

Laïcité et humanisme

Sous la direction de
Charles Le Blanc



Les Presses de l'Université d'Ottawa

Page blanche conservée intentionnellement

Page blanche conservée intentionnellement

Laïcité et humanisme

Page blanche conservée intentionnellement

Sous la direction de Charles Le Blanc

Laïcité et humanisme

Les Presses de l'Université d'Ottawa
2015



uOttawa

Les Presses de l'Université d'Ottawa (PUO) sont fières d'être la plus ancienne maison d'édition universitaire francophone au Canada et le seul éditeur universitaire bilingue en Amérique du Nord. Fidèles à leur mandat original, qui vise à « enrichir la vie intellectuelle et culturelle », les PUO proposent des livres de qualité pour le lecteur érudit. Les PUO publient des ouvrages en français et en anglais dans les domaines des arts et lettres et des sciences sociales.

Les PUO reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour leurs activités d'édition. Elles reconnaissent également l'appui du Conseil des arts du Canada et de la Fédération canadienne des sciences humaines par l'intermédiaire des Prix d'auteurs pour l'édition savante. Nous reconnaissons également avec gratitude le soutien de l'Université d'Ottawa.

Révision linguistique : Marie-Noëlle Germain

Correction d'épreuves : Nadine Elsliger

Mise en page : Édiscript enr.

Maquette de la couverture : Édiscript enr.

Illustration de la couverture : Aline Corrêa de Souza

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Laïcité et humanisme / sous la direction de Charles Le Blanc.

(Philosophica)

Comprend des références bibliographiques.

Publié en formats imprimé(s) et électronique(s).

ISBN 978-2-7603-2203-5 (couverture souple).

ISBN 978-2-7603-2189-2 (pdf).

ISBN 978-2-7603-2188-5 (epub)

1. Laïcité – Québec (Province).
2. Sécularisation – Québec (Province).
3. Humanisme laïque. I. Le Blanc, Charles, 1965-, éditeur intellectuel

BL2765.C3L34 2015

322.109714

C2015-902096-4

C2015-902097-2

© Charles Le Blanc, 2015, licence Creative Commons, (CC BY-NC-SA 3.0).

Dépôt légal :

Bibliothèque et Archives Canada

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Table des matières

Introduction	
CHARLES LE BLANC.....	9
Laïcité et identité	
THOMAS DE KONINCK.....	21
Valeurs, humanisme et transhumanisme	
JACQUES DUFRESNE.....	41
Laïcité scolaire et neutralité	
GEORGES LEROUX.....	53
Contribution au débat sur la laïcité au Québec à partir d'éléments de droit comparé	
GUILLAUME ROUSSEAU.....	75
Nation, laïcité, identité. À propos du débat entourant le projet de loi 60 du gouvernement québécois	
MATHIEU BOCK-CÔTÉ.....	91
Deux concepts de laïcité et leurs enjeux	
NORMAND BAILLARGEON.....	109
Chronique d'un débat. La laïcité sur le fil de presse	
MOHAMED LOTFI.....	123
Traité sur la tolérance	
VOLTAIRE.....	139

Page blanche conservée intentionnellement

Introduction

Charles Le Blanc

La laïcité est un espace public au sein de l'État où chacun, pour le dire comme les stoïciens, peut ériger cette citadelle imprenable qu'est la conscience humaine. En elle-même, cette conscience est libre. Les maints tableaux des contraintes physiques, psychologiques ou politiques qu'offre cependant l'Histoire, la crainte qu'inspirent ces supplices, peuvent induire à la soumission de la conscience, limiter son champ d'action, la détruire. La conscience est donc libre, ou elle n'est pas. C'est la raison pour laquelle, dans les États démocratiques, tous les moyens sont développés pour protéger la liberté de conscience des citoyens. Cette protection s'appuie sur l'éducation. En effet, la liberté de conscience suppose l'autonomie intellectuelle, c'est-à-dire une attitude critique et rationnelle par rapport aux idées, mais elle suppose également une neutralité en matière de religion, afin de n'imposer à quiconque des commandements autres que ceux de la loi civile qui ont fait l'objet de débats pluralistes, de consensus sociaux et de compromis politiques. Ainsi peut-on avancer qu'il n'y a pas de liberté de conscience réelle dans les États religieux ni dans ceux où l'aspect dogmatique de la foi se mélange à l'aspect dynamique, changeant selon les évolutions historiques, du monde politique. Quand la vérité devient une affaire d'État, la conscience cesse d'être libre.

Les discussions sur la laïcité ne doivent pas tourner autour de l'exclusion de tel ou tel culte, de telle ou telle croyance, de telle ou telle manifestation du religieux. Elle s'érige plutôt sur les

conditions nécessaires de la tolérance dans les États démocratiques. Surtout, il faut établir si, dans des fonctions de représentation de l'État, on peut accepter que les agents qui le représentent manifestent ouvertement leur appartenance à tel ou tel culte et si ces manifestations compromettent la neutralité nécessaire de l'État en matière de liberté de conscience.

Si l'on ne peut *inférer* les croyances profondes d'un individu des seuls signes religieux qu'il porte, est-il cependant illégitime d'en *déduire* quelque chose? Il serait en effet périlleux d'inférer du seul port d'un signe religieux ostensible par un fonctionnaire que celui-ci est en rupture avec les lois, et qu'il cautionne nécessairement, par exemple, l'inégalité des hommes et des femmes, se mettant ainsi en porte-à-faux avec l'une des bases des démocraties libérales modernes occidentales. Toutefois, il n'est pas déraisonnable de croire que le citoyen ordinaire, lui, confronté à ces signes, déduise un consentement tacite à cette inégalité. L'apparence d'assentiment fait ici foi de tout. Dans le cadre d'un travail de représentation directe de l'État, ou bien dans l'application des lois civiles, on ne peut laisser planer le doute que cette représentation ou que cette application soit motivée par autre chose que l'objectivité de la loi. D'où la nécessité de restreindre la liberté individuelle – celle du fonctionnaire – dans l'intérêt commun.

D'un autre côté, l'État doit éviter de légiférer de manière telle que l'élimination du religieux de l'espace public au nom de la laïcité résulte à une limitation indue de la liberté de conscience de l'individu. Une liberté que l'on ne peut exercer n'en est plus une. On ne peut remplacer un intégrisme par un autre.



On le voit, la laïcité est un écheveau difficile à détortiller. Trop stricte, elle sacrifie la liberté de conscience et tend à hiérarchiser les droits; trop lâche, elle vide de tout contenu l'impartialité de l'État en matière religieuse.

On ne peut non plus en parler de façon purement théorique. La tradition du droit et l'Histoire ont leur mot à dire si l'on veut réfléchir à un renforcement de la laïcité de tel ou tel État.

L'Amérique du Nord n'est pas l'Europe. Elle ne se rapporte pas à la question de l'immigration de la même façon que le Vieux Continent. Les enjeux et les problèmes sont différents. La première n'a pas, comme la seconde, connu de guerres de religion. L'histoire nord-américaine tend d'ailleurs à préserver une place au religieux dans l'espace public. Celle-ci se trouve jusque sur la monnaie aux États-Unis – *In God we trust* – et ouvre de façon solennelle la Constitution canadienne de 1982: *Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit*. La question de la laïcité ne peut conséquemment se poser dans les mêmes termes au Canada et en France, où ce principe fait l'objet d'une déclaration constitutionnelle explicite¹. Enfin, l'Europe est composée de plusieurs États-nations, tandis que l'Amérique du Nord n'en connaît qu'un seul : le Québec. Il ne faut donc pas s'étonner si les solutions préconisées par l'État québécois traduisent davantage une sensibilité pour les solutions proposées en Europe, en particulier les pays latins, plutôt qu'envers celles découlant des thèses du multiculturalisme inspirées des modèles anglo-saxons. On ne doit pas s'étonner non plus que la question de la laïcité de l'État se pose au Québec plutôt qu'ailleurs en Amérique du Nord, puisque c'est pour le Québec une question qui joue un rôle *identitaire*. À cet égard, la laïcité n'est pas pour le Québec une façon de rejeter l'autre, mais représenterait plutôt une tentative d'inscrire l'identité dans une réflexion moderne sur le sens de l'État.



L'une des particularités du droit constitutionnel canadien par rapport aux États-Unis, ou même à la France, réside dans le fait que tout n'est pas écrit dans la Constitution. Si une partie des lois régissant le Canada se trouve bien dans les textes constitutionnels de 1867 et de 1982, une autre réside dans les conventions constitutionnelles et dans la *common law*. Cette absence de texte unique suppose que l'interprétation des lois est laissée aux juges qui, pour

1. « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale », Constitution de la République française, article 1.

nombre de décisions, se rapportent à un concept aux contours mal définis : l'évolution de la société². Cependant, la question de la laïcité de l'État ne semble être, au Canada, qu'un débat québécois, ce qui confirme encore, si besoin en était, le statut social particulier du Québec au sein du Canada. Or, dans un système où l'interprétation des lois se fonde en partie sur cette notion évanescence d'évolution de la société, il y a avantage qu'il n'y ait pas, au sein de la société *prise comme un tout*, une société autre, une « société distincte ». L'existence d'une telle société distincte ouvre fatalement la porte au conflit des interprétations et compromet la cohérence juridique des principes conventionnels. La loi, principe de cohérence des nations, est alors mise à mal.

La polarisation des débats sur la laïcité du printemps 2014 a recoupé au Québec de façon presque parfaite le clivage traditionnel entre les fédéralistes canadiens, contre le projet québécois d'une charte de la laïcité de façon générale, et les nationalistes québécois, qui y voyaient l'achèvement normal de la sécularisation amorcée au début des années 1960 avec la Révolution tranquille.

La volonté de transposer au Québec une vision de la laïcité largement inspirée du modèle français se heurte toutefois à la réalité historique d'un pays qui, bien qu'acceptant le religieux dans les affaires de l'État (on pensera ici, entre autres, au Bureau fédéral de la liberté religieuse ou aux Conseils scolaires confessionnels de l'Ontario), n'en est néanmoins pas pour cela un goulag des consciences. La volonté québécoise est aussi en butte à une vision du droit où, on l'a rappelé, l'évolution de la société joue un rôle. Or, les réalités de cette évolution ne sont pas les mêmes selon que l'on se trouve à Calgary ou à Montréal. À ce chapitre, le projet de Charte des valeurs de la laïcité du Parti québécois était destiné à d'innombrables contestations devant les tribunaux des droits de la personne. Enfin, soulignons le paradoxe que créait ce projet de créer un espace public neutre pour favoriser la liberté de conscience, tout en ayant recours à la clause dérogatoire, lorsque cette liberté de conscience

2. On comprendra alors le rôle crucial que peut jouer la distribution territoriale des juges de la Cour suprême envers ce concept d'évolution de la société. La sensibilité juridique n'est pas que linguistique, elle est aussi, surtout peut-être, sociale.

entendait s'exprimer ouvertement. Le problème était ici tout autant la place réelle des enjeux sociaux du Québec au sein du Canada, que celle du message contradictoire lancé aux nouveaux arrivants quant à l'accueil concret fait à leur diversité, même religieuse, dans l'espace public. Province du Canada, le Québec doit, *volens nolens*, s'accommoder du modèle canadien. Ce modèle, le multiculturalisme, a une position très libérale quant à l'expression du religieux dans l'espace public, position libérale dont il est permis de croire qu'elle témoigne tout autant d'une grande ouverture d'esprit, que d'une inaptitude à penser le problème du religieux au sein de l'État³.



Si les religions étaient exemptes de crimes, il ne serait probablement pas nécessaire de les encadrer autant. C'est parce qu'elles ne peuvent convaincre tous les hommes à l'aide de la seule raison que les religions ont parfois besoin de la violence. En effet, le recours à la brutalité n'est pas nécessaire pour les vérités de raison, comme celles des mathématiques ou de la géométrie ; mais pour nous persuader qu'il est possible de séparer les mers, de marcher sur les eaux ou d'écartier les doigts pour désaltérer 1 400 hommes, il peut être utile d'avoir recours à une estrapade ou aux vertus explicatives des tenailles. En fait, tout ce qui se fonde sur une croyance aveugle, que ce soit une croyance en Dieu, au prolétariat, à la race supérieure, etc., s'appuie en dernier recours sur la force physique ou sur la contrainte psychologique. Au contraire, lorsque l'on s'en remet à la raison et à ses démonstrations, on aboutit généralement à deux convictions : l'assurance qu'il y a dans notre monde, malgré ses contraintes, une place pour l'homme, ce qui

3. Le clivage des médias dans le débat autour de la reproduction des caricatures de Mahomet, après la boucherie des caricaturistes de *Charlie Hebdo* en janvier 2015, témoigne avec éloquence comment le Canada anglais et le Canada français traitent de manière opposée la question du religieux au cœur de l'État. Les journaux francophones se sont tous entendus pour reproduire ces caricatures ; les journaux anglophones, à une exception près, s'en sont abstenus. Il s'agissait pour eux de faire devoir de neutralité, comme si cette neutralité supposée n'était pas en elle-même une prise de position.

caractérise l'*humanisme*; et la certitude que ce que l'on ignore étant plus grand que ce que l'on sait, il n'y a d'autre posture morale, en société, que la tolérance, ce qui justifie la *laïcité*.

La raison est un principe d'unité. Nous pouvons tous parvenir aux vérités de la géométrie. Tout homme, au fond, est un parvenu de la raison. La foi, quant à elle, est un facteur de division, car il n'est pas évident pour tous qu'un ange se soit rendu visiter une jeune rosière pour lui annoncer qu'elle était enceinte, et que le même ange ait ensuite saisi un vacher par la gorge pour lui faire réciter un message venant du Ciel. Or, puisque le bien-être des hommes exige qu'ils vivent en société, il apparaît plus utile d'encourager ce qui permet une meilleure unité humaine que ce qui favorise les schismes. Un État soucieux du bonheur de ses citoyens ne peut donc être religieux. Il doit préconiser les idées claires et distinctes, principes d'unité, et il y parvient, non par la contrainte, mais par l'éducation. Condorcet, dans ses *Cinq mémoires sur l'Instruction publique*, voyait d'ailleurs dans l'éducation la source de toutes les libertés et de tous les affranchissements. Il écrivait : « Mais aujourd'hui qu'il est reconnu que la vérité seule peut être la base d'une prospérité durable, et que les lumières croissant sans cesse ne permettent plus à l'erreur de se flatter d'un empire éternel, le but de l'éducation ne peut plus être de consacrer les opinions établies, mais, au contraire, de les soumettre à l'examen libre de générations successives, toujours de plus en plus éclairées⁴. » Ce libre examen s'étend aux opinions religieuses, qui doivent être tenues non pas comme des vérités au-delà de tout débat, mais comme de simples opinions, comme toutes les autres, soumises aux règles de la discussion et de l'arbitrage des consciences. L'État qui, pour Condorcet, avait hérité des acquis de la Révolution ne pouvait faire en sorte que le peuple retombât dans les anciennes erreurs. Pour lui, comme pour les philosophes des Lumières, l'éducation devait permettre à l'individu de ne pas soumettre sa raison à celle d'autrui, qui plus est lorsque cette raison est celle du plus fort, que son bras fût armé d'un sabre séculier ou des attributs

4. Condorcet, *Cinq mémoires sur l'Instruction publique*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 78.

séculaires de la religion : la rapière et l'alfange. Il était de première importance pour ces hommes dont les idées sont à la base de nos sociétés modernes que la religion fût reléguée à la sphère privée et que l'on n'enseignât jamais des opinions comme des vérités. La société authentiquement humaine s'élève sur des principes rationnels ; les préjugés forment la lie de tous les despotismes.

Rousseau prétendait en son temps que la religion pouvait être nuisible à l'État. Il écrivait dans un petit texte politique que tous les établissements humains « sont fondés sur les passions humaines et se conservent par elles : ce qui combat et détruit les passions n'est donc pas propre à fortifier ces établissements. Comment ce qui détache les cœurs de la terre nous donnerait-il plus d'intérêt pour ce qui s'y fait ? Comment ce qui nous occupe uniquement d'une autre Patrie nous attacherait-il davantage à celle-ci⁵ ? » Puisqu'il ne lui semblait pas possible d'éradiquer la religion, il proposait au législateur d'en établir une qui eût renfermé toutes les lois de la morale sans rien inclure des dogmes de la foi ; d'abord parce que cette éducation morale aurait été un bien utile à la société civile, ensuite parce qu'il ne semblait pas que l'on pût sauver la partie dogmatique inhérente à toute religion par la voie des interprétations et des disputes théologiques⁶. S'il importe de préserver l'indépendance de ce qui relève de la sphère privée, il ne faut toutefois pas lui soumettre le monde qui ressort de la sphère publique. L'État doit assurer la liberté de conscience, mais la maintenir dans les limites de la vie individuelle pour éviter qu'elle ne devienne tyrannique. L'une des idées phares de la séparation de l'Église et de l'État est que la conscience est toujours individuelle, jamais collective. Lorsque Descartes reconstruit l'édifice de la philosophie qu'avait ébranlé le doute radical, il le fait à partir d'un principe, le *cogito*, dont la reconnaissance est d'abord individuelle ; il n'est jamais universalisable *qu'après coup*, et universalisable *dans les termes du particulier*. Les consciences individuelles ne s'additionnent pas, elles ne forment pas un ensemble plus vaste qui serait une conscience collective. Pour ce faire, il faudrait postuler un sujet collectif auquel

5. Jean-Jacques Rousseau, *Première lettre écrite de la montagne*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1970, p. 704.

6. *Ibid.*, p. 705.

attribuer cette conscience⁷. Or, c'est le fait des États despotiques que de postuler des sujets collectifs. En posant la liberté de conscience, les États démocratiques ne font qu'affirmer le principe selon lequel les droits et libertés s'érigent sur l'individu. L'article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 le disait bien : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme », c'est-à-dire que le fondement du politique est d'abord l'individu⁸. Toutefois, il ne faut pas que les actes de cette conscience individuelle s'imposent arbitrairement aux autres, d'où la nécessité d'en limiter l'expression dans les confins de la sphère privée, en particulier dans les domaines qui sont éminemment subjectifs, comme la religion. C'est parce que cette conscience est fondatrice de la connaissance que nous avons des choses et, en des termes modernes, qu'elle est l'architecte de notre être-au-monde, qu'elle doit être protégée, défendue et instruite. Il ne saurait donc être question d'en entraver le libre exercice, d'où la protection de la liberté de conscience, entre autres en matière religieuse. Mais le fait qu'elle puisse être défendue n'inclut pas d'emblée qu'elle doive s'imposer à tous. La discrétion est la seule vertu qui, par son silence, se donne néanmoins à entendre, la seule qui sorte grandie de son effacement, la seule qui, invisible, donne tout à voir.

-
7. La conscience, l'intelligence, l'humour, la bonté, la tolérance, etc., sont des attributs de l'individu concret, car ils n'ont aucune réalité s'ils ne s'exercent pas *réellement* dans le monde. Or, c'est l'individu concret qui s'en charge, non un sujet collectif. C'est cet homme-là, dont je connais le nom, qui est mon frère, avec qui je mange, je ris, je discute, qui est conscient, intelligent, drôle, bon, tolérant, et non pas un homme abstrait, collectif, un fantoche d'humanité auquel on accorderait un ensemble de qualités humaines. C'est Socrate qui est bon, *concrètement*, et non l'humanité à travers lui. L'homme n'est pas une réalité statistique ou sommative ; l'homme est l'exception particulière du monde.
 8. John Locke écrivait dans sa *Lettre sur la tolérance* : « L'État, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans le seul but de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils. J'appelle intérêts civils, la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession de biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles et autres choses de cette nature. » Or, tout ce que Locke attribue à l'intérêt civil appartient à l'individu et non à une entité collective. John Locke, *Lettre sur la tolérance*, traduction J. Le Clerc, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 166.



Ceux qui se font les chantres de la liberté à tout prix oublient généralement que la liberté était bien en vue au haut de la porte d'entrée d'Auschwitz : *Arbeit macht frei*. On le voit, l'abus des mots les vide de leur signification. Quand on parle de liberté de conscience, il faut éviter de faire du mot liberté la justification d'un asservissement de la collectivité par l'individu, et de s'en servir comme l'ultime argument afin d'imposer à autrui ce qu'autrui réprouve. Si dans un État libre quiconque est pleinement libre de croire ce que bon lui semble, si dans un État libre l'individu *a le droit* de croire ce qui lui plaît, cela n'implique pas que l'État ait le *devoir* d'assurer à l'individu la liberté *absolue* d'exercer partout et malgré tout ce droit. « La liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même », disait Rawls⁹. Le fait que nous vivions en société signifie que l'on accepte que notre liberté individuelle soit parfois limitée par les prérogatives du groupe au sein duquel nous vivons. Or ces limitations, en démocratie, ne sont acceptables que si elles permettent la coexistence pacifique de libertés individuelles parfois antagonistes.

Peut-on parler de liberté de conscience dans des sociétés ayant des religions officielles, où les citoyens sont conditionnés dès l'enfance à croire en certains dogmes, à pratiquer certains rites, à endosser les préjugés de la foi comme un vêtement à la mode, à partager ses interdits, ses proscriptions, ses tabous ? N'est-il pas plutôt préférable pour l'État de réserver un espace de neutralité et d'éducation, où le citoyen, libre de toute « version officielle » en matière de pensée, peut s'ouvrir à autre chose qu'à lui-même ? La liberté de conscience n'est vraiment libre que lorsque l'on a la liberté d'en changer, de la relativiser. Un État laïque favorise cette liberté. Pour penser par soi-même, il faut commencer par sortir de soi. La laïcité est donc d'abord un espace public hors de soi.



9. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2009, p. 280.

Une décision démocratique n'est pas nécessairement vraie au point de vue logique, ni obligatoirement juste au point de vue moral. Elle est généralement le résultat d'un compromis. C'est un travestissement de la démocratie, lorsque l'on en fait une dictature de la majorité. Or, on ne peut atteindre un compromis qu'en relativisant sa propre opinion, en se convainquant qu'elle n'est pas la seule valable et universelle, vraie de toute éternité. Détacher le religieux de l'État, c'est indiquer ainsi que pour l'État démocratique tout peut être l'objet de compromis, hormis, bien entendu, les principes de liberté qui donnent naissance au compromis lui-même. Cette culture du compromis manifeste, au point de vue politique, l'apparition de l'humanisme, c'est-à-dire de l'idée voulant que tout, en matière d'opinions, même religieuses, soit à la mesure de l'homme et que celui-ci soit la mesure de toute chose. Du reste, l'homme étant au cœur de l'association politique, il est normal qu'il soit aussi l'aune à laquelle jauger les idées qui se manifestent naturellement en société. En définitive, dans l'univers social, l'homme est une fin en lui-même. C'est là un point de rencontre où se conjuguent laïcité et humanisme.



Les textes rassemblés dans cet ouvrage ne défendent pas une thèse particulière à propos de laïcité et d'humanisme. Ils forment plutôt un ensemble de réflexions polyphoniques qui se présentent comme une contribution philosophique, juridique, politique, sociologique à la question de la neutralité religieuse de l'État.

Thomas De Koninck aborde la question de la laïcité sous l'angle de l'identité tout en insistant sur les droits de l'identité spécifiquement humaine; Jacques Dufresne, pour sa part, s'interroge sur la notion d'humanisme à l'époque du cyborg et des appels répétés au transhumanisme par une modernité qui semble croire que l'on renouvelle la pensée en accrochant le préfixe « post » à de vieilles idées; Georges Leroux cible les principaux enjeux de la neutralité religieuse en regard de la laïcité de l'école; le juriste Guillaume Rousseau, quant à lui, réfléchit à la question de la laïcité à partir de la perspective du droit comparé; le sociologue Mathieu

Bock-Côté examine le projet de loi 60 sur la laïcité, qui fut celui du Parti québécois, sous les angles de l'identité, d'une critique du multiculturalisme et de l'ouverture, par la laïcité, d'un monde commun ; Normand Baillargeon départage pour sa part les concepts de laïcité républicaine et de laïcité ouverte, en plus d'examiner les principaux défis qui s'ouvrent à elles. Nous avons aussi jugé qu'il était intéressant de présenter une chronique des débats québécois sur la laïcité du printemps 2014. Cette chronique est le fait de Mohamed Lotfi, dont la plume agile cerne bien les enjeux concrets de la question, en plus de la faire sortir du cercle universitaire. À la fin du recueil, on trouvera un texte de Voltaire sur la tolérance, réflexion classique s'il en est. Il s'agissait ici de placer dans une perspective historique le fond des questions abordées par les auteurs, et d'illustrer la permanence d'un débat dont cet ouvrage se veut l'un des nombreux échos.

Page blanche conservée intentionnellement

Laïcité et identité

Thomas De Koninck

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 s'ouvre par la constatation que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». C'est ce qu'il convient d'appeler dignité ontologique, puisqu'il s'agit du constat que tout être humain, quel qu'il soit, possède une égale dignité, de par son être même.

Aussi, le cinquième « Considérant » ayant proclamé à nouveau la foi des peuples des Nations Unies « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des hommes et des femmes », l'article premier précise que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». L'article 3 affirme que « tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » ; l'article 5 : « Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants » ; l'article 7 : « Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi¹. » Et ainsi de suite. La liste des droits et libertés énumérés jusqu'à l'article 30 comme découlant de

1. Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Amnesty International, 1988. Je reprends partiellement ici plusieurs propos que j'ai déjà tenus ailleurs.

la simple « reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine » est, à la vérité, impressionnante.

L'accent que met l'article 3 sur le droit à la vie, comme étant le plus fondamental – que présupposent, par la force des choses, et le droit à la liberté et le droit à la sûreté de sa personne –, s'avère particulièrement significatif. On l'aura remarqué, il anticipe, dans les termes mêmes et dans leur ordre, l'article 7 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, qui se lit : « Chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne. » Ce droit à la vie est la condition *sine qua non* de tous les autres droits fondamentaux, y inclus la liberté elle-même, pour la raison évidente qu'enlever la vie à quelqu'un c'est supprimer sa liberté, alors que l'inverse n'est pas vrai. Il n'empêche qu'entre tous les autres droits, c'est le droit à la liberté auquel on reconnaît l'absolue priorité.

Or c'est ce droit prioritaire à la liberté qui met en lumière le caractère nécessaire de la laïcité de l'État, mais aussi ce en quoi elle doit consister et ce qui doit l'inspirer. Aussi l'exposé qui suit se découpera-t-il en quatre étapes : 1) le droit à la liberté ; 2) la liberté la plus exigeante ; 3) la laïcité contre le laïcisme ; 4) l'identité humaine.

1. Le droit à la liberté

Cette priorité du droit à la liberté ne doit pas étonner. Déjà selon Dante, « le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, celui auquel il accorde le plus de prix, fut la liberté de la volonté : les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont dotées² ». La liberté, en bref, résumerait l'essentiel en ce qui nous concerne, ses deux composantes principales étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, comme nous le révèle d'ailleurs l'expérience interne de penser et de vouloir.

On retrouve pratiquement ces deux composantes dans la définition qui « domine toute l'histoire de la notion de personne » (Paul Ladrière), celle de Boèce (environ 480 à 525 de notre ère) :

2. Dante, *La divine comédie. Le Paradis*, Chant v, 19-24, trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950.

« substance individuelle de nature raisonnable³ ». La manière à la fois la plus simple et la plus accessible de voir ce lien entre les notions de personne et de liberté, c'est la notion de causalité telle que reflétée dans le langage ordinaire d'abord. Le mot grec *aitia*, « cause », a pour premier sens celui de « responsabilité », d'« imputation » comme dans une accusation ; le mot latin *causa* connaît une évolution analogue, et désigne d'emblée un procès : les mots accuser, excuser, récuser en portent encore les traces. Si je vous traîne en justice pour vous faire un procès, c'est que je vous juge responsable de (ayant à « répondre de ») quelque chose ; je vous reconnais *ipso facto* comme personne : on ne saurait faire un procès à un être qui ne peut d'aucune façon répondre de ses actes. « [...] Traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin » (Alan Montefiore). John Locke n'aura donc pas tort, à cet égard, de voir dans le terme « personne » un « terme de tribunal » (*forensic*)⁴.

La perception de l'inhumain n'est possible qu'à partir du vif sentiment de son opposé, de ce qu'on a appelé le sens de l'humain. Quand je reconnais l'humanité d'autrui, je le fais grâce à une connaissance antérieure de cette humanité qui ne peut être au bout du compte que celle que j'ai de ma propre humanité. Le mot latin *persona* signifie en premier lieu « masque de théâtre », le mot grec correspondant, *prosôpon*, signifie premièrement la « face », le « visage », ce qui est donné au regard de l'autre, puis aussi « masque ». Viendront ensuite naturellement d'autres sens, désignant le personnage, le rôle qu'il joue et l'acteur qui joue ce rôle. Ces mots ne désigneront que plus tard celle ou celui qui parle, pour ainsi dire, derrière le masque, la personne au sens qui nous est familier. Cette évolution de sens est tout à fait naturelle. Car nous ne voyons jamais

-
3. *Naturae rationabilis individua substantia* (*Contra Eutychem et Nestorium*, c. III, PL 64, 1343). Cf. Paul Ladrière, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », dans Simone Novaes (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Seuil, 1991, p. 27-85, p. 49 ; cf. p. 47-51.
 4. Cf. Alan Montefiore, « Identité morale. L'identité morale et la personne », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 691 a.

de nos yeux corporels la personne, mais toujours un masque, un visage demeurant du reste souvent énigmatique, que chacune ou chacun compose plus ou moins délibérément. Mais alors, comment parvient-on à la personne au sens plus profond ?

Lorsqu'il est conscient, l'esprit humain est immédiatement présent à soi. Mais je ne puis être présent à autrui de la même manière qu'à moi-même. Comme le déclarait Fichte, « Je ne peux pas du tout être immédiatement conscient d'une liberté en dehors de moi ». La question est à vrai dire : « Comment l'être humain en vient-il à assumer et à reconnaître qu'il existe des êtres rationnels semblables à lui en dehors de lui, puisque de tels êtres ne sont pas immédiatement ou directement donnés ou présents en sa pure conscience de soi ? » S'agissant de liberté, Fichte faisait observer en outre que la conscience de ma propre liberté n'appartient pas à la sphère de la conscience immédiate, mais bien plutôt à celle de la clarification de la conscience complète. Elle n'est d'abord qu'implicite, et s'explicité par la médiation intersubjective : essentiellement dans la prise de conscience du fait que ma liberté limite celle d'autrui et réciproquement.

Bref, j'en viens à connaître autrui en le reconnaissant et en le traitant avec le respect dû à sa liberté, c'est-à-dire en reconnaissant que sa liberté limite la mienne. La question de l'autre se confond presque avec celle du droit⁵. Comme l'écrit Walter Schulz, « une des intuitions les plus profondes de Fichte est d'avoir su expliquer que, d'un point de vue théorique et abstrait, autrui peut, au même titre que le monde des objets, être nié par moi en tant que sujet conscient de soi, et que seul l'aspect moral m'en empêche en m'invitant (*auffordert*) à me limiter par rapport à autrui et ainsi à le reconnaître⁶ ».

Il reste que ce n'est initialement que grâce à l'accès intérieur à moi-même que je le reconnais. On dit bien, et pour cause,

-
5. Johann Gottlieb Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), dans Immanuel Hermann von Fichte, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971 (réimpression de l'édition de 1845-1846), vi, 305 et 302. Sur tout ceci, voir l'excellente étude de Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, Suny Press, 1992, p. 49 sq.
 6. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, p. 725.

re-connaître. Une personne est un être qui pense, sent, aime, comme nous. Nous savons par conséquent tous on ne peut mieux ce qu'est une personne, par l'expérience que nous avons de *vivre* la vie de personnes. Nous voilà au cœur même de l'éthique, la connaissance de soi. « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen », déclare avec justesse l'impératif kantien. Barbare est ainsi avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant sa propre humanité que celle des autres. Tout le problème est qu'il ne sait pas qu'il l'ignore. « En quoi consiste la barbarie, demandait Goethe, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle⁷? »

Le sens de l'humain est dès lors donné par la conscience morale, par cette exigence de nous-mêmes à l'égard de nous-mêmes qui nous fait pressentir qu'en causant injustement un tort à autrui, c'est immédiatement à nous-mêmes que nous faisons du tort. C'était là la portée de la thèse défendue par Socrate (dans le *Gorgias* de Platon), selon laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une. Il est aisé de voir que le droit implique le devoir, puisqu'ils sont comme l'envers et l'endroit d'une même réalité. Si une chose vous est due, il s'ensuit que c'est pour d'autres un *devoir*, une *obligation* de vous la rendre; de même que pour vous-même, ce qui est dû à d'autres. Voici qu'apparaît clairement la relation à *autrui*. Nous voilà en fait déjà au cœur de la justice, qui se distingue de l'amitié par le fait que dans la justice l'autre est en quelque sorte *séparé*; si j'éprouve pour vous de l'amitié, voire simplement une sympathie naturelle, les gestes qui en résulteront ne seront pas le fait de la justice comme telle. La justice se vérifie plutôt dans la reconnaissance d'une dette, d'un dû, à l'égard de *l'autre* comme *autre*. Sa grandeur se vérifie le plus clairement dans les cas

7. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 295 (AK iv, 429); et *Goethes Gespräche mit Eckermann*, II, 22 mars 1831, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, p. 455; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 345.

où l'altérité est la plus prononcée : plus l'autre est loin de moi, moins j'ai d'affinité avec lui, plus le devoir à son endroit relèvera de la justice proprement dite. Toutes les manières d'éliminer pratiquement autrui participent de l'injustice ; ainsi les multiples formes d'intolérance et de discrimination : racisme, sexisme, fanatisme prétendument religieux, etc. ; il en est de subtiles, comme la calomnie, la médisance, le « meurtre civil » (détruire sa réputation), et le reste⁸.

Telle est aussi bien la signification de la règle universelle, dite d'or : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (*Entretiens de Confucius*, xv, 23) ; « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » (Matthieu 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale. Or le sol de cette solidarité est précisément la *conscience*, par laquelle « l'homme lui-même, l'individu humain, devient l'universel, devient une totalité de sens ». Car, comme l'explique lumineusement Robert Spaemann, « parler de la conscience revient à parler de la dignité de l'homme. Cela revient à parler de ce que l'homme n'est pas un cas d'une entité universelle, un exemplaire au sein d'une espèce, mais que chaque individu est lui-même, en tant qu'individu, une totalité, qu'il est lui-même déjà "l'universel"⁹ ».

Le développement de la conscience a cependant besoin de l'aide d'autrui. On voit très distinctement chez les enfants qu'il y a en tout être humain une disposition de la conscience, une capacité de discerner entre le bien et le mal. Comme le rappelle Spaemann, « ils ont un sens très développé de la justice. Ils sont indignés lorsqu'ils voient que la justice n'est pas respectée. Ils possèdent un sens de ce que sont les notes justes et les notes fausses, la bonté et la sincérité ; mais s'ils ne voient pas ces valeurs incarnées dans une autorité, cet organe s'atrophie ». Les mots, les paroles sont pour eux le médium de la transparence et de la vérité. Mais pour peu qu'ils découvrent l'utilité de mentir, voire le mensonge chez les

8. Sur « l'invention du sujet de droit » et sur la position de Leibniz en particulier qui fait reposer sa théorie du droit sur l'amour, voir Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

9. Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Flammarion, 1999, p. 92 et 90.

adultes, cet éclat disparaît petit à petit et des formes atrophiées de la conscience se développent. Ici encore, les médias aggravent la situation. Huxley conseillait avec humour et profondeur à la fois qu'il faille leur enseigner « l'art de la dissociation », afin de les prémunir contre les amalgames publicitaires et les fausses associations du politiquement correct; leur faire voir, par exemple, qu'il n'y a guère de rapport entre une jolie femme et les mérites d'un dentifrice, puis, à des degrés plus profonds, aucun lien nécessaire non plus entre la grandeur de la politique ou de la religion et la guerre. C'est une autre manière de redire combien est essentiel le développement du sens critique, du jugement, le mieux servi ici sans doute par les disciplines qui contribuent à aiguïser l'esprit, à lui donner de la précision, de la clarté, en enseignant à « abstraire, comparer, analyser, diviser, définir et raisonner correctement » (Newman)¹⁰.

Le recours au dialogue présuppose la liberté des interlocuteurs, la capacité d'infléchir le jugement d'autrui, comme celle de laisser infléchir le sien, en vue du bien commun. Il y a pathologie politique lorsque des régimes suscitent des fatalismes défaitistes, invitant à une acceptation résignée d'un destin qu'on ne saurait mettre en cause – un trait classique des tyrannies, d'ailleurs. Comme l'a fait observer John R. Saul, il n'y a pas de démocratie, pas de vote, pas de choix, pas de citoyens, si tout est contrôlé par des forces économiques inéluctables, si le monde est vu comme constitué d'individus atomiques, de plus en plus détachés de toute collectivité, esclaves de la rapacité de quelques-uns. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la coïncidence curieuse, constatée par Habermas, d'un sentiment d'impuissance politique avec le soi-disant triomphe planétaire de la démocratie. À quoi s'ajoute le paradoxe suivant, que rapporte Federico Mayor, directeur général de l'Unesco : « Plus le monde se globalise et plus il s'individualise et se fragmente. En réalité, c'est justement parce qu'il se mondialise qu'il s'atomise à vue d'œil : car dans un marché qui devient global, la fragmentation, loin de comporter des sanctions, est profitable, et les institutions

10. *Ibid.*, p. 98; Aldous Huxley, *Ends and Means*, Londres, Chatto & Windus, 1937, p. 217 sq.; John Henry Newman, *The Idea of a University*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 272-273.

médiatrices qui fondaient le lien social – la nation, le travail, la famille et l'école – sont en proie à un processus de dissociation¹¹. »

« Deviens ce que tu es », le précepte dérivé de Pindare, veut dire qu'on est appelé à constituer soi-même son propre « séjour » (*êthos*), son propre être en ce sens, qui revêt ainsi la dignité d'une fin qu'on est invité à se donner, à la hauteur des trésors reçus en héritage. La vertu est une « force » (*virtus*), une « excellence » (*aretè*), telle ou telle virtualité portée à son sommet. Dans le flux de la vie, la vertu donne un être, une identité ferme, qu'incarne bien la vertu de force ou de courage. L'acquisition de la vertu, d'un « sens des valeurs », peut dès lors se décrire comme une naissance continue à soi : « elle est le résultat d'un choix libre, et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents » (Grégoire de Nysse) ; Aristote parlait de l'homme comme « principe et générateur de ses actions¹² ».

Qui peut plus, peut moins – *virtus ultimum potentiae*, dit la maxime ; la vertu est l'extrême, le point culminant de la potentialité, qui par conséquent révèle le mieux cette dernière. Les Jeux olympiques nous permettent d'évaluer la pleine mesure des capacités humaines en ce qui a trait au corps principalement. Les défis moraux de même, mais en ce qui concerne cette fois davantage l'être humain comme tel. En ce sens, on peut donner raison à Kant d'avoir insisté sur le fait qu'il y a dignité humaine quand il y a vertu. Il n'empêche que cette excellence manifeste une capacité sans laquelle elle ne pourrait jamais être réalisée : rien ne vient de rien ; c'est l'humaine nature qui est ainsi portée à un achèvement et manifestée.

Une autre excellente manière de décrire la conscience est d'évoquer la nécessité d'un accord avec soi. Ainsi que l'a bien marqué Hannah Arendt, « ce principe d'accord avec soi-même est très ancien. Il fut, en fait, découvert par Socrate, dont la doctrine centrale, telle qu'elle fut formulée par Platon, est contenue dans la

-
11. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, p. 77 ; John Saul, *Democracy and Globalisation*, <<http://www.abc.net.au/specials/saul/fulltext.htm>> ; Federico Mayor, *Un monde nouveau*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999, p. 453.
 12. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 3 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113 b 18.

phrase: «Comme je suis un, il vaut mieux pour moi être en désaccord avec le monde entier qu'être en désaccord avec moi-même» [*Gorgias*, 482 c]. » Cet accord, c'est l'accord avec la conscience. La «totalité de sens» dont je viens de parler en citant Robert Spaemann ressort bien à nouveau du fait que, comme l'écrit encore Hannah Arendt, «le voleur, par exemple, est en fait en contradiction avec lui-même, car il ne peut vouloir que le principe de son action, voler ce qui appartient à autrui, devienne une loi générale; une telle loi le priverait instantanément de sa propre acquisition¹³».

2. La liberté la plus exigeante

Or la liberté de religion est un trait prédominant de la liberté de conscience, laquelle est le fait de toute personne et la pierre angulaire des droits humains. C'est ce que je voudrais explorer brièvement dans les quelques lignes qui suivent.

Il est facile, sur le plan du discours, de nier jusqu'à l'existence de la liberté, la qualifiant de leurre, d'illusion et le reste, faisant état, par exemple, des multiples formes de déterminismes auxquels nous somme sujets, pulsions inconscientes, conditionnements sociaux, biologiques, etc., à l'instar de ceux que Paul Ricœur a le premier appelé les «maîtres du soupçon», Marx, Nietzsche et Freud. Ces déterminismes sont indéniables et réduisent sans aucun doute l'espace de liberté dont nous disposons.

Et pourtant, songez un instant à ce que vous perdriez si on vous enlevait tout d'un coup votre liberté personnelle. Nous sentons bien tous, en réalité, combien ardemment, farouchement même, nous pouvons tenir à notre propre liberté.

La question de la liberté soulève d'emblée celle de ses contraires: esclavages et servitudes diverses, contraintes externes ou internes, nécessité, destin, contingence, violence. Elle est en même temps au cœur de l'éthique, comme nous venons de l'entrevoir: action, volonté, pouvoir du bien et du mal, vertu et vices, droit; justice, amitié, bonheur humain, dignité de la personne, angoisse – tout cela n'a pas de sens sans elle. Elle est au cœur du

13. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1972, p. 281.

politique pour les mêmes raisons, mais aussi parce qu'elle définit, positivement ou négativement, les rapports entre l'individu et l'État. Cependant que les sciences mettent à nu des déterminismes insoupçonnés – tels « l'inconscient psychanalytique », « l'inconscient linguistique » et « l'inconscient sociologique », par exemple –, la pensée politique contemporaine s'emploie à établir les libertés fondamentales et à les préciser. Parmi ces dernières, la plus fondamentale de toutes, c'est la liberté religieuse, puisqu'il s'agit alors du droit d'obéir aux options reconnues par chacune et chacun en son for intérieur comme les plus fondamentales.

Ce que je voudrais esquisser à présent, c'est à quel point cette liberté est toutefois spécialement exigeante.

Certes déjà la liberté proprement dite est-elle toujours exigeante. Elle suppose en effet qu'on s'appartienne, et s'oppose dès lors à toutes les servitudes, dont non la moindre d'entre lesquelles est l'ignorance. Le mot de Condorcet est juste : « Il n'y a pas de liberté pour l'ignorant. » La pire des ignorances étant, faut-il l'ajouter, l'ignorance de soi, si bien représentée dès l'Antiquité par la figure d'Œdipe, entre autres. Les grands tragiques grecs, surtout Euripide, mais déjà Homère avant eux – « Patience, mon cœur », déclare Ulysse (*Odyssée* xx, début) –, ont admirablement dépeint l'esclavage auquel peuvent réduire les passions, et toute la portée dès lors d'une juste connaissance de soi.

Être libre, dit-on, c'est pouvoir faire ce qu'on veut. Mais que veut-on au juste ? Qu'est-ce que la « vie bonne » ? Qu'est-ce que la « vie bonne » pour nous ? Qui sommes-nous ? À moins d'être endormis en plein jour – comme le sont la plupart des humains selon le grand Héraclite – ou d'être « doublement ignorants », selon la juste formule de Platon, nous nous découvrons ainsi comme des questions pour nous-mêmes, comme des réalités à être, non toutes faites, dont nous portons la responsabilité. La problématique éthique vient du désir profond d'une réalisation profonde de soi qu'on a en charge d'assumer par soi-même, dans son action ou, si on veut, du sens de la responsabilité de l'être qu'on se donne en agissant, comme nous le disions. Elle vient du poids de la liberté.

Il n'empêche que la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités, mais aussi de périls, c'est,

pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique non de façon exclusive, le lieu de l'éthique. Comment surmonter tout ce qui s'oppose à l'émergence des libertés ? La médiation du droit est ce qui donne ici à l'éthique sa figure concrète au sein du politique.

C'est ainsi que s'impose, on le voit, s'agissant de liberté religieuse, le principe de la laïcité de l'État. Car justement il appartient à l'État de veiller à ce que la liberté des consciences soit respectée par tous les citoyens. La laïcité de l'État est ce qui garantit ma liberté religieuse à l'endroit de l'État lui-même et de ses citoyens.

Ce principe est indispensable afin que soit pleinement respectée la liberté de tous en ce qu'elle a de plus fondamental, les options premières de toute vie humaine, que Husserl appelait « les questions les plus brûlantes », à savoir « les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine¹⁴ ».

Le mot si juste de Condorcet, que je viens de citer – « il n'y a pas de liberté pour l'ignorant » –, s'applique à nouveau, on ne peut mieux, ici encore. Ce serait se moquer de la liberté humaine au plus profond d'elle-même, par conséquent, que d'exclure l'interrogation constante eu égard aux questions ultimes.

La perspective de cette authentique réalisation de soi qui vient du *poïds* de la liberté, comme nous le disions, entraîne en somme une exigence de *vérité*, de la part de toutes et tous, que l'on s'estime athée, agnostique ou croyant. Elle suppose qu'on puisse toujours renoncer à une position et en adopter une autre, en fonction de ce que l'on juge vrai.

La liberté doit, en bref, demeurer ouverte en permanence au questionnement. Il me semble que c'est dans cette perspective dynamique d'une tâche que les exigences du présent ne cessent de convoquer qu'il faut désormais voir de plus en plus nettement la place de la liberté, et plus particulièrement celle de la liberté religieuse, en nos sociétés.

14. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

3. La laïcité contre le laïcisme

Qui d'autre que la société civile pourrait protéger la liberté des consciences ? À qui revient-il, par exemple, d'accorder publiquement et pratiquement la priorité du droit des parents en matière d'éducation ? Le pluralisme, qui est une rançon de la liberté, est intimement lié à la priorité de ce droit. La société civile ne peut méconnaître ni ce droit ni sa priorité sans détruire la famille, sans faire violence à la liberté des consciences d'où découle en pratique la diversité des croyances. Le respect de cette liberté, et par conséquent des diversités confessionnelles et non confessionnelles, est le signe d'une légitime et saine laïcité qui, pour les chrétiens dont je suis, est un principe. Il revient, en effet, à l'État de voir à ce que ceux qui s'opposent en matière de religion le fassent non à l'intérieur de la vie politique, mais au cœur de la religion.

D'aucuns sont tentés de protester que la laïcité de l'État demande une attitude négative envers la religion. Comment prétendre cela quand l'État y est obligé en vue du bien commun, de la paix, et pour sauvegarder la libre pratique de la religion ? Le respect de la liberté des consciences – vraies ou fausses – n'est pas un nivellement de toutes les consciences ; il est simplement l'égard dû même à la personne dont la conscience serait à nos yeux erronée. Il serait aberrant de vouloir imposer, de force, certaines convictions à autrui, au nom de la vérité, comme si la liberté de l'être humain ne faisait pas partie, justement, de cette vérité. J'entends la liberté au sens du droit de l'être humain de décider de son propre destin librement, selon sa propre conscience. De cette liberté naissent le devoir et le droit de l'être humain de suivre, justement, sa propre conscience, auxquels correspondent le devoir de l'individu et de la société de respecter cette liberté et cette décision personnelle.

Pour d'aucuns, l'erreur n'aurait pas le droit d'exister. Or l'erreur est quelque chose d'abstrait et, de ce fait, n'est pas sujet de droit, cependant que l'être humain, même s'il se trompe, est, lui, sujet de droit. Il a le devoir et le droit de suivre sa conscience, et par suite le droit à ce que cette indépendance soit respectée par tous les humains.

L'attitude de l'État envers le pluralisme serait négative si en ces matières l'État accordait des privilèges à un groupe à l'exclusion des autres ; il manquerait alors à la légitime et saine laïcité. En agissant

conformément à cette laïcité, l'État se découvre, de fait, en accord avec la parole du Christ: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (cf. Matthieu 22, 15-21). Le Christ répondait ainsi à des personnes qui se faisaient de la communauté civile une conception théocratique. Il est remarquable et significatif que dans les Évangiles synoptiques, qui tous les trois rapportent cette parole, César soit nommé en premier. Le fait est que, si la distinction que cette parole énonce n'est pas d'abord observée dans l'ordre temporel, le bien transcendant de la religion sera compromis.

Rien n'est plus contraire, justement, à la laïcité que le laïcisme «qui, nouvelle religion, prétend réduire de plus en plus l'espace laissé aux religions traditionnelles jusqu'à les détruire tout à fait», comme l'a bien résumé Jean-François Chemain dans un livre récent¹⁵.

C'est assez dire que la meilleure façon de prévenir l'aberration de «guerres de religion», sous quelque forme qu'on puisse les imaginer, est l'amitié véritable. Car l'amitié authentique permet de se mettre effectivement à la place de l'autre, de vivre son point de vue en même temps que le sien, de chercher à voir ce qu'elle ou qu'il pense; de comprendre sa pensée et de faire comprendre la sienne propre, en recourant au besoin à de nouveaux termes, de nouvelles comparaisons, de nouvelles idées. L'ami véritable est un «autre soi» (*allos autos*), constatait avec raison Aristote. Dans ce qu'elle a de meilleur, précisait-il, l'amitié est partage de ce que la conscience d'exister de l'autre a également de meilleur (cf. *Éthique à Nicomaque*, 1170 b 2-8; b 10-12) – ce qui inclut évidemment, au premier chef, tout ce qui concerne le sens ultime de la vie humaine, dans un souci partagé et réciproque de *vérité*. Amitié et vérité vont manifestement de pair.

Le rapport à autrui, à l'époque moderne, devient du reste proprement constitutif dans la théorie du droit. Leibniz corrige Locke sur ce point fondamental dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*: «La conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques peuvent y suppléer.» Le droit repose entièrement chez

15. Jean-François Chemain, *Une autre histoire de la laïcité*, Versailles, Via Romana, 2013, p. 140.

Leibniz sur une théorie de l'amour, défini magnifiquement dans les termes suivants : « Aimer ou estimer, c'est se plaisir dans la félicité d'un autre ou, ce qui revient au même, c'est faire de la félicité d'un autre notre propre félicité » (*Codex juris gentium diplomaticus*, éd. Dutens, iv, p. 295)¹⁶. La découverte de la place d'autrui est directement liée à cette définition de l'amour mise ici à la source du droit naturel et de ses trois degrés, le droit strict, l'équité et la pitié. Elle se confirme dans la *Méditation sur la notion commune de la justice*, où pour passer du *jus strictum* à l'équité il faut passer du principe « Mettez-vous à la place d'autrui [...] » au principe « Mettez-vous à la place de tous [...] » (éd. Mollat, II, p. 62-63).

4. L'identité humaine

L'idée plus que jamais réaliste, en pareil contexte, est dès lors celle du bien commun et le meilleur moyen d'assurer ce dernier demeure la démocratie véritable. Les travaux remarquables d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie en 1998, ne laissent pas de le faire voir, de même qu'ils ont su démontrer comment des peuples différents, aux cultures différentes, peuvent partager des valeurs et des engagements communs, autour de la primauté de la liberté et de l'universalité des droits de l'homme, par exemple¹⁷. La démocratie véritable est cependant extrêmement concrète et complexe, elle suppose un dynamisme constant de recherches, de découvertes, de développements, de choix en vue du bien commun, qu'on s'efforce sans cesse de réaliser de manière pratique. Elle suppose une éducation aidant chacune et chacun à se forger, de façon critique, une culture propre. Seule une telle culture pourrait sauver l'expert de son expertise, le technicien de sa technique, les sociétés humaines de la mondialisation de l'ignorance.

16. Cf. Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 28, 88, 93, 106.

17. Voir, par exemple, Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1999, spécialement les chapitres 6, « The importance of democracy », p. 146-159, et 10, « Culture and human rights », p. 227-248. Cf., en outre, Christine M. Koggel, *Perspectives on Equality. Constructing a Relational Theory*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, et Christine Koggel (dir.), *Moral Issues in Global Perspective*, Peterborough, Broadview Press, 1999.

Le discours du scientifique, de l'économiste, du politique, de tout citoyen, à vrai dire, ressortit à la culture et ne saurait faire l'économie de l'éthique. Celui de l'économiste, par exemple, ne saurait ignorer le fait massif de la pauvreté, sous peine de commettre lui aussi, en tant que citoyen ou être humain tout court, ce que Whitehead appelait « la localisation fallacieuse du concret » (*the fallacy of misplaced concreteness*). Le langage qui nous est propre, à nous humains, fait en effet référence d'emblée au juste et à l'injuste, au bien et au mal. Quand d'ailleurs les mots de cet ordre ont perdu leur sens, la barbarie n'est pas loin ; seul le *logos*, la parole, offre une solution de rechange à la violence. Dans sa célèbre *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein allait jusqu'à qualifier l'éthique de « surnaturelle », et son langage de non « naturel » : on y affronte « les bornes du langage », écrivait-il. « Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. » Le lieu de vérification de ce que l'on avance en éthique est en effet bien loin de ce concret qui nous entoure, puisqu'on y fait appel à la conscience. De là la pertinence particulière du témoignage en éthique. On ne peut communiquer, argumenter, à propos du juste et de l'injuste, du bien et du mal, sans des mots et sans les concepts universels auxquels ces mots renvoient¹⁸.

Le dénominateur commun de la vie de chacun des peuples du monde est ainsi leur culture, l'expression fondamentale et unificatrice de leur existence. Dire « culture », c'est alors exprimer l'identité nationale qui constitue l'âme des peuples et survit aux épreuves de tout genre. En fonction de sa culture, chaque peuple se distingue de l'autre, qu'il peut compléter par son propre apport. Maints pays pauvres en biens matériels, mais riches en culture, peuvent puissamment aider les autres à cet égard. Expression par excellence de l'esprit des peuples, la culture ne saurait être séparée de tous les autres problèmes de l'existence humaine – la paix, la liberté, la faim, l'emploi, par exemple. Leur solution dépend en effet d'elle,

18. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations suivies de Conférence sur l'Éthique*, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971, p. 155 ; et *Tractatus Logico-philosophicus*, 6, 421 : « Die Ethik ist transzendental ». Cf. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 9 – 1253 a 12.

puisque c'est elle qui permet de les comprendre, de les situer dans la vie, d'y trouver remèdes ou de les prévenir. C'est encore elle, entendue dans le même sens large, qui garantit la croissance des peuples et préserve leur intégrité.

Ce qu'on appelle la crise économique est un effet patent de la crise éthique, voire, plus radicalement encore, de la crise culturelle que nous traversons. Séparer l'éthique de la culture donne les résultats accablants du siècle dernier, Auschwitz en tête¹⁹. Il y a avant tout une crise. Le fléau de la pauvreté qui croît chaque jour de manière exponentielle est en réalité le fait de la fausse culture de l'économisme, c'est-à-dire de la théorie selon laquelle le socle des sociétés humaines serait l'économie. En résultent les immenses ravages de la pauvreté, dont les causes premières sont la rapacité et l'égoïsme. On n'a jamais été aussi riche en biens matériels qu'aujourd'hui, depuis qu'on a mis la spéculation au-dessus de la production et qu'on a réalisé, de surcroît, à quel point sont lucratives les armes de mort. Jamais biens et argents n'ont-ils été répartis de manière aussi inégale. La « main invisible » des seules lois du marché opère sauvagement, créant ces gouffres toujours plus grands et combien visibles, eux, entre riches et pauvres, d'une nation à l'autre, ou à l'intérieur de chacune. Tiers monde et quart monde s'ensuivent.

Or, bien avant l'économie, il y a l'humain, un mot appelé à rendre un son étrange et dépassé à des oreilles barbares comme celles des responsables de ces guerres insensées dans lesquelles n'a pas tardé à s'enliser le siècle qui commence. Malgré qu'on en ait, il faut répéter que ce qui doit être mis au centre des sociétés humaines, c'est bien plutôt le sens de l'humain, de la dignité humaine. Une autre manière de dire la même chose est d'affirmer, toujours et encore, la priorité de la culture, entendue comme ce qui donne un sens, permet de vivre *vraiment* en société humaine. Si on pouvait le reconnaître enfin dans les faits, l'économie même y gagnerait vite au-delà de tout ce qu'on peut croire, car on cesserait de mettre au premier rang les lois de la convoitise.

19. Nul n'a mieux articulé ces liens que George Steiner, à notre connaissance; voir entre autres *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* [1971], trad. Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986.

Nous possédons tous, disions-nous, un accès privilégié à la personne humaine. Car nous savons toutes et tous, grâce à l'expérience ordinaire, ce que c'est que percevoir, sentir, désirer, penser, vouloir, aimer, et le reste, toutes réalités qui ne sont jamais accessibles, en tant que telles, aux sens externes. L'activité vivante de penser ne peut jamais être séparée, alors que nous pouvons – et nous le faisons parfois – séparer certaines opérations de pensée (les programmant dans un ordinateur, par exemple). Seuls ceux qui n'ont jamais aimé ne savent pas ce qu'est l'amour. Alors que nous ne voyons jamais ni notre conscience, ni notre pensée, ni notre amour, ni l'immense étendue de nos perceptions, émotions, imaginations, rêves, désirs, goûts et dégoûts, vices et vertus, aspirations, intentions, convictions, et ainsi de suite, tout cela constitue pourtant la substance de nos vies et de nos expériences en tant que personnes. Elles nous sont plus connues en ce sens-là – et sont à vrai dire ce qui compte le plus pour nous. De là vient qu'il soit vrai de dire que notre seul accès à l'autre personne en tant que personne est notre accès à nous-mêmes. Il est tout à fait légitime que nous exigions des définitions et des explications afin de clarifier toujours davantage notre compréhension de nous-mêmes et de notre comportement. Mais il reste que la condition essentielle afin de pouvoir juger de l'exactitude des réponses avancées – les définitions de la personne humaine incluses – n'est évidemment pas quelque connaissance de pointe relevant de domaines aussi distincts et bien définis que la physique, les mathématiques, la biologie ou la psychologie. La condition essentielle c'est l'expérience humaine tout entière.

Il faut en outre, comme l'a admirablement marqué Amin Maalouf, que « personne ne se sente exclu de la civilisation commune qui est en train de naître, que chacun puisse y retrouver sa langue identitaire, et certains symboles de sa culture propre ». Mais aussi, « chacun devrait pouvoir inclure, dans ce qu'il estime être son identité, une composante nouvelle, appelée à prendre de plus en plus d'importance au cours du nouveau siècle, du nouveau millénaire : le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine²⁰ ».

20. Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 187-188.

La pierre de touche demeure, en un mot, le monde de notre responsabilité personnelle. Comme l'a rappelé avec une vigueur singulière Vaclav Havel, « des notions telles que la justice, l'honneur, la trahison, l'amitié, l'infidélité, le courage ou la compassion possèdent dans ce monde un contenu tout à fait concret, par rapport à des personnes concrètes, un contenu très important pour la vie concrète ; bref, elles ont encore du poids ». Rien n'est plus décadent et une invite certaine aux pires violences qu'une « époque qui nie la signification contraignante de l'expérience personnelle – y compris celle du mystère et de l'absolu – et qui substitue, à l'absolu personnellement expérimenté comme mesure du monde, un absolu nouveau, créé par les hommes et qui n'a plus rien de mystérieux, un absolu libéré des “caprices” de la subjectivité, et, partant, l'absolu impersonnel et inhumain de la soi-disant “objectivité”, de la connaissance rationnelle objective du projet scientifique sur le monde²¹ ».

C'est la vie la plus « ordinaire » (si une telle chose existe) qui sollicite ainsi la première l'éveil de la conscience à un niveau profond. Il faudrait être singulièrement anesthésié pour ne point voir la vie, ne point voir l'esprit dans le regard d'autrui, dans un geste ou une parole, pour être fermé à l'émotion, la bonté, la joie, l'angoisse, la colère, l'admiration, la tendresse, la compréhension sur un visage. L'esprit n'a rien à voir avec le fantôme qu'ont inventé les dualismes sommaires. Rien n'est en réalité plus concret, plus vivant, plus manifeste que l'esprit ; nous l'éprouvons dans l'expérience d'aimer ou celle de penser, nous le saisissons (et pouvons le contempler) chaque jour dans l'expression réelle du corps humain. Ainsi, selon les mots de Proust, chez nos « humbles frères » même lorsqu'ils sont peu instruits, « dans la lueur impossible à méconnaître de leurs yeux où pourtant elle ne s'applique à rien²² ». Pour le nier, il faudrait faire fi de la vie humaine à son niveau le plus élémentaire. Fernand Dumont parlait, avec justesse, d'« une abolition de la transcendance », du « brouillage de

21. Vaclav Havel, « La politique et la conscience », dans *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 223-247.

22. Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, dans *À la recherche du temps perdu*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1987, vol. 1, p. 539.

figures tangibles susceptibles de rallier de haut l'accord des esprits²³ ».

Or la figure tangible par excellence, c'est l'identité proprement humaine, qui doit être appelée de plus en plus à rallier les esprits dans l'avenir.

23. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995, p. 49.

Page blanche conservée intentionnellement

Valeurs, humanisme et transhumanisme

Jacques Dufresne

Il y a un peu plus d'un siècle, Mistral observait : « Devant l'homme conquérant, Dieu pas à pas se retirant. » Il dirait aujourd'hui : « Devant la machine conquérante, l'homme pas à pas se retirant »... L'homme et la vie, la vie et ses couleurs !

Le texte que je vous propose n'était pas destiné à un ouvrage collectif sur la laïcité ou la neutralité de l'État (je ne parviens pas à dissocier ces deux choses) dans le contexte québécois actuel. Il se termine en outre par une proposition qui ressemble fort à une boutade : transplanter Gaïa et Elzéar Bouffier devant le parlement de Québec. Une introduction s'impose.

Je suis à ce point préoccupé par le recul de la vie que je ne parviens pas à m'intéresser vraiment au débat sur la laïcité et la neutralité ; ou plutôt je subordonne ce débat à celui que je tente de lancer sur ces peaux de chagrin que sont devenues la vie en général et celle des humains en particulier.

Les abeilles disparaissent ! Plusieurs s'en réjouissent dans les hautes sphères de la technoscience. Tant mieux, cela va créer un marché pour les petits drones pollinisateurs du MIT. De la couleur des peuples, on passe à la grisaille des masses. Tant mieux, on ne distinguera bientôt plus les robots des humains et cela va permettre de créer des débouchés pour les algorithmes. L'économie mondiale évolue déjà au rythme des algorithmes, hors de la portée du jugement humain.

L'humanisme moderne eut un effet libérateur ou perçu comme tel sur les humains. Il a pendant longtemps exalté la vie sans la

menacer. Il la menace aujourd'hui. Il fournit un cadre philosophique à ce transhumanisme qui pousse à leur limite ces deux révoltes indissociables : contre la mort et contre la vie. Dans la mesure, et cette mesure est grande, où l'humanisme moderne a partie liée avec la laïcité et la neutralité de l'État, je prends mes distances par rapport à ces valeurs (s'agit-il vraiment de valeurs?). « L'État le plus froid de tous les monstres froids ! » (Nietzsche) Je ne veux pas refroidir ce monstre davantage.

Mais je crains encore plus les fondamentalismes, ces religions qui faute d'avoir été purifiées par la modernité se figent dans l'ignorance ; je ne voudrais pas les voir entrer dans l'État, ne fût-ce que par une porte latérale.

J'appelle de mes vœux un réenchantement du monde qui serait aussi une résistance aux menaces qui pèsent sur la vie, sur le climat en particulier, et qui, pour être efficace, devrait devenir une source d'inspiration pour l'État. Les récentes mosaïcultures de Montréal ont marqué à mes yeux une étape vers un tel réenchantement.

1. Les valeurs, l'humanisme et le transhumanisme

Le débat sur les valeurs en cours au Québec nous fournit une bonne occasion de poser les deux grandes questions relatives à l'avenir d'un peuple : où voulons-nous aller, vers où sommes-nous emportés ? Bien d'autres francophones dans le monde auraient de bonnes raisons de s'engager dans une telle réflexion.

Il nous faut d'abord répondre à la seconde question, car c'est seulement dans la mesure où nous connaissons les forces qui nous déterminent que nous pouvons espérer en infléchir le cours dans la direction que nous souhaitons.

Il n'est plus permis d'en douter, nous sommes emportés de plus en plus loin de la nature et de la vie par deux courants renforcés par la mondialisation : un certain humanisme moderne, d'origine européenne, et un progressisme extrême, d'origine américaine, qu'il faut désormais assimiler à ce qu'on appelle le transhumanisme, doctrine selon laquelle l'être humain *augmenté* par la machine, et surnommé le cyborg, marque une nouvelle étape dans l'évolution.

2. Humanisme et *humanisme*

Ces deux courants convergent l'un vers l'autre. Cette convergence n'apparaît toutefois clairement que si l'on évite de confondre le sens familier du mot humanisme avec son sens philosophique. Dans son sens familier, vague hélas!, il désigne des personnes bonnes, *humaines*, pleines de sollicitude pour leurs semblables, éprouvant à un haut degré le respect de la vie et le sentiment de l'égalité entre les êtres. L'idéal de l'homme-machine est incompatible avec l'humanisme ainsi compris. Point de convergence ici. Le sens philosophique est toutefois bien différent. L'humaniste, tel qu'on le définit à ce niveau de langage, peut certes posséder les plus hautes qualités morales, mais il est d'abord celui pour qui tout gravite autour de l'homme, par opposition au Grec ancien et à l'homme du Moyen Âge, pour qui tout gravitait autour de Dieu.

Luc Ferry, l'un des philosophes français les plus en vue en ce moment, vient de consacrer à cette conception de l'humanisme un livre dont la clarté, quoique trompeuse, a le mérite de dissiper les amalgames. C'est cet humanisme que nous avons à l'esprit quand nous disons que l'humanisme et le transhumanisme convergent vers le même objectif.

Le texte fondateur de l'humanisme, soutient-il, est le discours *De la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole. Pic y raconte la création en prenant à son compte un mythe raconté par Platon dans le *Protagoras*. Cette création est l'œuvre de deux frères demi-dieux, Épiméthée et Prométhée. Épiméthée dessine les animaux, espèce par espèce, il leur assigne un territoire, leur donne les organes dont ils auront besoin pour y survivre. Après avoir ainsi façonné leur essence, leur archétype, il les lance dans l'existence. Mais quand vient le temps de créer l'homme, Épiméthée, qui n'est pas le plus intelligent des deux frères, est à bout de ressources. Prométhée prend la relève. Au lieu de concevoir un nouvel être dont l'adaptation à son milieu sera préétablie, comme dans le cas des animaux, il créera un être capable de s'adapter aux situations les plus diverses. Cet être n'aura pas d'essence, pas de nature : il sera libre. Il pourra se faire lui-même sans avoir pour cela à imiter un modèle transcendant.

Dans la tradition, on situait l'homme à mi-chemin entre les animaux et les habitants du monde supérieur, anges ou dieux. On pouvait dire aussi de lui qu'il avait des racines dans la terre et des antennes dans le ciel et qu'il tirait de ces deux sources l'énergie nécessaire à sa croissance. Pic, selon l'interprétation de Luc Ferry, estimait que cette position intermédiaire ne rendait pas justice à l'homme.

En effet, écrit Luc Ferry, si l'homme n'est qu'un intermédiaire entre les animaux et les dieux (ou les anges), il serait logique de lui préférer ces derniers. Tout l'enjeu du discours *De la dignité de l'homme et de la fondation de l'humanisme* est de montrer que l'être humain est la créature la plus admirable de toutes, justement parce qu'elle est hors du monde, c'est-à-dire hors nature, cette position d'extraterritorialité lui conférant une qualité très particulière, la *liberté*, dont ni les animaux ni même les anges ne peuvent se prévaloir (les anges ne peuvent que faire le bien, ils ne peuvent donc pas choisir entre le bien et le mal). Or c'est précisément cette qualité qui fait de l'homme un être moral, un être capable de choisir entre le bien et le mal, mais aussi un être d'historicité, capable d'inventer lui-même librement son propre destin, de façonner son histoire¹.

« Hors nature, hors du monde », cela veut dire dépourvu de racines dans la terre et d'antennes dans le ciel. Cet être est un déraciné métaphysique. Certes, Ferry a raison quand il rappelle que c'est sa liberté qui fait de l'homme un être moral. Il oublie seulement de préciser que la liberté n'est pas absolue comme il la conçoit, mais limitée, obligée de composer avec la nature... et la surnature.

Luc Ferry montre ensuite comment, par le biais de Rousseau et Kant notamment, cette conception de l'homme trouvera sa forme définitive au xx^e siècle dans l'œuvre de Sartre, centrée sur l'idée que l'existence précède l'essence. Aux yeux de Ferry, la

1. Luc Ferry, *Pic de la Mirandole: la naissance de l'humanisme*, Paris, Flammarion, 2012, p. 13.

ressemblance entre cette idée de Sartre et l'intuition de Pic sur la dignité de l'homme est telle que Sartre aurait dû considérer Pic comme le fondateur de sa lignée intellectuelle, ce qu'il n'a pas fait, précise Ferry, parce qu'il ignorait l'histoire de la philosophie. Les droits de l'homme occupent une place centrale dans l'humanisme moderne. Quels sont leurs fondements puisqu'il n'y a pas de nature humaine ? Voici la réponse de Ferry :

Première conséquence de cette idée républicaine héritée de Rousseau, de Kant et de Voltaire, et enracinée dans l'anthropologie de Protagoras et de Pic : il n'y a pas de nature humaine, au sens du moins d'un logiciel, d'un programme de l'instinct qui nous enfermerait dans un destin préformé – ce qui ouvre la voie aux grandes déclarations des droits de l'homme, mais aussi à l'antiracisme et à l'antisexisme².

[...]

La déclaration française des droits de l'homme de 1789 est, en effet, inséparable de cette nouvelle anthropologie humaniste : elle signifie d'abord que l'être humain a des droits indépendamment, abstraction faite (ce pour quoi on parlera d'humanisme « abstrait ») de tous ses enracinements communautaires. L'homme mérite d'être respecté et protégé, quels que soient sa nationalité, sa langue, sa religion, sa race ou son sexe – quelle que soit, en somme, sa communauté « naturelle », au sens où l'appartenance communautaire serait comme une seconde nature – idée qui va radicalement à l'encontre des principes fondamentaux de l'Ancien Régime³.

Puisque rien ne lui est donné par sa nature, ni reçu d'en haut, il doit tout construire. On retrouve ici le constructivisme de rigueur dans les écoles du Québec. « En l'animal, la nature parle tout le temps, à travers ce qu'on appelle l'instinct naturel. » Dans l'être

2. *Ibid.*, p. 30.

3. *Ibid.*

humain, au contraire, comme le déclare Rousseau, « la volonté parle encore quand la nature se tait ». Cette phrase contient déjà en germe toute la politique moderne, antiaristocratique, antinaturaliste et volontiers réformiste, voire révolutionnaire : elle signifie que « l'histoire n'est pas notre code », pour reprendre la formule célèbre de Rabaut Saint-Étienne à propos de la Révolution française. Nous construisons par la volonté un monde démocratique – c'est ce qu'on a appelé le « constructivisme » –, un monde de droits qui n'est pas naturel, un monde antinaturel en ce sens qu'il va pouvoir être animé, du moins en principe, par la volonté de protéger les plus faibles, ceux que la sélection naturelle éliminerait sans scrupule. »

Tel est l'humanisme, et la modernité, auquel l'élite du Québec, l'élite intellectuelle et l'élite des affaires, a adhéré avec d'autant plus d'enthousiasme qu'elle le faisait avec deux siècles de retard par rapport à son homologue française. On voit à une première lecture, même superficielle, du texte de Ferry d'où naissent les conflits : de l'opposition entre l'enracinement dans des communautés naturelles et les idéaux abstraits, mais aussi et davantage peut-être de l'opposition entre l'humanisme moderne comme tel et les religions. En principe, pour un croyant, tout gravite autour de Dieu.

Opposition qui va souvent jusqu'au mépris. Il y a du mépris pour les religions dans l'attitude qui consiste à les renvoyer, en marge de la sphère d'influence, dans une fosse commune où toutes s'équivalent. Philosopher, disait Hegel, c'est penser la religion c'est-à-dire chercher la meilleure. Quand on les traite toutes avec un égal mépris, on dissuade les gens de s'intéresser à elles. C'est la meilleure méthode pour s'assurer de leur disparition.

3. Quand l'humanisme nous éloigne de l'homme

Vers où précisément sommes-nous emportés par cet humanisme moderne ? Vers une humanité de plus en plus abstraite, où les liens vivants d'appartenance, si bien décrits par Lévis-Strauss, sont remplacés par des rapports juridiques avec l'État protecteur des droits individuels.

On a mis dans la tête des gens que la société relevait de la pensée abstraite alors qu'elle est faite d'habitudes, d'usages, et qu'en

broyant ceux-ci sous les meules de la raison, on pulvérise des genres de vie fondés sur une longue tradition, on réduit les individus à l'état d'atomes interchangeable et anonymes. La liberté véritable ne peut avoir qu'un contenu concret : elle est faite d'équilibres entre des petites appartenances, de menues solidarités : ce contre quoi les idées théoriques qu'on proclame rationnelles s'acharnent ; quand elles sont parvenues à leurs fins, il ne reste plus qu'à s'entre-détruire. Nous observons aujourd'hui le résultat⁴.

L'érosion de ces liens provoque l'uniformisation. Les choses se passent dans tous les domaines comme dans celui du vêtement. On se libère du costume traditionnel, signe de l'appartenance à une communauté, pour choisir le même jeans ou le même débraillé dans de nombreux pays.

4. Le transhumanisme est un humanisme

L'humanisme moderne, selon Luc Ferry, fournit au transhumanisme un cadre philosophique qui lui convient parfaitement, à quelques détails près. Luc Ferry précise en effet que la protection des plus faibles, qui n'existe pas dans la nature, est l'une des caractéristiques de l'humanisme. Or, elle n'est sûrement pas le premier souci des transhumanistes, qui sont ouvertement favorables, d'une part à l'eugénisme, d'autre part à une hiérarchie au sommet de laquelle se trouvent les QuIstres (hauts QI) et les milliardaires. Force est de reconnaître qu'en pratique, les humanistes font passer leur liberté absolue avant leur sollicitude pour les plus faibles. L'avortement et l'eugénisme ne seraient sûrement pas choses légales ou admises dans les pays laïcs et modernes s'ils allaient à l'encontre des principes humanistes tels que définis par Luc Ferry. Ce même humanisme ne s'est-il pas fort bien accommodé d'une mondialisation qui a provoqué l'émergence d'une élite internationale, confirmant ainsi le diagnostic sur la mondialisation que formulait Christopher Lasch dans *The Revolt of the Elites* ?

4. Didier Éribon, *De près et de loin*, Claude Lévi-Strauss, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988, p. 165.

Cette nouvelle élite, habile au maniement des symboles, mathématiques, informatiques et langagiers, est persuadée qu'elle ne doit rien à personne, devant ses succès et à son haut degré d'instruction. Cette élite méritocratique, mobile, bardée de diplômes, citoyenne du monde, friande d'exotisme et de cosmopolitisme, a peu de sympathie pour la classe moyenne, trop inculte et mal dégrossie pour elle. Plutôt que de se sentir un devoir de solidarité envers la communauté et la nation, elle recherche la compagnie de ses pairs, se réfugie dans des banlieues aseptisées et compte ses sous.

Quand est paru, en 1998, *Après l'homme, le cyborg*, le premier livre en français sur cette question, le transhumanisme n'était encore le fait que d'un petit nombre de brillants chercheurs en intelligence artificielle : Hans Moravec, Marvin Minsky et Ray Kurzweil. Cet embryon est aujourd'hui un colosse célébré par le *Time Magazine*, par Larry Page, le président de Google, et Arthur Levinson, le président d'Apple, par Dan Brown, auteur du *Da Vinci Code* et de *Inferno*, par Elon Musk, le nouveau Prométhée, innovant de façon insolente à la fois dans l'industrie spatiale, dans celle de l'automobile et dans celle des panneaux solaires. Musk semble être comme Peter Thiel, l'autre cofondateur de Pay Pal, dans la mouvance transhumaniste plutôt qu'en son centre. Le premier assure le financement d'un institut de recherche sur l'immortalité, le second veut assurer un refuge dans l'espace, sur Mars d'abord, aux immortels qui voudront fuir une terre de plus en plus inhospitalière.

Il a été question sur ce site d'Ayn Rand et du mouvement Objectivist qu'elle a fondé. Personne ne s'étonnera de ce qu'un rapprochement entre ces deux progressismes extrêmes, objectivisme et transhumanisme, soit en vue. Même expansion du côté des religions. On a créé une association transhumaniste mormone pendant que des philosophes et des théologiens chrétiens s'efforçaient de démontrer qu'il y a plus de ressemblance que de différence entre la vision du monde de Teilhard de Chardin et celle des deux personnes que l'on considère comme les maîtres à penser du transhumanisme, Nick Bostrom et Ray Kurzweil. Même si le mouvement demeure hétérogène, on peut le reconnaître à quelques caractéristiques

communes, dont on trouvera diverses illustrations sur notre site Homo Vivens, consacré à la défense de l'homme en tant qu'être vivant : Réduction du vivant au mécanique ; Réduction de l'être humain à son cerveau ; Révolte ouverte contre la mort ; Aspiration non moins ouverte à l'immortalité sur terre, dût-elle prendre d'abord la forme de la survie des circuits neuronaux sur un disque dur ; Croyance dans l'émergence, par le biais des réseaux virtuels, d'une intelligence collective semblable à ce que Teilhard de Chardin appelait la noosphère ; Colonisation de l'espace, de Mars en particulier, comme mission essentielle de l'humanité ; La science-fiction passant dans la réalité ; Augmentation (*enhancement*) des organes, à commencer par le cerveau ; Régression de l'autonomie, montée de l'hétéronomie ; Priorité aux riches en argent et en intelligence ; Mépris du passé ; Volontarisme, constructivisme.

Ne sommes-nous pas tous à des degrés divers engagés dans plusieurs de ces voies, sinon dans toutes ? Cela suffirait à expliquer le succès du transhumanisme.

5. L'emmachination

Vers où sommes-nous emportés, demandions-nous ? Humanisme et transhumanisme concourent à faire dériver l'homo vivens vers l'homme-machine. Nous sommes au point de rencontre du robot qui devient homme (c'est du moins ce que prétendent les transhumanistes) et de l'homme qui devient robot, qui prend comme modèle la voiture sans chauffeur. Pendant ce temps, la vie se retire, preuve que la raison instrumentale (que Luc Ferry ne rattache pas à l'humanisme) s'attaque aux sociétés humaines en même temps qu'à la nature. L'uniformisation se poursuit, la grisaille s'installe, car c'est de la vie de la nature que proviennent la diversité, les couleurs.

Bien des gens se montrent sceptiques quand on évoque devant eux ce processus d'uniformisation et d'emmachination. « Nous ne voyons rien de tel autour de nous », disent-ils. Et ces voix de synthèse qu'on entend tous les jours au téléphone, et ces robots répondants qui servent d'interfaces entre le citoyen et ses gouvernements, entre le consommateur et ses fournisseurs ? L'inconscience, l'insouciance avec lesquelles nous nous sommes habitués à ces facteurs

de déshumanisation obligent à prévoir le pire pour l'avenir. Plusieurs sont persuadés que l'argent que nous font gagner les machines parlantes nous donnera des loisirs que nous pourrions remplir de rapports si humains que l'absence de rapports humains avec les employés de l'État et des banques sera largement compensée. C'est une illusion. La seule vie sociale possible se trouve dans les petites appartenances dont parle Lévi-Strauss. Hors de cette vie, il n'y a plus de rencontres, il n'y a que des contacts.

Est-ce bien vers ce pire que nous voulons aller? Tantôt dans le Québec profond, tantôt parmi les musulmans immigrés à Montréal, on observe des réactions identitaires, résurgences des libertés concrètes dont parle Lévi-Strauss. Les Québécois attachés à leurs racines exigent que les immigrants respectent leurs traditions. C'est là, dans le contexte actuel, un signe d'authenticité. Dans le même esprit, de nombreuses femmes musulmanes tiennent à porter des vêtements correspondant à leurs convictions religieuses. C'est là aussi une résistance à l'uniformisation, digne de respect. Quand il ne restera plus aucune trace des peuples, quand la masse aura tout recouvert de son anonymat et de son indétermination, les historiens demeurés lucides souligneront le caractère pathétique de ces derniers vestiges des couleurs locales. Ils déploreront le fait qu'alors même qu'ils défendaient leurs couleurs contre le même ennemi, soit l'uniformisation déguisée en multiculturalisme, les habitants du Québec profond et les musulmans de Montréal aient été en conflit. Le multiculturalisme, ce prélude à la disparition pure et simple des cultures!

Le conflit aurait pu être évité, le lien qui unit les deux groupes en profondeur étant plus important que celui qui les divise en surface. Il n'est pas trop tard pour inviter les Québécois de souche et les diverses cultures représentées sur leur territoire, à mieux se connaître pour relever ensemble le grand défi du siècle, voire du millénaire: celui d'une réconciliation avec la nature, condition d'une solidarité vivante entre les humains, condition de l'incarnation, par quoi les valeurs deviennent des nourritures; condition aussi de cette justice entre les générations qui nous permettra de léguer à nos enfants des oasis plutôt que des déserts. C'est dans cet esprit que nous proposons le projet Cervantès sur notre site

Le citoyen québécois. Si une majorité se laisse encore, par ignorance, entraîner dans la direction du robot, la minorité créatrice s'intéresse plutôt au jardinage et à des événements comme les rendez-vous saisonniers des Comptonales ou les Mosaïcultures internationales de Montréal. Gare à la régression vers le paganisme, nous dirait Chantal Delsol, mise en garde qu'un ami étranger a reprise à son compte au retour d'une visite des Mosaïcultures. La déesse Gaïa, la Terre-mère, y occupe en effet une place centrale et chacun sait qu'elle est devenue un symbole religieux pour de nombreux écologistes. Le succès d'un tel événement et le seul fait qu'il puisse être organisé témoignent d'un authentique désir de réconciliation avec la vie. Le succès des Comptonales en Estrie, organisées chaque année au cours de la dernière fin de semaine de septembre, témoigne lui aussi d'un nouveau culte de la terre. Le jardin, sur le toit, à côté, derrière ou même devant les maisons, est l'écho, dans la vie quotidienne des gens, des grandes fêtes en l'honneur de Gaïa.

Est-ce là une forme de paganisme ? J'ai cru bon à ce propos de rappeler à mon ami que l'époux de Gaïa aux Mosaïcultures du Jardin botanique n'était pas le Ciel, Ouranos, mais Elzéar Bouffier, l'homme qui plantait des arbres de Frédéric Back. L'inspiration chrétienne chez Back étant manifeste, est-il permis d'interpréter ce mariage comme le signe d'une nouvelle synthèse entre le christianisme et le paganisme ?

Nous nous sommes mis d'accord, mon ami et moi, pour proposer que Gaïa et Elzéar Bouffier soient transplantés devant le parlement de Québec et deviennent les symboles de l'attachement des Québécois à la vie !

Par-delà la boutade, j'aimerais donner à entendre que vu la direction vers laquelle nous emporte le transhumanisme, la neutralité de l'État est une solution dépassée qui ne peut qu'accélérer le processus d'emmachination. Les machines n'ont pas de sentiments. Déjà, au téléphone, ce sont des machines qui servent d'interface entre l'État et le citoyen. Résistera-t-on à la tentation d'installer des robots derrière les comptoirs demeurés ouverts ?

J'appelle de mes vœux une vision du monde centrée sur la vie, qui serait proposée, non imposée, qui réchaufferait l'État, ce monstre froid, que tout en ce moment conspire à refroidir davantage.

Page blanche conservée intentionnellement

Laïcité scolaire et neutralité

Georges Leroux

Nos sociétés sont composées d'individus qui sont certes unis par une commune appartenance à la nation, mais l'ensemble des caractéristiques qui constituent leur identité est si vaste et si complexe que la diversité détermine toute compréhension de cette identité aujourd'hui. Comprendre l'individu, c'est d'abord comprendre comment il construit ses normes et ses valeurs au sein de cette diversité. Plus qu'un simple fait, le pluralisme devient dès lors une norme qui confère à la diversité un statut qui dépasse ce que nous observons chaque jour : au-delà d'un ensemble de différences constatées, cette diversité représente la condition d'accès à une altérité acceptée et reconnue. Le pluralisme moral et culturel s'inscrit dans la reconnaissance, centrale pour les démocraties contemporaines, de la diversité des personnes et des croyances. L'évolution des sociétés occidentales vers un cadre laïque sur le plan politique ne va pas sans heurts, mais la neutralité de l'État s'impose comme une condition indispensable de la reconnaissance de la diversité.

Il en va ainsi autant pour les jeunes que pour les membres adultes de la société, dans la mesure où l'école regroupe des jeunes provenant de milieux très diversifiés, porteurs d'expériences particulières et représentant dans l'école des cultures différentes qui peuvent dans plusieurs cas les séparer les uns des autres. Au Québec, la laïcité scolaire a constitué la dernière étape d'un long processus de sécularisation des institutions publiques et elle a accompagné l'évolution du système scolaire vers l'intégration de la

diversité. Ce n'est qu'en 2005, en effet, que le ministre de l'Éducation a confirmé la fin de l'enseignement confessionnel, une décision qui achevait le processus de la laïcité scolaire¹. Après la déconfectionnalisation des commissions scolaires, dans la foulée du rapport de la Commission de l'éducation², l'école a franchi le dernier pas vers une laïcité complète en retournant l'enseignement confessionnel des religions aux Églises et associations religieuses reconnues comme responsables de la transmission de la foi.

Bien qu'elle ne soit qu'un des volets de l'ensemble du processus de sécularisation des institutions, la laïcité scolaire en illustre toute la complexité. Le programme « Éthique et culture religieuse » (ÉCR), mis en œuvre à partir de septembre 2008 à la suite de la publication des orientations ministérielles de 2005, dans toute la scolarité primaire et secondaire publique, place au cœur de ses finalités la connaissance de l'autre et la recherche du bien commun : il valorise donc, dans une intime réciprocité, la connaissance de la particularité et la recherche de l'harmonie commune au sein de la diversité. Selon ces finalités, la laïcité désigne ici le devoir de l'État de garantir la neutralité de l'enseignement sur le registre des croyances et des convictions morales, tout en protégeant la liberté de conscience de toutes les familles et de tous les jeunes qui fréquentent les écoles³. Ce double devoir se fonde sur une définition philosophique et normative de la laïcité, considérée comme séparation des obligations et responsabilités de l'État et des associations religieuses confessionnelles.

-
1. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse. Une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec*, Québec, Gouvernement du Québec, 2005.
 2. Jean-Pierre Proulx (dir.), *Laïcité et religions : perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Rapport de la Commission sur la place de la religion à l'école, 1999. On pourra prendre connaissance des débats qui ont suivi le dépôt du rapport en lisant Arthur Marsolais, « Quelques éclairages étrangers sur la problématique de l'éducation religieuse scolaire », dans Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'école québécoise*, Montréal, Éditions Fides, 2000, p. 139-164.
 3. Je m'accorde ici avec l'analyse de Micheline Milot concernant les diverses conceptualisations de la laïcité dans son livre de synthèse, *La laïcité*, Montréal, Novalis, coll. « 25 questions », 2008 ; voir également le recueil d'études qu'elle a dirigé, Micheline Milot (dir.), « La laïcité au Québec et en France. Dossier », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 20.

L'histoire de la laïcité est complexe, en particulier sur le plan scolaire, car elle dépend chaque fois de situations nationales particulières, lesquelles ont souvent, comme c'est le cas de l'expérience française, des répercussions ailleurs. Défi pour les sociétés pluralistes, la laïcité est d'abord le résultat, historiquement très tardif, des guerres de religion en Europe : vu la nécessité de n'en privilégier aucune, l'État devait adopter une position de stricte neutralité. L'école en fut le premier terrain d'application. À cette position, la définition européenne ajouta rapidement la séparation des pouvoirs, et ce n'est que plus tard que les droits fondamentaux y furent joints, en insistant sur la liberté de conscience et de religion. Ces principes fondamentaux de la laïcité n'en épuisent pas pour autant le concept : s'agissant d'un idéal normatif, destiné à produire la paix sociale et protéger les libertés, la laïcité est déclinée selon plusieurs modèles, selon les pays et surtout selon les situations.

Dans son essai sur le concept de laïcité, Micheline Milot a proposé une typologie de ces modèles, dont le spectre ouvert montre qu'il ne suffit pas de brandir des principes reconnus pour parvenir à des politiques concrètes. Même si la laïcité ne peut être dégagée du processus social de la sécularisation, elle ne saurait en effet y être réduite. Une société sécularisée est une société où l'influence normative ultime n'est plus la religion, alors qu'une société laïque est une société où les relations entre les religions et l'État sont réglées sur tous les plans qui engagent la liberté des citoyens et leurs droits fondamentaux. Une telle régulation est d'abord politique, elle s'exprime dans les chartes et dans les lois, alors que la sécularisation imprègne d'abord l'univers moral de la conscience et des conduites. La laïcité modifie les institutions et engendre les débats, la sécularisation est un processus socioculturel qui évolue sans heurts dans la durée. Décrites selon ces deux axes, toutes les sociétés représentent une figure particulière, et même sans évoquer le contre-modèle des théocraties, où la sécularisation est freinée et la laïcité bloquée, on comprend que ce contre-modèle n'est que l'extrémité négative d'un spectre unique où toutes évoluent. L'autre contre-modèle est celui des tyrannies totalitaires, où la laïcité est anéantie par l'oppression des religions.

La typologie de Micheline Milot propose cinq grandes conceptions. On pourrait les présenter comme des manières de concevoir

l'idéal laïque et d'en tirer des conséquences concrètes. La première conception est la laïcité séparatiste, fondée sur la doctrine de séparation des pouvoirs de Locke et s'achevant dans la loi Combes de 1905 ; selon cette conception, la séparation est rigide et exige une neutralité symbolique complète de tous les représentants de l'État. La seconde conception correspond à certaines formes du militantisme antireligieux ou anticlérical : son modèle est la critique de Voltaire, son concept est assez étroit et aboutit à une perte d'autonomie du religieux dans l'espace public. Les libertés religieuses peuvent s'en trouver amoindries. La troisième conception résulte de l'imposition autoritaire d'un modèle de gestion du religieux par l'État. Dans ce modèle, la neutralité de l'État peut être réduite, car l'État ne se prive pas d'intervenir. Avec la quatrième conception, celle de la foi civique, on se retrouve en terrain plus connu : c'est, grosso modo, la logique d'allégeance où doit prédominer l'adhésion politique aux valeurs communes. On entend ici la requête de Rousseau. Enfin, il y a la laïcité de reconnaissance, qui met de l'avant l'autonomie morale de chaque citoyen et qui se fonde donc sur une réciprocité protégée par l'État. Selon Micheline Milot, seul ce dernier modèle respecte pleinement les trois principes fondamentaux de la laïcité ; pour ces raisons, on peut le présenter comme l'achèvement à la fois historique, car il caractérise les sociétés pluralistes contemporaines, et normatif, car il achève l'évolution des principes, de toute la tradition de l'idéal de laïcité.

On peut se demander si la recherche du bien commun mise de l'avant dans un cadre scolaire pleinement laïque peut être réconciliée avec le respect de l'identité particulière. Le concept d'une laïcité de reconnaissance nous permet de répondre par l'affirmative. Cette question, que je souhaite traiter ici, nous place au cœur d'une problématique qui est déjà pleinement sociale et politique et qui accompagnera les personnes tout au long de leur vie : leur identité n'ira pas en s'effaçant et la société qui accueillera ces jeunes au sortir de l'école exigera d'eux un engagement profond au service du bien commun. La neutralité de l'État représente à cet égard la norme essentielle pour soutenir à la fois le respect de la particularité et la poursuite du bien commun et elle peut se réaliser dans le cadre d'une laïcité de reconnaissance.

Comment cette réconciliation peut-elle être pensée dans le cadre de la laïcité scolaire récemment mise en place au Québec, et notamment dans le programme ÉCR qui en constitue le noyau central? La déconfessionnalisation du système scolaire ne s'est pas limitée à mettre fin à l'enseignement confessionnel; elle a conduit à l'implantation d'un programme laïque et neutre relatif à la réflexion sur l'éthique et la connaissance culturelle des grandes traditions religieuses de l'humanité. La question repose sur l'affirmation de la pluralité des identités, et pour bien la comprendre, nous devons en préciser les termes. Le pluralisme identitaire est non seulement un fait, évident par l'observation de la diversité des personnes, mais il est aussi une valeur à respecter et il exige de nous une réflexion sur le sens et la portée de l'identité. Il convient donc de s'interroger d'abord sur les traits constitutifs de la situation contemporaine, tels qu'ils se présentent à nous. Je proposerai pour commencer quelques réflexions sur les termes de ce débat. Ensuite, j'aborderai la question de la neutralité et du respect, dans le contexte du pluralisme et de la recherche de l'autonomie. Je terminerai par quelques considérations sur les problèmes de la neutralité.

1. L'identité, le pluralisme et la neutralité dans l'école

Nous pouvons nous demander d'abord: « Qu'est-ce qu'une identité? ». Une identité est à la fois une origine, une appartenance et un ensemble de règles qui encadrent la place de chacun au sein d'un ensemble social. Les éléments factuels sont aussi importants que les éléments normatifs: ce qu'on est par la naissance interagit avec les normes que nous adoptons et respectons. Aucun élément de l'identité n'est détachable de tous les autres, mais tous ne sont pas sollicités de la même manière en même temps. L'origine est sans doute le trait constitutif le plus déterminant, dans la mesure où il s'agit du milieu, de la culture dont chacun provient et où il a été formé; mais pour plusieurs, cette origine est multiple et plonge ses racines dans des passés métissés, dans des expériences d'exil, dans des recompositions dont le jeune n'est pas toujours pleinement assuré. L'appartenance non plus n'est pas toujours claire, car les identités sont mobiles et fluides et chacun, selon les impératifs du moment, peut se déplacer d'une appartenance fondamentale à

une autre. L'appartenance religieuse, par exemple, peut acquérir une importance relative selon les circonstances ou les moments de la vie, et il en va de même de l'appartenance à des communautés particulières de culture. Il reste donc l'identité présente, en tant que système de normes et de règles qui structurent socialement la vie de chaque individu et fournissent le sens de ses actions : cette identité citoyenne est celle que fournit la cité à tous ceux qu'elle rassemble, en les invitant à se reconnaître dans ce qu'elle est.

L'identité des jeunes est aussi complexe que celle des adultes. Dans l'école, l'identité citoyenne englobe toutes les autres, mais sans les exclure : en accueillant des jeunes de toute origine et de tout milieu, elle vient fournir un cadre d'autocompréhension pour chaque jeune, alors même que chacun demeure plongé dans son milieu d'origine et dans plusieurs structures d'appartenance complexes. Telle est la grande force de l'école : dépasser les particularités de chacun, en les invitant à entrer dans la société. Parce que l'école est une institution mise en place par l'État, elle participe de ses grands idéaux de laïcité, mais chacune a la responsabilité et le devoir de les interpréter selon le milieu où elle est implantée. Telle école située dans un quartier multiethnique de Montréal se trouve confrontée à des défis que ne peut connaître une école de village dans une région éloignée du Québec. Pourtant, toutes les écoles ont le même devoir de conduire à l'identité citoyenne les jeunes qu'elles accueillent à partir de milieux différents. Le Québec a fait le choix d'un système scolaire unifié qui, malgré l'existence d'un important réseau d'écoles privées dont certaines servent une clientèle confessionnelle, demeure soumis à un programme unique : toutes les écoles du Québec doivent respecter la neutralité de l'État en matière religieuse, notamment dans la présentation du programme ÉCR. Même dans l'école privée confessionnelle, ce programme doit être offert en respectant ses visées fondamentales de connaissance de l'autre et de recherche du bien commun, ce qui impose une lecture neutre et culturelle de la diversité religieuse.

Considérons quelques exemples susceptibles de nous faire comprendre l'enjeu de cette complexité dans le cadre du programme ÉCR. Examinons, par exemple, le cas d'une présentation sur un rituel de passage. Cette présentation peut concerner l'identité

d'un jeune sur le registre de sa place dans la famille, indépendamment de la nature du rituel ou de sa détermination religieuse, par exemple un rituel de mariage pour un enfant de famille monoparentale, ou encore une présentation sur le baptême pour un jeune provenant d'une famille non religieuse. Si les religions proposent de tels rituels, et qu'il soit important de les comprendre, un jeune qui n'appartient pas à une communauté de croyance pourra se sentir néanmoins exclu ; il comprendra cependant que de tels rituels définissent des identités pour certains et pas pour d'autres. L'exemple des rituels de confirmation dans la religion juive et dans la religion chrétienne illustre ce point : le seuil proposé dans le rituel de confirmation est celui de l'accès à l'âge adulte et, notamment dans la communauté juive, ce rituel revêt une importance considérable. Plus profondément, il pourra aussi chercher à faire le lien entre ces marques d'appartenance et les origines qui les maintiennent dans l'espace social. Si un jeune est mis en présence de la Bar-Mitsvah, il comprendra que le judaïsme maintient un rituel d'entrée dans la communauté adulte, et il sera invité à comprendre ce rite par l'ensemble des traits qui définissent le judaïsme. La rencontre mise en place dans l'école entre diverses formes de vie structurées dans des rituels, pour nous en tenir à cet exemple, agit donc comme un révélateur de diversité, mais elle suscite surtout une réflexion sur le pluralisme. Que signifie en effet dans la société multiculturelle la coprésence de formes de vie différentes et quelle est la responsabilité de chacun dans la connaissance de la diversité ? Dans tous les cas, le jeune sera invité d'abord à progresser dans la connaissance de soi, et ensuite il se posera la question de la coprésence de toutes ces identités au sein du vivre-ensemble, de la vie citoyenne.

Ces exemples nous montrent qu'une présentation sur un rituel ou une croyance peut affecter un enfant dont le milieu n'est porteur d'aucune tradition ou croyance particulière, ou porteur d'une croyance différente. Les identités des jeunes seront donc placées dans une situation d'autocompréhension autant que de compréhension de l'autre. Un jeune qui provient d'une communauté vivante peut être interpellé de manière très fondamentale par la prise de conscience du fait que ce qui le détermine dans son milieu n'a aucune réalité dans un autre milieu. Tel autre issu d'une famille qui

n'a conservé aucun rituel religieux pourra s'inquiéter de la disparition de ces univers de sens qui semblent si importants pour d'autres. Dans tous les cas, seule la finalité de connaissance demeure déterminante : dans la société plurielle, l'ignorance des formes de vie des autres n'est pas une option. De manière semblable, une présentation sur un problème moral où le questionnement demeure ouvert, par exemple sur une question complexe comme l'euthanasie en fin de vie ou l'avortement, peut affecter un enfant provenant d'un milieu très structuré sur le plan moral et peu ouvert au questionnement. Inversement, un jeune issu d'un milieu sécularisé et souvent relativiste pourra se surprendre que des questions qu'il a été éduqué à considérer comme déterminées par la conviction personnelle sont dans d'autres milieux l'objet d'une conviction d'abord communautaire. Dans tous les cas, le rôle et la nature du jugement éthique surgiront comme problème pour la conscience de chacun : jusqu'où aller dans la soumission à la position du groupe d'appartenance ? Jusqu'où aller dans l'adoption d'un point de vue purement relativiste ? Notons enfin, pour que notre portrait soit complet, qu'une présentation sur une tradition particulière peut affecter un enfant sur les plans social et politique, si cette tradition est liée de manière étroite à une histoire politique déterminée ; ce serait le cas, par exemple, de la coprésence de l'hindouisme et de l'islam dans un milieu où ces identités définissent non seulement des origines, mais aussi des rapports sociaux actuels. La présence de conflits et parfois de violences vécues dans les pays d'origine ne peut éviter d'imprégner la connaissance des traditions de chacun. L'exemple des communautés sunnites et chiïtes, au sein de l'immigration musulmane, donne la bonne mesure de la difficulté de maintenir l'équilibre souhaité entre la neutralité d'un enseignement de connaissances particulières et la recherche du bien commun. Le programme ÉCR se situe au confluent de tous les aspects symboliques et normatifs qui définissent les identités, mais en même temps il sert d'abord une finalité citoyenne, la recherche du bien commun. Comment parvenir à maintenir ensemble toutes ces déterminations ? La laïcité scolaire peut-elle faire l'impasse sur la connaissance de l'autre ?

On peut ensuite se demander : « Qu'est-ce que l'identité de chacun ? ». La question de la diversité des identités, si nous la

comprenons sur le fond de la définition de l'identité que je viens d'esquisser, renvoie naturellement à celle du pluralisme. Dans une société plurielle, cette identité peut être décrite pour chaque jeune à partir de plusieurs éléments différents : d'abord et avant tout, le milieu familial (composition de la famille, indications personnelles sur la place dans la phratrie, liens des parents, scolarisation) ; ensuite, les éléments culturels (milieu ethnique, avec ses déterminants de culture, de croyance et d'appartenance, le cas échéant, à une communauté religieuse structurée) ; enfin, les traits individuels particuliers, comme un handicap. La connaissance de l'identité de chacun est présupposée et peut ne pas être explicite : c'est le pluralisme des identités qui est la base de l'approche non confessionnelle, dans la mesure où tous les contenus de connaissance présentés doivent l'être d'abord de manière à ne heurter aucune identité particulière et ensuite à enrichir la compréhension de l'identité des autres. L'identité personnelle de chacun repose en effet sur un ensemble de déterminants qui peuvent varier beaucoup d'un jeune à un autre : tel qui aura connu une histoire personnelle difficile sur le plan familial pourra être en présence de jeunes qui n'ont aucune difficulté de ce genre, et ainsi de toutes les composantes de l'identité. Personne n'est tenu de remplir une fiche et de décliner ses caractéristiques, même si nous savons par ailleurs que les enseignants désireux d'accomplir leur tâche avec rigueur et attention sont toujours désireux de connaître leurs élèves le mieux possible. Respecter l'identité de chacun, c'est donc d'abord connaître assez cette identité pour ne pas l'exposer à une confrontation inutile ou déstabilisante. Mais cette précaution n'épuise pas, loin de là, la responsabilité du programme ÉCR envers les jeunes. La laïcité scolaire et le principe de neutralité sur lequel elle repose présentent d'autres exigences.

Dans le programme, en effet, cette responsabilité est d'abord ordonnée à la recherche du bien commun, en vue du vivre-ensemble : le bien commun est défini socialement comme un des deux objectifs ou grandes finalités du programme. Il s'agit donc d'une finalité qui transcende les identités particulières et qui justifie qu'une société démocratique, par essence plurielle et pluraliste – au sens sociologique et au sens normatif que j'ai définis plus haut –,

place la recherche du bien commun comme une finalité pour l'école. Cette finalité exclut-elle *a priori* la recherche du bien individuel de chaque enfant ? A-t-elle pour conséquence de marginaliser le processus de connaissance de soi et le respect des composantes de l'identité qui concernent d'abord le jeune dans son individualité ? Cette manière de poser le problème serait une contradiction dangereuse. Pourquoi ? Parce que par essence, chaque membre de la société, jeune ou adulte, porte dans son identité son appartenance à la société : cette appartenance le particularise, et personne ne peut s'en dégager. À moins de recevoir l'éducation au sein d'un groupe ethnoconfessionnel, ou de s'extraire de l'institution publique comme le font certains *homeschoolers*, les jeunes sont à la fois les sujets de l'État et de la famille. La recherche du bien commun peut donc être présentée comme concourant au bien de chaque individu, dans la mesure où la société sera d'autant meilleure que chacun de ses membres y trouvera son bien, et réciproquement.

Quel est alors notre problème ? Il s'agit de savoir si, dans cette recherche du bien commun, certaines approches pourraient heurter l'identité individuelle, à la fois religieuse et morale, des jeunes. Inversement, il faut savoir si la prise en compte de l'identité particulière (par exemple l'identité communautaire) peut faire obstacle à la recherche du bien commun (par exemple, en constituant une communauté séparée et étanche au sein d'un groupe). Toutes ces questions méritent un examen rigoureux, car elles nous mettent en présence au quotidien des défis du programme ÉCR. Si le concept de laïcité possède un sens dans l'institution scolaire, c'est sur ce point que nous devons travailler à l'éclairer : la laïcité prescrit en effet une séparation rigoureuse de l'État et des associations religieuses. Aucune de ces associations ou Églises ne peut désormais prétendre retrouver le privilège de l'enseignement confessionnel, et il appartient à chacune de transmettre ses croyances au sein de son institution propre. Par ailleurs, l'État doit respecter le principe de la liberté de conscience et tout faire pour protéger cette liberté dans ses institutions. Cela est-il possible ?

2. La neutralité et le respect : la reconnaissance

Une fois que nous avons précisé les termes, nous pouvons aborder la question à savoir ce qu'est un enseignement ordonné à la poursuite du bien commun et respectueux de l'individu singulier. Il faut d'abord noter que le pluralisme est tout autant une question morale que religieuse : chaque jeune est porteur de valeurs, qui sont vécues aussi bien comme des normes justifiées par une morale que comme des croyances tributaires d'une religion (ou au contraire, d'une absence ou d'un refus de la religion). Ces deux registres sont constitutifs du pluralisme et s'ils sont substantiellement comparables en raison de leur importance, on ne peut néanmoins les considérer de manière identique dans l'enseignement. L'identité religieuse ou non religieuse de chaque jeune ne peut en effet être traitée sur le même registre que son identité sociale ou morale. La raison en est simple : les valeurs religieuses ne sont pas de même nature que les valeurs morales.

Pourquoi ? Notons d'abord que la mise en présence de valeurs différentes peut conduire, dans le cas de normes ou de convictions morales, à un dialogue moral et éthique que nous pouvons qualifier d'infini : ce dialogue, placé comme compétence de fond dans le programme, ne possède par nature aucune limite, toute question morale étant ouverte sur une réflexion qui peut susciter une discussion tant et aussi longtemps que des partenaires de dialogue souhaitent en débattre ou tant qu'un consensus suffisant n'a pas été atteint. Le pluralisme moral est en effet la situation naturelle de la condition humaine : d'abord parce que la diversité des positions morales sur plusieurs questions est aussi riche que les sociétés qui les formulent ; ensuite, parce que dans l'évolution historique des sociétés démocratiques cette diversité est devenue avec le temps un facteur constitutif du pluralisme. La liberté, si elle doit être substantielle, doit concerner le choix possible entre plusieurs options sur le bien. Or, un des objectifs du programme ÉCR est de relier la discussion sur la pluralité des positions morales à la recherche de principes éthiques rationnels susceptibles de conduire à une position autonome pour chaque jeune. Le conflit des morales ne sera pas résolu demain, les jeunes le trouveront sur leur chemin toute leur vie, mais ils devront apprendre à se positionner par rapport à ce

conflit et, pour ce faire, ils devront s'engager sur le chemin de la réflexion éthique.

Par comparaison, le pluralisme des conceptions du monde liées à des croyances religieuses se fonde sur une pluralité de significations et de représentations dans l'existence. Par essence, et en vertu de leur enracinement historique, ces significations ne sont que très partiellement comparables. La conséquence en est que ce pluralisme religieux est *a priori* irréductible, et que chaque croyance religieuse, en tant que croyance, doit être l'objet d'un respect absolu, au sens kantien du terme. On ne peut chercher à le justifier par des raisons, on ne peut que chercher à connaître les éléments qui permettent d'accéder à la compréhension de chaque religion considérée dans sa particularité. L'école publique possède à cet égard une double mission : elle doit éduquer le jeune à la démocratie, et la première exigence est de rendre possible, voire nécessaire, le dialogue fondamental qui permet la rencontre des diverses conceptions du bien. C'est au sein de l'école, plus encore que dans la famille, que cette rencontre est possible, car c'est dans l'école que le pluralisme est présent et vécu comme la norme de l'expérience proposée à chacun. La démocratie y est transmise comme principe fondateur qui encadre tout débat sur les normes, autant pour la question de la liberté et des droits que pour les questions plus concrètes telles que les exigences de la citoyenneté.

L'école possède cependant une seconde mission : elle doit rendre possibles la connaissance des systèmes de croyances ou les positions critiques humanistes qui se trouvent souvent au fondement des conceptions du bien et qui sont à la source de la vie symbolique de nos sociétés. Même si on peut évoquer la lente érosion du religieux dans l'espace démocratique, la place des religions demeure très importante. Ignorer la signification des croyances et des symboles revient dès lors à se mettre la tête dans le sable. Cette mission de connaissance ne saurait cependant être assujettie à un débat critique qui engagerait les positions de croyances des jeunes présents dans l'école.

Nous sommes donc en présence de deux attitudes possibles par rapport à l'identité de chaque jeune : chacun est porteur de valeurs morales particulières, pour la plupart tributaires de son

milieu et héritées de son enfance. Au contact de l'école, ces valeurs entrent en débat avec celles des autres. Nous pouvons l'inviter à en débattre pour les explorer en vue d'une approche éthique rationnelle par des principes reconnus dans la réciprocité, car nous souhaitons que chaque jeune devienne un adulte autonome, capable de dépasser une attitude purement hétéronome. Si l'école propose un programme comme le nôtre, c'est que nous pensons qu'il est souhaitable que les jeunes aient l'occasion de réfléchir sur ces valeurs et de dépasser l'automatisme de la culture des sous-groupes, qui trop souvent remplacent celle des familles de manière non critique. Sans retourner à toute la conception que nous devons à la psychologie du développement du jugement moral, formulée de Piaget à Kohlberg, nous savons que l'autonomie est un objectif vers lequel chaque personne chemine presque toute sa vie. Respecter le jeune, c'est donc de ce point de vue l'aider à objectiver ses conceptions morales, l'engager à les examiner en discutant de l'utilisation qu'il souhaite en faire et en l'associant à une réflexion intérieure qui rendra possible pour lui la critique. La réflexion éthique constitue précisément cet exercice et elle représente le ferment le plus actif d'une citoyenneté adulte vécue dans la responsabilité.

Mais chacun est également porteur de croyances ou d'incroyance, chacun appartient ou non à une communauté de croyance ou d'incroyance, et cela, nous devons le respecter absolument, en tant que constituant de l'identité de chaque jeune. Le caractère absolu de ce respect mérite qu'on insiste, car il détermine l'attitude de neutralité de l'enseignant par rapport à toutes les convictions religieuses qui structurent l'identité des jeunes, autant que leurs convictions non religieuses: le respect est absolu au sens où il se fonde sur l'absolue dignité de la personne humaine en tant que porteur individuel de ces croyances et valeurs. Aucun enseignant ne saurait critiquer une croyance au nom d'une autre, pas plus qu'il ne saurait le faire au nom de ce qu'il croit lui-même, ou de ce qu'il juge rationnel. Donnons un exemple: une pratique commune à plusieurs traditions religieuses est celle du jeûne, qui acquiert une signification symbolique relative dans chacune. La seule attitude acceptable concernant une pratique comme le jeûne est d'en comprendre la signification pour ceux pour qui elle

représente quelque chose d'important dans leurs vies. Tel est le sens du respect, attitude qui ne peut que découler naturellement de la neutralité fondée sur une laïcité bien comprise. Car la laïcité de l'école ne s'identifie pas au processus de sécularisation qui conduirait à évaluer toutes les pratiques religieuses au regard de la raison : par essence, les religions se situent sur le plan de la foi, et elles échappent pour ceux qui y adhèrent à la critique rationnelle provenant de l'extérieur. Cela ne signifie pas que la critique des religions soit impossible ou inutile, mais seulement que la laïcité scolaire dans un programme neutre comme celui d'ÉCR impose une neutralité limitée à la compréhension. C'est en ce sens qu'elle se fonde sur une attitude de reconnaissance.

Si nous reprenons cette approche à compter d'exemples similaires, nous pourrions mieux voir ce qui doit caractériser sur chaque plan le respect de l'identité de chaque jeune et la reconnaissance de la particularité. Prenons le cas d'une discussion sur une position morale, par exemple le conflit entre l'individualisme et la coopération sur une question particulière. Tous les jeunes, quel que soit leur milieu de provenance, sont en mesure de discuter de ces questions et voudront s'y engager, et tous proposeront, très rapidement, des principes éthiques de rang supérieur pour faire valoir, qui les mérites de la solidarité, qui les privilèges de la liberté individuelle et de la compétition. Le caractère rationnel de ces discussions n'est certes jamais entièrement distinct de croyances particulières, certaines religions, comme le christianisme, insistant sur les vertus de la charité, mais les jeunes seront d'autant plus respectés dans leur individualité que le programme les invitera à s'engager dans une démarche rationnelle et dialoguée sur toutes ces questions. Par comparaison, un échange sur un rituel ou une croyance comme la prière ou l'immortalité personnelle ne peut pas être engagé sur le plan d'une confrontation rationnelle. Respecter le jeune dans son identité, c'est donc solliciter la compréhension de la signification en favorisant une approche interprétative, en tout point respectueuse de la singularité de la croyance ou de l'incroyance. Manquer de respect, ce serait exprimer par rapport à la position personnelle une attitude de doute, de mépris, de cynisme, dont l'effet serait de déstabiliser le jeune. Rien ne serait plus désastreux.

Chaque ensemble de valeurs ou de croyances peut être l'objet d'attitudes de la part des jeunes et des enseignants, et l'histoire de la philosophie nous instruit de la manière dont ces attitudes ont été catégorisées : objectivisme, relativisme ou subjectivisme. Selon les objectivistes, pour faire bref, il y a une vérité unique et elle peut être atteinte réellement par le travail de la raison ; selon les subjectivistes, seuls les individus ont des perspectives sur les valeurs et celles-ci sont en grande partie singulières et incommunicables ; enfin, le relativisme postule qu'il n'existe aucune vérité ou valeur objectivement, et qu'on ne peut les connaître, ce qui conduit à un doute généralisé. Ces trois positions sont ultimes et on les trouve fortement discutées au sein de la philosophie morale contemporaine. Chacun est conduit à adopter l'une ou l'autre de ces attitudes selon les circonstances, mais l'expérience de chacun peut aussi entraîner des évolutions. Le but du programme ÉCR à cet égard n'est pas de parvenir à l'une d'entre elles au détriment des autres, et le cours n'est pas inspiré non plus par une position épistémologique plutôt qu'une autre : le cours est d'abord fondé sur le dialogue et la recherche de la connaissance, et il postule que nous pouvons connaître des cultures, mais que cette connaissance repose sur le respect de leur auto-interprétation. Cette épistémologie fait consensus aujourd'hui et est commune à l'ensemble des sciences humaines. Si le programme parvient, à la fin du secondaire, à rendre clairs les choix qui s'offrent dans la vie adulte, alors l'identité de chacun sera respectée et chaque jeune pourra non seulement enrichir à la fois sa réflexion éthique et le répertoire de ses connaissances historiques et culturelles, mais il pourra accéder à ce qu'on pourrait appeler sa conception personnelle de la connaissance et de la croyance : les croyants autant que les incroyants pourront, par exemple, comprendre mieux ce qu'est un objectivisme et comment il est nécessaire à l'exercice même de la croyance ou de l'incroyance. Il en va de même pour le subjectivisme et le relativisme, et chacun pourra faire un choix plus autonome. On comprendra dès lors que le programme ÉCR ne peut être ni objectiviste, ni subjectiviste, ni relativiste : ces attitudes fondamentales sont des attitudes personnelles qui certes se nourrissent de la connaissance culturelle des religions et des valeurs morales, mais elles ne sauraient être

prescrites par un enseignement. Ce point me semble central, car le respect de l'identité particulière des jeunes se situe d'abord sur ce plan : respecter leur cheminement vers la nature de la vérité pour eux.

Ces questions sont certes les plus fondamentales pour l'existence humaine, et ce serait une prétention téméraire que de soutenir que le programme ÉCR doit en faire une de ses visées. Il ne le peut pas, il ne le doit pas. En revanche, il me semble certain qu'en s'engageant dans la réflexion éthique et dans la compréhension du phénomène religieux, chaque jeune comprendra mieux les ressorts de son identité personnelle et pourra d'autant mieux l'assumer dans sa vie adulte. L'enjeu de la reconnaissance est à ce prix. Les jeunes peuvent mettre en question l'intérêt de réfléchir sur les valeurs en vue du bien commun, chacun possédant ce qu'on pourrait appeler une épistémologie morale spontanée. Certains pourront nous dire que les valeurs sont des préférences individuelles, et que nous les respectons en tant que telles, d'autres soutiendront que les valeurs existent absolument et qu'il suffit de les connaître : or, la tradition philosophique qui a fait de ces questions un des éléments les plus critiques de sa réflexion nous enseigne, depuis Socrate, que la base de l'éthique est la perplexité concernant l'attitude morale. Il est toujours difficile de progresser si l'attitude est figée, crispée dans la certitude dès le point de départ. Elle peut constituer un sérieux blocage dans la réflexion éthique, si elle conduit à un refus de discuter les bases des préférences et des choix normatifs. Le programme ÉCR sera un programme réussi s'il peut éviter de tels blocages et renforcer pour chaque jeune la conviction que l'examen des valeurs et de la vie bonne mérite, quelle que soit leur attitude spontanée, d'être au centre de leur vie.

3. Les exigences de la neutralité

Nous observons tous les jours une grande diversité de valeurs, mises en jeu dans nos réflexions et nos actions. Par exemple, la liberté, la générosité, l'égalité, et nous savons que chaque jeune y est exposé selon le cadre constitué pour lui par son milieu et par les traits définissant son identité. L'école reproduit à son échelle cette rencontre infinie des valeurs, et parmi ces valeurs elle accorde une

place fondamentale au respect. Ces valeurs sont-elles des termes différents pour une seule valeur fondamentale, le bien ? Si on pouvait répondre simplement à cette question, tout le projet de la philosophie morale serait achevé. Nous sommes loin du compte, même si l'extension de la réflexion sur les droits et libertés de la personne a permis d'établir dans les sociétés démocratiques un socle solide de convictions morales irrévocables, par exemple, l'égalité de tous les êtres humains, femmes et hommes, riches et pauvres. Mais ce socle normatif fourni par les chartes n'apporte aucune réponse définitive à la liste très longue de questions morales pour lesquelles la diversité des positions possibles représente un véritable défi. L'école doit donc transmettre le cadre des droits, fondamentalement de l'éducation civique, mais elle doit aussi fournir les instruments de la discussion morale, indispensable à la délibération des futurs citoyens.

Ce constat nous conduit à première conclusion relative à la neutralité, dans son lien à la laïcité scolaire. On ne peut pas parler d'une neutralité absolue de l'école, car devant le pluralisme des valeurs, l'école pose un socle commun qui accueille chaque jeune en vue de son insertion dans la société adulte. Les théoriciens contemporains des programmes scolaires, et en particulier ceux qui se sont intéressés aux schémas de valeurs des projets éducatifs, ont attiré notre attention sur le fait qu'une école peut privilégier certaines valeurs au détriment d'autres, par exemple la compétition et l'excellence. Mais aucune école ne peut pousser à la marge le cadre démocratique et les chartes de droits. De la même manière, s'agissant de l'importance de l'éducation à la discussion démocratique, aucune école ne peut minimiser la valeur du respect.

Tous les jeunes sont élevés dans un cadre moral qui demeure non réfléchi et profondément pluraliste par nature, et le respect de l'identité de chacun n'implique pas que ce pluralisme ne soit pas mis en question. Par exemple, si un élève dit « x est bien ou vrai », on peut présupposer que le jeune sera prêt et capable de discuter ce jugement indépendamment de ce qu'il est par son milieu, son éducation, son identité religieuse, son identité personnelle. Il pourra être amené à voir qu'il y a plusieurs façons pour une même chose d'être bien ou bonne. Il pourra même être amené à distinguer le

bien jugé tel en fonction de ses conséquences du bien jugé tel de manière essentielle ou fondamentale. Ces grandes questions philosophiques sont si fondamentales qu'elles imprègnent la réflexion d'enfants même très jeunes, comme nous le savons par la pratique des programmes de philosophie pour enfants mis en place par Matthew Lipman. Plus profondément, chaque jeune pourra être invité à faire la différence entre les normes qui sont pour lui naturelles et celles qu'il voudrait voir suivies par la collectivité : de la sorte, il sera amené à équilibrer la recherche du bien pour lui et le bien commun. Il n'y a cependant, a priori, aucune limite prescriptible à ce travail rationnel, précisément parce que cette réflexion, si elle est menée dans la juste mesure du dialogue, demeurera toujours respectueuse de l'identité de chacun. Cela, le programme ÉCR le prescrit explicitement, en précisant les règles du dialogue.

Il peut survenir cependant que le pluralisme moral apparaisse comme un problème pour certains jeunes, et pas pour d'autres : privilégier la réflexion éthique, c'est donner toute son importance à la recherche de principes rationnels communs à tous les individus, plutôt que de provoquer la confrontation stérile des valeurs. Imaginons une confrontation entre deux systèmes de valeurs morales : la soumission à l'autorité, perçue comme une valeur en soi, versus une forme de libertarisme. Quelle éthique peut tenter de réduire cette opposition ? Les jeunes pourraient être amenés à considérer que le pluralisme des valeurs est aussi irréductible que le pluralisme des croyances, et qu'il ne saurait être soumis à une réflexion éthique : la conséquence serait qu'il n'existe pas de règles, pas de biens ultimes réels et, par voie de corollaire, que la délibération citoyenne sur la justice est inutile. Ils pourraient ne vouloir faire consensus que sur un déontologisme minimal (par exemple, la règle d'or). Prenons un exemple difficile : si on discute la différence entre garçons et filles et les mesures d'égalité, on pourrait être tenté de comparer des valeurs masculines et des valeurs féminines, par exemple le courage et la compassion. Il pourrait être question, au contraire, de critiquer ce stéréotype, comme y invitent actuellement la théorie du genre et de nombreuses approches non sexistes. Dans toutes ces situations, la question du pluralisme des valeurs apparaît donc comme plus complexe que ce que laisse entrevoir la

possibilité de les traiter sur une base de principes éthiques communs (par exemple, par la déontologie de règles communes). C'est la raison pour laquelle le soutien au dialogue et la valeur ultime du respect doivent être placés au centre de la vie du programme et constituer pour l'enseignant la base de son attitude de neutralité.

Comment préciser cet idéal de neutralité et lui donner toute sa rigueur dans un contexte redéfini par la laïcité de l'école? Le premier principe en est très clair, c'est le refus de toute discrimination. Dans le contexte du pluralisme culturel, aucun individu ne peut être marginalisé en raison de son identité, telle que définie au point de départ. Ce principe peut recevoir au moins deux applications dans l'école: dans un contexte communautaire, la place des individus ne sera pas la même que dans un contexte atomisé (p. ex. école de village rural/école de quartier multiethnique). La promotion du bien commun ou collectif exige néanmoins toujours un porteur dans l'école, et ce bien est celui de la société tout entière, même si tous les enfants d'une école sont de même appartenance. Que faire, par exemple, du désir de manifester une appartenance dans un contexte majoritaire? Cette question se pose à tout enseignant désireux d'apporter rigueur et justice à son approche de l'enseignement de l'éthique et de la culture religieuse. Dans un contexte individuel, le refus de toute discrimination exige une attention vigilante à ce qui peut être cause de discrimination, comme le racisme.

Le second principe dans l'exercice de la neutralité est le suivant: le respect absolu de la liberté de conscience en matières morales et religieuses. D'une part, l'éducation ne condamne aucune croyance, elle ne prend parti pour aucune et telles sont pour l'école les exigences de la laïcité; d'autre part, l'éducation rejette tout prosélytisme et les enseignants doivent s'abstenir de promouvoir leur position personnelle. L'obligation de neutralité demeure en effet centrée sur l'intérêt de tous les élèves, et même si cette neutralité n'équivaut pas à un mutisme absolu, elle commande d'abord le respect de la liberté de conscience.

Le troisième principe est la priorité du bien commun dans un contexte pluraliste et ce principe commande une exigence de décentrement, qui s'exprime dans une culture positive de la rencontre de l'autre comme individu différent et digne de respect. Cette

neutralité est-elle possible pour l'enseignant ? Selon certains, il n'y a pas de neutralité et il ne peut pas y en avoir dans l'école, car il y a toujours une influence, voire des intentions cachées. On peut s'accorder avec ce constat, qui désigne en fait l'impossibilité d'une neutralité absolue ou idéale et qui reconnaît la réalité, constante et multiforme, de l'éducation comme travail de formation. Mais justement, si la neutralité absolue est impossible, cette éthique consiste à donner aux jeunes les moyens de réagir à l'influence de leurs enseignants, à gagner leur propre émancipation, à assumer leur identité pour éventuellement la dépasser. Ce principe conserve toute sa portée autant dans des groupes dont les enseignants possèdent des convictions inscrites dans leur identité, par exemple un signe religieux visible, que dans des groupes où les enseignants font profession de ne posséder aucune conviction particulière autre que celle d'un humanisme universel. Dans les faits, le prosélytisme antireligieux, qui considère la sécularisation de toute croyance comme une victoire sur l'archaïsme et l'irrationnel, n'est pas moins dommageable pour l'éducation des jeunes que le prosélytisme religieux : tous les deux sont incompatibles avec le principe de laïcité.

Un programme qui favorise le dialogue rend possible une forme de participation et de résistance à une influence diffuse, puisqu'il favorise la pleine objectivation des enjeux de la discussion. Il y a certes toujours un engagement effectif, un dévouement, une conviction qui peut influencer, mais la contrepartie du dialogue est indispensable : le jeune doit être sollicité dans son cheminement et invité à réagir à tout ce qui lui sera présenté au chapitre de la réflexion éthique et de la culture religieuse. En raison même de la coappartenance de l'enseignant et des élèves au même ensemble social, et donc comme partenaires au sein de la même diversité, on peut insister sur l'importance d'un même engagement dans le programme. La neutralité pédagogique est donc déjà, par elle-même, une exigence éthique et elle se fonde sur la primauté du respect de chaque jeune comme porteur d'identités complexes. Le pluralisme démocratique que le programme ÉCR veut servir n'évoluera que si ce respect est valorisé et soutenu par tous dans l'école.

Promouvoir dans ce but une laïcité de reconnaissance équivaut à renforcer les finalités du programme : connaissance de

l'autre et recherche du bien commun. Ce renforcement est possible dans un cadre pleinement laïque, car il s'effectue dans un milieu où le dialogue éthique rend possible l'examen rationnel des principes qui déterminent les positions morales de chacun : c'est le premier volet de l'entreprise. Mais ce renforcement trouve également à s'accomplir dans la connaissance des croyances et convictions religieuses, ou humanistes, de l'autre : c'est au sein du même dialogue centré sur la compréhension de la signification que la reconnaissance a lieu et qu'elle accomplit la finalité de la connaissance de l'autre et de la recherche commune du bien. J'ai souhaité montrer ici qu'il n'y a pas d'incompatibilité *a priori* entre la requête de neutralité promue par la laïcité scolaire et la connaissance de la particularité de l'autre, dans le cas où elle englobe, comme c'est le cas pour le programme ÉCR, à la fois les convictions morales, les croyances et les symboles religieux. Un concept comme celui de laïcité de reconnaissance me semble susceptible de contribuer à éclairer ce débat et à baliser le chemin qui reste à parcourir dans les écoles du Québec vers un pluralisme pleinement assumé.

Page blanche conservée intentionnellement

Contribution au débat sur la laïcité au Québec à partir d'éléments de droit comparé

Guillaume Rousseau

Lorsque l'actualité québécoise est marquée de vifs débats sur la laïcité, comme ce fut le cas à l'hiver 2014, les contributions à ces débats proviennent d'une foule de disciplines : sociologie, philosophie, science politique, droit, etc. Parmi ces disciplines, les contributions se réclamant du droit sont souvent formulées avec un ton traduisant une certaine prétention à la primauté. Cela est logique, puisque l'un des principes à la base du système juridique canadien est justement celui de la primauté du droit. En vertu de ce principe, rien ni personne n'échappe au droit. Ainsi, toutes les sciences humaines du monde auraient beau pointer en direction d'une même solution, si celle-ci n'est pas conforme au droit, elle ne pourra être mise en œuvre.

Cet état de fait peut entraîner un effet d'inertie. Poussé à l'extrême, il mène à penser qu'il ne faut jamais modifier le droit, puisque seul le droit actuel est conforme au droit actuel ! Une version plus modérée et plus répandue de cette logique consiste à penser que toute réforme doit être conforme au droit constitutionnel. Par définition, une réforme inconstitutionnelle ou, plus exactement, potentiellement inconstitutionnelle risque très fortement d'être déclarée illégale et donc inapplicable.

Que des juristes informent des décideurs, ou même plus largement des citoyens participant à un débat, des risques que certaines réformes envisagées soient déclarées illégales est normal et même souhaitable. Pour ces décideurs et ces citoyens, il s'agit d'un

élément technique non négligeable dont ils doivent tenir compte, ne serait-ce qu'afin d'envisager des moyens de contourner les obstacles juridiques. Mais souvent, les avis des juristes n'ont pas seulement pour effet de pointer les obstacles juridiques. Il n'est pas rare que, implicitement ou explicitement, ils suggèrent que ces idées de réformes potentiellement illégales soient de ce fait illégitimes, voire immorales.

Certes, le positivisme juridique nous apprend que l'objet d'étude du juriste est le droit et qu'il doit distinguer cet objet de la morale. Toutefois, lorsqu'un juriste émet une opinion fondée sur la compatibilité entre une réforme envisagée et les droits fondamentaux de la personne, la frontière entre droit et morale est facilement franchissable.

Dans le contexte d'un débat qui, comme celui sur la laïcité, concerne des droits fondamentaux, l'intervention du juriste peut donc avoir un effet d'inertie ou du moins d'inhibition. Le juriste est-il de ce fait condamné à jouer le rôle d'inhibiteur ? Pas nécessairement, entre autres parce qu'il lui est permis d'aller au-delà de l'étude du droit national dans une perspective positiviste. S'il est suffisamment outillé sur le plan théorique, il peut même critiquer ce droit à l'aide d'une approche différente (analyse économique du droit, sociologie du droit, etc.). Entre ces deux « extrêmes », l'étude du droit national dans une perspective positiviste stricte où seules les sources formelles du droit sont admises et l'étude du droit à partir d'une autre discipline, il existe une foule de possibilités, parmi lesquelles on compte le droit comparé. Il est bien connu que cette approche peut avoir un effet critique, voire subversif, ne serait-ce qu'en permettant de relativiser le droit national¹.

La présente contribution se situe dans cette perspective. Grâce à l'analyse de décisions provenant de tribunaux étrangers, elle vise

1. À ce sujet voir notamment : Horatia Muir-Watt, « La fonction subversive du droit comparé », *R.I.D.C.*, vol. 52, n° 3, 2000, p. 503-506 ; Rodolfo Sacco, *La comparaison juridique au service de la connaissance du droit*, Paris, Economica, 1991, p. 38 ; Georges P. Fletcher, « Comparative law as a subversive discipline », *The American Journal of Comparative Law*, vol. 46, 1998, p. 683 ; Hein Kötz, « Comparative law in Germany today », *R.I.D.C.*, vol. 51, n° 4, 1999, p. 753-766 ; Pierre Legrand, « Sur l'analyse différentielle des jurisprudences », *R.I.D.C.*, vol. 51, n° 4, 1999, p. 1053-1061.

à relativiser et à critiquer le droit constitutionnel canadien, plus précisément une certaine jurisprudence de la Cour suprême du Canada. Elle part de la prémisse non pas que cette cour est un tribunal de dernière instance auquel le législateur québécois doit se soumettre, mais plutôt un acteur politique qui cherche à faire triompher ses idées. C'est donc pour mieux comprendre cette jurisprudence, la relativiser, la critiquer, qualifier son degré de radicalité et envisager des modifications législatives susceptibles de la faire évoluer qu'il convient de la comparer à celle d'autres tribunaux.

Évidemment, il est impossible de comparer l'ensemble de la jurisprudence canadienne portant sur le droit des religions à l'ensemble de la jurisprudence étrangère portant sur ce droit. Contrairement au juriste strictement positiviste qui peut prétendre avoir procédé à l'analyse exhaustive et détaillée du droit national relatif à une question précise, en général le juriste comparatiste qui s'attarde à un grand nombre de droits nationaux ou supranationaux ne peut réalistement comparer que de grands principes ou de grandes tendances. C'est pourquoi, dans la présente contribution, nous nous attardons à un nombre limité de décisions, tant canadiennes qu'étrangères. Ces décisions sont choisies en fonction de leur pertinence et de leur caractère relativement représentatif de l'ensemble de la jurisprudence du pays ou de la juridiction dont ils émanent. Nous avons donc sélectionné des décisions qui ont marqué la jurisprudence en matière d'accommodements religieux ou d'interdiction de signes religieux.

1. La jurisprudence canadienne sur l'accommodement religieux à la lumière de la jurisprudence américaine : de la radicalisation d'hier à celle de demain

Pour comprendre la jurisprudence canadienne en matière d'accommodements religieux, il faut retourner au premier arrêt de principe rendu en 1985 par la Cour suprême du Canada en cette matière : *O'Malley c. Simpson-Sears*². Dans cette affaire, la plaignante, membre d'une église évangélique, avait vu ses heures de travail diminuées parce qu'elle refusait, pour des raisons reli-

2. [1985] 2 R.C.S. 536.

gieuses, de travailler le vendredi soir et le samedi, soit pendant les heures les plus achalandées au magasin de son employeur. Avec son recours, la plaignante cherchait non pas à retrouver un horaire de travail à temps plein, mais à être dédommée pour la perte de salaire liée à la perte d'heures de travail entre son refus de travailler le samedi et son mariage quelques mois plus tard. En effet, on peut lire dans le jugement que « la plaignante a déclaré ne plus être intéressée à un emploi à plein temps, son mari préférant qu'elle travaille à temps partiel ». Comme quoi dès l'origine, le ver de l'inégalité homme-femme était dans la pomme de l'accommodement religieux.

Car dans cette affaire la Cour suprême du Canada imposa un accommodement « raisonnable » à l'employeur. Malgré la commission d'enquête qui jugea que l'employeur avait agi raisonnablement, et le tribunal de première instance ainsi que la Cour d'appel qui jugèrent qu'il n'avait pas commis d'infraction puisqu'il n'avait pas eu l'intention de discriminer, le plus haut tribunal canadien en décida autrement. Il conclut que l'employeur aurait dû accommoder la plaignante davantage et qu'il devait maintenant la compenser pour la perte de salaire liée à son refus de travailler le vendredi soir et le samedi pendant une certaine période. Pour arriver à cette conclusion, la Cour suprême du Canada cita la jurisprudence américaine qui prescrit qu'un employeur doit accommoder son employé, sauf s'il en résulte une contrainte excessive.

Cela dit, quand on y regarde de plus près, on constate que la Cour suprême du Canada n'a pas seulement importé le concept d'accommodement raisonnable du droit américain, elle l'a considérablement radicalisé. Dans l'arrêt O'Malley, le plus haut tribunal canadien cita l'arrêt de principe de la Cour suprême des États-Unis, *Trans World Airlines inc. v. Hardison*³. Dans cet arrêt, le plus haut tribunal américain avait affirmé qu'« exiger de TWA [l'employeur] qu'il assume plus qu'un coût minime (*de minimis*) afin de permettre à Hardison de ne pas travailler le samedi constitue une contrainte excessive⁴ » (traduction libre). Mais le tribunal canadien

3. 423 U.S. 63 (1976).

4. « *To require TWA to bear more than a de minimis cost to give Hardison Saturdays off is an undue hardship.* »

écarta cette interprétation du critère de la « contrainte excessive ». Alors que la Cour suprême des États-Unis avait décidé qu'une contrainte excessive était une contrainte plus que minimale, en 1992 dans l'arrêt *Central Okanagan School District c. Renaud*⁵ portant sur des faits similaires à ceux de l'affaire O'Malley, la Cour suprême du Canada écarta explicitement ce critère et décida qu'une contrainte plus importante était acceptable. En effet, on peut lire dans l'arrêt *Central Okanagan* :

Le critère *de minimis* établi dans l'arrêt *Hardison* supprime à toutes fins pratiques l'obligation d'accommodement et semble particulièrement inopportun dans le contexte canadien. Il faut plus que de simples efforts négligeables pour remplir l'obligation d'accommodement. L'utilisation de l'adjectif « excessive » suppose qu'une certaine contrainte est acceptable; seule la contrainte « excessive » répond à ce critère.

Puis, elle donna raison au plaignant contre la commission scolaire et le syndicat, sans trop tenir compte de l'incidence de la demande d'accommodement sur les autres employés, et ce, notamment au nom du multiculturalisme. Concrètement, cela signifie que la preuve pour justifier un refus d'accommodement religieux est beaucoup plus facile à faire aux États-Unis qu'au Canada ou au Québec.

Outre l'interprétation littérale du mot « excessive » et le principe du multiculturalisme qui a valeur constitutionnelle au Canada et au Québec, contrairement aux États-Unis, qu'est-ce qui explique cette immense différence ? La Cour suprême du Canada mentionne ce qui suit dans l'arrêt *Central Okanagan* :

En outre, il existe une bonne raison de ne pas adopter le critère *de minimis* au Canada. L'affaire *Hardison* a été plaidée en fonction de la clause d'établissement du Premier amendement de la Constitution américaine qui interdit l'établissement d'une religion. Cet aspect de l'arrêt *Hardison* a donc été tranché dans un

5. [1992] 2 R.C.S. 970.

contexte juridique complètement différent. La jurisprudence de notre Cour a abordé la question de l'accommodement d'une manière plus fondée sur l'objet visé et a tenté de fournir un accès égal au travail aux personnes qui, autrement, seraient aux prises avec de sérieuses difficultés. Le point de vue des tribunaux canadiens est donc tout à fait différent de l'approche adoptée dans les arrêts américains tels que *Hardison* et, plus récemment, *Ansonia Board of Education v. Philbrook*⁶.

Considérant que ce raisonnement a été repris dans un arrêt introduisant l'accommodement religieux en droit québécois⁷, cela confirme l'importance du débat autour de l'idée de mentionner le principe de la neutralité religieuse de l'État dans la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* (ci-après «Charte québécoise»)⁸.

Mais comme l'interprétation de cette dernière est inféodée à celle de la *Charte canadienne des droits et libertés* (ci-après «Charte canadienne»)⁹, qui consacre la doctrine du multiculturalisme plutôt que le principe de la neutralité religieuse de l'État, la mention de ce principe aux contours flous dans la Charte québécoise risquerait de ne pas avoir d'effet sur la jurisprudence en matière d'accommodements religieux. Si le législateur québécois souhaite modifier l'interprétation du concept de «contrainte excessive» lié aux accommodements religieux, il ferait mieux de codifier ce concept, mais en employant des mots différents, par exemple ceux de «contrainte plus que minimale». Ainsi seulement, il pourrait forcer les tribunaux à s'aligner davantage sur la jurisprudence américaine, qui est plus soucieuse d'un équilibre entre la liberté religieuse individuelle, d'une part, et les autres droits, dont les droits collectifs des corps publics et des travailleurs, d'autre part.

6. 479 U.S. 60 (1986).

7. *Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 R.C.S. 525. Par ailleurs, au sujet du lien entre la clause de non-établissement d'une religion dans la Constitution américaine et le critère de la contrainte qui ne doit pas être plus que minimale, voir: Michael W. McConnell, «Accommodation of religion: An update and a response to the critics», 60 *Geo. Wash. L. Rev.* 685, 704 (1992).

8. L.R.Q. c. C-12.

9. Partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11.

Une telle évolution pourrait s'avérer pertinente, car il ne s'agirait pas tant de revenir sur des pratiques déjà existantes, comme l'octroi de congés d'une journée pour raison religieuse. Même avec le critère de la contrainte qui ne doit pas être plus que minime, comme dans le droit américain, ce genre de congé est possible. Par exemple, si un employé, pour des raisons religieuses, s'entend avec un collègue volontaire pour échanger un quart de travail, il peut le faire et son employeur doit assumer les frais administratifs liés à cet échange même si cela représente une contrainte¹⁰.

La modification au critère de la « contrainte excessive » viserait plutôt à faire face à d'éventuelles vagues de revendications religieuses. Si on se fie aux développements des dernières années en droit américain, les prochaines revendications pourraient porter notamment sur des congés de plusieurs semaines pour cause de pèlerinage¹¹. Évidemment, on pense aux pèlerinages à La Mecque¹², mais il y a aussi des adeptes d'autres religions qui pourraient faire valoir ce genre de revendication. Par exemple, il y a eu le cas d'une Américaine catholique qui souhaitait se rendre à Medjugorje, en ex-Yougoslavie, où des apparitions de la Vierge Marie seraient survenues¹³.

Même aux États-Unis, où un jugement accordant un accommodement religieux est plus difficile à obtenir qu'au Canada, des employeurs, souvent des organismes publics, peuvent être forcés d'accorder des congés de plusieurs semaines pour raison religieuse. Comment est-ce possible ? Il suffit qu'un plaignant soit appuyé par la Equal Employment Opportunity Commission, le pendant américain des commissions des droits de la personne que l'on retrouve

10. À ce sujet, voir : « 29 CFR 1605.2 – Reasonable accommodation without undue hardship as required by section 701 (j) of Title vii of *The Civil Rights Act of 1964* », Ithaca, Legal Information Institute, Cornell University Law School, < <http://www.law.cornell.edu/cfr/text/29/1605.2> >.

11. À ce sujet, voir notamment : Matthew P. Mooney, « Between a stone and a hard place : How the hajj can restore the spirit of reasonable accommodation to Title vii », *Duke Law Journal*, vol. 62, p. 1029.

12. À ce sujet, voir par exemple : Jerry Markon, « Justice Dept. backs Muslim teacher », *Washington Post*, 23 mars 2011, p. A1.

13. Voir : *Tiano v. Dillard Department Stores, Inc.*, 139 F.3d 679 (9th Cir. 1998) où le recours de la plaignante fut rejeté, mais pas parce que l'accommodement qu'elle réclamait aurait entraîné une contrainte excessive.

au Canada. Confrontées au risque d'une poursuite judiciaire coûteuse pouvant se rendre jusqu'en Cour suprême, des PME ou des commissions scolaires préfèrent céder dans le cadre de règlements « à l'amiable¹⁴ ».

Évidemment, avec le critère du droit canadien beaucoup plus favorable aux accommodements religieux, et les commissions des droits de la personne qui se rendent jusqu'en Cour suprême du Canada pour des affaires d'accommodements religieux (comme ce fut le cas notamment dans les affaires O'Malley, Central Okanagan et au Québec, Bergevin¹⁵), sans changement législatif, ce type de revendications risque d'arriver tôt ou tard au Québec. Et pour y faire face, les PME et les corps publics d'ici seront encore moins bien outillés sur le plan juridique que leurs équivalents américains. La radicalisation de la jurisprudence canadienne et québécoise pourrait donc se poursuivre.

Voilà pourquoi il importe de s'attarder à certains aspects du droit américain en matière d'accommodements religieux... tout comme il importe d'en faire autant avec le droit français, le droit britannique, le droit suisse et le droit européen en matière de signes religieux.

2. Les jurisprudences canadienne et européenne sur l'interdiction de signes religieux: des limites injustifiées pour l'une, nécessaires pour l'autre

La jurisprudence canadienne en matière de signes religieux a été suffisamment commentée au cours des dernières années pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir longuement. Deux affaires méritent tout de même un bref rappel¹⁶. Dans *Multani c. Commission*

14. À ce sujet, voir notamment : Matthew P. Mooney, *supra* note 10, p. 1055.

15. Au Québec, ce fut le cas dans l'affaire Bergevin, *supra* note 6.

16. Évidemment, il aurait été possible de s'attarder à d'autres décisions de la Cour suprême du Canada, incluant des décisions moins radicalement favorables à la liberté de religion. Par exemple, dans l'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, [2009] 2 R.C.S. 567, par une très faible majorité, le plus haut tribunal canadien a confirmé la validité constitutionnelle de l'obligation pour les demandeurs de permis de conduire de se faire prendre en photo, même si cela peut contrevenir à un précepte religieux. Mais comme cette décision ne concerne ni la question des accommodements religieux, puisqu'elle a été prise en fonction de l'article 1 de la Charte canadienne et non en fonction

*scolaire Marguerite-Bourgeoys*¹⁷, au nom de la liberté de religion et du multiculturalisme, la Cour suprême du Canada a jugé que l'interdiction de porter des armes blanches à l'école ne pouvait se justifier à l'égard d'un jeune sikh et de son poignard religieux (kirpan). Le plus haut tribunal canadien contredisait ainsi un jugement unanime du plus haut tribunal québécois qui avait accordé une grande importance à la question de la sécurité des jeunes dans les écoles¹⁸. Plus récemment, dans *R. c. N.S.*¹⁹, une majorité de juges de la Cour suprême du Canada a décidé qu'une interdiction générale de porter le niqab (voile couvrant le visage à l'exception des yeux) pendant un témoignage devant le tribunal ne pourrait se justifier en vertu de la Charte canadienne. En adoptant de ce fait une approche au cas par cas, ces juges majoritaires contredisaient les juges Lebel et Rothstein de cette même cour, selon qui une telle interdiction pourrait être justifiée par « certaines valeurs communes fondamentales », dont « la neutralité religieuse de l'État ».

Bien que ces décisions de la Cour suprême du Canada illustrent un courant jurisprudentiel dominant et solidement ancré, elles n'en sont pas moins radicales, notamment en comparaison des décisions de tribunaux étrangers portant sur des questions semblables. Par exemple, en 2010, le Conseil constitutionnel français s'est penché sur la compatibilité entre la *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*²⁰ et la Constitution française, qui inclut la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*²¹. Rappelant que cette loi avait été adoptée parce que les pratiques consistant à se dissimuler le visage dans l'espace public méconnaissaient les exigences minimales de la vie en société et plaçaient les femmes dans une situation d'exclusion et d'infériorité manifestement incompatibles

de l'accommodement raisonnable ni des signes religieux, nous ne nous y attardons pas dans le corps du texte. Les deux décisions auxquelles nous nous attardons nous semblent bien représenter la jurisprudence actuelle de la Cour suprême du Canada sur la question des signes religieux (surtout considérant que nous nous attardons à une décision récente contenant une dissidence).

17. [2006] 1 R.C.S. 256.

18. *Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys c. Multani*, [2004] R.J.Q. 824 (C.A.).

19. [2012] 3 R.C.S. 726.

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

21. Décision n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010.

avec les principes d'égalité et de liberté, le Conseil constitutionnel français a jugé que la loi était valide. Il a toutefois émis une réserve d'interprétation en ajoutant que l'interdiction ne devait pas s'appliquer aux lieux de culte ouverts au public.

En juillet 2014, dans l'affaire *S.A.S. c. France*²², par une large majorité de 15 juges sur 17, la Cour européenne des droits de l'homme a jugé cette *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public* conforme à la *Convention européenne des droits de l'homme*. D'une part, cette cour s'est dite non convaincue par les arguments soutenant cette loi fondée sur l'égalité homme-femme, le respect de la dignité des personnes ou la sécurité. Par contre, elle a estimé que le « respect des exigences minimales de la vie en société » et le « vivre-ensemble », qui peuvent se rattacher au but légitime que constitue la « protection des droits et libertés d'autrui », justifient le « choix de société » que constitue cette loi. Certes, cette décision s'explique par la « marge d'appréciation » que la Cour européenne laisse aux États et dont la France fait usage abondamment. Néanmoins, il serait faux de croire que cette jurisprudence se limite à la France.

En 2006, dans un cas précis, même la House of Lords, le plus haut tribunal du Royaume-Uni à l'époque, a rendu un jugement favorable à une limitation du droit de porter des signes religieux²³. Il s'agissait du cas d'une jeune fille de 13 ans et de son frère qui insistaient pour qu'elle porte le jilbab, une robe couvrant le corps de la femme de la tête aux pieds à l'exception du visage, alors que son école prescrivait un choix entre différents uniformes, dont le shalwar kameeze, un vêtement pudique, mais restreignant moins les mouvements que le jilbab. La question était de savoir si le fait pour l'école d'« exclure » la jeune fille, après de multiples refus de se conformer au code vestimentaire, limitait la liberté de religion garantie par l'article 9 de la *Convention européenne des droits de*

22. Req. n° 43835/11 (2014).

23. *Begum v. Headteacher and Governors of Denbigh High School*, [2006] UKHL 15. Dans d'autres cas, la House of Lords s'est montrée plus favorable au port de signes religieux : voir notamment le cas d'une école privée qui imposait l'obligation de porter un béret aux élèves ; l'obligation fut contestée pour un sikh portant le turban et cette cour la juge discriminatoire et non justifiée dans *Mandla v. Lee*, [1983] AC 548.

l'homme. Le plus haut tribunal britannique jugea, à la majorité, que la décision de l'école ne limitait pas ce droit, et que s'il l'avait fait, cela aurait été justifié. Pour arriver à cette conclusion, les juges de la House of Lords ont tenu compte de différents facteurs, dont le risque que la permission de porter le jilbab engendre des pressions communautaires forçant les jeunes filles qui ne souhaitaient pas le porter à le faire, le souhait de l'école d'éviter les vêtements perçus comme étant liés à une version extrémiste de l'islam, l'acceptation par la jeune fille du code vestimentaire au départ et le fait que la liberté de religion ne signifie pas le droit de manifester sa religion n'importe où, n'importe quand. Il faut dire que le tribunal britannique se base sur une jurisprudence européenne qui, beaucoup plus que la jurisprudence canadienne, prône un équilibre entre cette liberté et d'autres valeurs. D'ailleurs, un des rares jugements évoqués par le frère de la jeune fille qui est commenté par la House of Lords est celui rendu par la Cour suprême du Canada dans l'affaire du kirpan. Le tribunal britannique écarta toutefois cette décision canadienne, entre autres parce qu'elle était incompatible avec la jurisprudence européenne, notamment la décision rendue dans l'affaire *Karaduman c. Turquie*²⁴.

Dans l'affaire *Karaduman*, à la suite du tribunal administratif d'Ankara et du Conseil d'État turc qui rejetèrent le recours, la Cour européenne des droits de l'homme confirma la compatibilité entre la liberté de religion et la décision d'une université laïque de réglementer la tenue vestimentaire des étudiants, entre autres pour « veiller à ce que certains courants fondamentalistes ne troublent pas l'ordre public dans l'enseignement supérieur et ne portent pas atteinte aux croyances d'autrui ». Fait à noter, la cour arriva à cette conclusion malgré l'argument de la plaignante selon lequel la laïcité devait s'appliquer à l'État et non au port individuel du foulard islamique.

Cela dit, la décision de la Cour européenne des droits de l'homme la plus pertinente est celle rendue dans l'affaire *Dahlab c. Suisse*²⁵. Cette affaire concernait une enseignante convertie à

24. (1993) 74 DR 93.

25. Req. n° 42393/98 (2001).

l'islam qui, après plusieurs discussions, refusait de retirer son voile malgré une loi garantissant le respect des convictions des élèves et des parents, et une autre obligeant les fonctionnaires, y compris les enseignants, à être laïques. Ayant été priée de renoncer à porter le voile pendant l'exercice de ses fonctions, l'enseignante forma un recours devant le Conseil d'État de Genève qui le rejeta en rappelant que « La tenue vestimentaire litigieuse [...] représente [...], indépendamment même de la volonté de la requérante, le vecteur d'un message religieux, d'une manière en l'occurrence suffisamment forte [...] pour quitter la sphère purement personnelle de la requérante et rejaillir sur l'institution que cette dernière représente, à savoir l'école publique²⁶. » Invoquant la liberté de religion garantie par l'article 9 de la *Convention européenne des droits de l'homme*, l'enseignante en appela de cette décision auprès du plus haut tribunal fédéral suisse. Ce tribunal rejeta également son recours pour une foule de raisons, dont voici les plus importantes :

- « aucune limitation n'a été imposée à la requérante quant à sa tenue hors de l'enseignement » ;
- « selon l'article 9 par. 2 CEDH, la liberté de manifester sa religion ou sa conviction peut faire l'objet de restrictions » contrairement à « la liberté intérieure [qui] présente un caractère absolu » ;
- « le port du foulard et de vêtements amples reste une manifestation extérieure qui, à ce titre, n'appartient pas au noyau intangible de la liberté de religion » ;
- « les fonctionnaires sont soumis à un rapport de puissance publique spécial, auquel ils ont librement adhéré et auquel ils trouvent un intérêt, ce qui justifie qu'ils ne puissent bénéficier des libertés publiques que dans une mesure limitée » ;
- « la Constitution cantonale [...] connaît une séparation nette de l'Église et de l'État, au sens d'une laïcité de celui-ci [...] » ;

26. Arrêté du 16 octobre 1996, Conseil d'État de Genève, cité dans *Dahlab c. Suisse*, Req. n° 42393/98 (2001).

- « en arborant un signe religieux fort dans l'enceinte de l'école, voire en classe, la requérante peut porter atteinte aux sentiments religieux de ses élèves, des autres élèves de l'école et de leurs parents » ;
- « l'école risquerait de devenir un lieu d'affrontement religieux si les maîtres étaient autorisés par leur comportement, notamment leur habillement, à manifester fortement leurs convictions dans ce domaine » ;
- « cette neutralité prend une importance particulière à l'école publique, car l'enseignement est obligatoire pour chacun » ;
- les enseignants « peuvent avoir une grande influence sur leurs élèves ; ils représentent un modèle auquel les élèves sont particulièrement réceptifs en raison de leur jeune âge, de la quotidienneté de la relation [...] et de la nature hiérarchique de ce rapport. En fait, l'enseignant est détenteur d'une part de l'autorité scolaire et représente l'État, auquel son comportement doit être imputé. Il est donc spécialement important qu'il exerce ses fonctions [...] en restant confessionnellement neutre » ;
- « certes, il ne lui est pas reproché de se livrer au prosélytisme ni même de parler de ses convictions à ses élèves. La requérante ne peut toutefois guère se soustraire aux questions que les enfants n'ont pas manqué de lui poser. Il paraît plutôt délicat d'invoquer à cet égard des éléments esthétiques ou de sensibilité au froid, ainsi qu'elle a déclaré [...] l'avoir fait jusqu'à présent, car les enfants se rendent compte qu'il s'agit d'une échappatoire. Elle peut ainsi difficilement leur répondre sans exposer ses convictions » ;
- « le port du foulard est difficilement conciliable avec le principe de l'égalité de traitement des sexes [...] Or, il s'agit là d'une valeur fondamentale de notre société, consacrée par une disposition constitutionnelle expresse [...] qui doit être prise en compte par l'école » ;
- enfin, « il est difficilement concevable d'interdire la pose du crucifix dans une école publique et d'admettre que les maîtres portent eux-mêmes des symboles religieux forts, peu importe de quelle confession ».

Sans surprise, la Cour européenne des droits de l'homme a repris plusieurs des arguments du tribunal fédéral suisse, notamment en parlant du « droit des élèves de l'enseignement public à recevoir une formation dispensée dans un contexte de neutralité religieuse ». Plus important encore, la Cour européenne affirma ceci :

- la requérante a enseigné dans une classe d'enfants de quatre à huit ans et donc d'élèves se trouvant dans un âge où ils se posent beaucoup de questions tout en étant plus facilement influençables [...]. Comment dès lors pourrait-on dans ces circonstances dénier de prime abord tout effet prosélytique que peut avoir le port du foulard dès lors qu'il semble être imposé aux femmes par une prescription coranique qui, comme le constate le Tribunal fédéral, est difficilement conciliable avec le principe d'égalité des sexes. Aussi, semble-t-il difficile de concilier le port du foulard islamique avec le message de tolérance, de respect d'autrui et surtout d'égalité et de non-discrimination que dans une démocratie tout enseignant doit transmettre à ses élèves.

Invoquant également la protection des droits et libertés d'autrui, la sécurité publique et la protection de l'ordre, la Cour européenne en conclut que « l'interdiction faite à la requérante de porter le foulard dans le cadre de son activité d'enseignement constituait une mesure « nécessaire dans une société démocratique ». Puis, elle ajouta que cette interdiction n'était pas une discrimination envers les femmes, puisqu'elle s'appliquait aussi aux hommes revêtant ostensiblement les habits propres à une religion.

Fait à noter, en 2013 une décision de la Cour européenne des droits de l'homme portant sur deux cas d'interdiction d'un signe religieux a confirmé cette jurisprudence et l'a à peine nuancée à la marge. Dans un cas, elle a constaté la protection insuffisante accordée à la liberté de religion d'une employée d'une compagnie privée qui s'était vu interdire de porter un signe religieux. Elle a estimé que les tribunaux internes avaient donné trop d'importance à l'image commerciale de cette compagnie aux dépens de la liberté de religion. Dans l'autre cas, elle a confirmé que, pour la protection de la santé et de la sécurité dans un service hospitalier,

l'interdiction d'un signe religieux touchant une employée d'une autorité publique britannique était « nécessaire dans une société démocratique²⁷ ».

Plusieurs choses méritent d'être retenues de ces décisions du Conseil constitutionnel français, de la House of Lords britannique, du Tribunal fédéral suisse et de la Cour européenne des droits de l'homme. Principalement, en matière d'interdiction du port de signes religieux, la jurisprudence canadienne présente un écart considérable par rapport à cette jurisprudence européenne, puisque le droit canadien est radicalement favorable à la liberté de porter de tels signes et relativement insensible aux autres considérations. Pourtant, ces décisions européennes démontrent que, même en adoptant le paradigme des droits fondamentaux, l'interdiction du port de certains signes religieux dans des institutions publiques peut être justifiée, voire nécessaire, par exemple pour protéger le vivre-ensemble, l'égalité homme-femme, la sécurité ou le droit de recevoir un service public sans être l'objet de prosélytisme ou de pressions communautaires. Il faut dire que la Cour européenne des droits de l'homme est soucieuse de laisser aux États-nations européens une large marge d'appréciation, alors que la Cour suprême du Canada impose à l'État-nation québécois le multiculturalisme canadien.

Conclusion

Le recours au droit comparé permet de constater que la jurisprudence de la Cour suprême du Canada, tant en matière d'accommodement qu'en matière de signes religieux, est radicalement favorable à la liberté de religion individuelle et accorde moins d'importance à d'autres préoccupations pourtant considérées comme légitimes et même légalement pertinentes par des tribunaux étrangers, et non les moindres. Ce constat pourrait amener les citoyens québécois ainsi que leurs élus à prendre cette jurisprudence avec un peu de recul et à élaborer des règles relatives à la laïcité conformes à ce qui semble, à leurs yeux à eux, le meilleur équilibre possible

27. *Eweida et autres c. Royaume-Uni*, Req. n^{os} 48420/10, 59842/10, 36516/10 (2013). D'autres cas soulevés dans cette affaire ne concernaient pas le port d'un signe religieux.

entre les différents droits et valeurs en cause. Pour ce faire, ils pourraient évidemment tenir compte de la jurisprudence étrangère, mais également de considérations relevant des sciences sociales. Et si ces règles ne sont pas conformes au droit constitutionnel canadien, cela signifiera, non pas qu'elles portent atteinte à des droits fondamentaux sans raison valable, mais simplement qu'elles portent atteinte à une des interprétations possibles de ces droits... au surplus à une interprétation contestable.

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

Mathieu Bock-Côté

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La crise du multiculturalisme occidental

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

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

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

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

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

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

3. Une société fragmentée

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

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

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

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

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

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

4. La laïcité et un monde commun

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

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

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

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

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

5. L'insuffisance de la laïcité ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

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

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

Deux concepts de laïcité et leurs enjeux

Normand Baillargeon

À maints égards, il faut hélas en convenir, le débat sur la laïcité qui a eu cours au Québec durant de nombreux mois aura été profondément désolant. Si je devais résumer en quelques mots ce qui lui confère ce caractère, je dirais qu'il a trop souvent consisté, pour les uns comme pour les autres, à « empoisonner le puits ».

L'empoisonnement de puits est, comme on le sait, cette stratégie rhétorique par laquelle on assimile la position que l'on combat à quelque chose d'à ce point répréhensible et détesté que l'on espère dégoûter quiconque de l'eau de ce puits. Chacun trouvera sans mal de nombreux cas où cette stratégie a en effet été employée dans le débat sur la charte.

On n'a pas manqué de faire valoir, par exemple, que les partisans de l'adoption de la charte proposée par le Parti québécois étaient racistes, xénophobes, homophobes ou islamophobes ; on a assuré que cette charte, utilisée pour détourner l'attention de problèmes véritables et sérieux, n'était qu'un simple calcul électoral, que rien n'en justifiait la présentation puisque les outils juridiques disponibles permettaient déjà de résoudre les rares cas problématiques du vivre-ensemble et d'accommodements.

De leur côté, les adversaires de la charte ont été accusés tantôt de promouvoir un multiculturalisme antiquébécois, voire « québécoicide » et ennemi du fait français, tantôt d'être aveugle devant la montée de l'intégrisme.

Il est certes possible que ces défauts aient caractérisé quelques-uns des partisans ou des adversaires de la charte. Il est aussi toutefois assuré que d'autres avaient mûrement réfléchi leur position et étaient en mesure de la défendre par de bons arguments qui méritaient qu'on les examine et en discute.

En ne portant aucune attention aux positions réellement défendues par les uns et les autres, on risque de ne pas apercevoir un fait pourtant remarquable : par-delà le tumulte des hurlements, il existe un très vaste consensus sur plusieurs sujets importants parmi la population, les politiciens et autres décideurs. Ainsi, la pertinence d'une affirmation de la laïcité de l'État ; le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes ; la nécessité de promouvoir des principes clairs pour décider s'il faut ou non accorder des accommodements et, le cas échéant, comment il convient de les mettre en place. Cela est vrai au point que le gouvernement libéral au pouvoir s'apprête à proposer, à son tour, une loi sur la question de la laïcité.

La philosophie peut aider à mieux apprécier à la fois ces consensus et ces divergences de position. Elle peut contribuer ainsi au respect et à la sérénité d'un débat qui doit avoir lieu. Comme cela est normalement le cas, sa contribution prend la forme d'une clarification conceptuelle.

Il existe deux grandes conceptions légitimes et concurrentes de la laïcité. À défaut d'en concevoir une troisième, c'est entre celles-là qu'il nous faut choisir en optant pour celle qui se rapproche le plus du modèle que l'on préfère¹. C'est ce que l'on se propose de faire dans le présent texte, en insistant particulièrement sur quatre points.

Il faut d'abord rappeler que ce débat concerne des questions légitimes et qu'il est sain et important d'en discuter. Il importe ensuite d'illustrer, fût-ce à grands traits, en quoi consistent et quels sont les fondements philosophiques et politiques des deux idéaux types de laïcité : la laïcité républicaine d'une part et la laïcité ouverte de l'autre. Enfin, on soulignera quelques-uns des principaux points de désaccord entre ces deux modèles, en espérant éclairer la question et prendre position par rapport au projet gouvernemental.

1. Je ne veux pas dire en écrivant cela, bien sûr, que la position objet du débat, celle du Parti québécois, incarnerait de manière exemplaire l'une de ces positions : elle s'en approche et s'en inspire, tout au plus, comme nous le verrons...

1. Les questions soulevées

Le défunt gouvernement Marois n'a pas inventé de toutes pièces les questions dont on a débattu au printemps 2014. Dans les démocraties libérales², en effet, la question de la *différence* (et celle corrélative de l'*identité*), en particulier la différence *religieuse* et la différence *culturelle*, fait l'objet de nombreux et vifs débats. On s'interroge sur leur signification, sur leur importance et sur les modalités de leur prise en compte éventuelle dans les politiques publiques. Ces débats s'expliquent par certaines tendances civilisationnelles lourdes et profondes qui caractérisent ces sociétés, et qui vont s'accroissant. Parmi celles-ci, l'individualisme, le pluralisme, la mondialisation et l'immigration rendent ces questions incontournables. Depuis quelques décennies déjà, elles ont justement donné lieu à une profonde réflexion politique et philosophique sur la question de l'éventuelle reconnaissance des différences religieuses et culturelles avec, le cas échéant, ce que suppose et signifie la mise en place de politiques visant à les reconnaître.

Les problèmes ainsi soulevés sont considérables. Benhabib en dressait la liste suivante, il y a déjà une vingtaine d'années :

La démocratie repose-t-elle sur des modèles uniformisant de l'identité? [...] Un idéal universaliste de citoyenneté peut-il prendre en compte les différences? Quelles théories de la rationalité et de la motivation gouvernent nos conceptions du citoyen d'une démocratie et de la personne légale? La démocratie a-t-elle besoin d'une philosophie? Le cas échéant, de quelle philosophie s'agit-il? Rationaliste? Contextualiste? Postmoderne? Critique? Néo-kantienne? Quels canaux – institutionnels, culturels, représentationnels – permettent l'expression de la différence? Quel degré de différence est compatible avec l'État de droit et avec la justice et l'équité³?

-
2. Une très riche problématisation philosophique de ces débats est proposée dans Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
 3. *Ibid.*, p. 5 (notre traduction).

Pour mieux comprendre le sens et la portée de ces interrogations, on pourra commodément les considérer, avec Habermas, comme marquant un déplacement de la conception de la vie politique au sein d'une démocratie⁴. Un modèle de celle-ci – Habermas l'appelle entre autres lockéen – conçoit la vie politique d'une démocratie comme le processus par lequel divers intérêts des citoyens, typiquement réunis en groupes les représentant, font pression sur un appareil d'administration publique afin qu'il opte pour et se mette au service de finalités politiques ciblées. La fonction de l'appareil politique serait alors de servir en quelque sorte d'interprète et de coordonnateur de ces divers intérêts.

Selon nous, on ne peut considérer ce modèle qu'à titre d'idéal type dont s'approchent peut-être certaines thèses libertariennes actuelles dans lesquelles le marché joue le rôle d'instance, où se déterminent des intérêts que l'État, réduit à des fonctions régaliennes, se contente de faire reconnaître et respecter dans les contrats qui les incarnent. Si l'on s'oppose à cette vision, on le fera en alléguant que ce qui lui manque, c'est la présence d'une conception substantive du bien commun. La conception républicaine de la vie politique démocratique, telle que la nomme Habermas, repose précisément sur l'ambition de définir et de déployer cette dimension éthique. L'appareil politique n'est plus dès lors le simple arbitre et administrateur des intérêts de la société civile (que constituent les citoyens réunis par le marché), mais aussi, et peut-être même surtout, une instance de création d'une forme de solidarité par laquelle le citoyen apparaît. Habermas n'appelle pas ce modèle républicain par hasard. C'est bien dans cette idée moderne de la république qu'il est apparu et avec lui, simultanément en France, cette idée de laïcité républicaine.

Cette laïcité représente, en effet, une position possible et tout à fait légitime aux nombreuses questions que soulève celle de la différence.

4. Jürgen Habermas, «Three normative models of democracy», dans Seyla Benhabib (dir.), *op. cit.*, p. 21-23.

2. La laïcité républicaine

Bien que le modèle républicain de laïcité se soit défini et affirmé petit à petit, on peut distinguer dans sa marche trois grands moments, encore qu'elle ne soit pas définitive, le monde actuel posant de nouveaux défis à la laïcité, ce qui la contraint à se redéfinir constamment.

Le premier moment est celui de la Révolution française. Il fut préparé par de nombreux penseurs et philosophes qui ont défendu un idéal de laïcité, et dont Condorcet (1743-1794) représente sans doute le théoricien le plus lucide et le plus inspirant. On assista alors à une première forme de sécularisation : celle du déplacement du pouvoir politique et de sa légitimation vers le peuple, à partir d'un souverain qui l'aurait détenu de droit divin et d'où, immanement, aurait dû venir ce pouvoir. Cela représenta un réel recul du religieux de la sphère politique.

Le deuxième moment, crucial, est celui de la sécularisation de l'école. On notera d'ailleurs qu'il n'est pas encore achevé au Québec, où l'on finance encore des écoles religieuses⁵. Cette sécularisation advint entre 1879 et 1886, et fit passer l'école des mains des religieux à celles de l'État, qui définit les programmes, forme et rémunère les maîtres, finance les institutions et décerne les diplômes. C'est l'école républicaine qui est ainsi créée, à laquelle le nom de Jules Ferry (1832-1893) reste associé. On n'y arbore aucun signe religieux, on n'y dispense aucun enseignement religieux, on ne louange ni ne critique la religion : cette école, qui est celle du citoyen, est gratuite et obligatoire. L'enseignement religieux est l'affaire des parents qui souhaitent que leurs enfants le reçoivent, mais rien n'impose à un parent d'en donner un, et rien non plus n'interdit à un parent de promouvoir et d'enseigner à son enfant des positions, croyances et attitudes areligieuses, sceptiques, athées ou anticléricales. Le cas échéant, un enseignement religieux se donne toujours, et obligatoirement, à l'extérieur de l'école – une journée de la semaine est d'ailleurs réservée pour ce faire.

Certaines des difficultés ou des tensions de la laïcité, et qui la hantent encore, se profilaient déjà. On aspirait, en effet, à ne

5. Je ne peux entrer ici dans la discussion du financement des écoles privées ou confessionnelles en France, dont la situation s'est, dit-on, considérablement modifiée depuis une vingtaine d'années.

reconnaître ni faire de place à quelque attitude ou position religieuse que ce soit. On buta vite sur ce paradoxe en vertu duquel cette neutralité n'est pas toujours neutre et a plutôt des effets différenciés sur les différents groupes ou personnes auxquels on l'applique. Le calendrier scolaire, par exemple, concorde avec les convictions et pratiques des uns (de tradition chrétienne), mais pas avec celles des autres. On imaginera sans mal d'innombrables autres cas où l'on constatera la présence de ce paradoxe et des difficultés qu'il engendre. En outre, quelles valeurs proposer aux élèves si l'on ne peut en proposer ni en promouvoir aucune ? Pourquoi celles-ci plutôt que celles-là ? Quelle est l'incidence élective de celles qui sont choisies ? Comment assurer le respect de la conscience de chacun dans le cadre de cette neutralité (aux effets différenciés) mise en place à l'école ? C'est sur le cas de l'enseignement moral et civique que ces questions se posèrent tout d'abord. Pour y répondre, on proposa des solutions, sinon sur le plan théorique, du moins sur celui de la pratique.

Jules Ferry lui-même écrivit :

Dans les textes [officiels], il y a deux dispositions qui se complètent sans se contredire ; d'une part, elle met en dehors du programme obligatoire l'enseignement de tout dogme particulier ; d'autre part, elle y place au premier rang l'enseignement moral et civique. Enseignement moral, oui, mais neutre. Si parfois vous étiez embarrassé pour savoir jusqu'où il vous est permis d'aller dans votre enseignement moral, voici une règle pratique. Au moment de proposer aux élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous vous s'il se trouve à votre connaissance un seul honnête homme qui puisse être froissé de ce que vous allez dire. Demandez-vous si un père de famille, je dis un seul, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son assentiment à ce qu'il vous entendrait dire. Si oui, abstenez-vous de le dire, sinon dites-le hardiment. Vous ne toucherez jamais avec trop de scrupule à cette chose délicate et sacrée qu'est la conscience de l'enfant⁶.

6. « Lettre aux instituteurs », citée par Gustave Peiser, « École publique, école privée et laïcité en France », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, vol. 19, 1995, < <http://cemoti.revues.org/1699> >.

Le troisième moment de la mise en place de la laïcité républicaine fut celui de la célèbre loi du 9 décembre 1905, qui consacrait la séparation des Églises et de l'État.

C'était là l'aboutissement d'un processus par lequel l'État restait neutre tant devant les croyances religieuses des individus que devant leur absence de croyance. En ce sens, ce dont témoignait l'État n'était pas tant de la tolérance envers les croyances que du respect envers elles, assurant de la sorte la pleine liberté de conscience de tous et l'égalité de chacun.

Ainsi conçue, soulignons-le, la laïcité n'est ni de la simple tolérance ni une position antireligieuse. Au sens fort, elle incarne une position politique, une posture de neutralité, qui demande que, pour la sphère politique, distincte de la sphère du privé et de celle du public, une collectivité adopte des principes de séparation, de neutralité et d'égalité. Ces principes garantissent la liberté de conscience de chacun et permettent la création d'un individu lié aux autres par un lien politique particulier faisant de lui un citoyen, et ce, en partie en raison de son adhésion à ces principes et aux valeurs qu'elles incarnent.

On s'en souviendra : la devise de la République ajoute la fraternité à la liberté et à l'égalité, ces deux valeurs cardinales des sociétés libérales. Il n'est pas interdit de penser du reste que la fraternité est le nom désignant ce lien politique particulier qui unit les citoyens de toute république laïque. Cependant, pour que ce lien politique puisse se nouer, l'individu doit se dépouiller de certaines des caractéristiques, des valeurs, des attachements particuliers, religieux ou autres, contribuant à le définir dans ses autres sphères d'existence. Ce mouvement, visant un certain universel et par lequel l'individu, pour ainsi dire, devient abstrait à lui-même, le rend visible à l'État en tant que *citoyen*. Pour l'État, ses autres caractéristiques demeurent invisibles.

On aura ici reconnu certains aspects du projet de charte qui était défendu par le gouvernement Marois et pour lequel le lien politique égalitaire des citoyens n'est possible que par le renoncement, dans la sphère du politique, de certains attributs singuliers, comme le port de certains vêtements. Il importe de souligner, car plusieurs semblent ne pas l'avoir compris, qu'il est question de la

neutralité de l'État et, incidemment, de certains de ses fonctionnaires. On parle ici de la neutralité de l'espace politique (ou civique) et non de celle de la société civile. Il n'y aurait d'ailleurs aucun sens à parler de la neutralité de l'espace privé ou de l'espace public, où tous conservent d'ailleurs l'entière liberté de faire ce qu'ils veulent et de s'habiller comme ils l'entendent.

Toutefois, un tel renoncement est-il souhaitable ? Est-il nécessaire ? Est-il simplement possible ? La laïcité ouverte répond par la négative. Nombre des adversaires du défunt projet gouvernemental y puisaient du reste leurs plus solides arguments.

3. La laïcité ouverte

Le concept de laïcité ouverte provient en grande mesure des débats menés dans le monde anglo-saxon. Ils ont eu la pensée du philosophe John Rawls comme principal instigateur, lequel est, probablement, le penseur politique le plus important de la deuxième moitié du xx^e siècle. C'est donc à partir de lui qu'il convient de se mettre en route pour comprendre les idées des partisans de la laïcité ouverte.

Rawls a défendu un libéralisme politique qu'il déploie à partir d'une expérience de pensée qui consiste à imaginer des personnes qu'il nomme des partis et qui se trouvent dans ce qu'il appelle une « position originelle », derrière un « voile d'ignorance ». Ces partis ignorent en effet quelle sera leur place dans la société, ou la classe sociale à laquelle ils appartiendront. Ils ne savent d'ailleurs rien de leur genre, de leur personnalité, de leurs goûts, de leurs talents, de leur fortune, de leur intelligence, de leur éducation, etc. Ils ont cependant accès à tout le savoir accumulé en psychologie, en politique, en économie de même qu'aux diverses conceptions concurrentes de la justice. Rawls décrit en outre ces partis comme étant libres, égaux et raisonnables, c'est-à-dire dotés d'un sens de la justice et de la capacité de faire et de réviser des plans de vie.

De quels principes de la justice conviendront ces partis ? Rawls pense que leur situation fera en sorte qu'ils seront impartiaux et se placeront dans une perspective universelle. Au terme de leurs délibérations, ils reconnaîtront l'importance primordiale de pouvoir librement choisir un projet de vie. Ils conviendront aussi qu'il est

nécessaire pour le poursuivre d'avoir accès à des revenus et à de la richesse, à des possibilités et aux conditions permettant le respect de soi. Il n'est pas utile ici d'examiner en détail la conception du libéralisme où, selon Rawls, ces partis aboutiront. Cependant, ce dont on vient de parler permet déjà de comprendre ce qu'avanceront des penseurs appelés « communautariens », et dont les idées forment le socle sur lequel s'appuie l'idée de laïcité ouverte.

Le point de départ de Rawls, on l'a vu, ce sont ces individus abstraits, privés de tout attribut hormis ceux cognitifs et rationnels, placés derrière le voile d'ignorance. La position communautariste nie avec fermeté qu'un tel point de départ soit théoriquement possible. Elle maintient plutôt qu'en occultant des dimensions importantes de la vie humaine et du politique, ce point de départ se révèle aussi trompeur qu'indésirable. Le point de départ de l'analyse du monde social et politique ne peut se trouver dans des individus envisagés comme des atomes isolés, rationnels et autosuffisants. Il se trouve plutôt parmi des individus appartenant d'emblée et nécessairement à des groupes, à des institutions, à des traditions et, en un mot, à des *communautés*. À ce titre, tous les individus sont d'ores et déjà imprégnés de modes de vie, de valeurs, de traditions qui dessinent pour eux un horizon de sens à partir duquel ils pensent, agissent et choisissent. L'individu de Rawls serait ainsi une fiction donnant à penser la société et le politique à partir d'un individu qui serait soustrait à toute appartenance.

Charles Taylor (1931), Alasdair MacIntyre (1929) et Michael Walzer (1937) sont parmi les plus influents théoriciens communautaristes. Dans les sociétés contemporaines au pluralisme sans cesse marqué, leurs travaux vont contribuer à développer une plus grande sensibilité envers les effets différenciés qu'ont des politiques publiques se voulant neutres sur les diverses communautés. Le multiculturalisme, en tant que cadre des politiques publiques adopté dans divers pays, leur est donc redevable d'une part importante de sa justification philosophique. C'est le cas, par exemple, de certaines idées de Charles Taylor, dont la résonance est particulière dans le contexte canadien.

Dans un ouvrage marquant, *Multiculturalisme : différence et démocratie* (1994 ; version française : 2009), Taylor donne en effet

la formulation la plus forte et la plus cohérente de ce qu'impliquent ces idées pour des politiques publiques. Il suggère que si les politiques qu'il appelle « de dignité universelle » ont pu, hier, être efficacement déployées en faveur de formes de non-discrimination aveugles aux différences et aux distinctions entre les citoyens, le communautarisme montre que la non-discrimination demande désormais que ces distinctions servent de base à des traitements différentiels. Tout cela invite à demander la mise en place de politiques de la différence. Cette perspective conduit à penser que des institutions publiques, ou bien des politiques, qui ne reconnaîtraient pas ces cultures, leur importance et leur rôle dans la constitution de l'identité des individus – ou pis encore, qui les dénigreraient – porteraient par là gravement atteinte à leur dignité, en même temps qu'elles fouleraient aux pieds les idéaux libéraux de justice et d'égalité de traitement, en plus de ne pas respecter la liberté de conscience des individus.

À cet égard, Taylor écrit que par « la politique de la différence, ce dont on demande la reconnaissance, c'est l'identité unique de ce groupe ou de cet individu qui les distingue de tous les autres. L'idée est que c'est précisément cette distinction qui a été ignorée, gommée ou assimilée à l'identité dominante ou majoritaire. Et cette assimilation constitue le péché le plus grave contre l'idéal d'authenticité⁷. »

De ce point de vue, des politiques à prétention universalistes sont mutilantes pour l'individu. De plus, suggère-t-il, le lien politique le plus solide se construit non dans un improbable, voire impossible, universalisme abstrait, mais à partir de la rencontre d'individus qui vivent pleinement leur identité, et, comme le dira Daniel Weinstock, dans le fait que de multiples identités soient reconnues par des « individus [qui] participent aux institutions publiques, par exemple aux écoles publiques, afin qu'ils y vivent le grand brassage identitaire [lequel] est ultimement le meilleur garant d'une intégration sociale durable⁸ ».

7. Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 38. Traduction : Normand Baillargeon.

8. « Le pari de la laïcité ouverte », *À Bâbord !*, n° 32, décembre 2009/janvier 2010, <<https://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte>>.

Ce bref survol de ces deux conceptions « idéaltypiques » de la laïcité montre qu'elles sont cohérentes et possèdent une certaine vraisemblance. On reconnaîtra, en outre, que c'est autour de leurs mérites respectifs que nous avons souvent débattu collectivement, encore que cela n'ait pas été explicite.

Or le choix entre ces deux types de laïcité soulève des enjeux qu'il convient maintenant de développer en huit remarques, présentées, pour ainsi dire, en staccato.

4. Quelques enjeux marquants

1. Le Parti québécois a surnommé de façon très maladroite (ou peut-être avec grande habileté...) le projet qu'il mettait de l'avant : « Charte des valeurs québécoises ». Cette appellation incontrôlée fut à la source de profondes confusions. En effet, la laïcité n'est pas plus que l'égalité entre les hommes et les femmes une valeur fondamentalement québécoise. C'est d'ailleurs par son inscription dans l'universel qu'il faut la promouvoir et la défendre.
2. C'est du reste pourquoi la laïcité n'est pas antireligieuse par principe et pourrait être adoptée, voire devrait l'être, par les croyants comme la position la plus juste dans une société dont tous les membres sans exception partageraient la même culture et la même religion.
3. Il est inadmissible et incohérent de demander à autrui le respect d'un principe de neutralité auquel on se soustrairait soi-même. Ainsi le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec, réhabilité en artéfact patrimonial ou culturel, n'a pas sa place dans l'enceinte législative quand on défend une position laïciste, à plus forte raison est-il contradictoire de voter la laïcité de l'État en sa présence.
4. Une charte qui se voudrait une charte de la laïcité et qui ne met pas fin à tous les privilèges financiers, fiscaux et autres consentis aux religions, et en particulier au financement public des écoles religieuses, n'est pas et ne peut jamais être une véritable charte de la laïcité.
5. La complexité des enjeux soulevés par tant de questions et principes a parfois des conséquences pratiques qu'il est

difficile de prévoir. Il ne faut donc pas s'étonner si apparaissent des problèmes et des contre-exemples auxquels on n'avait pas songé au départ et qui vont demander des solutions ponctuelles. Cela ne doit cependant pas nous faire renoncer à des principes rationnels auxquels on a adhéré de bonne foi et pour de bonnes raisons. L'exception à une règle n'invalide pas toute la grammaire.

6. Ce sont deux métaphysiques qui s'affrontent ici. Chacune a deux pôles. Le premier est une conception de l'individu, ce qui fait la nature et la valeur de l'identité personnelle ; le deuxième est celui du lien social, de sa nature et de sa valeur. Partant, qu'est-il légitime d'exiger de l'individu dans sa relation à la collectivité ? Une conception laïque stricte ou républicaine pense qu'il est fondé, voire nécessaire, dans la sphère politique et pour elle seule, de demander à l'individu de renoncer à certains éléments de son identité aux fins de la communauté (et de la fraternité), avec, en retour, la neutralité de l'État. Les tenants de la laïcité ouverte pensent, quant à eux, que cette exigence est excessive et injustifiable, qu'elle mutilé l'individu, qu'elle appauvrit le lien social et politique – et que la distinction entre privé, social et politique sur laquelle elle repose est superfétatoire.
7. Nous vivons dans ce qu'on peut appeler une démocratie constitutionnelle. Cette dénomination rappelle que l'on trouve dans une société comme la nôtre deux grands types de suprême légitimité politique : la démocratie, et donc l'expression de la volonté du peuple, qui s'exprime par le suffrage ; la Constitution, qui donne des balises juridiques aux décisions prises et qui, entre autres, protège la minorité contre la tyrannie de la majorité. Il arrive qu'il y ait des tensions entre ces deux légitimités, et divers mécanismes existent (appel à la Cour suprême, révision, abrogation, voire réécriture de la Constitution, etc.) pour faire face à ces situations difficiles. Toutefois, en cas de conflit entre ces deux légitimités, aucun argument ne peut être considéré comme décisif d'emblée, toutes choses étant égales par ailleurs. Cela dit, et sans aucune certitude tant la question est

complexe, on a peut-être eu tendance à l'ignorer dans le débat autour de la charte et, dans certains cas, à soumettre le politique au juridique.

8. Enfin, un très vaste consensus existe au Québec quant à l'interdiction des signes religieux ostentatoires pour les dépositaires d'un pouvoir régalien. Il serait souhaitable que toutes les parties dans ce débat, quel que soit le type de laïcité qu'elles préconisent, puissent convenir que les enseignants, du préscolaire au secondaire, comptent parmi de tels dépositaires.

Page blanche conservée intentionnellement

Chronique d'un débat. La laïcité sur le fil de presse

Mohamed Lotfi

1. La laïcité, mon savoir-vivre!

C'est d'abord à ma mère et à mon père que je dois mon attachement à cette valeur universelle. Ils étaient des laïques qui s'ignorent. Avant même que je fasse connaissance avec le terme « laïcité » dans les livres, c'est d'abord à la maison que j'ai été initié à son essence, la liberté de conscience.

Comme la majorité des musulmans de la terre, avec mes frères et sœurs, j'ai reçu de mes parents et de l'école une éducation religieuse de base. Arrivés à l'âge des grandes questions existentielles, jamais mes parents n'ont exercé la moindre pression sur nous pour que la religion soit notre seule source de réponses. Chacun de nous a fait son chemin propre pour se faire une conscience.

Dans un pays où la religion est présente partout, où la séparation entre le politique et le religieux n'existe pas, mes parents, des croyants pratiquants, ont trouvé dans leur religion musulmane ce qui va les distinguer. Dès qu'ils se trouvaient dans une situation où des opinions divergeaient sur n'importe quel sujet, ils avaient pour habitude de répéter cette petite phrase du Coran : « Vous avez votre religion et moi j'ai la mienne. » C'était leur façon d'exprimer leur respect de l'opinion de l'autre ou sa conscience, sans nécessairement la partager.

À mon arrivée au Québec en 1982, j'avais dans mes valises ce savoir-vivre avec lequel j'essaye de contribuer à un meilleur vivre-ensemble. Ce savoir-vivre, je ne l'ai pas retrouvé dans la Charte des

valeurs du Parti québécois (PQ). Ce parti s'est trahi en choisissant de mettre à profit la crispation identitaire pour retrouver sa majorité au pouvoir. Sa fameuse charte en était la flagrante illustration. Le projet de laïcité du PQ était fondé sur la peur de l'autre et de sa religion.

Le discours accompagnant cette charte présentait, sans détour, la laïcité comme un sujet lié exclusivement à certains immigrants et une certaine immigration. Le ministre responsable du dossier déclarait sans broncher : « Les gens nous demandent de porter nos culottes. » Avec une telle déclaration, on a insulté l'intelligence et le génie qui a donné naissance à ce noble concept qu'est la laïcité. Du moins celle que j'ai toujours défendue, celle que mon père et ma mère m'ont inculquée !

En cessant d'être péquiste, le PQ a perdu le pouvoir le 7 avril 2014. Sa très mauvaise gestion du débat sur la charte lui a coûté cher. Et pourtant, plusieurs voix, dont la mienne, ne cessaient de le rappeler à la raison. La laïcité, c'est d'abord le fruit de la raison. La charte du PQ était le fruit d'un aveuglement. Si la charte du PQ a été enterrée le jour de sa perte du pouvoir, l'enjeu de la laïcité au Québec demeure entier. Les trois textes que je propose sont le fruit d'une réflexion que je menais au cœur du débat sur la laïcité.

Ce n'est pas parce que les responsables politiques (Parti québécois et Parti libéral du Québec réunis) ont mal géré le débat que le débat n'a pas encore sa raison d'être.

Le débat et le combat pour un meilleur vivre-ensemble au Québec continuent.

2. Un front commun : ni pour ni contre la charte !

Ni pleurer ni rire, mais comprendre.

SPINOZA

Dans une lettre publiée dans *La Presse* le 18 septembre 2013, le professeur d'histoire Yakov Rabkin conclut son texte en qualifiant la Charte des valeurs de rien d'autre qu'une « arme de distraction massive » et il nous invite à nous en méfier.

- À en juger par les dernières controverses provoquées par certains commentaires sur la charte, certaines lettres, certaines positions, certaines réactions et les réactions aux réactions ;

- à en juger par la simplicité et la rapidité avec laquelle l'opinion publique est tombée dans le piège de la division en se constituant résolument procharte ou résolument anti-charté, comme s'il s'agissait d'un match de hockey entre les Nordiques et les Canadiens;
- à en juger par la manière avec laquelle les médias dominants ont profité de cette division pour en faire un spectacle éclatant de clivage, de polarisation et de manichéisme;
- à observer comment les textes de fond sur la charte sont éclipsés par les déclarations incendiaires qui ont pris un espace disproportionné dans les médias dominants;
- à en juger par la position clairement politique de la présidente du Conseil du statut de la femme qui a profité de la nomination de quatre femmes procharte par le gouvernement pour prendre ses distances;
- à en juger par la position de la Commission québécoise des droits de la personne qui n'a donné aucune chance à la charte de traverser le mur juridique, jugeant impossible que des valeurs soient intégrées dans une charte de droit;
- à en juger par le manque d'encadrement politique du débat, le manque de pédagogie sur les notions de laïcité. La plupart des jeunes que j'interroge me répondent que laïcité veut dire absence de religion! D'autres l'associent à l'athéisme. Certains sont convaincus que la charte mettrait fin au port des signes religieux partout;
- à en juger par la façon avec laquelle le PQ a voulu sauver sa peau en faisant d'un débat de société, une machine à gagner des votes pour éliminer la Coalition Avenir-Québec de la scène politique.

À juger de tout ça, il est difficile de ne pas être d'accord avec le constat du professeur.

Pendant, quand on lit bien le texte de Yakov Rabkin, on pourrait noter aussi que le professeur d'histoire ne participe pas moins à cette entreprise de distraction massive en sous-estimant l'importance de légiférer sur un enjeu qui engage les générations futures. Si ce n'était pas si important, pourquoi assistons-nous alors à tant de tumultes, de passions et de réactions? Ce n'est pas

parce que le PQ a mal géré le débat qu'un débat n'a pas sa raison d'être.

L'arme de distraction massive se nourrit aussi des analyses idéologiques et partisans. Il est évident que le conflit entre fédéralistes et souverainistes, entre multiculturalistes et nationalistes, trouve dans ce débat une bonne occasion de poursuivre la vieille chicane.

Si le politique est en grande partie responsable d'une telle dérive par sa façon de présenter le débat et surtout par sa façon de s'en laver les mains, la responsabilité n'en demeure pas moins partagée. Nous avons comme citoyens notre part de responsabilité dans notre façon de réagir, de se laisser distraire par les manipulations des uns et des autres. Certaines réactions de peur (de part et d'autre) me désolent parce qu'elles sont fondées davantage sur le ressenti que sur les faits.

Est-il encore temps de se rattraper pour combler le vide politique et amener un peu de rationalité et de recul dans le débat ? Idéalement, avant la proposition d'un projet de charte, ce débat aurait dû être introduit par une question simple : qu'est-ce que la laïcité ? Ne faudrait-il pas d'abord réhabiliter ce principe fondamental de la démocratie qui a été instrumentalisé par les athées, les féministes, les souverainistes et même les religieux ? Ces derniers l'ont adoptée à condition qu'elle soit ouverte. Ouverte à quoi ? À la religion, évidemment, ce qui est un non-sens. Une aberration intellectuelle.

Sur la base de cette confusion, le PQ a amorcé le débat pour briller aussitôt par son absence. Quand la politique s'active à remplir le vide par le vide, cela donne les Janette. Les Janette ont essayé de remplir ce vide en instrumentalisant une notion aussi noble que l'égalité hommes-femmes pour justifier le repli sur soi.

Mais qu'est-ce que la laïcité ?

Faut-il rappeler que la laïcité c'est d'abord la liberté des consciences ? Toutes les consciences. Pour que cette liberté soit possible, une condition s'impose : la séparation entre le religieux et le politique. Contrairement à ce qui domine dans le débat actuel, la laïcité n'a pas été inventée contre une religion en particulier. On me répondrait : « Oui, mais c'est l'islam qui domine le paysage, c'est

normal de s'attaquer à lui.» Je réponds simplement que, par définition, un principe, c'est un principe.

J'ai cru que ce débat était une occasion en or pour nous, citoyens, de réfléchir à ce qui pourrait nous rassembler au-delà de nos choix politiques et religieux. Je crois encore que le débat pourrait avancer si nous croyons que l'intérêt général peut l'emporter sur le particulier. J'ai cru aussi que ce débat est une excellente occasion pour certains citoyens de jeter un regard critique sur l'interprétation qu'ils font de leur propre religion.

Mais qu'est-ce que la laïcité ?

Je suis un grand admirateur d'Averroès (Abu al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rošd – 1126-1198), médecin, juriste et grand philosophe de l'Andalousie. Il est le premier grand philosophe arabo-musulman qui a séparé le temporel du spirituel. Ce qui était à l'origine un concept philosophique est devenu un concept politique: la laïcité. Après des siècles de guerres de religion entre catholiques et protestants, il était devenu vital de concevoir des espaces où le religieux ne pouvait plus corrompre le politique. Averroès, ce grand intellectuel andalou, a grandement contribué à l'émergence des philosophies des Lumières.

J'ai retrouvé cet esprit des Lumières dans la déclaration des intellectuels pour la laïcité. Je le retrouve aussi dans la pétition «Rassemblement pour la laïcité». Voilà pourquoi je les ai signées.

Le gouvernement aurait pu s'appuyer sur ces textes pour mieux concevoir et raffiner sa charte. Une charte de la laïcité!

3. Le projet de loi 94 expliqué à mon fils

À l'heure du souper, il nous arrive parfois de refaire le monde en famille. La spécialité de mon plus jeune, 20 ans, c'est de nous faire rire en relevant l'absurde dans certaines actualités. En le faisant, cette fois, il ne savait pas qu'il était en train d'illustrer le merdier qui nous attend au Québec si jamais le projet de loi 94 (*Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*) est adopté.

Mon fils a imaginé un homme avec un tatouage sur le visage qui affiche son appartenance religieuse. Avec une nouvelle loi qui

autorise les signes religieux, cet homme ne devrait pas avoir de problème pour travailler comme fonctionnaire de l'État. Mais le tatouage dans la fonction publique est mal vu. La solution serait de l'enlever, mais cet homme tient à garder son tatouage. D'après le scénario de mon fils, il n'y a qu'une seule solution pour le cacher. Porter un niqab ! Mais avec le projet de loi 94, aucun accommodement ne serait accordé à cet homme.

Après avoir bien rigolé de l'image d'un homme portant le niqab pour cacher son appartenance religieuse, j'ai voulu aborder plus sérieusement avec mon fils la logique du projet de loi 94. Voici le compte rendu de notre échange. Je raconte d'abord que l'essentiel de cette loi en matière d'accommodements consisterait à ne pas interdire le port des signes religieux dans la fonction publique sauf si « des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient ». Mon fils se demande déjà : « Cela veut-il dire que la liberté religieuse dans la fonction publique vaudrait pour certains signes, mais pas pour d'autres ? ».

3.1. *Tous ces symboles*

Je tente une explication : en matière de sécurité, de communication et d'identification, le niqab représente effectivement un problème par rapport au voile. Mais, en tant que symbole, le niqab est aussi religieux que le voile, le crucifix, la kippa ou le kirpan. Si le projet de loi sur les accommodements est adopté (oui au voile, non au niqab), l'État se trouverait dans la situation de décider de ce qui est religieux et de ce qui ne l'est pas. Il manquerait donc à son principe de neutralité religieuse, comme prévu dans le texte du projet de loi 94, un principe « selon lequel l'État ne favorise ni ne défavorise une religion ou une croyance particulière ». Interdire un signe religieux tout en autorisant tous les autres donne l'impression que l'État fait une chose et son contraire en matière d'accommodements.

« Mais avec le niqab, le gouvernement n'a pas d'autres choix que de se contredire. » Pas avec le niqab seulement. Avec le voile aussi. Dans le texte du projet de loi 94, il est écrit que « tout accommodement doit respecter la Charte des droits et libertés de la personne, notamment le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes ». En autorisant le port du voile par une fonctionnaire de

l'État, le gouvernement irait à l'encontre de la Charte puisque le voile est aussi un symbole de soumission de la femme à l'homme.

« Une de mes copines qui porte le voile m'a dit que son voile représente plutôt sa soumission à Dieu. En plus, je n'imagine pas ma copine se faire dicter aucun ordre par un homme. » Je te réponds simplement que même si ta copine était la première ministre du Québec, cela n'enlèverait rien à la charge symbolique que représente son voile. Rappelle-toi qu'il y a des millions de femmes dans le monde qui n'ont pas d'autres choix que de le porter. Si jamais le projet de loi 94 est adopté au Québec, non seulement ça sera une insulte pour les femmes d'ici qui se sont battues pour le droit à l'égalité, mais aussi pour toutes ces femmes dans le monde qui luttent pour se débarrasser des symboles de soumission.

3.2. Une foire de signes religieux

« C'est grave, ça, comme message venant d'un gouvernement dit moderne ? » Il y a plus grave, fils. Avec un tel projet de loi, c'est maintenant le gouvernement québécois qui participe directement à cette machine de stigmatisation qui affectait déjà une catégorie de citoyens. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, les opinions publiques en Occident ont développé une méfiance particulière à l'égard de l'islam et des musulmans. L'amalgame entre islam et islamisme a envahi les mentalités. En faisant croire aux musulmanes voilées qu'avec une loi qui les intègre légalement dans la fonction publique, elles seraient plus acceptées et plus tolérées, le gouvernement induit ces femmes en erreur. Imagine un instant si tous ceux et celles qui, dérangés par l'avènement du voile dans la fonction publique, décidaient d'arriver à leur travail avec toutes sortes d'autres signes religieux. Imagine aussi ce que des nouvelles religions ou sectes pourraient inventer comme nouveaux signes. La fonction publique deviendrait une foire de signes religieux.

« Si je suis la logique du projet de loi, un niqab transparent comme nouveau signe religieux ne serait pas interdit ? » Tu rigoles. Le gouvernement ignore peut-être que celles qui portent aujourd'hui le niqab ont commencé par porter le voile. En ouvrant la porte aux signes religieux dans la fonction publique, de quelle façon penses-tu

que le gouvernement pourra agir sur les répercussions de certains cheminements spirituels dont l'évolution transforme un voile à un niqab ?

3.3. Pourquoi maintenant ?

« Pourquoi c'est maintenant que le gouvernement agit alors que le rapport Bouchard-Taylor proposait déjà des solutions ? » Bonne question. L'affaire du niqab de Naema a frappé l'opinion publique. Le gouvernement n'avait pas d'autres choix que d'agir et de proposer un projet de loi pour baliser légalement les accommodements en matière de religion. Il a donc saisi l'affaire du niqab pour nous faire croire qu'il avance d'un pas. En réalité, si la loi est adoptée, c'est de plusieurs pas que nous reculerions.

« Si je comprends, le niqab de Naema a eu plus d'incidence sur le gouvernement que la commission Bouchard-Taylor ? » Exactement. « Mais à quoi bon si c'est pour reculer et se contredire ? » Le gouvernement, mon vieux, n'avait pas à reculer ni à se contredire s'il avait fait le choix d'une laïcité pleine et entière. Il n'aurait pas à se contredire s'il avait appliqué le même devoir de réserve qu'il exige à ses fonctionnaires quand il s'agit de leurs opinions politiques. Par exemple, si on interdit à toi ou à ton professeur de porter un macaron dans la classe parce qu'il fait la promotion d'une option politique, pourquoi une telle règle ne s'appliquerait-elle pas à une religion ou à une autre ?

3.4. La religion et la politique

« Mais la religion ce n'est pas de la politique, il n'existe pas d'élections ou de campagne électorale dans une religion ». Et comment penses-tu que certaines personnes quittent leur religion pour se convertir à une d'autre ? Avant, les religions se répandaient par les conquêtes des territoires. Aujourd'hui, elles se répandent en s'affichant haut et fort. Cela dit, le problème n'est pas là. Chacun est libre de se convertir à la religion qui fait son bonheur. Ça fait partie de la liberté religieuse. Mais la neutralité religieuse de l'État commande la séparation du religieux et du politique. Elle commande de ne laisser aucune religion instrumentaliser le champ politique et l'inverse est aussi vrai. C'est le fondement même de la laïcité. Pour

être réellement moderne, notre démocratie doit intégrer la laïcité comme plusieurs pays l'ont déjà fait.

« Si c'était aussi simple, pourquoi le gouvernement n'adopterait-il pas la laïcité telle que tu la conçois ? » Ça, mon vieux, c'est la question qui tue. Là, tu entres dans des considérations qui dépassent de loin les signes religieux. Certains souverainistes te diraient que Naema n'est plus seule derrière son niqab, que notre gouvernement aussi croit y avoir trouvé une bonne occasion pour nous cacher son vrai visage !

« Lequel ? » Les mêmes souverainistes parleraient du visage d'une politique qui a pour plan de priver le Québec, à petites doses, de ses repères qui le distinguent du reste du Canada. Le priver de ce qui est en continuité avec son histoire. Chose certaine, les souverainistes comme les fédéralistes savent bien qu'un Québec laïque, c'est un Québec qui se sépare un peu du Canada. Certains iraient jusqu'à dire qu'un Québec laïque fait un grand pas vers sa souveraineté. Donc, il n'est pas étonnant de voir un gouvernement fédéraliste envisager l'adoption d'une loi qui va dans le sens d'une politique fédérale, multiculturaliste et communautariste. Une politique consacrée dans la Constitution de 1982.

« Je suis né en 1990. » Ce n'est pas une raison pour ignorer la Constitution canadienne, du moins son préambule, qui affirme que le Canada a été fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit. Cela explique pourquoi la religion de « l'autre », peu importe comment elle se manifeste, fait ironiquement l'affaire des tenants de la laïcité ouverte. Cette tolérance affichée à l'égard de la religion de « l'autre » n'est pas désintéressée. En réalité, c'est pour leur propre religion qu'ils désirent préserver des privilèges.

« Tu veux dire qu'on se sert des femmes musulmanes voilées ? » J'ai la forte impression que ces femmes ignorent qu'elles sont l'objet d'une instrumentalisation politique. Elles ignorent qu'on se sert d'elles pour des intérêts qui n'ont rien à voir avec leur liberté religieuse. Elles ignorent à quel point, une telle loi radicaliserait davantage l'opinion publique non seulement sur elles, mais aussi sur l'islam et les musulmans. Elles ignorent aussi que ce projet de loi confirme leur statut de bouc émissaire des contradictions de toute

une société. Surtout, elles ignorent qu'un État laïque a beaucoup plus de respect pour elles.

« Comment sais-tu qu'elles ignorent tout ça ? » Parce que je n'en ai vu ni entendu aucune manifester contre ce projet de loi. Bien au contraire, certaines se sont montrées contentes de ne pas être obligées de porter des perruques avant d'être engagées dans la fonction publique !

« Et qu'est-ce que je peux faire, moi, dans tout ça ? » Tu pourrais peut-être aller à la commission parlementaire qui précédera l'adoption de la loi. Et tu verras toi-même ce que tu auras à leur dire.

« D'accord, j'irais avec mon niqab transparent. Mais je ne dirai rien ! »

4. La Charte : le bal de récupération

Nous sommes le samedi 14 septembre 2013. Il est 22 heures. J'allume la télé pour écouter les nouvelles. Le premier reportage couvre la grande manifestation organisée par le Collectif québécois contre l'islamophobie. À la fin du reportage, je me suis dit simplement que cette manifestation (10 000 personnes d'après les médias, 50 000 d'après les organisateurs) est une grande entreprise de récupération.

Le bal de récupération autour de la Charte des valeurs vient de connaître son apothéose.

Tout laisse croire dans ce reportage qu'il ne s'agit pas d'un simple rassemblement contre les incohérences d'une charte, mais la manifestation d'un islam politique dans toute sa splendeur, pour ne pas dire toute son arrogance. Une première à Montréal et au Québec. On croirait par moments que ces images proviennent de la capitale de l'islamisme, Londres, là où existe la plus grande concentration d'islamistes militants au monde. Là aussi où le multiculturalisme fait des ravages.

Dans le débat qui domine le Québec depuis quelques semaines, les perceptions des choses jouent un rôle plus important que la réalité des choses. Ils sont sûrement minoritaires, les militants de l'islam politique au Québec, je ne discute pas de leur existence, mais dans ces images, ils donnent l'impression de représenter une force politique importante. Regardez et écoutez le ton d'un des organisateurs :

Quand on connaît l'impact de certaines images dans la psyché collective, on peut s'inquiéter de l'influence d'un reportage, à l'heure de grande écoute. Quand le moment viendra pour un employeur québécois d'examiner une demande d'emploi venue d'un Mohamed, un Rachid ou un Karim, qui peut garantir que le souvenir de ces images ne viendrait pas peser sur la décision à prendre?

Si le taux de chômage des Maghrébins au Québec est trois fois plus élevé que la moyenne nationale, il faut remettre en question toutes les causes. Si les premières victimes des islamistes sont d'abord des musulmans, la manif du 14 septembre risque de ne pas améliorer une situation déjà très inquiétante.

Les islamistes wahabistes partagent une part de responsabilité dans le sentiment de peur qui règne au sujet de l'islam et des musulmans. L'islamophobie est un terrain sur lequel ils savent bien danser. Ils n'hésitent pas à faire le premier pas à la première occasion. Des considérations politiques étranges et étrangères guident leurs pas. Dénoncer la Charte des valeurs s'inscrit dans une guerre mondiale qu'ils mènent contre la modernité. Pour eux, le débat actuel est un beau prétexte pour faire acte de présence.

Le monstre islamiste a été fabriqué de toutes pièces par certaines démocraties occidentales pour servir leurs intérêts. Aujourd'hui, le monstre vole de ses propres ailes. Il n'a plus besoin d'être téléguidé. Dès qu'on lui en donne l'occasion, il marque son territoire à coup de manifestations. À coup de récupérations!

Beaucoup de Maghrébins du Québec sont contre la Charte des valeurs du PQ. Qu'on soit d'accord ou pas avec leurs arguments, c'est leur droit le plus légitime de l'exprimer dans le cadre d'une manifestation. Celle du 14 septembre a récupéré leur expression pour donner à l'islam politique un droit de cité au cœur de la cité.

Autant dans les slogans, dans les discours que par cette concentration extraordinaire de signes religieux islamistes, en pleine ville, c'est un islam conquérant dont on a fait la démonstration dans cette manifestation. Cela va conforter tous les préjugés liés à l'islam, qui habitent déjà une partie de la population, particulièrement dans les «Hérouxville» du Québec. Tous les musulmans du Québec, qu'ils

soient pour ou contre la charte, qui ne partagent pas le caractère extrémiste de cette manifestation, devraient à mon avis s'en dissocier publiquement. C'est le rôle des médias de rapporter leurs positions.

Cela dit, la responsabilité du dérapage que représente cette manifestation revient en premier lieu aux décideurs politiques qui ont laissé, trop longtemps, cultiver le vide autour des accommodements religieux. Le PQ a suscité de l'espoir avec sa promesse d'une charte de la laïcité. En choisissant comme slogan « Parce que nos valeurs, on y croit », le gouvernement est entré, lui-même, dans la danse pour faire partie du grand bal de récupération.

D'un besoin réel de laïcité, le PQ a fait la grave erreur de nous présenter une charte de l'identité, jugeant qu'elle serait plus payante électoralement. Dans les circonstances, la récupération des vulnérabilités identitaires des Québécois est malvenue, pour ne pas dire, immorale. Pour l'instant, par son incohérence et son double langage, la charte du PQ divise au lieu de rassembler.

D'autres danses figurent dans le bal de récupération. Chacun y va de son pas et profite de la grande piste ouverte à tous : les partis fédéraux ont trouvé dans la charte une autre occasion pour promouvoir leur fédéralisme. Le Nouveau parti démocratique menace de participer à toute contestation judiciaire contre la charte. Comme une marchandise, le « vote ethnique » se vend et s'achète sans état d'âme. Aux plus offrants.

Aussi longtemps que la question nationale au Québec n'est pas résolue, les débats sur des dossiers aussi importants que la protection de la langue ou la place de la religion dans nos institutions seront otages des partisaneries souverainistes et fédéralistes.

À entendre les chantres du fédéralisme réagir à l'énoncé de la charte se portant à la défense des « pauvres immigrants », j'ai imaginé Gérard Godin se retourner dans sa tombe. Les signes du dérapage rejaillissent déjà sur la toile, comme lors de la fameuse Commission sur les accommodements.

J'ai noté celui-là en particulier : « Les ennemis des Québécois ordinaires déploient tellement d'énergie contre le PQ que je pense que ce parti, que je critique tant, va avoir mon vote la prochaine fois... » Par ailleurs, je suis très mal à l'aise devant ceux qui voient dans cette charte la meilleure occasion pour se sentir victimes

d'ostracisme, de racisme et de toutes les discriminations du monde.

Si la charte du PQ brille par ses incohérences, dans le débat qu'elle suscite, la rationalité brille par son absence, surtout aux heures de grande écoute.

Certains intellos de droite qui sévissent sur le site *Vigile* n'hésitent plus à cracher leur racisme ouvertement et sans complexe en réclamant «l'immigration des immigrants».

Pour ne pas être associés aux intellos de droite, certains intellos de gauche ont trouvé dans les paradoxes de la charte une occasion pour renouveler leur mépris du gouvernement actuel. Ils persistent et signent leur naïveté, pour ne pas dire leur ignorance, devant les répercussions et les conséquences du port des signes religieux dans l'espace civique. «En quoi ça me dérange un bout de tissu sur la tête?»

Je les invite tous à lire Guy Rocher. Ce grand bâtisseur du Québec moderne et lauréat du prix Condorcet (pour sa contribution à la déconfectionnalisation du système de l'éducation) mérite d'être écouté attentivement.

Sur un ton ironique, Stéphane Laporte, dans son dernier article, invite les Québécois à choisir d'être d'un bord ou de l'autre. Pour ou contre la charte? Comme s'il n'y avait pas d'autres choix, d'autres avenues. Pour l'instant, je ne me sens d'aucun bord. Le bal de récupération idéologique, électoraliste, islamiste, multiculturaliste et féministe que suscite la Charte des valeurs, ne m'inspire qu'une chose: m'adresser de nouveau à la première femme première ministre du Québec pour lui dire ceci:

Madame Marois,

Une manifestation d'appui à votre Charte des valeurs aura lieu dans quelques jours. Je voudrais bien m'y rendre, mais quelques petits détails de votre charte m'en empêchent. J'irais volontiers manifester mon appui à votre charte si vous daignez considérer ma proposition.

Pour la deuxième fois, Madame Marois, je me permets de m'adresser à vous pour vous inviter à entrer dans l'histoire. Rien de moins. Comme je vous l'ai déjà écrit, l'histoire vous ouvre grand sa porte pour la deuxième fois. Apparemment, aucun de

vos conseillers n'a remarqué que l'histoire vous fait signe à nouveau. Je vais oser me permettre d'être votre conseiller pour un moment seulement.

Je vous propose, Madame, de lâcher un coup de fil à monseigneur Gérald Cyprien Lacroix.

Je n'ai pas besoin de vous répéter, ce que vous savez déjà. Le crucifix n'a plus sa place au parlement québécois depuis longtemps. Il doit retourner d'où il est venu, à l'Église. Je me demande d'ailleurs pourquoi l'archevêque du Québec n'a-t-il pas réclamé sa croix. Le silence de l'Église dans ce débat me laisse songeur. Deux prêtres ont pourtant bien signifié à titre individuel leur position en faveur du retrait du crucifix de notre assemblée nationale.

Ça serait tout à l'honneur de l'Église de retirer ce qui reste de ses symboles dans les institutions de l'État. Il est temps que le Québec assume officiellement sa laïcité entamée il y a plus de cinquante ans.

Un demi-siècle après le régime Duplessis, le Québec est mûr pour s'affranchir d'une époque où religion et politique dirigeaient d'une seule main la vie des Québécois. Vous avez vous-même contribué à ce processus de laïcisation avec la déconfectionnalisation du système de l'éducation en 1998. Complétez votre œuvre!

Aujourd'hui, le Québec est plus multiculturel que jamais; une charte de laïcité devrait être le ciment d'un nouveau vivre-ensemble. Je sais, ce terme a été galvaudé, utilisé à tort et à travers, mais il n'y en a pas de meilleur. Vivre ensemble sans peur de l'autre, sans jugement de l'autre, est le plus beau cadeau à offrir aux générations futures. Seule la laïcité est capable d'un tel défi. Une laïcité assumée. Ni ouverte ni fermée, une laïcité digne de son nom.

On ne fait pas une loi avec de bons sentiments, encore moins avec des sentiments de nostalgie. La Charte gagnerait à intégrer l'évolution d'une nation au lieu de se confiner dans un repli qui provoque d'autres replis.

Votre Charte, notre Charte, devrait donner à chaque citoyen du Québec, qu'il soit athée ou croyant, qu'il soit né ici ou ailleurs, la

conviction que la charte de la laïcité ne le vise pas lui plus qu'un autre. Toutes les religions sans distinction devraient être séparées de l'appareil de l'État.

Le retrait du crucifix de l'Assemblée nationale est un geste symbolique fort qui libérera le Parlement national de toute ingérence religieuse, aussi symbolique soit-elle. Je vous invite, Madame Marois, à envoyer un message clair à tous les récupérateurs de cette Charte en la déchargeant (en la débarrassant) de toute dimension partisane.

C'est, à mon avis, un bon début pour mettre fin au bal de récupération.

Page blanche conservée intentionnellement

Traité sur la tolérance

Voltaire

Chapitre IV. Si la tolérance est dangereuse,
et chez quels peuples elle est permise

Quelques-uns ont dit que si l'on usait d'une indulgence paternelle envers nos frères errants qui prient Dieu en mauvais français, ce serait leur mettre les armes à la main ; qu'on verrait de nouvelles batailles de Jarnac, de Moncontour, de Coutras, de Dreux, de Saint-Denis, etc. : c'est ce que j'ignore, parce que je ne suis pas un prophète ; mais il me semble que ce n'est pas raisonner conséquemment que de dire : « Ces hommes se sont soulevés quand je leur ai fait du mal : donc ils se soulèveront quand je leur ferai du bien. »

J'oserais prendre la liberté d'inviter ceux qui sont à la tête du gouvernement, et ceux qui sont destinés aux grandes places, à vouloir bien examiner mûrement si l'on doit craindre en effet que la douceur produise les mêmes révoltes que la cruauté a fait naître ; si ce qui est arrivé dans certaines circonstances doit arriver dans d'autres ; si les temps, l'opinion, les mœurs sont toujours les mêmes.

Les huguenots, sans doute, ont été enivrés de fanatisme et souillés de sang comme nous ; mais la génération présente est-elle aussi barbare que [celles de] leurs pères ? Le temps, la raison qui fait tant de progrès, les bons livres, la douceur de la société, n'ont-ils point pénétré chez ceux qui conduisent l'esprit de ces peuples ? et ne nous apercevons-nous pas que presque toute l'Europe a changé de face depuis environ cinquante années ?

Le gouvernement s'est fortifié partout, tandis que les mœurs se sont adoucies. La police générale, soutenue d'armées nombreuses toujours existantes, ne permet pas d'ailleurs de craindre le retour de ces temps anarchiques, où des paysans calvinistes combattaient des paysans catholiques enrégimentés à la hâte entre les semailles et les moissons.

D'autres temps, d'autres soins. Il serait absurde de décimer aujourd'hui la Sorbonne parce qu'elle présenta requête autrefois pour faire brûler la Pucelle d'Orléans; parce qu'elle déclara Henri III déchu du droit de régner, qu'elle l'excommunia, qu'elle proscrivit le grand Henri IV. On ne recherchera pas sans doute les autres corps du royaume, qui commirent les mêmes excès dans ces temps de frénésie: cela serait non seulement injuste; mais il y aurait autant de folie qu'à purger tous les habitants de Marseille parce qu'ils ont eu la peste en 1720.

Irons-nous saccager Rome, comme firent les troupes de Charles Quint, parce que Sixte Quint, en 1585, accorda neuf ans d'indulgence à tous les Français qui prendraient les armes contre leur souverain? Et n'est-ce pas assez d'empêcher Rome de se porter jamais à des excès semblables?

La fureur qu'inspirent l'esprit dogmatique et l'abus de la religion chrétienne mal entendue a répandu autant de sang, a produit autant de désastres, en Allemagne, en Angleterre, et même en Hollande, qu'en France: cependant aujourd'hui la différence des religions ne cause aucun trouble dans ces États; le juif, le catholique, le grec, le luthérien, le calviniste, l'anabaptiste, le socinien, le mennonite, le morave, et tant d'autres, vivent en frères dans ces contrées, et contribuent également au bien de la société.

On ne craint plus en Hollande que les disputes d'un Gomar sur la prédestination fassent trancher la tête au grand pensionnaire. On ne craint plus à Londres que les querelles des presbytériens et des évêques, pour une liturgie et pour un surplis, répandent le sang d'un roi sur un échafaud. L'Irlande peuplée et enrichie ne verra plus ses citoyens catholiques sacrifier à Dieu pendant deux mois ses citoyens protestants, les enterrer vivants, suspendre les mères à des gibets, attacher les filles au cou de leurs mères, et les voir expirer ensemble; ouvrir le ventre des femmes enceintes, en tirer les

enfants à demi formés, et les donner à manger aux porcs et aux chiens ; mettre un poignard dans la main de leurs prisonniers garrottés, et conduire leurs bras dans le sein de leurs femmes, de leurs pères, de leurs mères, de leurs filles, s'imaginant en faire mutuellement des parricides, et les damner tous en les exterminant tous. C'est ce que rapporte Rapin-Thoiras, officier en Irlande, presque contemporain ; c'est ce que rapportent toutes les annales, toutes les histoires d'Angleterre, et ce qui sans doute ne sera jamais imité. La philosophie, la seule philosophie, cette sœur de la religion, a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées ; et l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme.

Nous-mêmes, nous avons en France une province opulente où le luthéranisme l'emporte sur le catholicisme. L'université d'Alsace est entre les mains des luthériens ; ils occupent une partie des charges municipales : jamais la moindre querelle religieuse n'a dérangé le repos de cette province depuis qu'elle appartient à nos rois. Pourquoi ? C'est qu'on n'y a persécuté personne. Ne cherchez point à gêner les cœurs, et tous les cœurs seront à vous.

Je ne dis pas que tous ceux qui ne sont point de la religion du prince doivent partager les places et les honneurs de ceux qui sont de la religion dominante. En Angleterre, les catholiques, regardés comme attachés au parti du prétendant, ne peuvent parvenir aux emplois : ils payent même double taxe ; mais ils jouissent d'ailleurs de tous les droits des citoyens.

On a soupçonné quelques évêques français de penser qu'il n'est ni de leur honneur ni de leur intérêt d'avoir dans leur diocèse des calvinistes, et que c'est là le plus grand obstacle à la tolérance ; je ne le puis croire. Le corps des évêques, en France, est composé de gens de qualité qui pensent et qui agissent avec une noblesse digne de leur naissance ; ils sont charitables et généreux, c'est une justice qu'on doit leur rendre ; ils doivent penser que certainement leurs diocésains fugitifs ne se convertiront pas dans les pays étrangers, et que, retournés auprès de leurs pasteurs, ils pourraient être éclairés par leurs instructions et touchés par leurs exemples : il y aurait de l'honneur à les convertir, le temporel n'y perdrait pas, et plus il y aurait de citoyens, plus les terres des prélats rapporteraient.

Un évêque de Varmie, en Pologne, avait un anabaptiste pour fermier, et un socinien pour receveur ; on lui proposa de chasser et de poursuivre l'un, parce qu'il ne croyait pas la consubstantialité, et l'autre, parce qu'il ne baptisait son fils qu'à quinze ans : il répondit qu'ils seraient éternellement damnés dans l'autre monde, mais que, dans ce monde-ci, ils lui étaient très nécessaires.

Sortons de notre petite sphère, et examinons le reste de notre globe. Le Grand Seigneur gouverne en paix vingt peuples de différentes religions ; deux cent mille Grecs vivent avec sécurité dans Constantinople ; le muphti même nomme et présente à l'empereur le patriarche grec ; on y souffre un patriarche latin. Le sultan nomme des évêques latins pour quelques îles de la Grèce, et voici la formule dont il se sert : « Je lui commande d'aller résider évêque dans l'île de Chio, selon leur ancienne coutume et leurs vaines cérémonies. » Cet empire est rempli de jacobites, de nestoriens, de monothélites ; il y a des cophtes, des chrétiens de Saint-Jean, des juifs, des guèbres, des banians. Les annales turques ne font mention d'aucune révolte excitée par aucune de ces religions.

Allez dans l'Inde, dans la Perse, dans la Tartarie, vous y verrez la même tolérance et la même tranquillité. Pierre le Grand a favorisé tous les cultes dans son vaste empire ; le commerce et l'agriculture y ont gagné, et le corps politique n'en a jamais souffert.

Le gouvernement de la Chine n'a jamais adopté, depuis plus de quatre mille ans qu'il est connu, que le culte des noachides, l'adoration simple d'un seul Dieu : cependant il tolère les superstitions de Fò et une multitude de bonzes qui serait dangereuse si la sagesse des tribunaux ne les avait pas toujours contenus.

Il est vrai que le grand empereur Young-Tching, le plus sage et le plus magnanime peut-être qu'ait eu la Chine, a chassé les jésuites ; mais ce n'était pas parce qu'il était intolérant, c'était, au contraire, parce que les jésuites l'étaient. Ils rapportent eux-mêmes, dans leurs Lettres curieuses, les paroles que leur dit ce bon prince : « Je sais que votre religion est intolérante ; je sais ce que vous avez fait aux Manilles et au Japon ; vous avez trompé mon père, n'espérez pas me tromper moi-même. » Qu'on lise tout le discours qu'il daigna leur tenir, on le trouvera le plus sage et le plus clément des hommes. Pouvait-il, en effet, retenir des physiciens d'Europe qui,

sous le prétexte de montrer des thermomètres et des éolipyles à la cour, avaient soulevé déjà un prince du sang? Et qu'aurait dit cet empereur, s'il avait lu nos histoires, s'il avait connu nos temps de la Ligue et de la conspiration des poudres?

C'en était assez pour lui d'être informé des querelles indécentes des jésuites, des dominicains, des capucins, des prêtres séculiers, envoyés du bout du monde dans ses États: ils venaient prêcher la vérité, et ils s'anathématisaient les uns les autres. L'empereur ne fit donc que renvoyer des perturbateurs étrangers; mais avec quelle bonté les renvoya-t-il! quels soins paternels n'eut-il pas d'eux pour leur voyage et pour empêcher qu'on ne les insultât sur la route! Leur bannissement même fut un exemple de tolérance et d'humanité.

Les Japonais étaient les plus tolérants de tous les hommes: douze religions paisibles étaient établies dans leur empire; les jésuites vinrent faire la treizième, mais bientôt, n'en voulant pas souffrir d'autre, on sait ce qui en résulta: une guerre civile, non moins affreuse que celle de la Ligue, désola ce pays. La religion chrétienne fut noyée enfin dans des flots de sang; les Japonais fermèrent leur empire au reste du monde, et ne nous regardèrent que comme des bêtes farouches, semblables à celles dont les Anglais ont purgé leur île. C'est en vain que le ministre Colbert, sentant le besoin que nous avions des Japonais, qui n'ont nul besoin de nous, tenta d'établir un commerce avec leur empire: il les trouva inflexibles.

Ainsi donc notre continent entier nous prouve qu'il ne faut ni annoncer ni exercer l'intolérance.

Jetez les yeux sur l'autre hémisphère; voyez la Caroline, dont le sage Locke fut le législateur: il suffit de sept pères de famille pour établir un culte public approuvé par la loi; cette liberté n'a fait naître aucun désordre. Dieu nous préserve de citer cet exemple pour engager la France à l'imiter! on ne le rapporte que pour faire voir que l'excès le plus grand où puisse aller la tolérance n'a pas été suivi de la plus légère dissension; mais ce qui est très utile et très bon dans une colonie naissante n'est pas convenable dans un ancien royaume.

Que dirons-nous des primitifs, que l'on a nommés quakers par dérision, et qui, avec des usages peut-être ridicules, ont été si

vertueux et ont enseigné inutilement la paix au reste des hommes ? Ils sont en Pennsylvanie au nombre de cent mille ; la discorde, la controverse, sont ignorées dans l'heureuse patrie qu'ils se sont faite, et le nom seul de leur ville de Philadelphie, qui leur rappelle à tout moment que les hommes sont frères, est l'exemple et la honte des peuples qui ne connaissent pas encore la tolérance.

Enfin cette tolérance n'a jamais excité de guerre civile ; l'intolérance a couvert la terre de carnage. Qu'on juge maintenant entre ces deux rivales, entre la mère qui veut qu'on égorge son fils, et la mère qui le cède pourvu qu'il vive !

Je ne parle ici que de l'intérêt des nations ; et en respectant, comme je le dois, la théologie, je n'envisage dans cet article que le bien physique et moral de la société. Je supplie tout lecteur impartial de peser ces vérités, de les rectifier, et de les étendre. Des lecteurs attentifs, qui se communiquent leurs pensées, vont toujours plus loin que l'auteur.

Chapitre v. Comment la tolérance peut être admise

J'ose supposer qu'un ministre éclairé et magnanime, un prélat humain et sage, un prince qui sait que son intérêt consiste dans le grand nombre de ses sujets, et sa gloire dans leur bonheur, daigne jeter les yeux sur cet écrit informe et défectueux : il y supplée par ses propres lumières ; il se dit à lui-même : Que risquerai-je à voir la terre cultivée et ornée par plus de mains laborieuses, les tributs augmentés, l'État plus florissant ?

L'Allemagne serait un désert couvert des ossements des catholiques, évangéliques, réformés, anabaptistes, égorgés les uns par les autres, si la paix de Westphalie n'avait pas procuré enfin la liberté de conscience.

Nous avons des juifs à Bordeaux, à Metz, en Alsace ; nous avons des luthériens, des molinistes, des jansénistes : ne pouvons-nous pas souffrir et contenir des calvinistes à peu près aux mêmes conditions que les catholiques sont tolérés à Londres ? Plus il y a de sectes, moins chacune est dangereuse ; la multiplicité les affaiblit ; toutes sont réprimées par de justes lois qui défendent les assemblées tumultueuses, les injures, les séditions, et qui sont toujours en vigueur par la force coactive.

Nous savons que plusieurs chefs de famille, qui ont élevé de grandes fortunes dans les pays étrangers, sont prêts à retourner dans leur patrie ; ils ne demandent que la protection de la loi naturelle, la validité de leurs mariages, la certitude de l'état de leurs enfants, le droit d'hériter de leurs pères, la franchise de leurs personnes ; point de temples publics, point de droit aux charges municipales, aux dignités : les catholiques n'en ont ni à Londres ni en plusieurs autres pays. Il ne s'agit plus de donner des privilèges immenses, des places de sûreté à une faction, mais de laisser vivre un peuple paisible, d'adoucir des édits autrefois peut-être nécessaires, et qui ne le sont plus. Ce n'est pas à nous d'indiquer au ministère ce qu'il peut faire ; il suffit de l'implorer pour des infortunés.

Que de moyens de les rendre utiles, et d'empêcher qu'ils ne soient jamais dangereux ! La prudence du ministère et du conseil, appuyée de la force, trouvera bien aisément ces moyens, que tant d'autres nations emploient si heureusement.

Il y a des fanatiques encore dans la populace calviniste ; mais il est constant qu'il y en ait davantage dans la populace convulsionnaire. La lie des insensés de Saint-Médard est comptée pour rien dans la nation, celle des prophètes calvinistes est anéantie. Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s'il en reste, est d'abandonner cette maladie de l'esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. Cette raison est douce, elle est humaine, elle inspire l'indulgence, elle étouffe la discorde, elle affermit la vertu, elle rend aimable l'obéissance aux lois, plus encore que la force ne les maintient. Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens ? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires. Les temps passés sont comme s'ils n'avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est, et de celui où les nations sont parvenues.

Il a été un temps où l'on se crut obligé de rendre des arrêts contre ceux qui enseignaient une doctrine contraire aux catégories d'Aristote, à l'horreur du vide, aux quiddités, et à l'universel de la part de la chose. Nous avons en Europe plus de cent volumes de jurisprudence sur la sorcellerie, et sur la manière de distinguer les

faux sorciers des véritables. L'excommunication des sauterelles et des insectes nuisibles aux moissons a été très en usage, et subsiste encore dans plusieurs rituels. L'usage est passé; on laisse en paix Aristote, les sorciers et les sauterelles. Les exemples de ces graves démençes, autrefois si importantes, sont innombrables: il en revient d'autres de temps en temps; mais quand elles ont fait leur effet, quand on en est rassasié, elles s'anéantissent. Si quelqu'un s'avisait aujourd'hui d'être carpocratien, ou eutychéen, ou monothélite, monophysite, nestorien, manichéen, etc., qu'arriverait-il? On en rirait, comme d'un homme habillé à l'antique, avec une fraise et un pourpoint.

La nation commençait à entrouvrir les yeux lorsque les jésuites Le Tellier et Doucin fabriquèrent la bulle *Unigenitus*, qu'ils envoyèrent à Rome: ils crurent être encore dans ces temps d'ignorance où les peuples adoptaient sans examen les assertions les plus absurdes. Ils osèrent proscrire cette proposition, qui est d'une vérité universelle dans tous les cas et dans tous les temps: « La crainte d'une excommunication injuste ne doit point empêcher de faire son devoir. » C'était proscrire la raison, les libertés de l'Église gallicane et le fondement de la morale; c'était dire aux hommes: Dieu vous ordonne de ne jamais faire votre devoir, dès que vous craignez l'injustice. On n'a jamais heurté le sens commun plus effrontément. Les consultants de Rome n'y prirent pas garde. On persuada à la cour de Rome que cette bulle était nécessaire, et que la nation la désirait; elle fut signée, scellée et envoyée: on en sait les suites; certainement, si on les avait prévues, on aurait mitigé la bulle. Les querelles ont été vives; la prudence et la bonté du roi les ont enfin apaisées.

Il en est de même dans une grande partie des points qui divisent les protestants et nous: il y en a quelques-uns qui ne sont d'aucune conséquence; il y en a d'autres plus graves, mais sur lesquels la fureur de la dispute est tellement amortie que les protestants eux-mêmes ne prêchent aujourd'hui la controverse en aucune de leurs églises.

C'est donc ce temps de dégoût, de satiété, ou plutôt de raison, qu'on peut saisir comme une époque et un gage de la tranquillité publique. La controverse est une maladie épidémique qui est sur sa

fin, et cette peste, dont on est guéri, ne demande plus qu'un régime doux. Enfin l'intérêt de l'État est que des fils expatriés reviennent avec modestie dans la maison de leur père : l'humanité le demande, la raison le conseille, et la politique ne peut s'en effrayer.

Chapitre VI. Si l'intolérance est de droit naturel et de droit humain

Le droit naturel est celui que la nature indique à tous les hommes. Vous avez élevé votre enfant, il vous doit du respect comme à son père, de la reconnaissance comme à son bienfaiteur. Vous avez droit aux productions de la terre que vous avez cultivée par vos mains. Vous avez donné et reçu une promesse, elle doit être tenue.

Le droit humain ne peut être fondé en aucun cas que sur ce droit de nature ; et le grand principe, le principe universel de l'un et de l'autre, est, dans toute la terre : « Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit. » Or on ne voit pas comment, suivant ce principe, un homme pourrait dire à un autre : « Crois ce que je crois, et ce que tu ne peux croire, ou tu périras. » C'est ce qu'on dit en Portugal, en Espagne, à Goa. On se contente à présent, dans quelques autres pays, de dire : « Crois, ou je t'abhorre ; crois, ou je te ferai tout le mal que je pourrai ; monstre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc point de religion : il faut que tu sois en horreur à tes voisins, à ta ville, à ta province. »

S'il était de droit humain de se conduire ainsi, il faudrait donc que le Japonais détestât le Chinois, qui aurait en exécration le Siamois ; celui-ci poursuivrait les Gangarides, qui tomberaient sur les habitants de l'Indus ; un Mogol arracherait le cœur au premier Malabare qu'il trouverait ; le Malabare pourrait égorger le Persan, qui pourrait massacrer le Turc : et tous ensemble se jetteraient sur les chrétiens, qui se sont si longtemps dévorés les uns les autres.

Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare : c'est le droit des tigres, et il est bien horrible, car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes.

Page blanche conservée intentionnellement

Collection *Philosophica*

sous la direction de Charles Le Blanc

La collection *Philosophica* propose des essais d'auteurs contemporains offrant une réflexion philosophique sur les grands enjeux sociaux, culturels, artistiques, religieux ou politiques. Lieu de débats et de rencontres, de discussions et d'expression rigoureuse de la pensée, *Philosophica* se veut l'agora du choc des idées.

Ont paru dans la même collection :

Thomas de Koninck, *Questions ultimes*, 2012.

Réal Fillion, *Foucault and the Indefinite Work of Freedom*, 2012.

Jean-François Mattéi, *Le procès de l'Europe. Grandeur et misère de la culture européenne*, 2011.

www.presses.uottawa.ca