion autonomes. (Talisso, 2010) En fait, sa stratégie est d'éviter ces controverses parce que celles-ci ne serviraient pas bien son objectif qui est celui de fonder une conception viable de la légitimité politique et de la justice, à partir de laquelle pourrait se développer ensuite un consensus par recoupements. Ce faisant, le traitement du concept de vérité est laissé aux doctrines compréhensives. C'est le fait d'être raisonnable, plutôt que celui d'être vrai, qui devient son critère épistémologique. » (Réf. Pedersen, J. (2012), « Justification and Application : The revival of the Rawls-Habermas Debate », p. 403.)

¹⁷⁹ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, III, § 7, p. 156.

¹⁸⁰ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 36.

¹⁸¹ Alchourron, C. et A. A. Martino (1990), « Logic without truth », p. 48. [Nous traduisons.]

Il est intéressant de souligner que cette position a été vivement critiquée par David Estlund qui considère, quant à lui, que le libéralisme ne peut pas faire l'économie d'un véritable critère de vérité¹⁸². Cela dit, cette conception du « vrai » comme étant « raisonnable », ou plutôt le remplacement du premier par le second, n'en demeure pas moins très féconde pour penser la gestion du pluralisme. Pour bien comprendre cette fécondité, il y a lieu de noter que cette sémantique de Rawls n'est pas sans rappeler la position de von Wright dans *Norm and Action*¹⁸³, car tous deux conçoivent la vérité morale comme une forme de proposition d'un métalangage :

Pour tout A (où A est un énoncé normatif), si A est vrai, alors R(A) (où R(x) signifie qu'une personne *raisonnable* et *rationnelle* est susceptible d'adopter x comme vérité morale).

Rappelons aussi qu'il a été possible de voir que les doctrines compréhensives sont des énoncés ayant une portée normative, parce que ces doctrines présupposent des « réponses fondamentales d'ordre éthique »¹⁸⁴. Ainsi, cette sémantique de Rawls s'applique aussi aux visions du monde. Cela dit, dans le cas des doctrines compréhensives, il semble que ce ne soit pas un individu rationnel et raisonnable qui soit l'unité de référence, mais plutôt une « communauté de conviction »¹⁸⁵, formée de plusieurs citoyens rationnels et raisonnables qui partagent un ensemble de croyances :

Pour tout A (où A est une doctrine compréhensive), si A est vrai, alors R(A) (où R(x) signifie qu'une communauté de conviction a adopté x comme vision du monde).

En d'autres mots, une doctrine compréhensive raisonnable est une doctrine adoptée par une communauté de conviction formée de citoyens raisonnables (et que le libéralisme politique doit conséquemment aménager)¹⁸⁶.

¹⁸² Estlund, D. (1998), « The insularity of the Reasonable », p. 252-275.

¹⁸³ von Wright, G. H. (1963), *Norm and Action*.

¹⁸⁴ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 38.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁶ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 6, p. 63.

D'aucuns pourraient alors considérer comme problématique le fait que la définition du prédicat « est *raisonnable* », telle que proposée ici, puisse être ensuite reportée au niveau individuel. Ceci impliquerait, en effet, une définition circulaire de la personne raisonnable de telle sorte qu'une personne dite raisonnable serait simplement caractérisée comme une personne qui souscrit à une doctrine compréhensive raisonnable. Or, il n'en est rien, car le libéralisme politique de Rawls conçoit différemment le fait d'être *raisonnable* pour un individu que pour une doctrine compréhensive, et évite donc cet écueil potentiel. Une personne raisonnable est dotée d'une « sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle »¹⁸⁷, et elle se distingue en ce sens d'une personne rationnelle. En d'autres termes, des individus raisonnables sont des individus qui se respectent mutuellement. Rawls fait ainsi intervenir l'idée d'une reconnaissance réciproque. Puisqu'elle est appliquée à la conception strictement politique de la personne, il s'agit plus spécifiquement d'une reconnaissance réciproque, entre les citoyens, de leur égale dignité. Seymour, considère que cette idée, qu'il qualifie de tolérance-respect (*c.-à-d.* une forme de respect qui s'inscrit dans une longue tradition d'un libéralisme fondé sur la tolérance), devient la valeur fondamentale qui remplace celle d'autonomie dans la pensée tardive de Rawls¹⁸⁸. Dans sa propre version du libéralisme politique, Charles E. Larmore fait aussi du respect, compris comme une « volonté de faire preuve d'un respect égal pour tous »¹⁸⁹, le fondement de sa théorie politique. À l'instar de Rawls, Larmore considère que la valeur d'autonomie ne peut pas servir de justification morale au libéralisme, étant donné sa portée compréhensive¹⁹⁰. Cela dit, la valeur d'égal respect chez Larmore n'a pas pour autant le même statut ontologique que celle de tolérance-respect chez Rawls. Dans la pensée rawlsienne, elle n'est pas à comprendre comme une valeur objective, mais plutôt seulement comme une composante de la sphère politique : ce sont seulement les citoyens qui se respectent mutuellement. Il s'agit donc d'un respect strictement politique.

¹⁸⁷ *Ibid.*, II, § 1, p. 79.

¹⁸⁸ Seymour, M. (2004), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 164.

¹⁸⁹ Larmore, Charles E. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, p. 61. [Nous traduisons.]

¹⁹⁰ Seglow, J. (2003), « Neutrality and Equal Respect : On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism », p. 86.

De plus, pour préciser son application du prédicat « est *raisonnable* » à l'échelle collective, Rawls introduit aussi trois caractéristiques à la notion de doctrine compréhensive raisonnable. À ses yeux, on ne peut dire qu'une communauté de conviction a adopté une doctrine compréhensive raisonnable que *si, et seulement si*, cette relation entre la communauté de conviction et la doctrine compréhensive qu'elle a adoptée¹⁹¹ :

1. repose sur l'exercice de la raison théorique,
2. repose sur l'exercice de la raison pratique,
3. est suffisamment stable dans le temps¹⁹².

Il y aurait aussi un corolaire immédiat de cette sémantique sur lequel il est important d'insister. S'il y a pluralité irréductible des doctrines compréhensives raisonnables, peut-on alors dire qu'il y ait aussi des « doctrines déraisonnables ou irrationnelles »¹⁹³ ? Il semble que ce ne soit pas le cas aux yeux de Rawls. D'abord, dans l'hypothèse où une doctrine déraisonnable ne remplirait pas les trois critères de Rawls, il s'ensuit que l'adoption de cette doctrine par une communauté de conviction n'est pas adéquate. Ensuite, Rawls fait aussi l'hypothèse que des personnes raisonnables adoptent nécessairement des doctrines raisonnables¹⁹⁴. Autrement dit, il n'y a pas, selon Rawls, de doctrine qui soit en elle-même déraisonnable. Les seules doctrines déraisonnables sont celles qui sont mises de l'avant par des agents déraisonnables. En somme, comme il n'y a pas lieu de croire en l'existence de doctrines déraisonnables ou irrationnelles, il n'est pas possible d'ignorer sous ce prétexte certains ensembles de croyances. Cette idée devient particulièrement importante dans le cadre de ce mémoire où l'on s'intéresse à des questions de laïcité. L'adoption d'une perspective rawlsienne sur la question de la gestion du pluralisme n'est pas compatible avec une exclusion du discours religieux de l'ensemble des doctrines compréhensives raisonnables sous prétexte qu'il s'agit d'un point de vue irrationnel.

¹⁹¹ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, II, § 3, p. 88.

¹⁹² Rawls prend soin de préciser ce qu'il entend par stabilité. Il ne s'agit pas de l'idée selon laquelle une doctrine compréhensive doit être complètement fixe et immuable dans le temps, mais plutôt qu'elle ne change pas de manière soudaine et inexplicable.

¹⁹³ *Ibid.*, IV, § 3, p. 183.

¹⁹⁴ *Ibid.*, II, § 3, p. 88.

Par ailleurs, nous savons aussi que Rawls défend une perspective métaphysique neutre dans *Libéralisme politique*, et ce, étant donné sa conception strictement politique de la personne. En d'autres termes, même si les différentes doctrines compréhensives sont susceptibles de recevoir, en théorie du moins, une valeur de vérité, elles demeurent tout de même indéterminées sous le voile d'ignorance. Les personnes morales placées sous le voile d'ignorance ne savent pas si une doctrine compréhensive λ est vraie ou fausse. On peut alors traduire cette prémisse de la neutralité métaphysique du *Libéralisme politique* à partir de la même sémantique :

Pour tout A (où A est une doctrine compréhensive), si A est une doctrine compréhensive possible, alors R(A).

Ainsi, puisqu'une conception strictement politique de la personne implique une neutralité métaphysique, il n'est pas possible pour une personne morale placée sous le voile d'ignorance de donner une valeur de vérité aux doctrines compréhensives. Cela dit, si une certaine doctrine compréhensive est défendue par une communauté de conviction, il s'ensuit qu'une personne morale placée sous le voile d'ignorance devra *faire comme si* cette doctrine compréhensive était possiblement vraie. De manière plus concrète, on comprend que la prémisse du *Libéralisme politique* implique que « les communautés de conviction puissent [...] accepter un « désaccord raisonnable » comme base de leur coexistence pacifique »¹⁹⁵. Le fait de se représenter comme une personne strictement politique implique de mettre de côté ses préjugés métaphysiques, et ce, en considérant toute doctrine compréhensive défendue par une communauté de conviction comme étant possiblement vraie. C'est d'ailleurs en ce sens que nous pouvons considérer la position originelle comme permettant un « désaccord raisonnable » qui s'étend jusqu'aux visions métaphysiques du monde.

2.2.2 Une version maximale du voile d'ignorance

La position originelle est, chez Rawls, un « procédé de représentation », c'est-à-dire une pure vue de l'esprit, à partir de laquelle on parvient à ses principes de justice de manière

¹⁹⁵ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 37.

«à la fois hypothétique et non historique»¹⁹⁶. Le voile d'ignorance est une des caractéristiques de ce procédé de représentation et a pour objectif d'abstraire la position originelle des contingences sociales. Autrement dit, Rawls considère que, pour poser un regard impartial, il faut jouer le jeu du voile d'ignorance et se représenter sans traits caractéristiques. Dans *Libéralisme politique*, cette idée s'articule autour de deux principaux aspects¹⁹⁷ :

1. les partenaires sous le voile d'ignorance ne peuvent pas connaître leur position sociale ou toute forme de contingence sociale qui serait susceptible d'affecter un accord sur des principes de justice (*c.-à-d.* le groupe ethnique, le sexe, le genre, etc.),
2. les partenaires sous le voile d'ignorance ne peuvent pas défendre une doctrine compréhensive particulière.

Il s'agit de la version dite maximale du voile d'ignorance, par opposition à la version minimale de *Théorie de la justice*. Dans cette première version, les partenaires sous le voile d'ignorance, en tant que personnes morales, défendaient une doctrine compréhensive particulière. En revanche, dans la version maximale, on ne permet plus aux partenaires de défendre de telles doctrines :

[n]e pas permettre aux partenaires de connaître les doctrines [compréhensives] de ceux qu'ils représentent indique en quel sens le voile d'ignorance est maximal plutôt que minimal. [...] Cela suggère que nous laissons de côté la manière dont les doctrines s'articulent avec le contenu de la conception politique de la justice et que nous traitons ce contenu comme naissant des diverses idées fondamentales tirées de la culture politique publique de la démocratie¹⁹⁸.

Le pari de *Libéralisme politique* est donc justement de séparer la conception de la justice de nos présupposés métaphysiques, idéologiques ou religieux. Dans le cadre de notre propos, c'est principalement cette ignorance à propos des doctrines compréhensives que nous exploitons.

¹⁹⁶ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 4, p. 49.

¹⁹⁷ *Ibid.*, I, § 4, p. 50.

¹⁹⁸ *Ibid.*, I, § 4, p. 49, note en bas de page 1.

2.3 Entre deux conceptions de la personne

Selon Rawls, le pluralisme raisonnable — c'est-à-dire le pluralisme des doctrines compréhensives raisonnables — n'est non pas conçu comme « une condition historique qui pourrait disparaître », mais plutôt comme « un trait permanent de la culture publique de la démocratie »¹⁹⁹. En théorie, il s'agit de l'ensemble de toutes les doctrines compréhensives raisonnables possibles. Cela dit, pour les fins de notre propos, cet ensemble est plutôt restreint. Pour le bien de notre argument, ce pluralisme des doctrines compréhensives peut même se réduire à seulement deux principales conceptions — qui sont diamétralement opposées — de la personne. D'un côté, on retrouve la conception libérale individualiste – défendue notamment par Ronald Dworkin, Will Kymlicka, Martha Nussbaum et Rawls dans *Théorie de la justice* (1971) – qui veut que l'individu soit antérieur à ses fins. D'un autre côté, les communautariens — dont font notamment partie Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Charles Taylor et Michael Sandel — considèrent plutôt que l'identité morale d'un individu détermine son identité personnelle²⁰⁰. L'objectif de cette section est de détailler ces deux conceptions de la personne et de caractériser leurs divergences métaphysiques.

2.3.1 La conception libérale individualiste de la personne

Un excellent moyen de comprendre la conception libérale individualiste de la personne est de revenir à la notion de personne morale que Rawls utilise dans *Théorie de la justice*. À cette époque, son édifice spéculatif n'était pas métaphysiquement neutre, notamment parce qu'il présupposait, à même la notion de personne morale, l'idée selon laquelle l'individu serait antérieur à ses fins. Il s'agit d'ailleurs d'un des écueils majeurs de *Théorie de la justice* qui ont motivé les transformations de sa théorie vers le libéralisme politique :

[i]l n'y a pas trace [dans *Théorie de la justice*] de la distinction entre des doctrines compréhensives, morales, religieuses et philosophiques, d'une part, et des conceptions limitées au domaine du politique, d'autre part. Ici, au contraire, ces distinctions ainsi que les idées qui s'y rattachent sont fondamentales²⁰¹.

¹⁹⁹ *Ibid.*, I, § 6, p. 63.

²⁰⁰ *Ibid.*, I, § 5.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 3.

En d'autres mots, la notion de personne morale employée par Rawls en 1971, n'étant pas encore strictement politique, présupposait entre autres la notion d'autonomie individuelle réelle. Plus précisément, la notion de personne morale comprenait une certaine conception de la rationalité, en matière de « capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »²⁰². Dès lors, le fait d'être une personne morale impliquait nécessairement d'avoir « un projet rationnel de vie », et ce, encore une fois, bien que les détails de ces aspirations étaient inconnus sous le voile d'ignorance²⁰³. La personne morale de la *Théorie de la justice* est un sujet désencombré de toute identité morale particulière.

Considérant cette définition de la personne morale, il est manifeste que *Théorie de la Justice* appartient à la variante dite individualiste du libéralisme. Cette variante du libéralisme présuppose la thèse de l'individualisme moral de Kant et de Mill²⁰⁴. *Grosso modo*, cette thèse comporte trois prémisses ontologiques fondamentales. Premièrement, elle se base sur l'idée selon laquelle les individus forment de manière autonome les objectifs qu'ils poursuivent. Autrement dit, les individus seraient antérieurs à leurs fins. Dans cette perspective, la société ne serait qu'une association d'individus et n'aurait pas d'influence constitutive sur la formation de leurs préférences et de leurs fins. Deuxièmement, il n'y a que les individus qui soient considérés comme des sources valides de revendications morales. Ceci implique que, inversement, les collectivités ou les communautés en tant que communautés de conviction ne sont ni reconnues comme ayant des droits, ni comme étant des sources valides de revendications morales (à moins que ces droits collectifs soient en fait des droits différenciés par le groupe qui sont justifiés sur des bases individualistes comme chez Kymlicka²⁰⁵). En d'autres mots, les variantes du libéralisme dites individualistes accordent toujours la primauté aux droits des individus et non aux droits des collectivités. Troisièmement, les variantes individualistes avancent aussi le principe de l'autonomie individuelle, c'est-à-dire que l'individu est foncièrement autonome dans ses choix, de telle sorte que l'appartenance à une communauté ou à un groupe n'ait peu ou pas d'influence sur la formation de ses préférences.

²⁰² Rawls, J. (1971), *Théorie de la justice*, p. 40.

²⁰³ *Ibid.*, p. 174.

²⁰⁴ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

²⁰⁵ Kymlicka, W. (1996), « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires ».

2.3.2 Le rejet de l'autonomie individuelle et la conception communautarienne de la personne

Bien que la thèse de l'autonomie individuelle semble être un pilier de la tradition libérale, il est néanmoins possible (et raisonnable aux yeux de Rawls) de considérer que l'identité morale d'un individu léguée par un groupe détermine son identité personnelle. Cette conception de la personne s'oppose diamétralement à celle défendue par le libéralisme individualiste. Ici, cette doctrine est plus spécifiquement associée à la conception communautarienne de la personne. Pour mieux comprendre cette idée, Rawls donne l'exemple de Saül de Tarse qui, à la suite de sa conversion, est devenu l'apôtre Paul²⁰⁶. Dans la perspective libérale individualiste, il s'agirait tout de même d'un seul et même individu. Seules les fins poursuivies par ce dernier seraient différentes, ce qui n'aurait aucune implication métaphysiquement probante. En revanche, les communautariens considèrent que l'identité morale d'un individu détermine son identité personnelle et que, conséquemment, Saül de Tarse serait devenu une personne distincte en se convertissant. Dans cet exemple, il est manifeste que la notion d'identité communautarienne n'a rien à voir avec celle des penseurs libéraux individualistes.

Une très grave question se pose d'entrée de jeu lorsqu'on considère cette conception communautarienne de la personne. Rappelons que pour être raisonnable (et être reconnue par le libéralisme politique), l'adoption d'une doctrine compréhensive par une communauté de conviction doit reposer sur l'exercice de la raison²⁰⁷. Or, il n'est pas évident, selon cette conception communautarienne de la personne, que les individus communautariens sont en mesure d'exercer leur raison pour adopter cette doctrine compréhensive, puisque cette doctrine compréhensive implique par définition l'antériorité de la communauté sur l'identité individuelle. D'où la nécessité que représente la conciliation de cette notion d'identité morale avec l'idée de liberté rationnelle. Autrement dit, il faut trouver un moyen de rendre compte de la liberté rationnelle d'un individu même si son identité personnelle est directement dépendante de son appartenance confessionnelle (et donc de la communauté dont il est issu). Aussi, nous considérons que cette conciliation entre l'exercice de la raison et la conception

²⁰⁶ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 5.

²⁰⁷ *Ibid.*, II, § 3, p. 88.

communautarienne de la personne est rendue possible par la perspective de Charles Taylor sur la liberté rationnelle²⁰⁸.

Taylor conçoit l'être humain comme étant un animal doté d'une faculté d'autoréflexivité de telle sorte qu'il soit en mesure de s'interpréter lui-même :

[t]his thesis that humans are self-interpreting animals has been significant in exposing the limitations of various reductionistic approaches to the self as well as the deficiencies of narrowly rational choice accounts of agency²⁰⁹.

En d'autres mots, Taylor propose une perspective sur l'individu qui ne le conçoit plus au travers du prisme traditionnel de « la présomption (universelle et non spécifique au contexte) de la rationalité des acteurs²¹⁰ » qui se traduit généralement en ces termes :

[les partisans de la conception classique de liberté rationnelle] postulent que les agents ont une combinaison de préférences et de goûts fixe et qu'ils se comportent complètement de manière instrumentale dans le but de maximiser l'atteinte de ces préférences, et ce, dans une perspective hautement stratégique qui présuppose un calcul extensif²¹¹.

Ainsi, il ne s'agit plus de concevoir l'individu comme ayant une combinaison fixe de préférences dont il cherche à maximiser l'atteinte (*Réf.* figure 1). Au contraire, on considère que ses préférences sont tributaires de son identité morale et qu'elles proviennent alors en partie de la combinaison de valeurs traditionnelles qui caractérise la communauté dont il est issu. Cela étant dit, et rendant la thèse de Taylor particulièrement féconde, un individu, en tant qu'animal auto-interprétatif, est en mesure de se livrer à des « *strong evaluations* »²¹² (ci-après SEs) à propos de son schème de valeurs et de préférences. Il s'agit ici d'un processus d'évaluation de second ordre, parce qu'il ne porte pas sur le meilleur moyen, pour un agent

²⁰⁸ Seymour, M. (2004), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 293.

²⁰⁹ « [c]ette thèse selon laquelle les humains sont auto-interprétatifs a été marquante dans la mise en lumière des limites des différentes approches réductionnistes du soi aussi bien que dans la mise en lumière des enjeux entourant les conceptions très pointues de l'agentivité dans la perspective du choix rationnel. » (*Réf.* Baynes, K. (2010), « Self, Narrative and Self-constitution: Revisiting Taylor's 'Self-interpreting Animal' », p. 441.)

²¹⁰ Thelem, K. (1999), « Historical Institutionalism in Comparative Politics », p. 375. [Nous traduisons.]

²¹¹ Hall, P. et R. Taylor (1996), « Political Science and the Three New Institutionalisms », p. 945. [Nous traduisons.]

²¹² Taylor, C. (1995), « Self-interpreting Animals », p. 65.

rationnel, de mettre en pratique ses préférences, mais plutôt sur son ensemble de préférences en lui-même :

[t]he essence of strong evaluation comes out when we consider what it is to condemn an act in spite of our motivation to it. For the fact that we desired to do it is at least an embryonic justification, a *prima facie* ground for calling it good, following the precedent of the ancients. To condemn the act is to over-ride the embryonic justification in the name of another good which is thus judged higher or more worthy. It is to introduce a class difference between motivations [...]²¹³.

Il est important de décomposer cet extrait pour mieux comprendre le mécanisme de SEs auquel Taylor fait référence. Rappelons que, dans une perspective communautarienne, la combinaison de préférences et de goûts que l'on poursuit découle du domaine de valeurs qui caractérise notre communauté sociale d'appartenance. Ce domaine de valeurs est, semble-t-il, motivé par une *justification embryonnaire*, ce que Taylor définit comme une fondation *prima facie* héritée des traditions des anciens de notre communauté. Toutefois, il est possible, par le biais d'une SE, de court-circuiter cette *justification embryonnaire* et de préférer un cadre moral à un autre. Suivant cette lecture, l'exemple de la conversion de l'apôtre Paul serait le fruit d'une SE au sens de Taylor. En effet, il semble que Saül de Tarse ait eu un regard critique de *second ordre* sur l'ensemble de ses valeurs, refusant par le fait même les fondements *prima facie* de son ensemble de croyances, qu'il avait héritées des traditions de sa communauté d'appartenance, et ce, pour lui préférer un autre ensemble de valeurs et de croyances, celles du christianisme en l'occurrence. On pourrait alors résumer l'opposition entre la conception classique de la liberté rationnelle et celle de Taylor par les deux figures suivantes.

²¹³ « [l]e principe des évaluations de second ordre se manifeste lorsqu'on considère condamner un acte en dépit de notre motivation initiale à le poser. Le fait que l'on aurait pu vouloir le poser est en soi une justification embryonnaire, une raison *prima facie* pour le considérer comme un bon acte, en vertu de nos traditions initiales. De condamner cet acte reviendrait alors à dépasser la justification embryonnaire au nom d'un autre bien que l'on juge comme étant mieux. Ceci revient en quelque sorte à classer nos diverses motivations. » (Réf. Taylor, C. (1995), « Self-interpreting Animals », p. 66.)

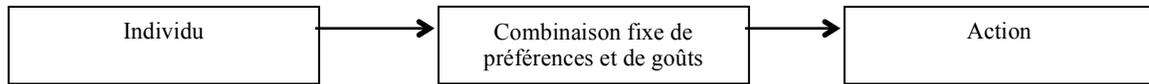


Figure 1 : Conception classique de la liberté rationnelle

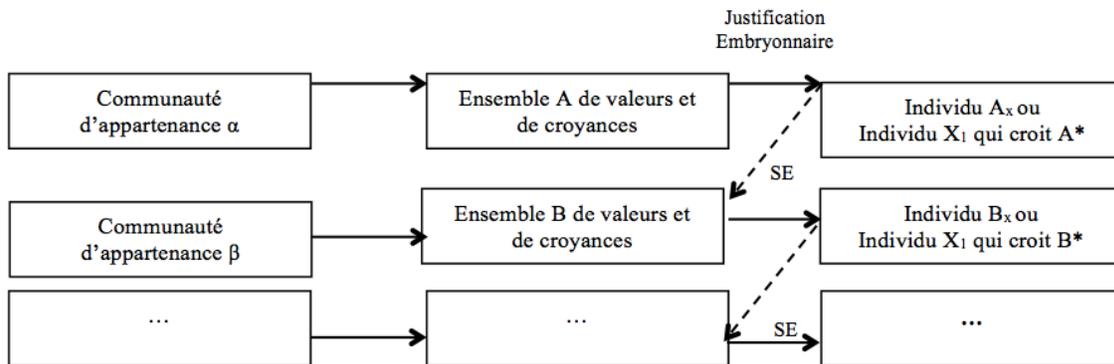


Figure 2 : Conception taylorienne de la liberté rationnelle

La figure 2 illustre d'un côté de quelle manière fonctionne la conception taylorienne de la liberté rationnelle d'un point de vue strictement individualiste, et de l'autre, comment elle est aussi compatible avec une perspective communautarienne sur l'identité. Dans le cas d'une lecture individualiste du modèle de Taylor, un individu X_1 qui croit A peut changer ses croyances pour B par le biais de SEs, et ce, sans pour autant que cette modification influence son identité personnelle. Il demeure le même individu. Cela dit, en ce qui concerne la version communautarienne de la conception taylorienne de l'identité, on remarque à la fois que l'individu n'est pas nécessairement antérieur à ses fins et à la fois que son identité personnelle peut être tributaire de sa communauté d'appartenance. Les SEs permettent alors à un individu A_x communautarien de se soustraire d'un ensemble A de valeurs et de croyances pour adhérer à un nouvel ensemble B, devenant par le fait même un individu B_x . C'est donc par le biais de SEs que se manifeste la liberté rationnelle dans le modèle de Taylor, c'est ce qui permet à un individu de réfléchir librement sur son ensemble de valeurs et, potentiellement, de s'en affranchir. Toutefois, dans l'optique communautarienne, s'il s'en affranchit, il devient une autre personne.

Aux yeux de Seymour, l'idée de liberté rationnelle ne se limite pas seulement à une capacité auto-réflexive et à la possibilité de se livrer à des SEs. Dans *De la tolérance à la reconnaissance*, celui-ci considère que la liberté rationnelle implique aussi une habileté à réaliser des expériences de pensée, en vertu desquelles un individu se représente comme ayant une toute autre identité morale²¹⁴. Suivant cette idée, un individu doit pouvoir explorer l'ensemble des identités possibles qui s'offrent à lui. Or, dans un cadre communautarien, c'est précisément l'ensemble des différentes communautés qui constituent ce champ des possibles.

Dans tous les cas, le modèle de Taylor est crucial pour rendre compte du caractère raisonnable de la perspective communautarienne. Grâce à ce modèle, nous parvenons à intégrer complètement la conception communautarienne de la personne à l'ensemble des doctrines compréhensives raisonnables. Et, dès lors, le libéralisme politique se doit d'aménager une conception politique compatible avec cette conception de la personne.

2.4 Entre la théorie rawlsienne et les enjeux de la gestion de la diversité

Jusqu'à présent dans ce chapitre, la gestion de la diversité n'a pas été directement abordée. Cela dit, on comprend déjà bien en quoi le libéralisme politique est sensible au pluralisme. En effet, nous avons vu que le fait du pluralisme irréductible et souhaitable des doctrines compréhensives est à la source de la conception politique de la personne que défend Rawls dans *Libéralisme politique*, et ce, parce que cette conception de la personne respecte justement le caractère irréductible de ce pluralisme à partir d'une neutralité métaphysique. Ainsi, en étant en mesure d'aménager autant la conception communautarienne que la conception libérale individualiste de la personne, il semble manifeste que le libéralisme politique est une perspective théorique tout indiquée pour penser la gestion de la diversité dans nos sociétés contemporaines. Comme on le verra, Rawls prend acte non seulement du pluralisme religieux mais aussi du pluralisme des différents types d'expériences religieuses : subjective et privée comme le conçoivent les libéraux individualistes ou objective et sociale, ainsi que se le représentent les communautariens. Toutefois, avant de construire directement une approche libérale républicaine à partir des principes fondamentaux du libéralisme

²¹⁴ Seymour, M. (2004), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 294.

politique de Rawls, il faut d'abord comprendre comment une conception politique de la personne peut se rattacher à la question des droits religieux et, par extension, à celle du port du foulard.

2.4.1 La notion de formation du consentement

Nous nous intéressons ici ultimement à la question du port du foulard. Même si cette problématique s'inscrit nécessairement dans un contexte institutionnel (que ce soit celui de la France, du Canada ou encore plus précisément celui du Québec), il s'agit tout de même d'un phénomène qui se traduit ultimement par des actes individuels, au sens d'actes posés par des individus. C'est ce qui explique d'ailleurs que certains arguments entourant les droits religieux mobilisent des paramètres résolument psychologiques (et non pas strictement politiques). On peut penser notamment au critère de croyance sincère dans la jurisprudence canadienne. Pis encore, l'argumentaire que tient la frange féministe du républicanisme jacobin repose sur l'idée selon laquelle le consentement des femmes au port du foulard serait illusoire et qu'il constituerait ainsi le symptôme d'une domination des hommes sur les femmes au sein de ces communautés. Or, l'argument de Rawls présenté plus haut propose quant à lui une solution strictement politique à des questionnements particulièrement abstraits. D'aucuns pourraient alors objecter que les cas auxquels nous nous intéressons ne sont pas compatibles avec la méthode rawlsienne, tout simplement parce que les unités de base de cette dernière seraient sans commune mesure avec les paramètres réels du phénomène du port du foulard. C'est justement pour répondre à cette objection potentielle que cette section tente de démontrer que la neutralité métaphysique qu'avance Rawls est une manière tout à fait adéquate de structurer notre raisonnement. Cela dit, pour ce faire, nous nous devons d'introduire la notion de formation du consentement. Avant de présenter directement cette notion, il nous semble essentiel de revenir sur deux objections à l'égard du libéralisme politique de Rawls : la première avancée par Kymlicka et la seconde construite à partir d'une perspective féministe.

2.4.1.1 Deux objections à l'égard du libéralisme politique de Rawls

Premièrement, afin de bien la comprendre la critique de Kymlicka, nous revenons sur l'exemple de la conversion de Saül de Tarse en l'apôtre Paul²¹⁵. Dans cet exemple, et selon la perspective communautarienne, l'identité personnelle de Saül de Tarse change en même temps que son identité morale. En d'autres mots, il n'y a pas d'essence individuelle à la fois antérieure à Saül de Tarse et à l'apôtre Paul qui subsiste au changement d'identité morale. Cela dit, si on utilise une conception strictement politique de la personne, il n'en demeure pas moins que nous avons affaire au même citoyen avant et après la conversion. De manière très simplifiée, c'est un peu ce que nous propose Rawls dans *Libéralisme politique*. Aux yeux de Kymlicka, de promouvoir une conception strictement politique de la personne revient tout de même à défendre indirectement une perspective individualiste, en reléguant l'identité communautarienne à la sphère strictement privée :

Rawl's assumption that adopting political liberalism is cost free for communitarian groups depends on a very sharp distinction between public and private. In public, members of communitarian groups must pretend they value the capacity for autonomy, but anyone who does not in fact value this capacity can simply refrain from exercising it in private life. [...] Those people who see their ends as non-revisable can continue to think and act this way in private life. [...] The problem, however, is that accepting revisability even as a purely political conception has inevitable 'spillover' effects on private life, and these impose serious costs on communitarian groups²¹⁶.

D'aucuns pourraient en effet croire que la primauté de l'identité politique implique une distinction entre le domaine privé et le domaine public de telle sorte que la dimension religieuse soit encore reléguée au domaine privé. Cela étant dit, Rawls se défend tout de

²¹⁵ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 5.

²¹⁶ « [I]e présupposé de Rawls selon lequel le fait d'adopter le libéralisme politique est à coût nul pour les communautariens relève d'une conception très pointue de la distinction entre la sphère privée et la sphère publique. En public, les membres d'une communauté doivent prétendre qu'ils accordent une valeur à l'autonomie, mais quiconque n'accorderait pas de valeur à cette capacité peut tout simplement s'abstenir de l'exercer dans la sphère privée. [...] Ces personnes qui conçoivent leurs finalités comme non-révisables peuvent donc continuer à agir et penser selon leurs principes dans la sphère privée. [...] Le problème réside toutefois dans le fait que la simple acceptation du caractère révisable de nos fins, et ce, même dans une perspective strictement politique, implique nécessairement des débordements dans la sphère privée, de telle sorte que cette perspective est très couteuse pour les groupes communautariens. » (Réf. Kymlicka, W. (2001), *Contemporary Political Philosophy*, p. 236.)

même ouvertement d'opérer une telle distinction dans *Libéralisme politique*. Dans le domaine politique, les individus communautariens et individualistes peuvent manifester leur conception compréhensive. Ils peuvent partager une citoyenneté commune, sans pour autant que les deux citoyennetés soient tributaires de la même thèse métaphysique et sans que celle-ci soit privée. Dans son chapitre sur la raison publique, Rawls examine les raisons dites non publiques et explique en quoi elles ne sont pas pour autant privées :

il existe plusieurs raisons non publiques et une seule raison publique. Parmi les raisons non publiques, il y a celles des associations de toutes sortes, Églises et Universités, sociétés scientifiques et groupes professionnels. [...] Les raisons non publiques comprennent les nombreuses raisons de la société civile et appartiennent à ce que j'ai appelé la « culture environnante », par opposition à la culture politique publique. Ces raisons sont sociales et certainement pas privées²¹⁷.

On comprend dans ce passage que Rawls distingue un domaine public d'un domaine non public, mais que ce dernier n'est pas pour autant un domaine privé à proprement parler. Prenons l'exemple d'une communauté qui vit sa foi de manière sociale. Le fait pour cette communauté de se représenter comme des citoyens dans la sphère publique ne nécessite pas pour autant de reléguer la pratique religieuse au domaine strictement privé. Au contraire, Rawls considère en fait qu'« il n'est rien qu'on puisse appeler raison privée », mais seulement « raison sociale »²¹⁸. Ainsi, dans *Libéralisme politique*, on doit remplacer la distinction privé/public par la distinction public/non-public (que l'on pourrait aussi appeler l'axe métaphysiquement neutre/métaphysiquement chargé).

Deuxièmement, à l'instar de Kymlicka, certaines perspectives féministes remettent aussi complètement en question les limites prévues par le libéralisme politique classique en ce qui a trait à la séparation entre la sphère privée et la sphère publique : l'idée selon laquelle « le personnel est politique » est souvent reprise pour illustrer les angles morts de la distinction libérale classique entre ces deux domaines²¹⁹. La variante rawlsienne du libéralisme politique échappe-t-elle à cette critique ? Les critiques féministes de Rawls se divisent en deux

²¹⁷ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, VI, § 3, p. 268.

²¹⁸ *Ibid.*, VI, § 3, p. 268, note en base de page 1.

²¹⁹ Philips, A. (2000), « Espaces publics, vies privées », p. 398.

tendances principales distinctes. La première catégorie de critique s'intéresse au caractère tendancieux de la généralisation de l'individu dans toute perspective libérale d'inspiration kantienne. Cette critique a principalement été formulée par les théoriciennes de l'*éthique du care* :

les problématiques du *care* incluent [...] la critique de la citoyenneté libérale (Kittay, Nussbaum, Tronto, Robinson). Toutes ces approches conçoivent le projet du *care* comme une option susceptible de transformer le système idéologique et politique libéral, qui fait de la dépendance un problème périphérique, relégué à la sphère privée ou semi-privée, en même temps qu'il valorise une norme de l'autonomie qui n'est, dans les faits, accessible qu'à certains (au détriment des autres)²²⁰.

Cette première critique féministe à l'égard de la théorie rawlsienne ne s'applique pas vraiment dans le cadre d'une conception strictement politique de la personne. Même si la « norme de l'autonomie » faisait en effet partie des présupposés métaphysiques de la personne morale dans *Théorie de la justice*, elle n'est toutefois plus présente dans la conception strictement politique de la personne. En revanche, la seconde catégorie de critiques féministes est encore pertinente dans le cadre du libéralisme politique. Véronique Munoz-Dardé résume cette critique autour de la question de la domination et de l'exploitation :

the principles of justice [...] do not challenge the specific site of male domination, namely the family. [...] While the public sphere would be governed by principles of justice, the private sphere would remain the place of paternalism and potentially of male tyranny over women's bodies and lives²²¹.

Compte tenu des enjeux sociaux liés au port du foulard, il y a tout lieu de prendre cette catégorie de critiques féministes du libéralisme politique de Rawls très au sérieux. Toutefois, nous nous inscrivons en faux contre celle-ci. Nous considérons qu'il est en effet possible de faire déborder la question du pluralisme des doctrines compréhensives au niveau privé, et ce, justement par le biais de la notion de formation du consentement. À l'instar de ce qu'a notamment proposé Susan Moller Okin²²², ce nouveau découpage analytique vise à

²²⁰ Perrault, J. (2014), « Renégocier la “voix différente” : retour sur l'œuvre de Gilligan », p. 30.

²²¹ « [L]es principes de justice [...] ne remettent pas en question les sites spécifiquement associés à la domination des hommes sur les femmes, *c.-à-d.* la famille. [...] Pendant que la sphère publique serait gouvernée par des principes de justice, la sphère privée demeurerait marquée par le paternalisme et potentiellement de la tyrannie des hommes sur la vie et le corps des femmes. » (*Réf.* Munoz-Dardé, V. (1998), « Rawls, Justice in the family and Justice of the Family », p. 345.)

²²² Okin, S. M. (1989), « Reason and Feeling in Thinking about Justice ».

réinterpréter la théorie rawlsienne de manière à la rendre plus compatible avec les préoccupations féministes.

2.4.1.2 Vers une formation endogène ou exogène du consentement

Le découpage analytique que l'on peut opérer à l'aide de la notion de formation du consentement n'est pas sans rappeler le débat, dans les théories politiques empiriques, entourant la formation des préférences. Dans les deux cas, le but est d'effectuer une « dissection » de la réalité afin de trouver « un équilibre délicat entre le réalisme et l'abstraction »²²³. Du côté de la science politique, on oppose la formation endogène à la formation exogène des préférences. La première perspective regroupe les théories politiques empiriques qui prennent comme point de départ une conception abstraite de l'individu et qui développent ensuite des modèles à l'aide d'une méthode hypothéticodéductive (*c.-à-d.* en se servant le plus souvent de la théorie des jeux). Dans ce cas, les acteurs sont conçus comme ayant « une combinaison de préférences et de goûts fixe »²²⁴. La seconde perspective, celle de la formation exogène des préférences, postule plutôt une interaction entre la nature des préférences poursuivies par les individus et leur contexte social ou politique. Cette seconde perspective considère dès lors que « la définition des intérêts et des objectifs est créée dans un contexte et n'est pas séparable de lui »²²⁵. Notre objectif est de reprendre cette dichotomie et de l'appliquer à une réflexion de nature normative.

Dans un contexte de réflexion normative, nous parlons plutôt de formation exogène ou endogène du consentement. Cela dit, les termes ontologiques de la dichotomie demeurent sensiblement les mêmes. Dans ce contexte, on cherche désormais à savoir quels sont les paramètres déterminants dans le phénomène du consentement. De manière caricaturale, on se demande si le consentement de l'individu est quelque chose qui se produit à l'intérieur ou à l'extérieur de ce dernier. Ainsi, une conception endogène du consentement considère que l'individu est parfaitement autonome lorsqu'il consent de manière libre et éclairée à quelque chose. En d'autres mots, toute expression de consentement provenant d'un individu dépendrait

²²³ Hedström, P. (2005), *Dissecting the social*, p. 3. [Nous traduisons.]

²²⁴ Hall, P. et R. Taylor (1996), « Political Science and the Three New Institutionalisms », p. 945. [Nous traduisons.]

²²⁵ Thelen, K. (1999), « Historical Institutionalism in Comparative Politics », p. 375.

directement d'un calcul de maximisation de sa combinaison fixe de préférences individuelles. Compte tenu de la thèse de l'autonomie individuelle que présuppose cette première perspective, son alignement avec la conception libérale individualiste de la personne est manifeste. En revanche, dans le cas de la formation exogène du consentement, on rejette la conception libérale individualiste des individus comme des agents antérieurs à leurs fins et en considérant plutôt que leurs choix, bien qu'autonomes, sont influencés par des éléments qui leur sont extérieurs.

Tableau 1 : Deux conceptions de la formation du consentement

	Formation endogène	Formation exogène
Conception de la formation des préférences	Combinaison fixe de goûts et de préférences	Préférences influencées par l'environnement
Conception de la personne	Libérale individualiste : l'individu est antérieur à ses fins	Communautarienne : l'identité morale et communautaire détermine l'identité personnelle
Nature du consentement	Consentement libre et éclairé, obtenu à la suite d'un calcul de maximisation des préférences. Compatible avec l'idée des SEs	Possibilité d'un consentement factice ou illusoire, où l'influence de l'environnement induirait un choix allant à l'encontre de l'intérêt de l'individu. Compatible avec l'idée des SEs.

Le tableau 1 met en lumière de manière éloquente la correspondance entre le niveau psychologique du consentement et les questions ontologicopolitiques qui structurent l'argument rawlsien. Le premier niveau est directement lié au second.

Dans le cadre du débat public entourant le port du foulard, d'aucuns défendent l'idée selon laquelle on peut avoir l'impression de consentir sincèrement à un comportement, mais que ce sentiment serait en quelque sorte le fruit d'un mécanisme sophistiqué de rationalisation, ou encore, une manière d'intérioriser l'exploitation dont on est victime. Manifestement, cette thèse défendue par la variante féministe du républicanisme jacobin présuppose le rejet de la conception libérale individualiste de la personne, en ce sens qu'elle présuppose une formation exogène des préférences. Plus précisément, l'idée d'un

consentement factice ou illusoire est analogue au phénomène des « préférences adaptatives »²²⁶, qui est un concept notoire en psychologie. L'exemple classique de ce phénomène est celui donné par la fable *Le renard et les raisins* d'Ésope.

Un renard affamé, voyant des grappes de raisin pendre à une treille, voulut les attraper ; mais ne pouvant y parvenir, il s'éloigna en se disant à lui-même : « C'est du verjus. » Pareillement, certains hommes, ne pouvant mener à bien leurs affaires, à cause de leur incapacité, en accusent les circonstances²²⁷.

Ici, le comportement du renard est un bon exemple de dissonance cognitive où, face à l'impossibilité d'atteindre les grappes de raisins, il modifie ses préférences. Une version radicale de ce phénomène, qui convient mieux à notre propos serait celle de l'« esclave heureux », qui adapte ses préférences au contexte d'esclavage jusqu'à ne plus désirer la liberté²²⁸. Dans le contexte de la formation du consentement, cette forme de féminisme cherche ainsi à comparer une femme qui porte le foulard à un « esclave heureux ». Il s'agit d'une hypothèse qui est traitée en profondeur dans les prochaines sections du chapitre. Pour l'instant, ce qu'il faut retenir est la manière dont le découpage analytique de la formation du consentement rend compte du rapport entre la psychologie et les questionnements ontologico-politiques du libéralisme politique de Rawls.

En somme, la notion de formation du consentement est manifestement un outil analytique précieux pour notre propos. D'abord, elle permet de court-circuiter les préoccupations formulées par les approches féministes quant à la nature strictement publique du libéralisme politique. Il est en effet possible de parler des dimensions intimes et privées dans un cadre rawlsien, comme il est conséquemment possible de faire face efficacement à la problématique du port du foulard. De plus, l'idée de formation du consentement permet de transposer la neutralité métaphysique proposée par Rawls à un niveau non seulement individuel, mais surtout psychologique. Néanmoins, même si le fait de penser les deux conceptions de la personne à partir de l'idée de formation du consentement nous permet de penser les critiques féministes envers le port du foulard, la perspective de Rawls n'en demeure

²²⁶ Elster, J. (1982), « Utilitarianism and the Genesis of Wants », p. 123.

²²⁷ Ésope (1927), *Fables*, trad. É. Chambry, p. 32.

²²⁸ Kymlicka, W. (2001), *Contemporary Political Philosophy*, p. 16.

pas moins profondément abstraite. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, la problématique du port du foulard s'inscrit dans le contexte plus large de la gestion du pluralisme dans les sociétés contemporaines. Ce type de questionnements ne peut pas être pensé de manière complètement indépendante du contexte empirique. Ainsi, il nous faut trouver un moyen de rendre le modèle rawlsien compatible avec notre démarche en philosophie politique appliquée. Or, ce moyen nous est directement donné par Rawls dans l'idée d'équilibre réfléchi.

2.4.2 Les contraintes pratiques et le contexte empirique

L'idée d'équilibre réfléchi est fondamentale dans la théorie rawlsienne. Cette section du texte présente donc d'abord la notion d'équilibre réfléchi, et ce, afin d'être ensuite en mesure de s'en servir pour appliquer l'approche rawlsienne aux contraintes empiriques de notre étude.

La notion d'équilibre réfléchi est caractérisée « par son objectif pratique [...] et son aspect non fondationnaliste »²²⁹. L'objectif pratique en question s'articule plus précisément autour d'un « contrôle à *posteriori* » comme le qualifie Ophélie Desmons :

l'équilibre réfléchi semble jouer un rôle de « vérification ». Il s'agit, une fois qu'on a élaboré une conception de la justice, de contrôler la conformité de cette conception avec ce que Rawls appelle nos convictions bien pesées, qu'on peut pour l'heure définir comme l'ensemble des intuitions morales fondamentales auxquelles nous adhérons spontanément et auxquelles nous ne sommes pas prêts à renoncer²³⁰.

Autrement dit, Rawls postule d'une part l'existence d'intuitions morales fortes qu'il nomme jugements bien pesés et que l'on peut définir comme étant :

tous nos jugements, quel que soit leur niveau de généralité — qu'il s'agisse d'un jugement particulier ou d'une conviction tout à fait générale — [...] susceptibles de posséder pour nous, en tant que personnes raisonnables et rationnelles, un certain caractère raisonnable²³¹.

²²⁹ Rawls, J. (2001), *La justice comme équité*, section 10, p. 56.

²³⁰ Desmons, O. (2014), *Les présupposés du libéralisme politique : quelle justification ?*, p. 201.

²³¹ Rawls, J. (2001), *La justice comme équité*, section 10, p. 54.

D'autre part, il considère qu'il faut développer une conception de la justice à partir d'une méthode hypothéticodéductive. Toutefois, la vérification *à postériori* d'une conception de la justice doit se faire en fonction de nos jugements bien pesés. C'est donc en sens que la notion d'équilibre réfléchi peut être comprise comme une méthode de justification pour une théorie de la justice. La justification est alors tributaire de l'interaction entre nos intuitions morales et cette conception de la justice développée de manière strictement spéculative. Ce que l'on cherche à produire est le plus grand niveau de cohérence entre la théorie et nos jugements bien pesés. Ultimement, il semble que l'équilibre réfléchi puisse même être compris à l'aide de la perspective épistémologique du cohérentisme vérificationniste²³². Il n'est cependant pas nécessaire de présenter plus finement les présupposés de la notion d'équilibre réfléchi, puisqu'une telle discussion ne contribuerait pas davantage à notre compréhension des tenants et aboutissants de l'approche libérale républicaine. Ce qu'il est néanmoins important de retenir est que la perspective rawlsienne recommande un va-et-vient entre une conception de la justice et nos jugements bien pesés.

En ce qui concerne notre propos, l'équilibre réfléchi s'articule plus précisément autour d'une prise en compte des intuitions morales formulées par les femmes portant le voile, ainsi que par les individus qui revendiquent des droits religieux en général. Les conclusions auxquelles il nous est possible de parvenir de manière strictement spéculative doivent être confrontées aux intuitions morales exprimées par les individus concernés. Par ailleurs, non seulement cette précaution correspond-elle au principe d'équilibre réfléchi tel que formulé par Rawls, mais elle permet aussi de souligner la nature strictement heuristique de notre analyse. Dans *Libéralisme politique*, la notion d'équilibre réfléchi commande un va-et-vient entre nos jugements bien pesés et les principes de justice. Dans le cadre de ce mémoire, la portée de l'équilibre réfléchi est encore plus vaste et radicale. En d'autres mots, la réflexion théorique proposée ici demeure ultimement subordonnée aux intuitions morales vécues par les individus prenant directement part au contexte empirique à l'étude. Ainsi, notre objectif est seulement de fournir une structure argumentative potentielle pour quelqu'un dans le cadre d'une délibération effective. Les conclusions auxquelles nous parvenons n'ont donc aucune valeur

²³² Desmons, O. (2014), *Les présupposés du libéralisme politique : quelle justification ?*, p. 203.

en elles-mêmes. Cela dit, cette conception strictement heuristique du libéralisme politique n'est pas propre à ce mémoire puisque Rawls la défend lui-même dans une discussion avec Jürgen Habermas.

2.4.3 Une perspective strictement heuristique

Dans le cadre d'un débat sur la justice politique²³³ entre Habermas et Rawls, plusieurs aspects importants du *Libéralisme politique* se sont précisés. Habermas y a en effet soulevé plusieurs critiques fondamentales à l'égard de la théorie de Rawls et les réponses de ce dernier se sont avérées très utiles pour comprendre les nuances de sa théorie. Habermas remet notamment en question la procédure de la position originelle ainsi que la portée épistémique de ce mode de raisonnement. Il propose plutôt quant à lui « de limiter la tâche de la philosophie à la clarification du point de vue moral et de la procédure démocratique, à l'analyse des conditions nécessaires aux discussions et aux négociations rationnelles »²³⁴. À l'issue de leur débat, il apparaît que la « posture monologique »²³⁵ du voile d'ignorance ne suffirait pas, en elle-même du moins, pour donner une légitimité à des principes de justice. En d'autres mots, l'expérience de pensée proposée par Rawls dans *Théorie de la justice* aurait une « prétention épistémique »²³⁶ réduite de telle manière qu'il ne s'agirait que d'une méthode strictement heuristique. Cette précision est cruciale pour notre propos étant donné que nous nous intéressons à des situations empiriques particulièrement sensibles et complexes. Il est donc important d'insister dès le départ sur ce point : ni l'argument de Rawls ni celui proposé dans ce mémoire n'ont la prétention de résoudre de manière définitive un débat. Bien au contraire, il s'agit d'édifices spéculatifs dont l'objectif est seulement de structurer une éventuelle délibération effective entre des citoyens réels dans une société réelle.

Pour mieux comprendre cette nuance, il faut insister plus précisément sur une des critiques d'Habermas, c'est-à-dire celle qui porte sur la notion de consensus par recoupement

²³³ Il s'agit en fait de deux articles publiés dans *The Journal of Philosophy* (vol. 92, No. 3, mars 1995) et qui ont été traduits et réédités en 1997 par *Les Éditions du Cerf*.

²³⁴ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 48.

²³⁵ Seymour, M. (2004), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 323.

²³⁶ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 39.

(ci-après CPR) sur lequel doit aboutir, selon Rawls, la procédure de la position originelle. Le problème soulevé ici est qu'on aurait affaire à deux « niveaux de théorisation »²³⁷ distincts. Le premier niveau serait celui qui relève de la procédure abstraite et strictement spéculative qu'est la position originelle. C'est à cette étape que les partenaires sous le voile d'ignorance en arrivent à des principes de justice. Cela dit, ce premier niveau de théorisation ne suffit pas pour fonder les principes de justice. Il y aurait aussi un second niveau de théorisation dans lequel les principes doivent être soumis au débat public dans le but de parvenir à un CPR. Il est important de distinguer ici le CPR du *modus vivendi*. Par *modus vivendi*, on se réfère à un simple accord stratégique et ponctuel entre des individus, tandis qu'un CPR est un véritable consensus sincère « entre doctrines compréhensives raisonnables » autour d'une « conception politique »²³⁸. Or, ce deuxième type d'accord est explicite dans *Libéralisme politique*²³⁹.

Lorsque les principes de justice sont soumis au débat public dans le but de parvenir à un CPR, Habermas considère qu'il ne peut plus être seulement s'agir de « citoyens fictifs²⁴⁰ » et que, suivant cette idée, le théoricien « peut tout au plus tenter d'anticiper en pensée le déroulement des discussions réelles telles qu'elles auraient probablement lieu dans les conditions d'une société pluraliste »²⁴¹. Autrement dit, les principes de justice doivent ultimement trouver leur légitimité dans un débat effectif et non seulement abstrait au sein d'une société pluraliste. Or, malgré les réticences d'Habermas, c'est une idée avec laquelle Rawls semble tout à fait à l'aise et qui n'est pas en soi problématique :

le but de la théorie de la justice comme équité n'est ni métaphysique ni épistémologique, mais pratique. En effet, elle ne se présente pas comme une conception vraie, mais comme une base pour un accord politique informé et de plein gré [...]²⁴².

Il y a donc lieu de conclure que « les concepts fondamentaux du libéralisme, et pas seulement les principes substantiels, devraient [...] être ouverts à la délibération »²⁴³. C'est de cette même manière qu'il faut comprendre la nature strictement heuristique des arguments proposés

²³⁷ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 29.

²³⁸ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, IV, p. 171-172.

²³⁹ *Ibid.*, IV, § 3, p. 186-188.

²⁴⁰ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 29.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

²⁴² Rawls, J. (1993), *Justice et démocratie*, p. 214.

²⁴³ Seymour, M. (2004), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 322.

dans ce mémoire. On peut bien sûr supposer qu'il y ait une certaine « relation épistémique »²⁴⁴ entre le premier et le deuxième niveau de théorisation, de telle manière que la neutralité idéologique et métaphysique qui caractérise la position originelle soit ce qui rend finalement possible un accord sincère sur des principes de justices par la suite dans le cadre d'une délibération effective. Par contre, il n'y a absolument pas lieu de considérer *à priori* que les principes obtenus à la suite d'une réflexion monologique, comme celle que nous proposons ici, aient une quelconque prétention épistémique indépendamment de l'accord concret qui en découlerait entre des citoyens réels.

2.5 La perspective libérale républicaine

Non seulement le libéralisme politique est-il en mesure d'aménager deux conceptions diamétralement opposées de la personne — *c.-à-d.* la conception de l'individu défendue par la perspective libérale individualiste et celle qu'adoptent plutôt les partisans du communautarisme — au sein de la même théorie de la justice, mais il est aussi à la recherche d'un équilibre entre les droits des individus et les droits des peuples. C'est d'ailleurs précisément autour de cette quête d'équilibre entre l'individualisme et le collectivisme que s'articule l'approche libérale républicaine, qui nous sert ici de *via media* en matière de gestion du pluralisme. Or, même si cet équilibre s'inscrit directement en continuité avec le principe de neutralité métaphysique, il y a tout de même lieu de le reprendre de manière plus systématique dans le but de justifier cette nature à la fois libérale et républicaine, qui est caractéristique de notre interprétation de la pensée tardive de Rawls. Pour ce faire, il faut d'abord et avant tout revenir sur le refus de Rawls de s'appuyer sur la thèse de l'individualisme moral. Ensuite, afin de caractériser plus finement l'approche libérale républicaine, il est important de l'inscrire dans deux grands débats en philosophie politique, et ce, en voyant comment cette perspective adopte chaque fois une posture intermédiaire entre le libéralisme et le républicanisme. Plus précisément, on se doit d'un côté de comprendre comment l'approche libérale républicaine aménage la dichotomie entre la liberté des Modernes et la liberté des Anciens. D'un autre côté, il s'agit aussi de revenir sur les principes de la délibération démocratique comme origine commune aux deux types de libertés.

²⁴⁴ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 32.

2.5.1 Sans l'individualisme moral

Même s'il s'agit d'un aspect crucial de notre compréhension de l'approche libérale républicaine, la possibilité de penser des droits collectifs dans une perspective rawlsienne divise tout de même ses commentateurs. Il y a donc lieu de revenir sur cette question afin de mieux comprendre en quoi l'approche libérale républicaine se distingue des perspectives libérales individualistes. Ainsi, même si l'idée selon laquelle Rawls évite de recourir à la thèse de l'individualisme moral dans ses écrits tardifs ne fait pas consensus, nous considérons tout de même qu'il y a plusieurs éléments qui soutiennent explicitement cette interprétation. Bien que certains prétendent que les fondements libéraux individualistes survivent aux modifications apportées à *Théorie de la justice*, il n'en demeure pas moins que lorsqu'on considère les écrits tardifs de Rawls dans leur ensemble — *c.-à-d.* en prenant aussi sérieusement en considération sa théorie internationale²⁴⁵ ainsi que le débat avec Habermas — il devient tout à fait manifeste que Rawls emprunte des éléments autant au libéralisme qu'au républicanisme, abandonnant du même coup son ontologie strictement individualiste. Notamment, Catherine Audard est de ceux qui considèrent que la « révision des arguments structurant la position originelle »²⁴⁶ qu'il propose dans ses écrits tardifs induit en l'existence d'un véritable « deuxième Rawls »²⁴⁷ qui ne s'appuierait plus, quant à lui, sur une morale strictement individualiste²⁴⁸. Dans cette section, nous nous référons en partie à l'interprétation qu'Audard fait du *Libéralisme politique* ainsi qu'à certains éléments de *The Law of Peoples*, et ce, justement dans le but caractériser le fait que Rawls évite de recourir à l'individualisme moral dans ses écrits publiés à la toute fin du XXe siècle.

Eu égard au texte *The Law of Peoples*, il y a lieu de se demander en quoi une théorie internationale peut être pertinente pour notre propos, qui porte sur la gestion du pluralisme au sein d'une société (et non pas à l'échelle globale). En fait, c'est tout simplement parce qu'il s'agit d'une partie de l'œuvre rawlsienne qui, lorsque pensée comme complémentaire au

²⁴⁵ D'abord publiée sous forme d'article (*Réf.* Rawls, J. (1993), « The Law of Peoples ».), sa théorie internationale a été ensuite révisée et republiée, mais cette fois sous la forme d'un livre (*Réf.* Rawls, J. (2001), *Law of Peoples*.).

²⁴⁶ Audard, C. (2007), *John Rawls*, p. 169. [Nous traduisons.]

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 223. [Nous traduisons.]

²⁴⁸ Seymour, M. (1999), « Rawls et le droit des peuples », p. 111.

libéralisme politique, illustre éloquemment la remise en question d'un individualisme strict. D'ailleurs, c'est aussi une des raisons pour lesquelles, parmi ceux qui s'inscrivent en faux avec notre interprétation de la pensée tardive de Rawls — et on peut penser ici, entre autres, à Thomas W. Pogge²⁴⁹, Kok-Chor Tan²⁵⁰, Philippe Van Parijs²⁵¹ ou Andrew Kuper²⁵² —, plusieurs ont explicitement défendu une asymétrie, voire une incompatibilité, entre la théorie rawlsienne internationale et sa théorie domestique. Toujours est-il que, autant chez les commentateurs qui acclament²⁵³ *The Law of Peoples* que chez ceux qui le critiquent, tous semblent s'entendre pour dire que la perspective que propose ce texte se distingue fondamentalement du libéralisme classique, d'où justement la pertinence de cette théorie pour notre propos.

La théorie internationale rawlsienne remet d'entrée de jeu en question une des trois prémisses ontologiques de l'individualisme moral. L'individu n'est plus en effet la seule source légitime de revendication morale. En formulant sa critique cosmopolitique, Pogge insiste notamment sur le fait que, contrairement à la théorie rawlsienne dite « domestique » de la justice, les intérêts des peuples sont protégés par ses principes de justice internationaux²⁵⁴. Pour les commentateurs qui s'intéressent aux enjeux de la justice globale, l'approche internationale de Rawls, qui prend comme unité de base les peuples et non les individus, semble soulever de nombreuses questions. Par exemple, Kuper s'interroge à savoir si les intérêts des individus et ceux des peuples coïncident nécessairement²⁵⁵ et Kok-Chor Tan s'inquiète quant à lui du relativisme qu'impliquerait le fait d'inclure des peuples qui ne sont pas libéraux comme partenaires d'un voile d'ignorance à l'échelle internationale²⁵⁶. Cela dit, il n'est pas pertinent ici d'insister davantage sur cette catégorie de critiques, car elles concernent

²⁴⁹ Pogge, T. W. (2004), « The incoherence Between Rawls's Theory of Justice ».

²⁵⁰ Tan, K.-C. (1998), « Liberal Toleration in Rawls's Law of People ».

²⁵¹ Van Parijs, P. (1995), *Real Freedom for all*.

²⁵² Kuper, A. (2000), « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons ».

²⁵³ On peut notamment penser à Charles R. Beitz qui considère plutôt que le caractère aussi remarquable qu'inhabituel de cet essai de Rawls en fait un de ses plus importants textes. (Réf. Beitz, C. R. (2000), « Rawls's Law of Peoples », p. 669.)

²⁵⁴ Pogge, T. W. (2004), « The incoherence Between Rawls's Theory of Justice », p. 1741.

²⁵⁵ Kuper, A. (2000), « Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons », p. 646.

²⁵⁶ Tan, K.-C. (1998), « Liberal Toleration in Rawls's Law of People », p. 34.

plus spécifiquement la mécanique des principes de justice à l'échelle globale. Ce qu'il faut toutefois retenir, c'est que tous s'entendent pour dire que Rawls y affiche explicitement son ouverture à l'égard des droits collectifs²⁵⁷. En vertu du principe de neutralité métaphysique qui structure le libéralisme politique, nous considérons que la perspective rawlsienne sur les droits collectifs est compatible avec une identité strictement institutionnelle du peuple. Cette perspective évite d'essentialiser les entités collectives, tout en autorisant un système de droits collectifs. Suivant cette logique, l'identité institutionnelle d'une nation pourrait, par exemple, se référer à l'entité administrative qui représente ce groupe ou encore à d'autres paramètres qui font partie intégrante de l'« identité publique commune » de cette communauté, comme c'est entre autres le cas de la langue française au Québec²⁵⁸. Autrement dit, il est tout à fait possible de penser une structure de droits collectifs sans pour autant réifier des entités collectives. Le même principe de neutralité métaphysique qui s'applique aux individus dans *Libéralisme politique* justifie donc aussi une conception strictement politique du peuple.

Par ailleurs, nous avons aussi de bonnes raisons de croire que *Libéralisme politique*, contrairement à *Théorie de la justice*, ne s'appuie plus sur la théorie compréhensive de l'individualisme moral. En effet, en précisant les implications de la neutralité métaphysique sur le libéralisme politique, Rawls insiste explicitement sur le fait que l'individualisme moral est à considérer au même titre que le reste des doctrines compréhensives raisonnables qu'il faut chercher à aménager :

[I]e libéralisme politique n'est injuste à l'égard de certaines conceptions que si, par exemple, seules les doctrines individualistes peuvent survivre dans une société libérale ou si elles sont tellement prédominantes que des associations défendant des valeurs religieuses ou communautaires ne peuvent s'y développer [...]²⁵⁹.

On voit bien ici que Rawls s'oppose à une lecture strictement individualiste du libéralisme politique. D'ailleurs, suivant la même logique, il caractérise le libéralisme de Kant et celui de

²⁵⁷ La thèse selon laquelle la théorie internationale de Rawls rejette les principes du libéralisme individualiste est aussi rigoureusement défendue par Seymour. (Réf. Seymour, M. (1999), « Rawls et le droit des peuples », p. 111-119.)

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, V, § 6, p. 243.

Mill comme des « idéaux compréhensifs²⁶⁰ », étant donné la primauté que ceux-ci accordent à l'autonomie individuelle.

Non seulement Rawls confère-t-il des droits aux entités collectives, mais il reconnaît aussi, comme nous l'avons présenté, que l'appartenance à un groupe peut être constitutive de l'identité morale d'une personne. Il a en effet été clairement démontré, dans les sections 2.2 et 2.3 de ce mémoire, que l'individu n'était pas nécessairement antérieur à ses fins dans le libéralisme politique. Ce faisant, si on juxtapose cet aspect du libéralisme politique aux éléments issus de sa théorie internationale, il est possible de schématiser l'évolution des positions de Rawls dans ses écrits tardifs, et ce, en montrant comment il se distingue désormais de la thèse de l'individualisme moral.

Tableau 2 : Comparaison entre la thèse de l'individualisme moral et les positions de Rawls dans Libéralisme politique et The Laws of Peoples

	Thèse de l'individualisme moral	Position de Rawls dans <i>Libéralisme politique</i> et <i>The Law of Peoples</i>
Conception de la personne	L'individu est antérieur à ses fins. Présume l'autonomie individuelle.	L'individu n'est plus nécessairement antérieur à ses fins. Prend en considération l'appartenance au groupe. Conception strictement politique de la personne (et conception politique du peuple).
Source légitime de revendication morale	L'individu est la seule source valide de revendication morale.	Les peuples, en plus des individus, sont des sources valides de revendications morales.

Le tableau 2 le montre bien : le « deuxième Rawls » ne fonctionne plus à partir d'un cadre libéral individualiste. On peut dès lors se demander ce que cette remise en question de l'individualisme moral implique en ce qui concerne la perspective libérale républicaine en matière de gestion de la diversité qui s'inspire de ce cadre rawlsien. Pour le dire simplement, la nature à la fois individualiste et collectiviste du libéralisme politique requiert que tous les

²⁶⁰ *Ibid.*, V, § 6, p. 243.

types d'agents qui forment une société — *c.-à-d.* la « République » en elle-même, mais aussi les communautés et les individus — soient reconnus et aménagés dans un même modèle de gestion de la diversité. Cela dit, avant de mieux présenter cette idée, il convient de présenter les tenants et aboutissants de cette nature intermédiaire de l'approche libérale républicaine.

2.5.2 L'intermédiation de l'approche libérale républicaine

En empruntant à la fois des éléments du républicanisme et à la fois des éléments du libéralisme, cette perspective parvient à fournir des solutions originales à deux grands débats en philosophie politique : le premier étant celui qui oppose la liberté négative à la liberté positive et le second, celui qui entoure la question de délibération politique.

2.5.2.1 Entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes

Dès 1819, Benjamin Constant introduit la distinction entre la liberté des Anciens (les droits liés à la participation à la vie politique) et la liberté des Modernes (liberté de conscience, de propriété, d'expression, etc.)²⁶¹. Cette distinction de Constant recoupe aussi celle que propose, plus d'un siècle plus tard, Isaiah Berlin entre la liberté négative et la liberté positive²⁶². De manière générale, la première catégorie associe la liberté à l'absence de contrainte, alors que la seconde s'articule plutôt autour du désir d'un individu d'être en quelque sorte son propre maître²⁶³. L'explication de cette dichotomie est pertinente dans le cadre de notre présentation de l'approche libérale républicaine parce qu'il s'agit d'un des principaux aspects qui distinguent les perspectives républicaines des approches strictement libérales. Les partisans de la liberté positive ne sont pas aussi craintifs en ce qui a trait au pouvoir d'une société sur un individu. Inversement, les défenseurs de la liberté négative tendent à établir des frontières autour des droits et libertés des individus au-delà desquelles les pouvoirs d'une société ne peuvent s'étendre. Or, il s'agit là d'un des points de rupture fondamentaux entre les formes classiques de républicanisme et de libéralisme. Contrairement

²⁶¹ Constant, B. (1849), « De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes ».

²⁶² Berlin, I. (1958), « Deux conceptions de la liberté ».

²⁶³ Nous nous permettons donc d'employer les expressions « liberté des Anciens » et « liberté positive », ainsi que « liberté des Modernes » et « liberté négative », comme synonymes.

aux penseurs libéraux qui attribuent généralement à la constitution la responsabilité de garantir les droits des individus, les partisans du républicanisme considèrent plutôt que seuls les citoyens qui s'engagent activement dans leur vie politique sont susceptibles de protéger véritablement leurs droits²⁶⁴. En présentant d'abord comment le républicanisme s'oppose au libéralisme sur cette question, cette partie du texte cherche ensuite à illustrer la position intermédiaire qu'adopte à cet effet la perspective libérale républicaine²⁶⁵.

Le républicanisme peut prendre plusieurs formes spécifiques en philosophie politique. Néanmoins, cette tradition se structure tout de même autour d'une conception davantage positive de la liberté. Dans *Libéralisme politique*, Rawls prend bien soin de distinguer les principes du républicanisme classique de ceux de l'humanisme civique. D'une part, pour un partisan du républicanisme classique, il semble que le citoyen ait une obligation de participer activement au fonctionnement de la cité s'il veut préserver ses droits fondamentaux :

[I]e républicanisme classique me semble être une position qui exige des citoyens d'une société démocratique, s'ils tiennent à préserver leurs droits fondamentaux, y compris leurs droits civiques qui garantissent leurs libertés privées, qu'ils possèdent également, à un degré suffisant, les « vertus politiques » [...] et soient prêts à prendre part à la vie publique²⁶⁶.

C'est précisément cette version du républicanisme que Rawls considère comme compatible avec le libéralisme politique, puisqu'il s'agit d'une perspective qui ne présuppose pas de doctrine compréhensive. En revanche, il ne faut pas confondre cette position avec celle de l'humanisme civique. Rawls considère que l'humanisme civique présuppose une doctrine compréhensive de nature aristotélicienne :

[l'humanisme civique] est parfois présenté comme la position selon laquelle l'homme est un animal social et même politique dont la nature essentielle est réalisée par excellence dans une société démocratique où existe une large et intense participation politique [...] participer à la vie politique est considéré comme le lieu privilégié de la vie bonne²⁶⁷.

²⁶⁴ Audard, C. (2007), *John Rawls*, p. 218.

²⁶⁵ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, V, § 7.

²⁶⁶ *Ibid.*, V, § 7, p. 250.

²⁶⁷ *Ibid.*, V, § 7, p. 251.

En d'autres mots, l'humanisme civique, en accordant une primauté à la liberté des Anciens sur celle des Modernes, n'est pas compatible, selon Rawls, avec le libéralisme politique. La position libérale républicaine est donc à comprendre comme une manière d'intégrer au libéralisme politique la conception positive de la liberté issue du républicanisme classique. Suivant la même logique, il y aurait aussi lieu de croire que la conception républicaine de la liberté chez Philip Pettit, qui est caractérisée par le principe selon lequel l'État doit créer des conditions favorables à l'élimination de la domination, est compatible avec la position rawlsienne²⁶⁸. *Grosso modo*, Rawls considère qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre le libéralisme politique et une forme classique de républicanisme, c'est-à-dire une perspective métaphysiquement neutre qui aurait comme finalité l'autodétermination des citoyens et pas seulement la protection de droits privés subjectifs.

Cela dit, Habermas considère que cette dichotomie entre la liberté des Anciens et celle des Modernes se traduit ultimement, dans la pensée de Rawls, par une subordination de l'autonomie politique envers l'autonomie privée :

Rawls part de l'idée de l'autonomie politique et la projette au niveau de la position originelle [...]. Mais cette idée ne trouve qu'une expression sélective sur le plan de la procédure démocratique qui consiste à former la volonté politique des citoyens libres et égaux [...]. Il leur est impossible d'attiser dans la vie réelle la braise radicale-démocratique qui sommeille dans la position originelle [...]. Dans ce contexte, la protection institutionnelle de la sphère privée est prioritaire [...]²⁶⁹.

Précisons que l'autonomie dite politique se réfère à la liberté des Anciens et l'autonomie dite privée, à celle des Modernes. Ainsi, même si Rawls conçoit sa procédure de la position originelle autour d'une conception positive de la liberté, Habermas considère tout de même que cet exercice de l'autonomie politique n'a lieu que de manière théorique, sous le voile d'ignorance, mais que concrètement ce n'est que l'autonomie privée des individus que réussit à protéger la perspective rawlsienne, et ce, puisque « l'acte de fondation de l'État de droit démocratique n'a pas besoin d'être réitéré dans les conditions constitutionnelles d'une société

²⁶⁸ Pettit, P. (2002), *Republicanism : A Theory of Freedom and Government* ; Pettit, P. (2012), *On the People's Terms : A Republican Theory and Model of Democracy*.

²⁶⁹ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 42-45.

juste déjà instituée »²⁷⁰. Autrement dit, selon Habermas, Rawls considère que l'autonomie politique ne serait requise qu'à l'étape théorique du voile d'ignorance et non dans les circonstances historiques dans lesquelles évolueraient ensuite les citoyens d'une société juste.

Nous nous inscrivons toutefois en faux contre Habermas sur cette question, car Rawls est tout à fait explicite sur ce point dans *Libéralisme politique*. À ses yeux, même s'il est possible de considérer les libertés positives comme étant instrumentales, elles n'en demeurent pas moins des instruments *essentiels* à la pleine réalisation de l'autonomie privée :

[c]e que Benjamin Constant appelait « la liberté des Modernes » est valorisée par rapport à la « liberté des Anciens ». [...] Le rôle des libertés politiques est peut-être surtout d'être un instrument qui préserve les autres libertés. Cependant, même si cette doctrine est correcte, rien n'empêche de compter certaines libertés politiques parmi les libertés de base et de les protéger par la priorité de la liberté [...] il suffit que ces libertés soient assez importantes en tant que moyens institutionnels pour garantir les autres libertés de base dans le contexte d'un État moderne²⁷¹.

En d'autres termes, l'autonomie politique et l'autonomie privée se présupposeraient mutuellement et sont donc cooriginaires chez Rawls. Suivant la même logique, Audard propose un autre argument pour une telle interprétation cooriginaire de la liberté négative et de la liberté positive dans *Libéralisme politique*. Elle défend l'idée selon laquelle les deux types de libertés sont non seulement présupposés par le premier principe de justice, mais aussi par la conception de la personne que propose Rawls. En effet, en conférant à cette représentation de la personne à la fois un « sens de la justice »²⁷² et à la fois un « projet rationnel de vie »²⁷³ (c.-à-d. la capacité de poursuivre sa propre conception de la vie bonne), il semble que « la description que fait Rawls de sa conception politique de la personne est conforme avec le républicanisme tout en s'éloignant du libéralisme classique²⁷⁴. Dans tous les cas, il n'y a manifestement plus lieu de donner une priorité absolue à l'autonomie privée sur l'autonomie politique dans l'œuvre tardive de Rawls.

²⁷⁰ Habermas, J. (1997), « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », p. 43.

²⁷¹ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, VIII, § 2, p. 355-356.

²⁷² Rawls, J. (1971), *Théorie de la justice*, p. 544.

²⁷³ *Ibid.*, p. 174.

²⁷⁴ Audard, C. (2007), *John Rawls*, p. 220. [Nous traduisons.]

2.5.2.2 La délibération démocratique

Nous avons déjà montré que les deux types de libertés sont co-originaires chez Rawls. Il s'agit maintenant de voir en quoi consiste leur origine commune. Si la liberté positive et la liberté négative sont compatibles au sein du modèle libéral républicain, c'est en vertu du rôle fondamental que joue la délibération démocratique dans cette perspective.

Plus précisément, il y a lieu de rappeler la fonction du CPR que Rawls a précisé dans sa réponse aux critiques d'Habermas (*Réf.* section 2.4.3). C'est aussi sur cette même base que Pedersen défend l'idée selon laquelle la liberté des Anciens et celle des Modernes sont d'égale importance aux yeux de Rawls. Son argument tient au fait que le premier principe de justice de Rawls empêche de donner aux individus une autonomie privée sans aménager du même coup leurs libertés politiques, car ceci « violerait l'idée de personnes libres et égales comme membres d'un système juste de coopération »²⁷⁵. Par exemple, une société qui protège la liberté d'expression (*c.-à-d.* une liberté négative) sans pour autant garantir les conditions de possibilité de l'exercice démocratique violerait manifestement le premier principe. De plus, rappelons que Rawls admet les personnes et les peuples comme sources de revendications morales valides (*Réf.* section 2.5.1). Ce faisant, les deux ont des droits et des obligations. Dans cette perspective, les libertés négatives illustrent les droits des personnes face aux peuples (*c.-à-d.* la liberté des Modernes) et les libertés positives illustrent les droits des peuples face aux personnes (*c.-à-d.* la liberté des Anciens). Le premier principe de justice de Rawls fait donc intervenir des obligations individuelles et non seulement des droits individuels. Ainsi compris, le premier principe de justice est manifestement libéral républicain.

En somme, le rôle de la délibération démocratique implique que les deux types de liberté soient mobilisés dans le libéralisme politique. D'une part, la légitimité des principes de justice est tributaire d'un CPR qui a été défini comme étant « un accord politique informé et de plein gré »²⁷⁶ résultant d'un exercice effectif de délibération démocratique. D'autre part, le premier principe de justice rappelle en lui-même l'importance des libertés politiques au sein

²⁷⁵ Pedersen, J. (2012), « Justification and Application : The revival of the Rawls-Habermas Debate », p. 421.

²⁷⁶ Rawls, J. (1993), *Justice et démocratie*, p. 214.

d'« un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous »²⁷⁷. Ainsi, de par le rôle prioritaire de la délibération démocratique dans le libéralisme politique, les libertés positives sont des instruments nécessaires à la pleine réalisation des libertés négatives. Il est donc manifeste que la pensée de Rawls dans ses écrits tardifs n'est plus strictement libérale. Non seulement s'abstient-il de recourir à la thèse de l'individualisme moral, mais il souscrit aussi à de nombreux éléments du républicanisme classique. En ce sens, il y a tout lieu de qualifier la théorie de Rawls d'approche libérale républicaine et c'est d'ailleurs cette perspective théorique que nous retenons pour mener à bien notre réflexion sur le port du foulard et, par conséquent, de la gestion du pluralisme.

2.5.3 Vers un modèle rawlsien de gestion du pluralisme

L'objectif ultime de ce mémoire est de mobiliser l'approche libérale républicaine afin de proposer une solution intermédiaire de gestion de la diversité pour le Québec et plus spécifiquement, concernant le port du foulard. Cela dit, il reste encore plusieurs choses à préciser avant d'y parvenir. La traduction de cette perspective théorique en termes de politiques publiques n'est en rien évidente. Audard formule d'ailleurs de manière éloquente une des principales réticences que l'on rencontre en cherchant à appliquer ce modèle d'inspiration rawlsienne :

public reason leads us to adopt an artificial public identity and to renounce our deepest commitments in the name of the duty of civility when we enter the political realm. Is it too demanding? What psychology does it need? Is there not some kind of schizophrenia involved in functioning in one world as a democratic citizen and in another such as the family, or the university, for instance, as a dogmatic religious fundamentalist²⁷⁸?

Autrement dit, comment pourrait fonctionner un modèle de gestion du pluralisme qui prend comme point de départ une conception strictement politique de la personne? Pis encore,

²⁷⁷ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 1, p. 29.

²⁷⁸ « [L]a raison publique nous pousse à adopter une identité publique artificielle et à renoncer à nos plus profondes convictions, et ce, au nom d'un principe civique, lorsque nous sommes dans la sphère politique. Est-ce trop demandant ? Quel type de psychologie cela requiert-il ? Ne retrouve-t-on pas là une forme de schizophrénie qui serait sous-entendue dans le fait de distinguer son identité citoyenne de son identité privée, que ce soit en tant que membre d'une famille, d'une université, ou encore, en tant que fondamentaliste religieux. » (*Réf.* Audard, C. (2007), *John Rawls*, p. 226-227.)

comment l'approche libérale républicaine peut-elle en effet tenir lieu de formule intermédiaire pour penser l'aménagement du vivre ensemble au Québec ? En quoi cette perspective théorique comble-t-elle les angles morts des autres modèles de gestion du pluralisme — *c.-à-d.* la conception libérale individualiste et la conception républicaine jacobine — tout en étant compatible avec le contexte empirique propre à la société québécoise ? C'est précisément ce défi que nous nous proposons de relever dans le dernier chapitre de ce mémoire.

CHAPITRE 3 —L’AVENUE LIBÉRALE RÉPUBLICAINE

3.1 Préambule

Le temps est maintenant venu de préciser le modèle libéral républicain de la gestion du pluralisme. Le premier chapitre permettait de distinguer en quoi le contexte empirique propre à la société québécoise requiert une formule mitoyenne de gestion de la diversité, étant donné que ce contexte se trouve à être en tension entre l’influence de la laïcité stricte à la française et le multiculturalisme canadien. Le deuxième chapitre proposait plutôt une lecture des écrits tardifs de Rawls qui décrivent sa perspective comme s’éloignant du libéralisme classique tout en empruntant aussi des éléments au républicanisme. Ce dernier chapitre se consacre à l’opposition entre l’approche libérale individualiste et l’approche républicaine jacobine en matière d’aménagement du vivre ensemble, et ce, afin de mieux distinguer et de définir plus précisément la solution libérale républicaine.

Ce dernier chapitre se divise en trois sections. Premièrement, il s’agit de reprendre le modèle de Maclure et Taylor comme exemple d’approche libérale individualiste en identifiant deux grands enjeux que soulève ce mode de gestion du pluralisme. Il y a alors lieu d’analyser certains conflits de normes à partir de cette perspective et de considérer en quoi la priorité accordée aux individus dans ces situations peut s’avérer problématique. Nous préciserons enfin des préoccupations identitaires propres au Québec. Deuxièmement, de la même manière que nous nous intéressons à l’approche libérale individualiste, il est nécessaire de s’intéresser à la perspective républicaine jacobine. Il est possible de constater que cette seconde approche se heurte, quant à elle, au principe de neutralité métaphysique du libéralisme politique de Rawls, et ce, en partant des contradictions que soulèvent les arguments pour une laïcité stricte qui reposent sur une version identitaire du féminisme. Une fois les angles morts de ces deux approches classiques précisés, il y a finalement lieu de présenter et de justifier les différents aspects d’une solution libérale républicaine en matière de gestion de la diversité. Ce mémoire se conclut finalement par une application de ce modèle général à la problématique plus spécifique du port du foulard.

3.2 L'approche libérale individualiste

Nous avons vu que le modèle du multiculturalisme canadien s'inscrit plus largement dans le modèle libéral individualiste en matière de gestion du vivre ensemble. Dans le premier chapitre de ce mémoire, l'évolution historique de cette approche, ainsi que des points de tension auxquels elle doit faire face dans la société québécoise ont été abordés. Cette section du mémoire se propose quant à elle de présenter d'abord l'arrière-plan théorique de ce modèle. Plus précisément, il est nécessaire de comprendre la manière dont la laïcité est conçue selon cette perspective. Pour ce faire, nous nous appuyons sur les travaux de Maclure et Taylor qui ont adopté et théorisé l'approche libérale individualiste. Il est ensuite important de revenir sur certains angles morts de cette perspective.

3.2.1 La solution de Maclure-Taylor : deux finalités et deux modes opératoires

Dans *Laïcité et liberté de conscience*, Maclure et Taylor développent une conception de la laïcité qu'ils qualifient de libérale pluraliste. Leur approche nous sert ici d'exemple pour illustrer la perspective libérale individualiste sur la gestion de la diversité. En s'opposant ouvertement au modèle français, ces auteurs cherchent à recadrer la notion de laïcité de manière à dépasser le paradigme de la tolérance strictement religieuse. Autrement dit, le modèle français, bien que neutre envers les diverses religions, n'est pas pour autant neutre envers les différentes conceptions de la vie bonne, car il « remplace la religion établie par une philosophie morale laïciste²⁷⁹ ». Du même coup, ces deux auteurs soulignent que le fardeau de cette conception républicaine de la neutralité religieuse est plus lourd pour certaines communautés que d'autres. Il s'agit plus précisément de discuter de cette tension dans la prochaine section de ce chapitre. Ce qu'il faut toutefois comprendre pour le moment est que l'argument de Maclure et Taylor relève d'une conception de la laïcité qui s'inscrit dans la version plus large de la neutralité de l'État, admettant aussi bien la pluralité des croyances religieuses que celle des visions du monde. Par ailleurs, ils caractérisent les différents modèles de laïcité selon une typologie analogue à la nôtre, c'est-à-dire en organisant les régimes de

²⁷⁹ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 23.

laïcité selon « une échelle allant des positions les plus rigides et sévères à celles plus flexibles et accommodantes envers la pratique religieuse²⁸⁰ », où l'approche libérale individualiste et l'approche républicaine jacobine se situent aux deux extrémités de cette échelle.

Afin de justifier une conception ouverte de la laïcité, Maclure et Taylor défendent l'idée selon laquelle le nœud de la question réside « dans le fait que les finalités et les modes opératoires de la laïcité ne sont pas assez clairement distingués²⁸¹ ». L'originalité de leur démarche consiste alors justement à mettre d'un côté les deux principales valeurs que représente la laïcité et, de l'autre côté, les deux principaux instruments pour parvenir à cet ensemble de valeurs. Plus précisément, la laïcité repose, à leurs yeux, sur des valeurs d'égalité des individus (P₁) et de liberté de conscience (P₂), ainsi que sur deux modes opératoires : la séparation de l'église et de l'État (M₁) et la neutralité de l'État à l'égard des religions (M₂). En d'autres termes, leur modèle de laïcité considère qu'un régime démocratique doit accorder une même valeur à tous les individus (P₁) tout en se montrant « "agnostique" sur la question des finalités de l'existence »²⁸² (P₂). Or, pour que ces deux principes soient observés, un État démocratique *peut* ainsi chercher à rester neutre par rapport aux diverses conceptions du bien (M₂), et ce, en demeurant aussi indépendant de toute organisation religieuse (M₁).

Il est important de noter ici que, contrairement au modèle de Maclure-Taylor, l'approche libérale républicaine présuppose la thèse selon laquelle, en dépit du caractère instrumental des deux modes opératoires, ces derniers n'en demeurent pas moins nécessaires pour parvenir aux deux finalités de la laïcité. Il est possible, à cet effet, de faire une analogie avec le corps humain. Prenons l'exemple d'une poignée de main. Il est manifeste que le bras est instrumental alors que la poignée de main représente, quant à elle, la finalité du geste. Or, une bonne utilisation du bras n'en demeure pas moins une condition *sine qua non*. De la même manière, l'approche libérale républicaine juge qu'il n'est pas possible, dans une société démocratique, de parvenir à P₁ et P₂ sans mobiliser d'abord M₁ et M₂. Cela dit, avant de traiter plus précisément de cette approche, il est important de présenter plus finement le

²⁸⁰ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 39.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

²⁸² *Ibid.*, p. 31.

fonctionnement du modèle de Maclure et Taylor en ce qui a trait à la résolution de conflits de normes.

3.2.2 Les conflits de normes et l'application de la laïcité ouverte

En quoi le fait de distinguer les valeurs de laïcité de ses modes opératoires contribue-t-il à la résolution des conflits de normes ? Rappelons d'entrée de jeu qu'il y a conflit de normes lorsque les convictions religieuses propres à une minorité religieuse entrent en contradiction avec des lois ou encore avec certaines valeurs jugées fondamentales dans les sociétés démocratiques. Le cas du port du foulard est un exemple paradigmatique de ce type de conflits, tout comme le sont d'ailleurs l'ensemble des litiges entourant les signes et les rituels religieux dans l'espace public. Or, la théorie de la laïcité proposée par Maclure et Taylor se veut justement être un cadre de résolution de tels conflits de normes :

[I]a distinction entre les types de principes constitutifs de la laïcité nous permet de prendre conscience que certaines politiques ont pour effet de nous détourner de la réalisation des finalités au profit de la défense des moyens²⁸³.

Pour illustrer cette idée, ces deux auteurs ont repris le cas du port des signes religieux par les agents de l'État. Une des principales défenses de la prohibition des signes religieux chez les agents de l'État repose sur l'idée selon laquelle la protection de la liberté de conscience (P_2) compromet, dans cette situation, l'impartialité ($\neg P_1$) des employés de la fonction publique. Dans cette perspective, le conflit de normes est manifeste. Or, aux yeux de Maclure et Taylor, cet argument ne tient pas la route, puisqu'il présuppose que les croyances religieuses d'un agent de l'État compromettent *en elles-mêmes* l'impartialité de ce dernier.

Pour défaire cette dernière prémisse, il suffit en effet de comparer le traitement accordé au port de la croix chrétienne à celui accordé au port du foulard. Notons ici que cette stratégie argumentative a non seulement été mobilisée par Maclure et Taylor, mais aussi par Anna Elizabetta Galeotti dans sa critique du modèle français de la laïcité. Cette comparaison révèle que l'aspect polémique du port des signes religieux dans l'espace public est généralement

²⁸³ *Ibid.*, p. 55.

associé à certaines communautés spécifiques, c'est-à-dire celles qui vivent leur foi religieuse de manière plus extériorisée que la tradition chrétienne. Autrement dit, le port du foulard musulman — tout comme le port des papillotes chez les Juifs orthodoxes par exemple — est considéré par certains comme étant qualitativement différent du port de la croix religieuse. On considère en effet que, en étant plus visibles, ces signes religieux nécessitent aussi un traitement différent de celui d'une croix chrétienne (portée comme simple pendentif par exemple). En d'autres mots, il s'agirait de comportements religieux qui empiètent sur la sphère publique²⁸⁴. Bien qu'il s'agisse plus spécifiquement dans les sections 3.3.1 et 3.3.2 de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée dans le contexte de la tolérance religieuse, il est tout de même important de noter ici que, selon Maclure et Taylor, il n'y a pas lieu de croire *à priori* que les signes religieux extériorisés sont plus susceptibles de compromettre l'impartialité des agents de l'État que ceux qui sont plus discrets, telle la croix chrétienne²⁸⁵.

En remettant ainsi en question l'idée selon laquelle le port des signes religieux porte nécessairement atteinte à l'impartialité des agents de l'État, cet argument oblige une reformulation du conflit de normes qui entoure le port du foulard (ainsi que de tout autre signe religieux extériorisé). Il s'agit d'un conflit qui oppose la liberté de conscience des employés (P₂) non plus à l'impartialité de leur traitement des bénéficiaires de services (P₁), mais plutôt à l'indépendance de l'État envers les religions (M₁). Or, comme Maclure et Taylor considèrent M₁ comme un mode opératoire et non une finalité de la laïcité, il n'y a pas lieu de « nous détourner de la réalisation des finalités au profit de la défense des moyens »²⁸⁶. Autrement dit, il ne serait pas légitime, à leurs yeux, de compromettre la liberté de conscience des employés de la fonction publique (P₂) sous prétexte qu'ils arborent des signes religieux de manière visible en tant qu'agent de l'État (M₁). En revanche, en vertu de leur modèle, il est tout à fait légitime d'admettre une possible atteinte à la séparation entre l'État et la religion (M₁) — dans le cas où l'agent de l'État porte un signe religieux visible — afin de protéger la liberté de

²⁸⁴ Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality: The Place for Toleration », p. 593.

²⁸⁵ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 59.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 55.

conscience (P_2) de cet employé. La *figure 5* résume les différentes attitudes possibles à cet égard selon la perspective libérale individualiste.

Tableau 3 : Scénarios possibles selon le modèle de Maclure-Taylor : le port des signes religieux par les agents de l'État

Scénarios possibles		
P_2	M_1	<i>Conflit de normes de départ.</i>
$\neg P_2$	M_1	<i>Prohibition complète du port des signes religieux dans la fonction publique. Scénario inacceptable : on ne peut pas compromettre une des finalités de la laïcité ($\neg P_2$) pour préserver un de ses modes opératoires (M_1).</i>
P_2	$\neg M_1$	<i>Conflit de normes résolu : il est cependant légitime de restreindre le port des signes religieux pour les personnes en situation d'autorité \equiv il y a un risque probant de compromettre l'impartialité des agents de l'État ($\neg P_1$)²⁸⁷.</i>

Même si le modèle de Maclure et Taylor semble ici particulièrement propice à la résolution des conflits de normes, le fait de considérer les modes opératoires comme strictement instrumentaux a certains corollaires auxquels nous nous opposons. Il y a en effet lieu de croire que le modèle de Maclure et Taylor ne nécessite pas d'autre charte que celle des droits et libertés individuels ou autoriserait, du moins, un charte si et seulement si celle-ci est subordonnée à la charte des droits et libertés. Ceci s'explique directement par le fait que les deux finalités de la laïcité relèvent de droits individuels. Autrement dit, ce modèle se confine aux limites de l'individualisme moral et cette limitation empêche Maclure et Taylor de penser une politique de gestion de la diversité qui réussirait à solutionner à la fois les conflits de normes et les préoccupations identitaires de la société québécoise.

3.2.3 La limite de l'individualisme moral

Si Maclure et Taylor défendent cette forme ouverte de laïcité, c'est qu'ils considèrent que les régimes républicains de laïcité fermée ne protègent pas suffisamment l'autonomie morale des individus. À leurs yeux, la « fonction émancipatrice » du modèle républicain est

²⁸⁷ En plus du cas des policiers, Maclure et Taylor considèrent que le cas des enseignants est discutable sur la base des arguments entourant le développement cognitif des élèves. (Réf. Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 60-63.)

inadéquate puisqu'« une personne peut faire usage de sa raison dans la conduite de sa vie tout en adhérant à des croyances religieuses ou spirituelles »²⁸⁸. Cette critique de la laïcité stricte n'est pas sans rappeler l'argument des SEs qu'avait précédemment développé Taylor. En effet, par le biais d'une évaluation de second ordre, un individu peut exercer sa liberté rationnelle en réfléchissant librement sur son ensemble de valeurs (et même possiblement s'en affranchir)²⁸⁹. Dans la prochaine section du texte, nous reprenons sensiblement la même critique du modèle républicain que celle qu'en font Maclure et Taylor (*Réf.* section 3.3.4). Cela dit, leur perspective ne réussit pas pour autant à fournir une solution satisfaisante aux enjeux de la gestion de la diversité au Québec. En effet, même si leur conception de la laïcité est sensible aux différentes conceptions du bien qui ne sont pas prises en compte par une conception stricte de la laïcité, il ne s'agit toutefois pas d'une approche métaphysiquement neutre au sens de Rawls dans *Libéralisme politique*, et c'est là que le bât blesse.

À première vue, il y a tout lieu de croire que la perspective de Maclure et Taylor s'éloigne considérablement du libéralisme classique, en ce sens qu'elle admet une conception communautarienne de la personne. En effet, la critique que ces deux auteurs formulent à l'égard du modèle français de laïcité porte justement sur son incapacité à rendre compte de « la dimension spirituelle de l'existence »²⁹⁰ de certains individus, d'où l'importance qu'ils accordent à la protection de la liberté de conscience et de religion. Dès lors, on peut se demander en quoi leur modèle diverge de la théorie rawlsienne. Rappelons ici que Rawls propose de prendre en considération les diverses conceptions possibles de la personne dans l'élaboration des principes de justice. Maclure et Taylor sont donc, à cet égard, tout à fait rawlsiens. Cela étant dit, leur conception de la laïcité ouverte ne s'affranchit toutefois pas de la thèse de l'individualisme moral. Seul l'individu demeure une source légitime ultime de revendications morales. Cette remarque vaut également pour la position que soutenait déjà Taylor dans « The politics of recognition » où il défend explicitement l'importance des intérêts collectifs, mais seulement sur la base du principe de dignité des individus :

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁸⁹ Taylor, C. (1995), « Self-interpreting Animals », p. 66.

²⁹⁰ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 74.

[t]he politics of difference grows organically out of the politics of universal dignity [...] The politics of equal dignity is based on the idea that all humans are equally worthy of respect²⁹¹.

À l'instar de Taylor, Dwight Gordon Newman propose aussi, dans *Community and Collective Rights*, une perspective sur les droits collectifs qui demeure tributaire du principe de dignité individuelle, c'est-à-dire en donnant des droits aux entités collectives tout en considérant que les individus demeurent les seules sources légitimes de revendications morales²⁹². Autrement dit, même si ces penseurs parviennent manifestement à un certain rapprochement avec la conception communautarienne de la personne en reconnaissant l'importance des intérêts collectives, il n'en demeure pas moins que c'est toujours et seulement l'autonomie morale et la dignité des individus (et non des entités collectives en elles-mêmes) qui jouent le rôle de fondements de ces droits collectifs. Il ne s'agit jamais de penser des droits collectifs fondamentaux. C'est en ce sens que le modèle de Maclure et Taylor se range du côté des perspectives libérales individualistes. Suivant la même logique, il y a aussi tout lieu de croire que Maclure et Taylor s'opposeraient formellement à toute nouvelle charte de gestion du vivre ensemble à moins que celle-ci ne soit complètement subordonnée à la charte des droits et libertés. Ce faisant, cette primauté accordée à l'individu dans leur modèle prête le flanc à une catégorie bien particulière de critiques. Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons vu que le Québec était un cas mitoyen entre la France et le Canada en ce qui concerne l'aménagement du vivre ensemble. Autrement dit, même si l'orientation générale du Québec en matière de gestion du pluralisme est « beaucoup libérale et pluraliste que républicaine »²⁹³, il s'agit tout de même d'une société caractérisée par de profondes préoccupations identitaires qui nourrissent une orientation davantage républicaine que dans le reste du Canada. Or, la perspective de Maclure et Taylor ne dispose d'aucun outil théorique pour solutionner la question identitaire québécoise à partir de leur conception de la laïcité. Ainsi, avant de présenter l'approche républicaine et sa réception au Québec, puis la solution libérale

²⁹¹ « [I]es politiques de reconnaissance s'inscrivent organiquement dans les politiques de dignité universelle. [...] Les politiques d'égalité reposent sur l'idée que tous les êtres humains méritent le respect de manière égale. » (Réf. Taylor, C. (1992), « The Politics of Recognition », p. 39-41.)

²⁹² Newman, D. (2011), *Community and Collective Rights*.

²⁹³ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 75.

républicaine, il est important de revenir sur la critique nationaliste qui a été formulée à l'égard de la conception ouverte de la laïcité.

3.2.4 La critique nationaliste

En s'impliquant politiquement pour défendre le cours d'ÉCR, Leroux admet avoir été pris de court par une catégorie d'objections qui percevaient ce programme pédagogique « comme porteur d'un endoctrinement multiculturaliste »²⁹⁴. Le sociologue Mathieu Bock-Côté, qui est l'un des principaux représentants de cette position, énonce les principes fondamentaux de ce conservatisme nationaliste dans un essai intitulé *Le multiculturalisme comme religion politique. Grosso modo*, il cherche à déconstruire le phénomène de « sacralisation de la diversité »²⁹⁵ qui structure, selon lui, la philosophie politique progressiste depuis les années 1980-1990 en Occident. Selon sa perspective, cette obsession pour la diversité remonte à la « philosophie de l'émancipation radicale »²⁹⁶ préconisée par l'élite intellectuelle et culturelle marxiste de mai 1968. Autrement dit, Bock-Côté considère que la promotion de la diversité est la version contemporaine de la critique qui était faite à l'époque du capitalisme et de la civilisation occidentale. Suivant cette même logique, il amalgame l'ensemble des luttes pour la reconnaissance en les considérant toutes comme des différentes manifestations de l'évolution du projet politique de la gauche postmarxiste. À ses yeux, ce nouveau projet politique remplacerait le « prolétaire » par le « marginal » comme vecteur d'une remise en question de l'ordre social :

[I]e mouvement des « immigrés », celui des « femmes », celui des « homosexuels », celui des « prisonniers », celui des « psychiatisés » – tous les mouvements qui, en eux-mêmes, ont peu de choses en commun, sont appelés à féconder l'action politique, pour la décentrer des institutions prédominantes et ouvrir le domaine public à l'expression d'une diversité inédite de formes de vie [...]²⁹⁷.

C'est à partir de cette lecture bien particulière du *progressisme* que Bock-Côté en vient à défendre un national-conservatisme. Il s'agirait en d'autres mots d'un point de vue qui

²⁹⁴ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 61.

²⁹⁵ Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, p. 111.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 93.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 111.

s'oppose à la « doxa diversitaire »²⁹⁸ et à ses conséquences sur l'identité nationale. C'est en effet plus précisément envers l'« oblitération préalable de la culture nationale »²⁹⁹ et ses conséquences supposément néfastes pour la démocratie — dont la judiciarisation du politique serait un symptôme notoire — que s'oppose son national-conservatisme. En somme, cette perspective promeut une réappropriation du thème de l'identité nationale dans le débat public.

Même si, dans le cadre de ce mémoire, nous nous inscrivons complètement en faux contre cette analyse nationale-conservatiste, il n'en demeure pas moins important de demeurer sensible aux revendications identitaires dont elle est porteuse. Rappelons que dans sa cartographie du débat entourant le projet de Charte des valeurs de 2013, Lamy insiste sur l'importance de cette position, qu'il qualifiait quant à lui de républicanisme conservateur. Il s'agit d'une catégorie d'interlocuteurs avec lesquels tout modèle de gestion de la diversité doit composer. Or, une approche libérale individualiste (et par conséquent aussi le modèle de Maclure et Taylor) ne dispose pas des outils théoriques nécessaires pour aménager véritablement ces préoccupations identitaires. Il s'agit donc d'un des importants angles morts du modèle libéral individualiste auquel une approche libérale républicaine doit pallier. Cela dit, avant de s'intéresser plus directement à la solution qu'elle peut y apporter, il y a d'abord lieu de revenir sur l'autre modèle classique d'aménagement du vivre ensemble, c'est-à-dire l'approche républicaine jacobine, et ce, en insistant de la même manière sur sa réception au Québec, ainsi que ses aspects problématiques.

3.3 L'approche républicaine jacobine

Avant d'en formuler leur critique, Maclure et Taylor proposent d'abord une lecture charitable du modèle français, que nous qualifions ici d'approche républicaine jacobine. Selon leur interprétation de cette conception de la laïcité, elle se structurerait autour de deux prémisses. La première prémisses consiste à définir la finalité de la laïcité comme étant l'« effacement des différences »³⁰⁰. Un des principaux corollaires de cette finalité est de prêter à l'État une fonction émancipatrice. La section suivante porte plus spécifiquement sur les enjeux

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 191.

³⁰⁰ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 44.

entourant cette idée. Quant à la seconde prémisse du modèle français, elle s'articule plutôt autour d'une distinction entre la sphère privée et la sphère publique. Aux yeux des partisans de l'approche républicaine jacobine, la religion est une affaire strictement privée. La section 3.3.2 de ce mémoire vise justement à contester l'idée de l'étanchéité entre les deux sphères que présuppose le modèle français³⁰¹.

3.3.1 Les écueils du féminisme identitaire

Un des aspects hautement problématiques de la perspective républicaine jacobine est l'argumentaire tenu notamment, mais pas uniquement, par une certaine frange du féminisme identitaire, qui s'oppose à toute intrusion du communautaire dans la vie privée. Dans cette perspective, le communautarisme est la manifestation d'une intrusion inacceptable du public sur le privé. Nous avons vu précédemment que cette position récupère la «volonté émancipatrice»³⁰² propre au républicanisme dans ce que Benhadjoudja qualifie comme une tentative de «sauver la femme de l'autre»³⁰³. En d'autres termes, il tiendrait de la responsabilité morale des sociétés libérales que de forcer, entre autres, les femmes issues de communautés musulmanes à s'affranchir de la structure de domination dont elles seraient victimes, et ce, afin de faire respecter le principe d'égalité entre les sexes. Si cette intention est louable, elle n'en demeure pas moins, à certains égards, paternaliste. Cette section du texte se propose donc de montrer en quoi la dimension féministe du discours tenu par les partisans du républicanisme jacobin est problématique. Or, une bonne manière de déconstruire cet argument est de reprendre les outils conceptuels de la perspective métaphysiquement neutre de Rawls dans *Libéralisme politique*.

Dans le cas où une femme musulmane se sentirait opprimée par la communauté dont elle est issue, cette perspective féministe républicaine ne pose pas problème. Ce qui pose problème toutefois est que cette position implique qu'«il est préférable de libérer les femmes du joug de la religion, même lorsque ces dernières ne se voient pas comme étant opprimées,

³⁰¹ *Ibid.*, p. 53.

³⁰² *Ibid.*, p. 43-46.

³⁰³ Benhadjoudja, L. (2016), « Les controverses autour du *hijab* des femmes musulmanes : un débat laïque ? », p. 125.

ou bien lorsqu'elles insistent pour atteindre leur libération à leur manière »³⁰⁴. Pourtant, c'est justement à partir de cette prémisse que les partisans de la laïcité stricte mobilisent le thème de l'inégalité entre les hommes et les femmes au sein des communautés musulmanes pour justifier leur modèle de gestion de la diversité :

[m]ême quand l'inquiétude envers l'islam prend toutes les allures de xénophobie, il apparaît toujours plus facile de se replier sur l'exclusion sans nuances, et le laïcisme apparaît alors comme la solution la plus simple³⁰⁵.

Or, il est tout à fait possible de montrer que cet argument sur lequel repose la solution laïque est invalide.

Avant tout chose, notons qu'il y a ici deux niveaux d'analyse dans le discours tenu par les partisans du républicanisme jacobin. Premièrement, cette position s'intéresse à la contrainte qu'exerce la communauté à laquelle appartient une femme sur les comportements de cette dernière. Ce faisant, ce discours présuppose la possibilité d'un consentement illusoire. Pour illustrer ce présupposé de l'approche républicaine jacobine, Amiraux et Koussens rapportent un des arguments défendus par le Conseil d'État français en 2009 afin de justifier l'incompatibilité entre le port des signes religieux et les valeurs fondamentales de la République :

Elle [la femme issue d'une communauté musulmane] vit dans la soumission totale aux hommes de sa famille, qui se manifeste tant dans le port de son vêtement que dans l'organisation de sa vie quotidienne [...] et elle trouve cela normal et [...] l'idée même de contester cette soumission ne l'effleure même pas³⁰⁶.

Selon cette thèse, le consentement d'une femme au port du foulard serait potentiellement illusoire, ou, plutôt, pourrait être le fruit d'un processus sophistiqué de rationalisation. Deuxièmement, c'est aussi en vertu de cette thèse du consentement illusoire que les partisans de l'approche républicaine jacobine en viennent à défendre l'introduction d'une distinction normative entre ce qui devrait être public et ce qui devrait demeurer privé. Ceux qui

³⁰⁴ Weinstock, D. (2016), « Laïcité et multiculturalisme : même combat ? », p. 25.

³⁰⁵ Leroux, G. (2016), *Différence et liberté*, p. 101.

³⁰⁶ Amiraux, V. et D. Koussens (2016), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », p. 71.

appartiennent à ce courant estiment aussi qu'il faut, pour cette raison, s'opposer à toute intrusion du communautaire dans la vie privée. À leurs yeux, le communautarisme est une manifestation paradigmatique d'une telle intrusion inacceptable.

Dans son plaidoyer en faveur d'une laïcité plus stricte au Québec, Yolande Geadah mobilise ouvertement cet argument du consentement illusoire pour justifier une distinction normative entre ce qui devrait relever de la sphère publique, et ce qui, inversement, devrait être restreint à la sphère privée :

leur opinion sincère [l'opinion des femmes qui portent le foulard] ne nie en rien l'analyse globale du système patriarcal qui sous-tend le hidjab et qui tire sa force de la collaboration active des femmes, considérées comme les gardiennes des traditions et valorisées à ce titre³⁰⁷.

Autrement dit, la thèse de Geadah est que, bien qu'il ne soit pas possible d'en « fournir des preuves tangibles »³⁰⁸, les femmes subiraient tout de même une pression inacceptable de la part de leur communauté pour qu'elles portent le foulard. C'est précisément sur la base de cette pression de la communauté, qu'elle considère comme une violation de la liberté de conscience, que Geadah en vient à promouvoir une distinction claire entre la sphère privée et publique pour le Québec, à l'instar du modèle de laïcité à la française :

[i]l est presque impossible de tracer une ligne de démarcation claire entre le privé et le public, entre l'individuel et le collectif. Il faut néanmoins essayer de le faire afin d'assurer un équilibre entre le respect des libertés individuelles des minorités et le respect des droits collectifs de la société³⁰⁹.

Cela dit, lorsqu'on adopte une perspective rawlsienne sur cette question, il est possible d'éviter ce faux dilemme qu'ont construit les partisans du républicanisme jacobin. Selon leur perspective, ou bien nous fermons les yeux sur une violation de la liberté de conscience chez les femmes appartenant à des communautés musulmanes, ou alors nous adoptons une conception stricte de la laïcité qui présupposerait une distinction nette entre la sphère privée et

³⁰⁷ Geadah, Y. (2007), *Accommodements raisonnables : Droit à la différence et non différence des droits*, p. 72.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 11.

publique. Or, en empruntant la perspective rawlsienne, nous disposons alors d'un outil conceptuel, l'idée de neutralité métaphysique, pour court-circuiter cette alternative.

Afin de démontrer l'invalidité de cet argument en faveur d'une distinction normative entre la sphère privée et publique, rappelons d'entrée de jeu que Rawls met de l'avant une perspective métaphysiquement neutre, c'est-à-dire qui admet autant une conception libérale individualiste de la personne qu'une conception communautarienne de la personne. Ainsi, pour que cet argument du consentement illusoire soit acceptable, il faudrait que ce dernier puisse s'ancrer dans l'une de ces deux manières de penser l'identité. Ce n'est toutefois pas le cas. D'un côté, si on adopte le point de vue libéral individualiste sur l'identité, on considère par définition l'individu comme antérieur à ses fins. Suivant cette prémisse, si une personne défend l'idée selon laquelle son comportement est libre et éclairé, il n'y aurait pas lieu de présupposer le contraire. D'un autre côté, il n'est pas non plus possible de défendre la thèse du consentement illusoire à partir d'une conception communautarienne de la personne. En effet, bien que cette conception de la personne soutienne que l'identité personnelle soit tributaire de l'identité morale, nous avons aussi vu, à partir du cadre conceptuel de Taylor, que cette thèse n'était pas pour autant incompatible avec l'exercice de la liberté rationnelle. Autrement dit, une femme issue d'une communauté musulmane est toujours en mesure d'effectuer des SEs et, par conséquent, son appartenance communautaire repose sur l'exercice de sa liberté rationnelle. De plus, dans un cas comme dans l'autre, et si l'on s'en tient strictement à notre interprétation de la pensée tardive de Rawls, une politique publique doit être compatible avec toutes les doctrines compréhensives raisonnables possibles : une mesure intégrationniste défendue par les partisans du républicanisme jacobin ne remplirait manifestement pas ce critère. Maintenant, pour mieux comprendre en quoi ceci est problématique, il est important de s'intéresser de manière plus générale à la conception de la personne que présuppose le modèle du républicanisme jacobin.

3.3.2 De la question de l'identité jusqu'à la neutralité métaphysique

La même année que Rawls publiait *Libéralisme politique*, Galeotti constatait aussi les limites du libéralisme classique pour penser la question du port du foulard et par extension

l'ensemble des questions entourant la gestion de la diversité. En partant d'une analyse de l'épisode de 1989 au Collège de Creil, où trois jeunes femmes ont été expulsées pour avoir refusé de retirer leur foulard musulman, Galeotti cherche à montrer la faiblesse du critère libéral de tolérance politique lorsqu'il est appliqué de manière strictement individualiste. Pour ce faire, elle commence par illustrer comment il est possible de justifier l'approche républicaine jacobine en matière du port du foulard à partir d'une conception classique de la notion de tolérance :

the value of toleration is usually grounded on the respect of others' autonomy. [...] In the chador case, lack of autonomy in the behavior of the three girls can actually be invoked, claiming that, at their age, their religious choice cannot count as autonomous, being rather the outcome of family pressure [...] the state would find a ground for paternalistic intervention to protect the weak party, the underage individual, from their family's imposition³¹⁰.

Nous reconnaissons ici la thèse du consentement illusoire que défendent généralement les partisans du républicanisme jacobin. Nous avons aussi vu que le fait de soutenir une telle thèse implique de présupposer par le fait même une conception particulière de l'autonomie individuelle et que c'est précisément là que le bât blesse. Cette section du texte se propose donc de démontrer en quoi, de manière générale, l'argument du consentement illusoire, qu'il soit appliqué au port du foulard ou à tout autre comportement, ne s'appuie pas sur une conception de l'individu qui soit en mesure de rendre compte des enjeux de la diversité.

La laïcité à la française, qui est un exemple paradigmatique de la gestion républicaine jacobine du vivre ensemble, s'articule autour d'une séparation stricte entre la sphère privée et la sphère publique. Dans cette perspective, la tolérance ne s'applique qu'à la sphère privée, où peuvent se manifester librement toutes les conceptions possibles de la vie bonne. Inversement, dans la sphère publique, les mêmes règles doivent s'appliquer à tout le monde, et ce, afin de

³¹⁰ « la valeur de la tolérance est habituellement enracinée dans le respect de l'autonomie des autres. [...] Dans le cas du *tchador*, le manque d'autonomie dans le comportement des trois filles est habituellement invoqué, en vertu de la thèse selon laquelle, à leur âge, leur conviction religieuse ne peut pas être considérée comme autonome, car il s'agirait plutôt d'une conséquence de la pression familiale [...] l'État trouve ainsi une justification pour une intervention paternaliste afin de protéger cet agent vulnérable, l'individu mineur, de l'influence indue qu'exerce sur lui sa famille. » (Réf. Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality: The Place for Toleration », p. 587-588.)

justement préserver la neutralité de l'État³¹¹. C'est précisément sur la base d'une séparation nette entre ces deux sphères que Galeotti considère que la laïcité stricte est cohérente avec le principe de tolérance libérale :

the original position of the French school authorities was totally consistent with the principle of toleration as embodied in the liberal state. They did not want the three students to give up their religion : they only wanted religion to be kept from trespassing on the public domain³¹².

Ainsi, le modèle du républicanisme jacobin protégerait le pluralisme des conceptions de la vie bonne, mais seulement dans la mesure où l'expression de nos différences se produit dans la sphère privée, et non publique, de nos activités. Toutefois, cette manière de restreindre l'expression de nos convictions religieuses à la sphère privée n'est pas du tout compatible avec une conception communautarienne de la personne. Sans le formuler exactement ainsi, Galeotti souligne tout de même l'inadéquation entre l'interprétation théorique que l'on peut faire du port du foulard et sa signification subjective pour les personnes issues d'une communauté musulmane :

the behavior of the three girls had a wider meaning than the expression of their religious belief : it was precisely the public, provocative assertion of their membership in the Muslim community and culture. [...] Religious symbols were a representation of a more general and comprehensive collective identity. In other words, wearing the chador was a way of asserting "I want to be what I am and I am proud of it"³¹³.

Autrement dit, selon Galeotti, il n'est pas possible de restreindre le port du foulard à la sphère privée, car il s'agit d'une mode d'expression des croyances religieuses qui, par définition, s'articule autour d'une affirmation publique de son appartenance à sa communauté. Dans sa critique du projet de Charte des valeurs, l'historien Pierre Anctil adopte la même

³¹¹ Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality: The Place for Toleration », p. 589.

³¹² « la position initiale des responsables de ce lycée français est tout à fait cohérente avec le principe de tolérance tel qu'il s'incarne dans un État libéral. Ils ne voulaient pas que les trois étudiantes abandonnent leur religion : ils ne voulaient simplement pas que cette croyance religieuse se manifeste dans la sphère publique. » (Réf. Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality: The Place for Toleration », p. 592.)

³¹³ « le comportement de ces trois filles comporte une signification plus profonde que celle de la simple expression de leur croyance religieuse : il s'agit plus précisément d'une affirmation publique et subversive de leur appartenance à la communauté musulmane. [...] Les symboles religieux sont une représentation de leur identité collective plus générale et compréhensive. En d'autres mots, le fait de porter le *tchador* est une manière d'affirmer : "Je veux être ce que je suis et je suis fière de cette identité." » (Réf. Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality: The Place for Toleration », p. 596.)

perspective que Galeotti afin de décrire le préjudice identitaire que génère le modèle de la laïcité à la française :

plusieurs individus qui arborent les signes extérieurs d'une croyance ne conçoivent en effet pas qu'il puisse exister une distinction entre l'espace privé du croyant et un espace social plus vaste où chacun ne serait plus qu'une personne juridique sans couleur particulière. [...] Exiger des citoyens qui ont une conviction religieuse profondément ancrée qu'ils abandonnent — ne serait-ce qu'à certains moments de leurs vies — la prépondérance du sacré sur le profane équivaut à les priver du droit inaliénable d'exprimer ce que leur conscience leur dicte³¹⁴.

De surcroît, à partir de la perspective rawlsienne, il est possible d'aller encore plus loin que Galeotti et Anciaux dans notre interprétation de la signification du port du foulard. Rappelons que, dans le cas d'une conception communautarienne de la personne, l'identité morale détermine l'identité personnelle (pensons ici à la conversion de Saül de Tarse). Ainsi, le port du foulard n'est plus seulement un moyen d'affirmer publiquement une identité morale : il s'agit en fait d'un élément constitutif de l'identité personnelle de celles qui le portent. Du même coup, il n'y a plus lieu de penser la tolérance à partir de la distinction entre la sphère privée et la sphère publique, car cette séparation ne parvient pas à rendre compte de la véritable signification de certains signes religieux dans une perspective communautarienne. Dans ce cas, il y aurait tout lieu de croire que la distinction rawlsienne entre le domaine public et le domaine non public réussirait mieux à préserver l'esprit qui entoure le port du foulard. En somme, la justification républicaine jacobine de la laïcité stricte repose sur une thèse métaphysique, c'est-à-dire l'idée du consentement illusoire, qui n'est pas compatible avec le rôle identitaire que joue l'expression publique des croyances religieuses pour certaines communautés. Cette perspective impose une conception privée de la croyance religieuse. Ce faisant, la laïcité à la française est injustement préjudiciable aux communautés qui conçoivent le phénomène religieux comme un élément constitutif de leur identité publique. Il y a donc lieu de se tourner vers une conception rawlsienne de la tolérance, qui ne s'appuie plus sur une distinction entre la sphère privée et la sphère publique, car elle demeure neutre au niveau des doctrines compréhensives. En effet, en admettant la possibilité que l'identité morale détermine l'identité personnelle, la perspective rawlsienne se doit d'aménager les individus dont le fait

³¹⁴ Anciaux, P. (2016), « La charte de la confusion », p. 44.

d'appartenir à une communauté est indissociable du fait de porter un signe religieux dans la sphère publique, d'une part, et dont l'identité personnelle est dépendante de l'identité morale de l'autre.

Cette tension entourant la distinction classique entre la sphère privée et la sphère publique est un exemple éloquent des nombreux problèmes que comporte le modèle républicain d'aménagement du vivre ensemble. Ainsi, lorsque nous prenons au sérieux le fait du pluralisme irréductible et souhaitable des doctrines compréhensives dans nos sociétés contemporaines, il n'y a manifestement plus lieu de penser la gestion de la diversité à partir du cadre du républicanisme jacobin. Dans le cadre de ce mémoire, afin de court-circuiter ces écueils du républicanisme jacobin, nous tendons plutôt vers le modèle d'inspiration rawlsienne qui demeure neutre en ce qui a trait aux doctrines compréhensives. Comme nous avons présenté à la fois les enjeux de l'approche libérale individualiste et ceux de l'approche républicaine jacobine, il est maintenant possible de s'intéresser directement à la forme que pourrait prendre une politique de gestion de la diversité d'inspiration libérale républicaine et, enfin, de conclure ce mémoire sur une stratégie visant plus spécifiquement à encadrer le port du foulard.

3.4 La solution libérale républicaine

L'importance des enjeux identitaires dans la problématique des accommodements raisonnables au Québec ne fait aucun doute. Il s'agit d'une problématique qui ne concerne pas seulement le rapport que la société québécoise entretient avec la religion, mais aussi le rapport qu'elle entretient avec sa propre identité. Toutefois, que ce soit le modèle de la laïcité stricte ou celui de la laïcité ouverte, aucune approche en matière de gestion du pluralisme n'est parvenue jusqu'à présent à satisfaire à la fois les besoins de reconnaissance des minorités et à la fois ceux de la communauté d'accueil³¹⁵. L'approche libérale républicaine se propose donc d'offrir une issue au faux dilemme que nous impose cette dichotomie entre laïcité ouverte et laïcité stricte. Originellement, il semble que nous ayons le choix entre, d'une part, refuser

³¹⁵ C'est que Bouchard qualifie comme l'enjeu de la conciliation des préoccupations identitaires de la majorité culturelle québécoise avec les exigences d'une société mondialisée. (Réf. Bouchard, G. (2016), « Les pièges de l'identité », § 6.)

catégoriquement les accommodements raisonnables pour protéger l'identité de la communauté d'accueil québécoise et ses valeurs constitutives et, d'autre part, accepter l'ensemble des accommodements raisonnables afin de protéger la liberté de conscience. Il existe néanmoins, selon nous, une voie intermédiaire.

3.4.1 Entre les droits des minorités et ceux de la communauté d'accueil

La *via media* que représente l'approche libérale républicaine se structure autour d'une quête d'équilibre entre les droits des minorités et ceux de la communauté d'accueil. Par le fait même, dans le but d'atteindre cet équilibre, il nous est nécessaire de mobiliser à la fois des droits individuels et des droits collectifs. D'entrée de jeu, nous savons qu'il faut parvenir à un critère qui soit en mesure de solutionner les conflits de normes, et ce, tout en prenant en égale considération la liberté de conscience avec les autres droits et libertés. On peut d'ailleurs rappeler à cet effet le premier principe de justice de Rawls :

[c]haque personne a un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous ; et dans ce schème, la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-là seulement, doit être garantie³¹⁶.

L'approche libérale républicaine se veut être justement un modèle de gestion du pluralisme qui n'accorde pas plus d'importance à la liberté de conscience qu'aux autres droits ou vice versa. Or, c'est précisément le fait de considérer à la fois les droits individuels et les droits collectifs qui rend cet équilibre possible. Pour le comprendre, il est intéressant de reprendre la distinction proposée par Seymour entre groupes volontaires et involontaires. Les groupes volontaires, dont font partie les communautés religieuses, sont caractérisés par un « système de croyances volontairement accepté »³¹⁷. À l'inverse, les groupes involontaires sont formés par des individus qui n'auraient pas volontairement accepté quoi que ce soit, tels que les personnes handicapées, les femmes, les LGBTQ, etc. Lorsqu'on adopte une perspective strictement individualiste, ces deux catégories de groupe sont souvent traitées de manière différente. Par exemple, un accommodement accordé à un groupe involontaire comme les

³¹⁶ Rawls, J. (1995), *Libéralisme politique*, I, § 1, p. 29.

³¹⁷ Seymour, M. (2016), « La laïcité ouverte selon X. H. Rioux, ou les raccourcis d'une rhétorique facile », § 15.

personnes handicapées n'est pas perçu de la même manière qu'un accommodement religieux. Or, en adoptant la neutralité métaphysique prescrite par Rawls dans *Libéralisme politique*, on se doit nécessairement d'aménager la conception communautarienne de la personne. Comme l'identité morale d'un individu détermine, selon cette conception, son identité personnelle, il n'y a plus vraiment lieu de traiter différemment les groupes volontaires des groupes involontaires, car, dans un cas comme dans l'autre, la nature d'une discrimination à l'égard de ses groupes reste la même. Les revendications morales des communautés religieuses sont tout aussi valides que celles formulées par des personnes handicapées et doivent être traitées de la même manière dans l'aménagement du vivre ensemble.

Plus précisément, le modèle libéral républicain pourrait se traduire par une reformulation de la conception de la laïcité de Maclure et Taylor, où l'on tient les modes opératoires de la laïcité comme des instruments nécessaires à la pleine réalisation des finalités de la laïcité. Cette différence est majeure puisqu'elle récupère la laïcité institutionnelle que préconisent les partisans du républicanisme jacobin, tout en protégeant la liberté de conscience et l'égalité entre les individus comme cherche à le faire l'approche libérale individualiste. Seymour résume l'esprit général du modèle libéral républicain de la manière suivante : « les institutions doivent être laïques et les individus doivent être libres »³¹⁸. Pour mieux comprendre quelles en sont les conséquences, comparons maintenant l'attitude de ces trois approches par rapport à la question du port du foulard.

3.4.2 La gestion de la diversité selon le modèle libéral républicain

Il est possible d'employer une version simplifiée du modèle libéral républicain. Nous avons précédemment vu que, dans le but de préserver à la fois les droits des individus et ceux des peuples, il y a lieu de faire de la neutralité institutionnelle un instrument nécessaire pour la poursuite de la finalité de la laïcité qu'est la protection des droits individuels. Ainsi, la structure de ce modèle se limite à deux principes de base. En effet, l'équilibre recherché par la perspective libérale républicaine veut que (R₁) les institutions soient laïques (où R₁ = {M₁, M₂}), mais (R₂) les individus libres (où R₂ = {P₁, P₂}). En abordant la question de la gestion

³¹⁸ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

du pluralisme sous cet angle, il semble que nous parvenions à court-circuiter autant les angles morts de l'approche républicaine jacobine que ceux du modèle libéral individualiste. À partir de la problématique du port du foulard, qui est en fait un exemple paradigmatique de conflits de normes, cette partie du texte cherche à illustrer comment fonctionne concrètement ce modèle tout en mettant en évidence l'équilibre entre les droits individuels et collectifs auquel il parvient.

Nous disposons désormais de tous les outils théoriques pour mener à bien une réflexion sur le port du foulard. Dans le premier chapitre, il a été possible de constater que deux modèles s'opposent en matière de gestion du pluralisme. D'ailleurs, la question du port du foulard illustre très bien à quel point ces deux modèles divergent. D'un côté, le modèle français, qui incarne l'approche républicaine jacobine, se définit par sa conception stricte de la laïcité. La laïcité stricte se manifeste, dans le cas du port du foulard, par une interdiction de porter des signes religieux ostensibles dans la sphère publique. Empiriquement, en interdisant d'abord le port du foulard dans le milieu scolaire³¹⁹, la société française en est ensuite venue à étendre l'interdit du port de la *burka* ou du *niqab* à tout l'espace public³²⁰. Rappelons que la notion de port du foulard n'implique absolument pas que le visage soit voilé. Il ne faut donc pas amalgamer les notions de hijab, niqab, burka et tchador. En effet, alors que le niqab et la burka couvrent entièrement le visage, les femmes qui portent le hijab ou le tchador conservent tout de même leur visage découvert. La loi du 11 octobre 2010 en France ne concerne alors qu'une certaine classe de foulards islamiques. Cela étant dit, l'emploi de la notion d'« espace public » dans le libellé de cette loi est très utile pour comprendre la justification philosophique derrière l'approche républicaine jacobine. Aux yeux de Galeotti notamment, si les partisans de ce modèle considèrent qu'un interdit du port des signes religieux ostensibles est parfois légitime, c'est précisément parce qu'ils présupposent une séparation stricte entre la sphère publique et la sphère privée, de telle sorte que la protection des libertés religieuses puisse se limiter à la sphère privée³²¹. Autrement dit, l'approche républicaine jacobine subordonne la liberté de conscience des individus (R_2) à la neutralité institutionnelle (R_1) (*Réf.* figure 7). Cela

³¹⁹ Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

³²⁰ Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

³²¹ Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality: The Place for Toleration », p. 589.

dit, selon le modèle libéral républicain, il n'y aurait plus lieu de distinguer les groupes volontaires et les groupes involontaires³²². L'appartenance à une communauté religieuse est aussi constitutive de l'identité personnelle d'un individu que peut l'être l'appartenance à une catégorie dite involontaire, comme celle des personnes handicapées, ou encore des femmes, etc. Il y a donc lieu de considérer l'appartenance à une communauté de la même manière que les catégories dites involontaires.

D'aucuns pourraient toutefois considérer ici qu'il est contradictoire que considérer l'appartenance communautaire comme quelque chose d'involontaire, tout en admettant, en vertu de la conception taylorienne de la liberté rationnelle, que cette dite appartenance est compatible avec des SEs. En effet, comment quelque chose d'involontaire peut-il en même temps admettre la possibilité d'une révision des croyances et des valeurs héritées par l'individu ? Cette double nature de l'appartenance communautaire n'est toutefois pas problématique. En admettant une conception communautarienne de la personne, la révision des valeurs est certes possible, mais elle implique que, dans la découverte de son authentique identité, l'individu devienne une autre personne. Il s'agit d'un corolaire direct de l'idée selon laquelle l'identité morale déterminerait l'identité personnelle, puisque la révision des valeurs implique une toute autre identité morale communautaire. Dans cette perspective, le passage d'une identité à l'autre est motivé par une quête d'authenticité. Ce faisant, qu'un individu puisse effectuer des SEs n'affecte pas du tout le caractère involontaire de son appartenance communautaire. En d'autres mots, et pour reprendre le modèle illustré par la figure 2, qu'un individu A_x puisse devenir un individu B_x par le biais de SEs ne change en rien le caractère involontaire de l'appartenance communautaire de ces deux personnes, qui sont, rappelons-le, tout à fait distinctes dans la perspective communautarienne.

En somme, si l'on veut être en mesure de protéger les droits fondamentaux des individus, il faut que les politiques publiques prennent sérieusement en considération l'appartenance communautaire. Or, une conception strictement privée de l'appartenance communautaire, conçue comme association, qu'adoptent les partisans du modèle du

³²² Seymour, M. (2016), « La laïcité ouverte selon X. H. Rioux, ou les raccourcis d'une rhétorique facile », § 15.

républicanisme jacobin, est justement incompatible avec la conception communautarienne de la personne, où l'identité morale des individus se confond avec leur identité personnelle. Un interdit tous azimuts du port des signes religieux ostentatoires dans la sphère publique n'est pas légitime, car, en violant les droits des communautés religieuses, cet interdit représente aussi une mesure inutilement discriminatoire à l'égard des individus qui se conçoivent selon le prisme communautarien. En d'autres mots, même si l'approche républicaine jacobine cherche à affirmer la neutralité des institutions (R_1), elle porte tout de même atteinte à la liberté des individus ($\neg R_2$).

De l'autre côté, le modèle libéral individualiste affiche, à *contrario*, une grande ouverture face au port des signes religieux dans la sphère publique. La perspective de Maclure et Taylor est en ce sens tout à fait sensible à l'importance de l'appartenance communautaire dans l'identité personnelle de certains individus :

les convictions fondamentales, y compris les croyances religieuses, doivent être distinguées des autres croyances et préférences personnelles à cause du rôle qu'elles jouent dans l'identité morale des individus. Plus une croyance est liée au sentiment d'intégrité morale d'un individu, ou plus elle est une condition du respect qu'il a pour lui-même, plus la protection juridique dont elle doit bénéficier doit être forte³²³.

On comprend ici que l'approche libérale individualiste confère un statut fondamental aux libertés religieuses. Ce statut particulier se reflète d'ailleurs dans l'« obligation *juridique* d'accommoder des croyances ou des pratiques religieuses minoritaires »³²⁴ au Canada. Il ne fait aucun doute que la position de Maclure et Taylor s'oppose diamétralement à celle du républicanisme jacobin qui considère plutôt que les convictions religieuses ne constituent, en aucun cas, un motif raisonnable pour déroger aux principes de la neutralité des institutions. Or, si le modèle Maclure-Taylor autorise certaines nuances, notamment celle qui distingue « la décision d'une jeune musulmane de porter le voile à l'école » du « choix de son camarade de porter une casquette »³²⁵, leur perspective présuppose tout de même que la neutralité des institutions (R_1) est strictement instrumentale et que la finalité doit demeurer la protection de la liberté religieuse (R_2). Ainsi, cette subordination de la neutralité institutionnelle à la liberté

³²³ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 97.

³²⁴ *Ibid.*, p. 84.

³²⁵ *Ibid.*, p. 98.

religieuse ($R_2 > R_1$) est compatible avec des accommodements comme celui accordé au port du turban dans la Gendarmerie Royale du Canada (GRC)³²⁶. Rappelons ici que le modèle Maclure-Taylor peut sanctionner un accommodement qui déroge à la neutralité institutionnelle ($\neg M_1$), mais pas un accommodement qui compromet l'égalité entre les individus ($\neg P_1$). Ainsi, si l'on s'en tient à l'approche libérale individualiste, la seule manière de remettre en question l'accommodement accordé aux policiers sikhs de la GRC consisterait à « démontrer que l'interdiction des signes religieux est, dans certains contextes, une nécessité fonctionnelle à l'accomplissement des tâches du policier »³²⁷. Toutefois, ce n'est pas le seul enjeu que soulève ce type d'accommodements. Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons vu qu'une subordination complète de la neutralité des institutions à la liberté des individus, comme celle que propose le modèle du multiculturalisme canadien, ne fait pas consensus dans la société québécoise. Sans pour autant adhérer à la perspective nationale-conservatiste de Bock-Côté (*Réf.* section 3.2.4), nous considérons ici que, compte tenu des préoccupations identitaires qui caractérisent la société québécoise, il est préférable de rechercher un équilibre entre la neutralité des institutions et la protection des libertés religieuses, plutôt que de subordonner complètement l'une à l'autre. Or, la perspective qui permet de parvenir à un tel équilibre est justement le modèle libéral républicain.

D'entrée de jeu, le modèle libéral républicain s'accorde tout à fait avec celui de Maclure-Taylor en ce qui concerne l'importance de la protection de l'identité morale des individus. Cela dit, il ne nous apparaît pas pour autant nécessaire de conférer un statut strictement instrumental à la neutralité institutionnelle. Le modèle libéral républicain propose plutôt de raffiner la définition de ce qui représente ou non une atteinte à la neutralité institutionnelle. Le fait de porter des symboles religieux ostensibles dans un contexte public ne serait dès lors plus une atteinte à la neutralité institutionnelle en soi :

[o]n admet alors [dans le cadre du modèle libéral républicain] des restrictions raisonnables aux droits et libertés individuels. Le libéralisme politique peut tolérer le port de la croix, de la *kippa*, du *hijab*, du *niqab*, voire peut-être, dans certains cas exceptionnels, de la *burka* dans les lieux publics, pourvu que le port de ces symboles

³²⁶ Lamy, G. (2015), *Laïcité et valeurs québécoises*, p. 24.

³²⁷ Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 63.

ostentatoires soit, après réflexion, accepté par les personnes et résulte de l'exercice de leur liberté rationnelle³²⁸.

Prenons l'exemple de la loi du 15 mars 2004 en France. Cette politique publique va manifestement à l'encontre de la liberté religieuse des étudiants ($\neg R_2$) en ce qui concerne le port du foulard. Or, aux yeux du modèle libéral républicain, le fait de porter un hijab à l'école n'est en rien une atteinte à la neutralité des institutions. En revanche, et c'est là que le modèle libéral républicain se distingue substantiellement du modèle Maclure-Taylor, nous serions tout de même en droit de nous demander si le fait d'accepter le port du turban pour les policiers dans la GRC représente une atteinte à la neutralité de cette institution. Le fait de penser la protection de la neutralité institutionnelle comme un instrument nécessaire à la pleine réalisation de la liberté des individus ouvre la porte à beaucoup plus de nuances que ne le permet le modèle libéral individualiste. En fait, une charte de la laïcité — ou potentiellement un document constitutionnel — pourrait, aux yeux de l'approche libérale républicaine, venir ultimement fixer les règles du vivre ensemble, et ce, en étant aussi importante que la charte des droits et libertés. Un excellent exemple de législation qui pourrait jouer un tel rôle, et ce, sans pour autant imposer une conception stricte de la laïcité, est le projet de loi 398 qui a été proposé par Françoise David en 2013³²⁹. Notamment, son projet de loi visait à faire la « promotion d'une culture commune en même temps qu'il prend en compte la diversité »³³⁰, et ce, par les mesures suivantes :

1. l'interdiction de la prière avant les conseils de ville³³¹ ;
2. l'interdiction de porter des signes religieux ostensibles pour les employés de l'État qui « doivent faire preuve d'une impartialité absolue en fait et en apparence »³³², ce qui inclut les personnes qui ont une fonction de gardien à l'Assemblée nationale (*c.-à-d.* le président et les vice-présidents), les policiers, les procureurs, les gardiens de prison, etc. ;

³²⁸ Seymour, M. (2004), *De la tolérance à la reconnaissance*, p. 267.

³²⁹ Projet de loi 398, *Charte de la laïcité de l'État québécois*, 1^{ière} session, 40^{ième} législature, Québec, 2013.

³³⁰ Cf. notes explicatives du projet de loi.

³³¹ *Réf.* article 3.

³³² *Réf.* articles 4, 6 et 7.

3. l'obligation de dispenser et de recevoir (sauf en cas d'urgence sanitaire) des services publics à visage découvert³³³ ;
4. le retrait du crucifix dans la salle de l'Assemblée nationale³³⁴.

Il est manifeste que l'objectif d'une telle charte est de renforcer la neutralité institutionnelle (R_1) sans pour autant porter atteinte à la liberté de religion des individus (R_2), ce qui correspond par définition au modèle libéral républicain. Par exemple, il serait possible de contester l'accommodement accordé aux Sikhs dans la GRC en vertu d'une telle charte, plutôt que d'avoir à démontrer que le turban est une entrave fonctionnelle à l'exercice des fonctions de policiers.

Tableau 4 : Comparaison entre les trois conceptions de la laïcité

	Approche libérale individualiste	Approche libérale républicaine	Approche républicaine jacobine
Égalité et liberté de conscience (P_1 et P_2)	<i>Finalités</i>	<i>Finalités</i>	<i>Subordonnées à la neutralité institutionnelle</i>
Neutralité institutionnelle (M_1 et M_2)	<i>Instruments</i>	<i>Instruments nécessaires</i>	<i>Ce en quoi consiste la laïcité</i>
Relation entre les deux principes	$R_2 > R_1$	$R_2 \equiv R_1$	$R_2 < R_1$

Le tableau 4 illustre les différences entre les trois modèles de laïcité qui ont été traités dans ce mémoire. On y voit bien que le modèle libéral républicain est celui de la quête d'équilibre, et ce, non seulement entre les droits collectifs et individuels, mais aussi entre la neutralité institutionnelle et la liberté de religion. Selon cette perspective, la question du port du foulard doit être soumise à ces mêmes principes, c'est-à-dire sanctionnée seulement dans la mesure où elle ne porte pas une véritable atteinte à la neutralité institutionnelle. Il est toutefois important de préciser ici ce critère : le fait pour un employé de l'État de porter un signe religieux visible n'est pas en soi une atteinte à la neutralité institutionnelle, contrairement à ce que soutiennent

³³³ Réf. article 5.

³³⁴ Réf. articles 6 et 8.

les partisans du républicanisme jacobin. Au contraire, un tel interdit ne devrait s'appliquer que pour les employés de l'État qui « doivent faire preuve d'une impartialité absolue en fait et en apparence »³³⁵. Cela dit, les différences entre le modèle libéral républicain et le modèle libéral individualiste dépasse largement le cas du port des signes religieux par des personnes représentant l'État en position d'autorité. L'équilibre entre la liberté des Anciens et la liberté des modernes, de même que celui entre les droits individuels et collectifs, ont des implications sur le rapport entre la personne immigrante et sa communauté d'accueil. Ainsi, même si le cas du port du foulard permet de mieux saisir la particularité du modèle libéral républicain, la manière dont ce modèle parvient à solutionner les enjeux identitaires propres au Québec n'est pas encore claire. Afin de mieux comprendre cette dimension, il y a maintenant lieu de comparer ce modèle à l'interculturalisme.

3.4.3 Interculturalisme : entre convergence et divergence avec le modèle libéral républicain

L'interculturalisme québécois est un élément inévitable du modèle libéral républicain, car il s'agit d'un modèle qui a été pensé, lui aussi, pour répondre aux besoins particuliers du Québec en matière de gestion du pluralisme. En effet, la réflexion que propose Gérard Bouchard cherche à prendre en considération sensiblement les mêmes paramètres que nous :

1. le Québec en tant que société d'accueil des immigrants ;
2. la société québécoise comme nation minoritaire au sein du Canada ;
3. la question identitaire québécoise ;
4. la tension entre la tradition libérale du Québec, d'une part, et la tendance républicaine qui s'y manifeste, d'autre part, depuis la crise des accommodements³³⁶.

Considérant ces composantes fondamentales de la société québécoise, Bouchard considère alors que le modèle québécois de gestion de la diversité devrait non seulement respecter les principes du multiculturalisme canadien, mais il devrait, de plus, faire la promotion d'une

³³⁵ Réf. articles 4, 6 et 7.

³³⁶ Bouchard, G. (2012), *L'interculturalisme*, p. 19-29.

culture nationale québécoise — et plus précisément du français comme langue publique commune — tout en encourageant les occasions d'interactions et d'échanges interculturels³³⁷. Ce faisant, l'interculturalisme suppose une reconnaissance réciproque — voire une obligation de s'intégrer à la communauté d'accueil — générée par la promotion des valeurs québécoises, ainsi que le développement d'une culture commune.

Cette sensibilité que l'interculturalisme entretient à l'égard de la question identitaire est, certes, tout aussi centrale dans le modèle libéral républicain. Le rôle d'une charte de la laïcité — ou d'un document constitutionnel — établissant les règles du vivre ensemble a notamment pour objectif de protéger les valeurs constitutives de la société québécoise sans pour autant porter atteinte aux libertés individuelles. Il s'agit donc là d'un important point de convergence entre l'interculturalisme et le modèle libéral républicain. En revanche, il y a aussi beaucoup à dire sur l'application de l'interculturalisme dans le contexte multiculturaliste canadien. En théorie, ces deux modèles s'opposent principalement sur trois points :

1. Alors que le rôle de la culture commune dans l'intégration des minorités issues de l'immigration est central pour l'interculturalisme québécois, le multiculturalisme canadien repose plutôt sur l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de culture majoritaire au Canada et que, conséquemment, la diversité serait le socle de l'identité canadienne.
2. L'interculturalisme québécois défend la promotion et la protection d'une langue publique commune. Cette préoccupation est absente du multiculturalisme.
3. La gestion des accommodements doit se faire, selon l'interculturalisme, dans une optique d'intégration, ce qui, concrètement, se traduit par une plus grande sensibilité aux valeurs fondamentales de la communauté d'accueil. Cette préoccupation est, elle aussi, absente du multiculturalisme³³⁸.

Même si, en théorie du moins, il s'agit de deux perspectives tout à fait distinctes sur l'aménagement du vivre ensemble, il semble que Bouchard demeure confiant quant à la potentielle compatibilité de ces deux modèles :

³³⁷ *Ibid.*, p. 52-53.

³³⁸ *Ibid.*, p. 99-105.

Au cours des dernières années, le multiculturalisme canadien a semblé prendre ses distances par rapport au paradigme de la diversité pour se rapprocher de la dualité. Du même coup, il s'est également rapproché de l'interculturalisme québécois. Si on ajoute à tout cela le sentiment persistant que la culture « canadienne » est constamment menacée par l'expansion de la culture états-unienne, alors on se rapproche encore davantage de la situation qui prévaut au Québec³³⁹.

Néanmoins, en dépit de cet optimisme de Bouchard, force est de constater que l'interculturalisme et le multiculturalisme reposent sur deux paradigmes très différents : l'interculturalisme s'appuie sur le principe de dualité entre la communauté d'accueil et les minorités issues de l'immigration, tandis que le multiculturalisme s'articule, quant à lui, seulement autour de l'idée d'une diversité ethnoculturelle. Or, malgré cette divergence théorique fondamentale entre les deux modèles, certains — dont font notamment partie Nasar Meer et Tariq Modood³⁴⁰, de même que Geoffrey Brahm Levey³⁴¹ — considèrent tout de même que l'interculturalisme et le multiculturalisme sont deux modèles qui se confondent dans la pratique. Il semble en effet que le multiculturalisme, dans le contexte canadien — c'est-à-dire combiné à la loi de la citoyenneté, à la constitution canadienne, ainsi qu'aux prérogatives de l'État canadien et à la force économique de l'anglais — finit dans les faits par générer les mêmes résultats qu'une politique d'interculturalisme dûment comprise. Il est important de préciser que cette convergence s'observe principalement dans le contexte empirique du Canada. Ted Candle explique cette convergence inhabituelle par une appropriation atypique que font le Canada et le Québec de ces deux approches :

[t]he Canadian/Quebec Province use of interculturalism has been the most difficult to situation within such clear divisions, as this approach (expounded, for exemple, by Bouchard 2011) mirrors much of the reified, static and defensive form of identity management founded in European forms of multiculturalism, whereas the Canadian government form of 'multiculturalism' is a little closer to the European idea of interculturalism³⁴².

³³⁹ *Ibid.*, p. 98.

³⁴⁰ Meer, N. et T. Modood (2016), « Interculturalism, Multiculturalism and Citizenship ».

³⁴¹ Levey, G. B. (2016), « Diversity, Duality and Time ».

³⁴² « l'utilisation québécoise de l'interculturalisme est la plus difficile à situer de manière définie, compte tenu que cette approche (développée notamment par Bouchard 2011) s'apparente davantage aux formes réifiées, statiques et défensives de gestion des identités que l'on retrouve dans le multiculturalisme européen, et ce, alors que le multiculturalisme tel que compris par le gouvernement canadien se rapproche, quant à lui, de la conception européenne de l'interculturalisme. » (*Réf.* Cante, T. (2016), « The Case for Interculturalism, Plural Identities and Cohesion », p. 140.)

En fait, non seulement la dichotomie entre interculturelisme et multiculturalisme apparait-elle, aux yeux de Candle du moins, comme étant moins marquée au Canada, mais, de plus, le contexte canadien semble aussi laisser place à une plus grande convergence entre ces deux approches dans la pratique. Levey considère qu'un des principaux points de rupture s'articule autour de ce qu'on appelle les « priorités *ad hoc* accordées à la majorité »³⁴³ (ci-après priorités *ad hoc*). On en peut distinguer trois classes : (i) civilisationnelles, (ii) historiques-institutionnelles et (iii) législatives. Dans le cas du Québec, la première catégorie inclut, entre autres, la langue française, le calendrier grégorien ou même l'éthique judéo-chrétienne. Pour ce qui est de la seconde classe de priorités *ad hoc*, on peut plutôt penser aux diverses institutions démocratiques, au drapeau et aux insignes nationaux, aux jours fériés, etc. La dernière catégorie fait, quant à elle, référence aux politiques publiques ponctuelles qui chercheraient à réaffirmer les valeurs de la majorité (on pourrait penser notamment à la loi du 15 mars 2004 en France). À partir de cadre conceptuel, il est possible de considérer que l'interculturelisme de Bouchard cherche à départager les priorités *ad hoc* légitimes de celles qui ne le sont pas, et ce, dans le but justement de protéger la culture québécoise sans pour autant porter préjudice à ses minorités. Ce faisant, il y aurait tout lieu de croire que le modèle de Bouchard admettrait davantage de priorités *ad hoc* que le multiculturalisme canadien. Or, dans son modèle, les mesures qui sont considérées comme légitimes sont déjà toutes présentes, ou du moins autorisées, dans le cadre législatif canadien. C'est ce qui permet à Levey de conclure qu'il n'y aurait pas vraiment de priorité *ad hoc* accordée à la majorité dans l'interculturelisme québécois, mais seulement des priorités *de facto*³⁴⁴. En somme, en dépit des divergences théoriques notoires entre ces deux modèles, force est toutefois de constater que le multiculturalisme canadien et l'interculturelisme québécois convergent d'un point de vue pratique.

C'est ici qu'entre en jeu l'approche libérale républicaine. À prime abord, les préoccupations théoriques de l'interculturelisme recourent manifestement celles de l'approche libérale républicaine. De considérer à la fois que « les institutions doivent être laïques » et que

³⁴³ Traduction libre de « *ad hoc* majority precedence ». (Réf. Levey, G. B. (2016), « Diversity, Duality and Time », p. 212.)

³⁴⁴ Levey, G. B. (2016), « Diversity, Duality and Time », p. 212-217.

« les individus doivent être libres »³⁴⁵, en plus de viser l'équilibre entre la liberté positive et négative, ainsi qu'entre les droits collectifs et individuels, implique la mise en place de mesures institutionnelles qui protègent certaines valeurs fondamentales de la communauté d'accueil au Québec :

1. une reconnaissance réciproque de la communauté d'accueil et de l'immigrant ;
2. une obligation d'intégration linguistique et citoyenne de la personne immigrante ;
3. une acceptation des valeurs communes de la société d'accueil.

Cela étant dit, le modèle libéral républicain ne repose pas, pour autant, strictement sur une extension, ou pour ainsi dire une reformulation, des principes du multiculturalisme, comme c'est le cas de l'interculturalisme. Dans le chapitre 2, nous avons expliqué que l'approche libérale républicaine s'appuie sur une neutralité ontologique, à partir de laquelle on parvient à admettre à la fois des éléments du républicanisme et à la fois des aspects du libéralisme, en plus de reconnaître autant les individus que les collectivités comme des sources valides de revendications morales. La version opérationnalisée du modèle libéral républicain présentée dans la section 3.4.2 est, en ce sens, un corolaire direct de cette neutralité ontologique. Si l'approche libérale républicaine postule que $R_2 \equiv R_1$ plutôt que $R_2 > R_1$, comme c'est le cas de l'approche libérale individualiste, c'est précisément parce qu'elle se trouve à être en équilibre entre le libéralisme classique, d'une part, et avec le républicanisme de l'autre. Ainsi, en plus de court-circuiter les considérations sémantiques qui complexifient le débat entre interculturalisme et multiculturalisme — on peut penser notamment à la conception canadienne du multiculturalisme et à sa version européenne —, l'approche libérale républicaine fournit aussi un critère objectif ($R_2 \equiv R_1$) pour distinguer une priorité *ad hoc* accordée à la majorité légitime d'une autre qui ne le serait pas.

Pour conclure, l'approche libérale républicaine est aussi à même que l'interculturalisme de défendre les valeurs fondamentales de la communauté d'accueil au

³⁴⁵ Seymour, M. (À paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités ».

Québec. À l'instar du modèle de Bouchard, il s'agit d'une conception de la gestion de la diversité qui s'oppose, entre autre, aux mesures suivantes :

1. à la préservation du crucifix dans la salle de l'Assemblée nationale ;
2. à la récitation des prières avant les conseils de ville ;
3. à une interdiction de porter des signes religieux dans la fonction publique ;
4. à la prohibition d'avoir le visage couvert dans les lieux publics ;
5. au financement des écoles privées confessionnelles ;
6. aux crédits d'impôts accordés aux associations religieuses.

Malgré cette apparente similitude, le modèle libéral républicain, en s'inspirant des écrits tardifs de Rawls, dispose d'un champ d'application beaucoup plus étendu que celui de l'interculturalisme. Non seulement ce modèle est-il en mesure de produire un critère simple et opérationnel pour arbitrer les conflits de normes pour le Québec, dont le cas du port du foulard est un exemple probant, mais il est aussi compatible avec un spectre beaucoup plus large de problématiques sociales. Notamment, nous avons vu que la neutralité métaphysique rawlsienne occasionnait une remise en question du schéma classique de la formation du consentement (*Réf.* figures 1 et 2). Or, cette remise en question n'est pas uniquement utile pour penser les questions liées au pluralisme religieux : il s'agit d'une intuition qui s'applique aussi à d'autres enjeux qui peuvent donner lieu à des dérives paternalistes. De la même manière que certains ont eu recours à l'argument du consentement illusoire dans le cas du port du foulard (*Réf.* section 3.3), la problématique de la prostitution ou encore de la gestation pour autrui tendent à soulever des objections analogues. En d'autres termes, le modèle libéral républicain est une perspective qui, contrairement à l'interculturalisme, dépasse grandement le cadre de la gestion de la diversité.

CONCLUSION

De penser une formule mitoyenne d'aménagement du vivre ensemble pour le Québec nécessitait de sortir des sentiers battus, et par cela, nous faisons notamment référence aux modèles classiques de gestion de la diversité, ainsi qu'aux alternatives qui ont été plus récemment introduites dans le débat — à l'interculturalisme notamment — sans vraiment parvenir à une solution viable pour la société québécoise. Dans le premier chapitre, nous avons justement vu comment, depuis le début de la crise des accommodements, s'est développée une tension entre la conception libérale individualiste et la conception républicaine jacobine de la laïcité. Pour court-circuiter ces tensions, il y avait donc lieu de revenir sur certaines questions fondamentales. Dans le second chapitre, c'est donc justement des conceptions de la personne qui ont été explicitées, car ces conceptions — et les différents modes de formation du consentement qui en découlent — jouent un rôle axiomatique dans les modèles de gestion de la diversité. Du côté de l'approche républicaine jacobine, qui justifie une certaine forme de paternalisme par sa fonction prétendument émancipatrice, on présuppose la possibilité d'un consentement illusoire de l'individu. Dans le cas du port du foulard, ceci mène notamment à l'idée selon laquelle certaines femmes seraient sous le joug de leur communauté lorsqu'elles consentent à porter le voile ; idée qui sert de justification, entre autres, à une laïcité plus stricte. Inversement, les défenseurs de l'approche libérale individualiste, plus sensibles aux nuances d'une conception communautarienne de l'identité, sont presque invariablement favorables aux accommodements religieux. Or, les écrits tardifs de Rawls nous permettent justement de court-circuiter cette dichotomie. Le libéralisme politique repose sur une neutralité métaphysique — ou plutôt sur une humilité épistémique — qui s'articule autour d'une prise en considération de toutes les doctrines compréhensives raisonnables. C'est cette prémisse qui sert de pierre angulaire pour penser l'approche libérale républicaine de gestion du pluralisme. Les écrits de Rawls — autant *Libéralisme politique* que *The Law of People* — n'invoquent pas la thèse classique de l'individualisme moral et sont compatibles à la fois avec les éléments théoriques du libéralisme classique et à la fois avec ceux du républicanisme. Ceci donne lieu à une perspective sur le vivre ensemble qui se retrouve en équilibre entre les droits individuels et collectifs et entre les différentes conceptions de la personne. Dans le troisième

chapitre, nous avons vu que l'approche libérale républicaine permettait ainsi de solutionner les angles morts des approches classiques en matière de gestion de la diversité. De plus, dans le contexte québécois, la nature intermédiaire de l'approche libérale républicaine laisse place à une sensibilité aux enjeux identitaires de la communauté d'accueil sans brimer pour autant les droits des minorités issues de l'immigration. C'est en ce sens que l'approche libérale républicaine pourrait constituer la *via media* dont la société québécoise a besoin pour se sortir de l'impasse que constitue la question de la laïcité depuis les vingt dernières années.

La question du port du foulard aura servi ici d'exemple de conflit de normes, à partir duquel il a été possible de structurer concrètement notre réflexion, tout en testant nos intuitions philosophiques. Nous avons vu que l'application du modèle libéral républicain tient d'une quête d'équilibre entre la neutralité des institutions et les droits des individus. En ce qui concerne le foulard islamique, les seules politiques publiques prohibitionnistes que serait susceptible de sanctionner ce modèle, en plus des cas qui impliquent la sécurité immédiate des personnes concernées, sont celles qui portent sur des fonctions qui doivent faire preuve d'une impartialité absolue en apparence. Autrement, il n'y a pas lieu d'interdire cette forme d'expression de la croyance religieuse.

La plus grande contribution de ce mémoire ne concerne cependant pas la question du port du foulard. La fécondité de l'approche libérale républicaine porte non seulement sur la question de la gestion du pluralisme en général, mais elle s'applique aussi à l'ensemble des conflits de normes. Ce mémoire a, en ce sens, contribué à opérationnaliser la théorie rawlsienne. Le modèle que nous avons développé peut en ce sens servir d'heuristique dans une grande variété d'enjeux. Plus précisément, deux champs de réflexion sont particulièrement compatibles avec la perspective libérale républicaine. Premièrement, en appliquant la prémisse de la neutralité métaphysique de Rawls à la question de la formation du consentement, ce modèle s'ouvre aux débats qui entourent l'ensemble des pratiques qu'une société peut vouloir interdire, mais dont les conséquences ne concernent que la personne qui les pose. Autrement dit, dans le cas du port du foulard, une perspective ontologiquement neutre sur consentement était particulièrement utile puisqu'elle permettait de court-circuiter l'argument du consentement illusoire. Or, cette stratégie argumentative peut aussi s'appliquer dans d'autres

cas sensibles, notamment la prostitution ou la gestation pour autrui. En se servant de la perspective rawlsienne pour penser la question du port du foulard, ce mémoire a jeté les bases d'une nouvelle perspective sur le consentement et, conséquemment, sur les attitudes que pourrait légitimement prendre un État à l'égard de certains comportements qui mobilisent cette notion. Deuxièmement, en plaçant les préoccupations identitaires au premier plan de ce modèle de gestion de la diversité, cette réflexion contribue ainsi à préciser le caractère distinct de la société québécoise, autant du reste du Canada que de la France. Le modèle libéral républicain n'est pas seulement un mode de gestion de la diversité, il s'agit aussi d'une politique de reconnaissance. En étant en mesure d'entretenir une sensibilité à l'égard des valeurs clés de la société québécoise sans pour autant brimer les droits des minorités, il y a tout lieu de chercher à appliquer cette perspective à d'autres groupes en mal de reconnaissance — on peut penser ici aux peuples autochtones notamment — pour espérer aménager un jour le vivre ensemble de manière plus équitable au Canada.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Livres

- Anctil, Pierre et Simon Jacobs (2015) (dir.), *Les Juifs de Québec. Quatre cents ans d'histoire*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Audard, Catherine *et al.* (1988), *Individus et justice sociale : Autour de John Rawls*, Paris, Éditions du Seuil.
- , (2007), *John Rawls*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Baubérot, Jean (2000), *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Beauchemin, Jacques (2005), *La société des identités*, Montréal, Éditions Athéna.
- Bock-Côté, Mathieu (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf.
- Bouchard, Gérard (2012), *L'interculturalisme*, Montréal, Éditions Boréal.
- Caillé, Alain *et al.* (2001) (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Éditions La Découverte.
- Ésope (1926), *Fables*, trad. É. Chambry, Paris, Éditions Les Belles Lettres.
- Freeman, Samuel (2007), *Rawls*, Londres, Routledge.
- Gagnon, Bernard (2010) (dir.), *La Diversité québécoise en question : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Éditions Québec-Amérique.
- Gagnon, Alain-G. et Jean-Charles St-Louis (2016) (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec : laïcité, réciprocité, pluralisme*, Montréal, Éditions Québec-Amérique.
- Gagnon, France *et al.* (1996) (dir.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montréal/Paris, Éditions l'Harmattan.
- Gaus, Gerald (2016), *The Tyranny of the Ideal : Justice in a Diverse Society*, Princeton, Princeton University Press.
- Geadah, Yolande (2007), *Accommodements raisonnables : Droit à la différence et non différence des droits*, Montréal, VLB Éditeur.
- Gutmann, Amy (1994) (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen et John Rawls (2005), *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf.
- Hedström, Peter (2005), *Dissecting the social : On the principle of Analytical Sociology*, New York, Cambridge University Press.
- Koussens, David (2016), *L'épreuve de la neutralité*, Bruxelles, Éditions Bruylant.
- Kymlicka, Will (2002), *Contemporary Political Philosophy*, New York, Oxford University Press.

- Lampron, Louis-Philippe (2012), *La hiérarchie des droits : convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
- Lamy, Guillaume (2015), *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*, Montréal, Éditions Québec-Amérique.
- Larmore, Charles E. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leroux, Georges (2016), *Différence et liberté : enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*, Montréal, Éditions Boréal.
- Lévesque, Sébastien (2014) (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Éditions Boréal.
- Meer, Nasar *et al.* (2016) (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*, Édinbourg, Edinburgh University Press.
- Newman, Dwight (2011), *Community and Collective Rights : A Theoretical Framework for Rights Held by Groups*, Oxford, Hart Publishing.
- Pagnol, Marcel (1989), *La femme du boulanger*, Paris, Éditions de Fallois.
- Pettit, Philip (2001), *Republicanism : a Theory of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- , (2012), *On the People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971), *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil.
- , (1993a), *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- , (1993b), *Justice et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil.
- , (1998), *Droits des gens*, Paris, Éditions 10|18.
- , (2004), *La justice comme équité*, Montréal, Éditions Boréal.
- Sen, Amartya et Bernard Williams (1982) (dir.), *Utilitarianism and beyond*, New York, Cambridge University Press.
- Michel Seymour (2009) (dir.), *La reconnaissance dans tous ses états*, Montréal, Éditions Québec-Amérique.
- , (2004) (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press.
- , (2008), *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Éditions Boréal.
- Taylor, Charles (1985), *Human Agency and Language : Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- , (1998), *Hegel et la société moderne*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All : What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Von Wright, Georg Henrik (1963), *Norm and Action : A logical enquiry*, Londres, Routledge.

Chapitres de livre

- Amiriaux, Valérie et David Koussens (2014), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », dans Lévesque, Sébastien (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 55-77.
- Ancil, Pierre (2016), « La charte de la confusion : réflexions au sujet du processus de consultation entourant la Charte des valeurs », dans Gagnon, Alain-G. et Jean-Charles St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec : laïcité, réciprocité, pluralisme*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, p. 43-66.
- Benhadjoudja, Leïla (2014), « Les controverses autour du hidjab des femmes musulmanes : un débat laïque ? », dans Lévesque, Sébastien (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 109-128.
- Bouchard, Gérard (2016), « Quebec Interculturalism and Canadian Multiculturalism », dans Meer, Nasar *et al.* (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 77-103.
- Bourgeault, Sophie et Julie Perreault (2016) (dir.), *Le care : éthique féministe actuelle*, Montréal, Éditions du remue-ménage.
- Cantle, Ted (2016), « The Case for Interculturalism, Plural Identities and Cohesion », dans Meer, Nasar *et al.* (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 133-157.
- Estler, Jon (1982), « Sour grapes – utilitarianism and the genesis of wants », dans Sen, Amartya et Bernard Williams (dir.), *Utilitarianism and beyond*, New York, Cambridge University Press, p. 219-238.
- Gagnon, Alain-G. et François Boucher (2016), « L'État québécois devant les défis de la diversité ethnoculturelle », dans Gagnon, Alain-G. et Jean-Charles St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec : laïcité, réciprocité, pluralisme*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, p. 173-195.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino (2016), « Interculturalism and Multiculturalism : Similarities and Differences », dans Meer, Nasar *et al.* (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 104-132.
- Geoffroy, Martin (2010), « Penser la diversité religieuse au Québec », dans Gagnon, Bernard (dir.), *La Diversité québécoise en question : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, p. 93-107.
- Gomez-Muller, Alfredo (2001), « Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer », dans Caillé, Alain *et al.* (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Éditions La Découverte, p. 672-681.

- Kheir, Mayyada (2014), « Le vocabulaire de la laïcité en France au XIX^e siècle », dans Amiraux, Valérie et David Koussens (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 37-48.
- Kymlicka, Will (1996), « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires », dans Gagnon, France *et al.* (dir.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montréal/Paris, Éditions l'Harmattan, p. 25-52.
- Laforest, Guy (2010), « La Commission Bouchard-Taylor et la place du Québec dans la trajectoire de l'État-nation moderne », dans Gagnon, Bernard (dir.), *La Diversité québécoise en question : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, p. 125-142.
- Langeron, Pierre (2010), « Diversité québécoise et tectonique des cultures juridiques », dans Gagnon, Bernard (dir.), *La Diversité québécoise en question : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, p. 108-123.
- Levey, Geoffrey Brahm (2016), « Diversity, Duality and Time », dans Meer, Nasar *et al.* (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 201-224.
- Meer, Nasar et Tariq Modood (2016), « Interculturalism, Multiculturalism and Citizenship », dans Meer, Nasar *et al.* (dir.), *Multiculturalism and Interculturalism : Debating the Dividing Lines*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 27-52.
- Maclure, Jocelyn (2016), « Comprendre la laïcité. Une proposition théorique », dans Lévesque, Sébastien (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 9-20.
- Perreault, Julie (2016), « Renégocier la “voix différente” : retour sur l'œuvre de Gilligan », dans Bourgeault, Sophie et Julie Perreault (dir.), *Le care : éthique féministe actuelle*, Montréal, Éditions du remue-ménage, p. 29-52.
- Phillips, Anne (2000), « Espaces publics, vies privées », dans Motier, Véronique *et al.* (dir.), *Genre et politique : Débats et perspectives*, Paris, Gallimard.
- Seymour, Michel (2004), « Collective Rights in Multination States: from Ethical Individualism to the Law of Peoples », dans Michel Seymour (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal- Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 105-129.
- , (à paraître), « La nation québécoise et la reconnaissance des minorités », dans Taher, Saaz et Daniella Heimpel (dir.), *Les défis du pluralisme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- , (1994). « The Politics of recognition », dans Gutmann, Amy (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Weinstock, Daniel (2014), « Laïcité et multiculturalisme : même combat ? », dans Lévesque, Sébastien (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 21-30.

Articles de périodique

- Alchourròn, Carlos E. et Antonio A. Martino (1990), *Logic Without Truth*, dans *Ratio Juris*, Vol. 3, No. 1, p. 46-67.
- Baynes, Kenneth (2010), « Self, Narrative and Self-constitution: Revisiting Taylor's "Self-interpreting Animal" », dans *The Philosophical Forum*, p. 441-457.
- Bouchard, Gérard (2016), « Course à la direction du PQ. Les pièges de l'identité », dans *Le Devoir*, 18 mai 2016.
- Beitz, Charles R. (2000), « Rawl's Law of People », dans *Ethics*, Vol. 110, No. 4, p. 669-696.
- Des Rosiers, Nathalie (2010), « Projet de loi 94 — Port du niqab : une loi inutile », dans *Le Devoir*, 4 avril 2010.
- Doorn, Neelke (2009), « Applying Rawlsian Approaches to Resolve Ethical Issues : Inventory and Setting of a Research Agenda », dans *Journal of Business Ethics*, Vol. 91, p. 127-143.
- Estlund, David (1998), « The insularity of the Reasonable », dans *Ethics*, Vol. 108, No. 2, p. 252-275.
- Galeotti, Anna Elisabetta (1993), « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », dans *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, p. 585-605.
- Galston, William A. (1989), « Pluralism and Social Unity », dans *Ethics*, Vol. 99, No. 4, p. 711-726.
- Hall, Peter et Rosemary C.R. Taylor (1996), « Political Science and the Three New Institutionnalisms », dans *Political Studies*, Vol. 48, p. 936-957.
- Hurley, Tim (1999-2000), « John Rawls and Libertal Neutrality », dans *Interpretation*, Vol. 27, No. 2, p. 105-120.
- Kuper, Andrew (2000), « Rawlsian Global Justice : Beyond the Law of People to a Cosmopolitan Law of Persons », dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, p. 640-674.
- Kymlicka, Will (1988), « Liberalism and Communitarism », dans *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, No. 2, p. 181-203.
- Labelle, Michelle, Guy Rocher *et al.* (1995), « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », dans *Cahiers de recherche sociologique*, No. 25, p. 213-245.
- Li, Zhuoyao (2016), « The public conception of morality in John Rawls' political liberalism », dans *Ethics and Global Politics*, Vol. 9.
- Macedo, Stephen (1995), « Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism : The case of God v. John Rawls? », dans *Ethics*, Vol. 105, No. 3, p. 468-496.
- March, Andrew F. (2006), « Liberal Citizenship and the Search for an Overlapping Consensus : The Case of Muslim Minorities », dans *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 34, No. 4, p. 374-421.
- Munoz-Dardé, Véronique (1998), « Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family », dans *The Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No. 192, p. 335-352.

- Okin, Susan Moller (1989), « Reason and feeling in thinking about justice », dans *Ethics*, Vol. 99, No. 2, p. 229-249.
- Pedersen, Jørgen (2012), « Justification and Application : The Revival of the Rawls-Habermas Debate », dans *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 42, No. 3, p. 399-432.
- Pogge, Thomas W. (2004), « The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice », dans *Fordham Law Review*, Vol. 72, No. 5, p. 1739-1759.
- Raz, Joseph (1990), « Facing Diversity : The case of epistemic abstinence », dans *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 1, p. 3-46.
- Renaut, Alain (2003), « Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai de philosophie politique appliquée », dans *Politique et Sociétés*, Vol. 22, No. 3, p. 155-178.
- Seglow, Jonathan (2003), « Neutrality and Equal Respect : On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism », dans *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 27, p. 83-96.
- Seymour, Michel (1999), « Rawls et le droit des peuples », dans *Philosophiques*, Vol. 26, No. 1, p. 109-137.
- Spitz, Jean-Fabien (2004), « La culture politique républicaine en question : Pierre Rosenvallon et la critique du "jacobinisme" français », dans *Raisons Politiques*, No. 15, p. 111-124.
- Tan, Kok-Chor (1998), « Liberal Toleration in Rawls's Law of People », dans *Ethics*, Vol. 108, No. 2, p. 276-295.
- Thelem, Kathleen (1999), « Historical Institutionalism in Comparative Politics », dans *Annual Review of Political Science*, vol. 2, p. 369-404.

Thèses de doctorat

- Desmons, Ophélie (2014), *Les présupposés du libéralisme politique : quelle justification ?*, Thèse de doctorat, Département de philosophie, Québec, Université Laval.
- Tan, Kok-Chor (1988), *Toleration, Diversity and Global Justice*, Thèse de doctorat, Département de philosophie, Toronto, University of Toronto.

Rapports et documents publics

- [Rapport sur la laïcité] Paris (2004), *Un siècle de laïcité*, rapport public, Conseil d'État français.
- [Rapport Stasi] Paris (2003), *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Rapport au président de la République, Paris, La Documentation française.
- [Rapport Bouchard-Taylor], Québec (2008), *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Commissions de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles.

[Rapport Proulx], Québec (1999), *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise. Groupe de travail sur la place de la religion à l'école*, Ministère de l'Éducation du Québec.

Sites internet

Gaudreault-DesBiens, Jean-François (2013), « Le droit canadien est-il aussi relativiste qu'on le prétend ? », dans *Huffington Post*, [en ligne : http://quebec.huffingtonpost.ca/jean-francois-gaudreault-desbiens/droit-canadien-aussi-relativiste-quon-pretend_b_4086143.html], (page consultée le 10 août 2016).

Seymour, Michel (2016), « La laïcité ouverte selon X. H. Rioux, ou les raccourcis d'une rhétorique facile », dans *Huffington Post*, [en ligne : http://quebec.huffingtonpost.ca/michel-seymour/laicite-religions-quebec-accommodements-raisonnables-charte-valeurs_b_9738044.html], (page consultée le 10 août 2016).

Documents législatifs

Canada :

Charte des droits et liberté de la personne, L.R.Q., c. C-12.

Déclaration canadienne des droits, L.R.C. (1985), c. H6.

Loi constitutionnelle de 1867 (1867), 30 & 31 Vict.

Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c. 11

Loi sur le dimanche (1970), L.R.C., L-13.

Lois sur le multiculturalisme canadien (1985), L.R.C., ch. 24.

Projet de loi 93, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, 1^{ière} session, 39^{ième} législature, Québec, 2010.

Projet de loi 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{ière} session, 40^{ième} législature, Québec, 2013.

Projet de loi 398, *Charte de laïcité de l'État québécois*, 1^{ière} session, 40^{ième} législature, Québec, 2013.

Projet de loi 62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes*, 1^{ière} session, 41^{ième} législature, Québec, 2016.

B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto, [1995] 1 R.C.S. 315.

Morel c. Corporation de Saint-Sylvestre, [1987], D.L.Q. 391.

Multani *c.* Commission scolaire Marguerite-Bouereys, [2006], 1 R.C.S. 256.
R. *c.* Big M Drug Mart Ltd, [1985], 1 R.C.S. 295.
Syndicat Northcrest *c.* Anselem, [2004], 2 R.C.S. 551.

France :

Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789, [en ligne : <http://legifrance.gouv.fr/html/constitution/const01.htm>], (page consultée le 10 août 2016).

Ebrahimian *c.* France, no 64846/11, CEDH 2015.

Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.