

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA LAÏCITÉ DANS LE RAPPORT BOUCHARD-TAYLOR :
LA POSTURE INTELLECTUELLE DES COMMISSAIRES
EN AMONT ET EN FILIGRANE DU RAPPORT.

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
RAYMONDE VENDITTI

FÉVRIER 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier
la professeure Marie-Andrée Roy
et le professeur Pierre Lucier
dont la codirection
m'a guidée et soutenue
dans le long cheminement
de cette thèse.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	iii
Table des matières	iv
Résumé	x
INTRODUCTION	1
Sujet de la thèse : intérêt et pertinence	2
Objectifs de la thèse	14
Problématique	16
Question de recherche.....	18
Hypothèse	18
Méthode et stratégies de recherche	19
Structure de la thèse	22
CHAPITRE 1 Postures des familles de pensée sur la laïcité au Québec	25
Introduction.....	25
1.1 Survol de typologies	26
1.2 Une première famille de pensée : les libéraux-pluralistes	30
1.3 Une deuxième famille de pensée : les républicains	49
1.4 Une troisième famille de pensée : les conservateurs	70
Conclusion	74
CHAPITRE 2 Le cadre conceptuel du rapport	76
Introduction	76
2.1 Culture et religion	77

2.2	Accommodement raisonnable, ajustement concerté et pratiques d'harmonisation	80
2.3	Pluralisme, interculturelisme et intégration	82
2.3.1	La pluralité culturelle : une question de fait	82
2.3.2	Le pluralisme intégrateur : un choix de société	83
2.3.3	L'interculturalisme : le chemin parcouru	86
2.3.4	L'interculturalisme : des défis à relever	88
2.3.5	La diversité culturelle : un problème ?	90
2.3.6	Préservation et transmission de l'héritage culturel	91
2.3.7	Intégration individuelle et collective	92
2.4	Laïcité, liberté et égalité	94
2.5	Démocratie libérale et normes de la vie collective	98
2.6	Identité québécoise en construction	101
	Conclusion	105
	CHAPITRE 3 La consultation	108
	Introduction	108
3.1	La laïcité selon le document de consultation	110
3.1.1	Conception de la laïcité	110
3.1.2	Le type de laïcité à mettre en œuvre au Québec	111
3.2	La laïcité selon les mémoires des partis politiques	112
3.2.1	Le Bloc Québécois	113
3.2.2	Québec solidaire	114
3.2.3	Le Parti libéral du Québec	116
3.2.4	Le Parti Québécois	117
3.2.5	Le Nouveau Parti démocratique	118
3.2.6	Le Parti Vert du Québec	118

3.3	La laïcité selon les mémoires de groupes religieux et du Mouvement laïque québécois	119
3.3.1	Des groupes catholiques.....	119
3.3.2	Des groupes protestants	123
3.3.3	Des groupes juifs	125
3.3.4	Des groupes musulmans.....	126
3.3.5	La Communauté sikhe de Montréal	128
3.3.6	Le Mouvement laïque québécois	129
3.4	La présence du religieux dans l’espace public selon les mémoires des partis politiques	131
3.4.1	Le Bloc Québécois	131
3.4.2	Québec solidaire	135
3.4.3	Le Parti libéral du Québec	136
3.4.4	Le Parti Québécois	137
3.4.5	Le Nouveau Parti démocratique	138
3.4.6	Le Parti Vert du Québec	138
3.5	La présence du religieux dans l’espace public selon les mémoires de groupes religieux et du Mouvement laïque québécois	139
3.5.1	Des groupes catholiques	140
3.5.2	Des groupes protestants	143
3.5.3	Des groupes juifs	145
3.5.4	Des groupes musulmans	147
3.5.5	La Communauté sikhe de Montréal	153
3.5.6	Le Mouvement laïque québécois	154
	Conclusion	155
	CHAPITRE 4 Profil et assises de la laïcité ouverte	158
	Introduction	158
4.1	Le rejet de la laïcité rigide dans le rapport	159

4.2	Argument historique : continuité avec le parcours québécois de la laïcité	164
4.2.1	Le parcours québécois de la laïcité selon le rapport	165
4.2.2	Les postulats de cet argument du rapport	168
4.2.3	Une autre continuité historique absente du rapport	173
4.2.4	Les limitations de l’histoire invoquée par le rapport	177
4.3	Argument philosophico-politique : les assises de la laïcité ouverte	178
4.3.1	Selon le rapport, la laïcité ouverte sert mieux les finalités de la laïcité	179
4.3.2	Absence du libéralisme communautaire face au libéralisme procédural	180
4.4	Argument socioculturel : l’intégration	185
4.4.1	Des intentions : éduquer et convaincre	186
4.4.2	Une tension marquante entre multiculturalisme et interculturelisme	187
4.4.3	Des convergences et des compromis contextuels	190
4.5	Réponses aux objections à la laïcité ouverte	193
4.5.1	Première objection : sphère publique et sère privée	194
4.5.2	Deuxième objection : choix religieux et contrainte de santé	195
4.5.3	Troisième objection : religion et oppression	196
4.5.4	Quatrième objection : religion et orthodoxie	197
4.5.5	Cinquième objection : droits, libertés et obligations de l’État	198
4.5.6	Position des commissaires	199
4.6	Défis pour la laïcité ouverte	199
4.6.1	Le port de signes religieux	200
4.6.2	Le patrimoine religieux	204
4.7	Les recommandations sur la laïcité	206
	Conclusion	209

CHAPITRE 5	La posture intellectuelle de Bouchard sur la laïcité en amont et en filigrane du rapport Bouchard-Taylor	211
	Introduction	211
5.1	Thèmes privilégiés dans des écrits majeurs de Bouchard en amont du rapport BT	213
	5.1.1 La nation	213
	5.1.2 La culture	219
	5.1.3 Le mythe	227
	5.1.4 La diversité	234
	5.1.5 L'intégration	240
5.2	La laïcité comme thème incident dans des écrits majeurs de Bouchard en amont du rapport BT	245
	5.2.1 La religion	245
	5.2.2 La laïcité	250
	5.2.3 La présence du religieux dans l'espace public	254
5.3	La laïcité comme thème devenu incontournable dans une conférence de Bouchard et inscrit en filigrane du rapport BT	255
	5.3.1 La religion	256
	5.3.2 La laïcité	258
	5.3.3 La présence du religieux dans l'espace public	262
	Conclusion	269
CHAPITRE 6	La posture intellectuelle de Taylor sur la laïcité en amont et en filigrane du rapport Bouchard-Taylor	273
	Introduction	273
6.1	Des thèmes privilégiés dans des écrits de Taylor antérieurs au rapport ...	274
	6.1.1 La modernité : ses malaises et ses ressources cachées	275
	6.1.2 L'identité issue de la modernité	286
	6.1.3 La reconnaissance dans la formation de l'identité	289
	6.1.4 Le multiculturalisme, un modèle de société libérale à privilégier	298
	6.1.5 La croyance et la sécularité	301

6.2	La laïcité comme thème dans des écrits de Taylor en amont du rapport BT et inscrit en filigrane du rapport	305
6.2.1	La religion	305
6.2.2	La laïcité	310
6.2.3	La présence du religieux dans l'espace public	322
	Conclusion	324
	CONCLUSION	328
	BIBLIOGRAPHIE	335
	1. Publications	335
	2. Mémoires déposés à la Commission BT	360
	3. Projets de loi et lois	365

RÉSUMÉ

Quel impact la posture intellectuelle des commissaires Bouchard et Taylor, exprimée dans leurs écrits avant la Commission, a-t-elle eu sur le choix et la teneur de la laïcité « ouverte » dans le rapport Bouchard-Taylor? L'hypothèse formulée en réponse à cette question de recherche est que la position du rapport BT sur la laïcité est le résultat d'un compromis à partir d'approches différentes, d'abord esquissées dans le parcours intellectuel des commissaires avant la commission, puis confrontées aux résultats de la consultation et reflétées dans la structure argumentaire du rapport.

La validation de cette hypothèse suppose la confrontation de deux corpus textuels de nature et d'ampleur bien différentes, ce qui exige une modulation dans l'approche méthodologique globale qu'est l'analyse de contenu thématique. D'une part, dans le corpus bien délimité qu'est le rapport BT, l'analyse nous a permis de cibler non seulement le thème de la laïcité elle-même, mais également la relation qu'elle entretient avec d'autres thèmes du cadre conceptuel. D'autre part, pour les œuvres des commissaires en amont du rapport, des corpus dont l'ampleur défie toute prétention exhaustive, l'analyse a privilégié les thèmes majeurs qui balisent en amont le concept de laïcité, en examinant les écrits les plus significatifs pour les fins de notre recherche. Dans le cas de Bouchard, nous avons retenu la nation, la culture, le mythe, la diversité, l'intégration. Dans le cas de Taylor, nous avons retenu la modernité, l'identité, la reconnaissance, le multiculturalisme, la croyance et la sécularité.

Au plan contextuel, certains intrants sont susceptibles d'avoir interagi avec la posture des commissaires : le mandat de la commission avec ses orientations et ses limitations; le document de consultation et sa proposition de laïcité ouverte; les mémoires des partis politiques et des groupes religieux et, en toile de fond, les postures des diverses familles de pensée sur la laïcité au Québec. Dans le cadre conceptuel de l'ensemble du rapport lui-même, la laïcité est mise en relation avec des concepts saillants comme la religion, l'intégration, la culture, la démocratie, l'identité. Vue sous cet angle, la laïcité prend place parmi les valeurs communes à partager et à promouvoir pour consolider l'identité de tous les Québécois.

Marquée par l'empreinte de Taylor, la section du rapport consacrée à la laïcité en trace le profil particulier : les deux composantes de la laïcité généralement reconnus, la neutralité et la séparation, sont assignés comme moyens au service des fins que sont les deux autres composantes, la liberté et l'égalité. Elle expose les assises de ce modèle en invoquant trois arguments. Le premier, d'ordre historique, est la continuité avec le parcours historique québécois de la laïcité. Toutefois, il s'agit là d'une continuité

d'ordre institutionnel plutôt que d'ordre socioculturel. C'est celle des principes de séparation et de neutralité de l'État. La continuité dans la recherche des deux autres principes de la laïcité, la liberté et l'égalité, n'apparaît pas avant la Révolution tranquille. Le deuxième argument, d'ordre philosophico-politique, fait valoir les assises constitutionnelles de la laïcité, sa finalité de protéger la liberté de religion et l'égalité. Cela vient contrer la tendance à faire de la neutralité et de la séparation un en-soi qui serait le tout de la laïcité. Toutefois, la liberté et l'égalité dont il s'agit sont celles garanties par les chartes, c'est-à-dire la liberté individuelle et l'égalité procédurale. Le troisième argument, d'ordre socioculturel, à savoir le meilleur potentiel d'intégration, relie la laïcité à l'intégration par le biais du concept charnière de l'interculturalisme, plutôt que par celui du multiculturalisme. Or, il y a dans le rapport un axe de tension entre ces deux concepts, qui sont en symétrie avec les divergences de posture entre Bouchard, promoteur de l'interculturalisme québécois, et Taylor, défenseur du multiculturalisme canadien.

Au-delà de ces divergences, des points de convergence – reconnaissance, inscription dans la modernité, cohésion sociale, vivre-ensemble, intégration – ouvrent la voie à des compromis indispensables mais contextuels. Ainsi, la laïcité ouverte préconisée par le rapport BT a de quoi rassurer par les valeurs universelles de liberté et d'égalité qu'elle invoque. Toutefois, en même temps, elle a de quoi inquiéter du fait qu'elle peine à s'incarner dans un modèle de gestion permettant à ces valeurs universelles de s'arrimer à la spécificité socioculturelle de la communauté québécoise.

MOTS-CLÉS : laïcité, religion, culture, pluralisme, interculturalisme

INTRODUCTION

« Bouchard déplore la volte-face de Taylor sur la laïcité », d'après le titre d'un article paru dans *Le Devoir* du 17 février 2017¹ qui faisait état d'une entrevue avec Gérard Bouchard, à la suite de la déclaration de Charles Taylor à l'effet qu'il n'endossait plus la recommandation G2 du rapport Bouchard-Taylor². Cette recommandation se lit comme suit : « Concernant le port de signes religieux par les agents de l'État : Qu'il soit interdit aux magistrats et procureurs de la couronne, aux policiers, aux gardiens de prison, aux président et vice-présidents de l'Assemblée nationale » (BT, p. 271).

Les conséquences de cette brisure du consensus débordaient largement le domaine intellectuel, comme le signalait l'article (Gervais, 2017, p. 3) : « Le désaccord entre les deux commissaires aura des répercussions publiques et sociales, reconnaît Gérard Bouchard. Les gens qui se référaient à la formule Bouchard-Taylor en bloc ne pourront plus le faire ». Ces répercussions, Bouchard les avait précédemment signalées dans l'entrevue (Gervais, 2017, p. 1) : « Le débat va reprendre et il va ressembler à celui qu'on a depuis les quinze dernières années, qui est très émotif. Il se prêtera à des dérapages et sans aucun doute en arrivera à blesser des membres des communautés religieuses ».

¹ Lisa-Marie Gervais est l'auteure de cet article.

² Ci-après désigné aussi « le rapport ». C'est le rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, sous la coprésidence de Gérard Bouchard et de Charles Taylor. Il a pour titre : *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*. Il a été déposé à l'Assemblée nationale du Québec le 22 mai 2008. Les références au rapport prendront la forme suivante : (BT, p.).

Sujet de la thèse : intérêt et pertinence

Cette brisure de consensus ravive une fois de plus l'intérêt d'une question qui se posait dès le départ, en 2007, au moment de la nomination de Gérard Bouchard et Charles Taylor comme coprésidents de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles : comment ces deux universitaires arriveraient-ils à trouver d'urgence un terrain d'entente politiquement viable pour mettre fin à la crise des accommodements? Cette question mettait évidemment en cause la problématique de fond soulevée par la crise des accommodements, à savoir la place des pratiques religieuses dans l'espace public d'un État laïc.

Mais, ce qui suscitait tout autant la perplexité, c'étaient les profils très différents des deux commissaires : d'une part, un franco-qubécois, indépendantiste, sans affiliation confessionnelle et, d'autre part, un anglo-qubécois, fédéraliste, reconnu comme catholique. À première vue, il semblait bien que la joute politique entourant la question des accommodements religieux allait se transformer en joute intellectuelle entre deux chercheurs universitaires d'allégeances différentes. Il y avait là une sorte de représentativité symbolique susceptible de bâtir un pont entre « deux solitudes » nouvelles qui cohabitent au Québec, celle des francophones majoritaires et celle des nouveaux arrivants minoritaires. Ces deux solitudes remplacent maintenant les deux solitudes traditionnelles cohabitant au Canada³. On pouvait espérer – ou même rêver – que, si deux intellectuels aux postures si différentes arrivaient à un consensus sur un sujet aussi chaud que le modèle de gestion étatique de la diversité religieuse au Québec, ils ouvriraient une brèche dans le mur des incompréhensions. Les accommodements religieux cesseraient alors de hanter l'opinion publique et la paix sociale reviendrait.

³ Dans le chapitre X du rapport BT sur les rapports interculturels, on trouve une section intitulée « Inquiétudes et solitudes : les Québécois canadiens-français » suivi de la section « Inquiétudes et solitudes : les minoritaires ».

Se situant dans le sillage de ces attentes suscitées par la représentativité symbolique des commissaires Bouchard et Taylor, notre thèse porte sur le rôle de la posture intellectuelle des commissaires dans la conception de la laïcité et dans le choix du modèle de laïcité ouverte que privilégie le rapport. Afin de saisir cette posture, nous examinerons la relation que l'on pourrait établir entre le rapport et les écrits antérieurs des commissaires. Le sujet de notre thèse se reflète dans son titre : *La laïcité dans le rapport Bouchard-Taylor : la posture intellectuelle des commissaires en amont et en filigrane du rapport.*

Intérêt personnel

Si nous en sommes arrivée à choisir ce sujet de recherche, c'est en raison d'un parcours professionnel qui nous a motivée à poursuivre des études universitaires pour mieux comprendre ce qui se passait dans les milieux où nous étions appelée à intervenir. Ainsi, lorsque nous étions enseignante puis conseillère pédagogique en enseignement moral et religieux au secondaire, nous avons entrepris des études qui nous ont menées à l'obtention d'une maîtrise en théologie. Comme membre du comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation, nous avons pu saisir le sens des transformations qu'exigeait l'évolution rapide du Québec en termes d'éducation aux valeurs communes. Devenue secrétaire générale d'une importante commission scolaire du Québec, nous avons vécu de très près le passage d'une commission scolaire confessionnelle à une commission scolaire linguistique avec les fusions et déplacements que cela impliquait. Comme ombudsman de cette commission scolaire qui innovait en créant ce poste, nous avons pris un intérêt grandissant aux droits et libertés de la personne, ce qui nous a motivée à entreprendre des études en droit et à compléter une maîtrise avec mémoire en droit de la personne. Cette formation et le traitement de quelques centaines de cas soumis à l'ombudsman nous ont rendue

particulièrement sensible aux motifs de discrimination plus ou moins conscients qui interféraient avec le droit à l'égalité.

Le goût de la recherche universitaire que nous avons développé au fil de nos études et de nos expériences professionnelles nous ont par la suite incitée à nous joindre au GRIMER (Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoconfessionnel) alors que nous étions inscrite à la maîtrise en sciences des religions à l'UQAM. Le projet en cours avait pour objet le rôle de la religion dans la recomposition identitaire de quatre groupes ethnoconfessionnels d'immigrants. À titre d'assistante de recherche pour le volet du projet de recherche qui concernait les musulmanes et les musulmans du Québec, nous avons participé à l'analyse d'entrevues réalisées avec des personnes fréquentant une mosquée. Ce travail de recherche a eu pour nous un double résultat : d'une part, nous avons été coauteure du chapitre portant sur le volet islam dans un ouvrage collectif du GRIMER⁴; d'autre part, et toujours dans la foulée du GRIMER, nous avons présenté un projet de mémoire de maîtrise portant sur la relation entre religion et intégration des immigrantes et des immigrants dans le rapport Bouchard-Taylor. La réception de ce projet a pris la forme d'une suggestion de passer immédiatement au doctorat. Le goût de la recherche a eu raison de nos hésitations et nous sommes allée de l'avant.

Pertinence socioculturelle et disciplinaire

Au moment de déterminer un sujet de thèse de doctorat, nous en sommes venue à modifier le sujet de notre projet de mémoire de maîtrise. Le corpus à analyser demeurait le même : le rapport BT. Mais le thème de l'intégration a fait place à celui de la laïcité.

⁴ Rousseau, L. (dir.). (2012). *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*.

En effet, la relation entre la religion et l'intégration passe par le modèle de gestion étatique du pluralisme religieux, c'est-à-dire par le type de laïcité mise en œuvre pour déterminer, entre autres, la place des pratiques et des symboles d'une religion dans l'espace public. Ainsi, l'un des arguments invoqués à l'appui du choix de la laïcité ouverte par les commissaires, c'est le fait que cette dernière est celle qui favorise le plus l'intégration des immigrants. Par ailleurs, le nouvel élément mis en relation avec la laïcité, à savoir la posture intellectuelle des commissaires avant rapport, introduisait un élément externe au corpus du rapport lui-même. Cela permettait de confronter l'analyse du rapport avec une donnée susceptible d'éclairer le contenu du compromis hypothétique intervenu entre les commissaires et proposé à la population québécoise par le rapport BT.

La recherche sur la posture intellectuelle des commissaires dans leurs écrits antérieurs au rapport présente un intérêt universitaire correspondant au défi de prendre en compte des écrits jalonnant des parcours disciplinaires aussi différents que ceux de Gérard Bouchard et de Charles Taylor. Cette tâche revêt toutefois une pertinence sociale accrue par la brisure du consensus des ex-commissaires à l'occasion du projet de loi N° 62, comme le signale l'article cité précédemment :

Il [Bouchard] se dit « *triste* » de voir s'envoler toute chance de réconciliation des Québécois qui, affirme-t-il, sont « *tannés* » de ce débat. « *On est ramenés à la case départ. Et je ne vois pas quand les astres vont se réaligner* », dit-il. [...]

Le désaccord entre les deux commissaires aura des répercussions publiques et sociales, reconnaît Gérard Bouchard. Les gens qui se référaient à la formule Bouchard-Taylor en bloc ne pourront plus le faire. « *Il va falloir changer la formulation. Il y a un fractionnement et ça affaiblit la référence pour ce qui est de cette question* », admet-il. (Gervais, 2017, p. 2 et 3)

Si « on est ramenés à la case départ », il peut être utile de revisiter le contenu du compromis à la lumière des postures intellectuelles avec lesquelles Bouchard et Taylor entreprenaient leur tâche de commissaires. Pour les fins de la présente thèse, il ne s'agit donc pas de savoir à qui attribuer la dissolution du compromis, de discuter des mérites et démérites du projet de loi N° 62 ou des déclarations du premier ministre Couillard

(Bergeron, 2017) mais de comprendre la dynamique à l'œuvre dans la production du rapport et d'identifier les éléments du compromis.

Dans un autre registre, celui de la pertinence disciplinaire socioreligieuse, cette dernière n'est pas évidente dans le choix du rapport BT comme corpus de recherche en sciences des religions si l'on s'en tient à l'appellation « pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles » dans le titre et le mandat de la Commission. Toutefois, même si le terme « religion » était absent du mandat de la Commission, il n'a pas fallu beaucoup de temps aux commissaires pour reconnaître comme « différence culturelle » bien particulière, le fait religieux, qui était un élément essentiel – sinon principal – de la problématique en cause (BT, p. 33). À titre d'illustration, dès le départ, dans la chronologie de la crise des accommodements établie par le rapport, ce qui revient le plus souvent, ce sont des événements impliquant des croyances ou des pratiques religieuses. Par la suite, ces éléments de la morphologie du religieux sont mis en relation avec le sens qu'ils prennent chez le sujet religieux en tant que convictions profondes et marqueurs identitaires. À cet égard, tout en reconnaissant que la religion occupe chez plusieurs groupes minoritaires une place qu'elle n'occupe plus chez les Québécois canadiens-français, les commissaires soulignent le fait que, chez les anciens établis comme chez les nouveaux arrivants, il y a des degrés différents de ferveur religieuse et des positions diversifiées sur la place de la religion dans l'évolution de la société québécoise.

Pertinence scientifique

Malgré l'intérêt socioculturel que présente le sujet de cette thèse et qui vient d'être évoqué, dans l'état actuel de la littérature scientifique, il y a peu d'écrits qui s'intéressent directement à la relation entre les grandes options du rapport BT et la posture intellectuelle des commissaires. On trouve toutefois des éléments d'analyse

pertinents et des pistes de recherche stimulantes dans des écrits de Solange Lefebvre, de Bernard Gagnon et de Joseph Yvon Thériault. Il convient d'en faire brièvement état, à tout le moins pour préciser en quoi cette thèse entend contribuer à l'avancement des connaissances sur la relation entre la posture intellectuelle des commissaires et le choix de la laïcité ouverte dans le rapport.

Dans un collectif publié en 2010, Solange Lefebvre signait un chapitre intitulé « Commission Bouchard-Taylor : genèse d'une réflexion sur la laïcité » (Lefebvre, 2010, p. 213-229). Après avoir rappelé quelques aspects du rapport de la Commission, elle tente de retracer rapidement et succinctement, dans les œuvres de Bouchard et de Taylor, « la genèse de leurs positions de fond sur la sphère publique et la religion, de même que sur les aménagements du pluralisme » (Lefebvre, 2010, p. 214). Se référant aux travaux de Bouchard antérieurs au rapport et axés sur « un projet national accueillant de la diversité ethnique » et sur les mythes collectifs, elle y voit le fondement de l'approche retenue dans le rapport qui accorde un statut public à la religion. Dans ses écrits antérieurs, Bouchard compte la laïcité au nombre des mythes, plus précisément un des mythes « projecteurs ». Elle note toutefois au passage que la laïcité n'a pas été mise en relation avec le concept de mythe dans le rapport. Elle s'en étonne, car, à son avis, le modèle québécois de laïcité est un mythe très actif depuis la Révolution tranquille.

Pour retracer la genèse de la position de Taylor dans le rapport, Solange Lefebvre privilégie deux idées quand elle aborde la question de la religion dans la sphère publique :

[...] le particularisme culturel est plus acceptable que la religion, sauf dans le cas de nations non chrétiennes; le consensus par recoupement issu de la pensée de John Rawls est défendu par Taylor, quant à la neutralité de la sphère politique, depuis plusieurs années. (Lefebvre, 2010, p. 222)

Dans son ouvrage sur le multiculturalisme⁵, Taylor met l'accent sur la reconnaissance de la différence culturelle et n'insiste pas sur la religion, comme le fait remarquer Solange Lefebvre. Elle souligne par ailleurs un autre apport de Taylor, à savoir l'importance accordée au consensus par recoupement prôné par John Rawls, qui, selon elle, « constitue l'horizon philosophique du rapport » (Lefebvre, 2010, p. 228, note 3). C'est beaucoup dire en peu de mots : on touche ici aux limites de ce que l'on peut faire dans le cadre d'un écrit issu d'une communication à un colloque. Par contre, le format d'une thèse de doctorat devrait permettre d'y regarder de plus près, notamment de deux façons : tout d'abord, en faisant une analyse plus serrée de la structure d'ensemble du rapport pour y situer toutes les composantes de la laïcité proposée par le rapport; ensuite, en mettant en relation ces composantes avec les écrits antérieurs des deux commissaires. Cela permet d'identifier non seulement des thèmes communs fondant un consensus, mais aussi des points de tension qui se reflètent dans le rapport lui-même. Par exemple, des ambivalences en tension (Pélabay, 2001) et « un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor » dans les années 1990 (Gagnon, 2012) incitent à scruter de très près les bases du consensus sur la laïcité en se demandant quelle était exactement la posture intellectuelle des deux commissaires au moment où ils ont cosigné le rapport.

Pour sa part, Bernard Gagnon, un spécialiste de la philosophie politique de Charles Taylor, est l'auteur du chapitre « Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte » dans un collectif qu'il a dirigé en 2010⁶. Ce texte s'intéresse « aux filiations intellectuelles entre la pensée du 'philosophe' Charles Taylor et le contenu du *Rapport* [...] » (Gagnon, 2010b, p. 157). Son objectif n'est pas de lancer une polémique sur la paternité du rapport mais de signaler « les liens étroits entre les écrits du philosophe et les constats dressés par le rapport » (Gagnon, 2010b, p. 157). Pour Gagnon,

⁵ Charles Taylor (1994/2009). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*.

⁶ *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*.

l’empreinte de la pensée taylorienne est repérable non seulement dans la définition de certains concepts comme la neutralité de l’État et la laïcité, mais également « dans la vision morale et sociale qu’endosse le rapport » (Gagnon, 2010b, p. 157-158). Il cible particulièrement trois thèmes du rapport comme porteurs de cette empreinte : l’ontologie morale, l’État et la laïcité ainsi que la communauté politique.

En ce qui a trait à la laïcité, elle est en phase avec l’ontologie morale de Taylor, en particulier par le biais du concept de « raisons profondes » ou « convictions profondes » des individus que l’État doit respecter, qu’elles soient religieuses ou non-religieuses. La neutralité de l’État par rapport aux convictions profondes des citoyens ne signifie toutefois pas qu’il doit « rester neutre vis-à-vis de certaines valeurs fondamentales : les droits humains, l’égalité de tous les citoyens devant la loi et la souveraineté populaire » (Gagnon, 2010b, p. 165). Dans les quelques pages qu’il consacre à l’État et la laïcité (Gagnon, 2010b, p. 164-166), Gagnon concentre son attention sur la neutralité de l’État selon Taylor, alors que le rapport insiste plutôt sur les finalités de la laïcité, à savoir l’égalité et la liberté de religion, la neutralité de l’État étant considérée comme un moyen au service de ces fins. Ce décalage apparent entre la pensée de Taylor et le rapport est-il attribuable à Taylor ou à Gagnon?

Un autre sujet d’interrogation porte sur l’expression des différences culturelles dans l’espace public. Gagnon cite un passage du rapport qui illustre « l’interprétation de l’interculturalisme québécois retenue dans le rapport » : « Les différences culturelles (et en particulier religieuses) n’ont pas à être refoulées dans le domaine privé. Elles doivent au contraire se manifester librement dans la vie publique » (BT, p. 120); il indique ensuite que Taylor va dans le même sens dans ses écrits et que l’on trouve la même idée dans *Modes of secularism*, mais il ne fournit pas de référence précise. Or, dans le rapport, l’interculturalisme est présenté non pas comme étant la version locale d’une idée philosophique établie qui est, pour Taylor, le multiculturalisme, mais

plutôt comme un modèle de gestion façonné par une histoire bien particulière, celle du Québec, domaine exploré par les écrits de Gérard Bouchard :

[...] dans l'ensemble de la documentation gouvernementale sur le sujet, on repère aisément l'énoncé des prémisses ou des principes qui fondent encore aujourd'hui l'interculturalisme.

Parmi ces derniers, un élément principal ou structurant se dégage. Dans ses versions anciennes et récentes, l'interculturalisme québécois est porteur d'une tension entre deux pôles : d'un côté, la diversité ethnoculturelle et, de l'autre, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. (BT, p. 119)

Ces exemples d'interrogations suscitées par le texte de Gagnon ne remettent pas en cause l'éclairage global qu'il projette sur le sujet de cette thèse : fort de sa connaissance approfondie de l'œuvre de Taylor, Gagnon signale et propose à la discussion de nombreux éléments du rapport pouvant être inspirés par la posture intellectuelle du philosophe Taylor et sur lesquels se penche cette thèse à diverses étapes. Ainsi, dans un texte récent⁷ consacré à la place qu'occupe le catholicisme dans la pensée de Taylor, Gagnon touche notamment la question de la laïcité. Aux concepts clés évoqués dans ses écrits antérieurs, Gagnon ajoute des considérations sur le rapport BT en ciblant, entre autres, deux compromis faits par Taylor au sujet de la proposition d'un livre blanc sur la laïcité et celle sur le port des signes religieux par certains fonctionnaires de l'État. Dans cette optique, Gagnon s'interroge sur le concept de consensus par recoupement adopté par Taylor. Nous rejoignons ces préoccupations dans notre analyse du rapport BT quand nous examinons (en 4.3.2) les compromis contextuels consentis par les commissaires.

Un autre universitaire québécois, Joseph-Yvon Thériault, s'est intéressé, lui aussi, à la relation entre la posture intellectuelle des commissaires Bouchard et Taylor et le contenu du rapport BT. Dans un texte publié en 2010 sous le titre « Entre

⁷ Gagnon, B. (2018). « Charles Taylor. Catholicisme, laïcité et identité collective au Québec », dans Koussens, D. et Foisy, C. (dir.), dans *Les catholiques québécois et la laïcité*, p. 249-274.

républicanisme et multiculturalisme : la Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », Thériault propose « une lecture critique » du rapport

à partir de son intention immanente, soit celle de proposer une synthèse entre républicanisme et multiculturalisme. Lecture immanente pour autant que je perçois cette intention à la fois dans le rapport lui-même, comme j’essaierai de le démontrer, mais aussi dans la posture philosophique des deux intellectuels qui ont présidé à sa rédaction. (Thériault, 2010, p. 143)

Parler de conciliation ou de compromis possible entre républicanisme et multiculturalisme, cela relèverait déjà du défi. Parler de synthèse entre ces deux conceptions, cela semble à première vue relever d’une mission impossible. Lire à la fois dans le rapport et dans la posture intellectuelle de Bouchard et de Taylor « l’intention immanente » d’opérer une telle synthèse, cela devient une entreprise doublement exigeante, voire utopique. Pourtant, l’auteur arrive à construire un argumentaire liant les concepts qu’il prend soin de définir pour former une grille de lecture applicable au rapport et à la posture des commissaires. Ainsi, en se référant à Habermas, il définit le républicanisme comme étant un « patriotisme constitutionnel » : la communauté politique des citoyens se soumet à une même règle de droit, mais pour aller au-delà des règles de droit et de la dimension procédurale, elle « doit être nourrie par des valeurs communes qu’elle puise et déploie à même les valeurs universelles inscrites dans sa constitution » (Thériault, 2010, p. 144). Ce « patriotisme constitutionnel » se distingue ainsi d’un patriotisme dont les valeurs émaneraient d’une référence nationale.

À cette conception du républicanisme, qui forme le premier volet de la synthèse attendue, Thériault oppose le multiculturalisme défini dans une perspective communautarienne, perspective dont on trouve la meilleure formulation chez « le Charles Taylor philosophe politique, celui de la politique de la reconnaissance, et non

le président de la Commission [...] » (Thériault, 2010, p. 145)⁸. Dans cette optique, ce n'est pas dans notre individualité mais bien par l'interaction avec nos semblables, par l'appartenance à une communauté de sens, que nous avons accès à plusieurs conceptions de la vie bonne et de ce que nous sommes. Cela conduit à la reconnaissance du fait qu'il y a plusieurs communautés de sens qui peuvent coexister dans une même société. Alors que le républicanisme banalise les différences pour les assimiler, le multiculturalisme communautaire vise à les aménager politiquement en fonction d'un vivre-ensemble. Ce multiculturalisme, précise Thériault, est différent de celui qui a été inauguré par la Charte canadienne et qui tend vers le multiculturalisme républicain à l'américaine en soumettant les différences à la République procédurale.

Selon Thériault, les deux commissaires formaient un couple idéal pour tenter de concilier le républicanisme constitutionnel et le multiculturalisme communautaire. Un couple idéal entendu non en termes de fusion mais plutôt en termes de complémentarité parce que, chacun à sa façon, Taylor et Bouchard s'éloignent des paradigmes habituellement associés au multiculturalisme et au républicanisme : « un communautarien qui justifie son adhésion au fédéralisme canadien à partir de la logique communautaire particularisante, et un républicain qui plaide en faveur de la souveraineté du Québec en multipliant les arguments universalistes – on se serait attendu à l'inverse » (Thériault, 2010, p. 149). Ce paradoxe ouvrait la porte à une conciliation devenue incontournable dans le monde moderne : « [e]lle viserait à inscrire les idéaux abstraits de la modernité dans une tradition politique particulière qui reflèterait mieux la diversité de l'expérience humaine » (Thériault, 2010, p. 149).

L'auteur s'applique ensuite à démontrer que cette réconciliation des dimensions communautarienne et universaliste de la modernité faisait partie des intentions de la

⁸ Cette distinction entre le philosophe et le commissaire a été reprise par Thériault en 2018 : « L'oubli de la pensée communautarienne dans le rapport Bouchard-Taylor », dans St-Laurent, G. et Lefebvre, S., *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?*. Nous ferons état de ce texte dans l'analyse de l'argument philosophico-politique à l'appui de la laïcité ouverte (en 4.2.2) de notre thèse.

Commission, comme le dénotent les deux propositions centrales du rapport, à savoir celle de l’interculturalisme et celle de la laïcité ouverte. Sans entrer ici dans l’argumentaire qui sera examiné à une autre étape de la thèse, (en 4.4.2) nous pouvons retenir la conclusion et l’interrogation qu’elle suscite :

Deux propositions donc, interculturalisme et laïcité ouverte, qui veulent à la fois reconnaître la diversité inhérente à une société moderne et le besoin d’intégration à travers une continuité nationale. Mais pourquoi donc, alors que, [...] je partage cette intention qui est celle du rapport, ai-je, comme plusieurs, ressenti un malaise à sa lecture? » (Thériault, 2010, p. 152)

La réponse globale à cette question ne se fait pas attendre : « [...] ce malaise provient moins de l’intention du rapport que de la manière dont y sont définis les éléments de la culture commune au cœur du projet d’intégration susceptible d’accueillir la diversité » (Thériault, 2010, p. 152). Dans son analyse, l’auteur touche un point particulièrement sensible en fonction de l’objet de notre thèse : un des arguments en faveur de la laïcité ouverte est la continuité historique nationale. Or, le rapport « associe ces valeurs québécoises – qui devaient pourtant marquer un élément de continuité – à une nouveauté historique produite par la Révolution tranquille » (Thériault, 2010, p. 153).

Sans entrer dans les autres éléments de malaise signalés par Thériault, nous pouvons d’ores et déjà dire que ce texte souligne de façon bien particulière la pertinence scientifique du sujet de notre thèse qui, elle aussi, s’intéresse à la relation entre la posture intellectuelle des commissaires et les options du rapport, en particulier au choix de la laïcité ouverte. Toutefois, alors que Thériault assigne en quelque sorte un mandat ou une intention de synthèse au rapport, ce qui mène assez logiquement à une conclusion de « synthèse ratée », notre thèse reconnaît, elle aussi, l’intention de conciliation affichée dans le sous-titre du rapport, mais elle l’interprète en termes de compromis et non de synthèse, ce qui donne une lecture différente du rapport et une conclusion allant plutôt dans le sens de compromis noble mais coûteux. Par ailleurs,

notre thèse met à contribution l'apport original de ce texte pour la discussion sur la posture des commissaires.

Objectifs de la thèse

Notre thèse a pour objet spécifique la relation que l'on peut établir entre deux éléments : le choix de la laïcité ouverte dans le rapport et la posture intellectuelle des commissaires avant le rapport. Pour ce qui est du premier élément, le concept désigné par le terme de laïcité ouverte, il fait partie du corpus même du rapport et son contenu sera analysé dans le chapitre 4 de cette thèse. Pour ce qui est du deuxième élément de la relation, le concept de posture intellectuelle, il relève d'une catégorie extérieure au rapport lui-même. Il est donc important de préciser dès le départ en quel sens il sera utilisé dans la thèse et quelles seront les sources retenues pour en déterminer le contenu dans le cas des deux commissaires.

Dans le langage courant, le substantif « posture » a un sens bien défini, à savoir, « attitude particulière du corps », « maintien, position du corps », ce qui, au sens figuré, devient « attitude de l'esprit ». Toutefois, si on lui joint le qualificatif « professionnelle », on construit un autre concept qu'il faut alors définir (Mulin, 2014, p. 213). L'usage de plus en plus fréquent du concept de « posture » en sciences humaines, sans qu'il soit défini de façon bien précise, a amené une spécialiste des sciences de l'éducation à proposer une définition de la notion de « posture » : « une posture est la manifestation (physique ou symbolique) d'un état mental. Façonnée par nos croyances et orientée par nos intentions, elle exerce une influence directe et dynamique sur nos actions, leur donnant sens et justification » (Lameul, 2008, p. 89).

Sans entrer dans le débat autour du concept de posture professionnelle de l'enseignant (Mulin, 2014, p. 214-215), nous pouvons retenir, pour les fins de cette thèse, la

définition de Lameul, quitte à préciser comment cette définition générique s'applique dans le cas de la « posture intellectuelle » de penseurs comme Bouchard et Taylor. Tout d'abord, pour ce qui est de « l'état mental » manifesté dans la posture, il est en grande partie façonné par l'approche disciplinaire : histoire et sociologie dans un cas, philosophie dans l'autre. Pour ce qui est des « croyances », elles prennent la forme d'un commun dénominateur, celui des « convictions profondes », qu'elles soient religieuses ou non, qu'elles touchent le destin de l'individu ou celui de la communauté humaine. Quant aux « orientations » qui procèdent de la composante « intentions » présente dans la posture intellectuelle, elles prennent une importance particulière si les actions attendues de la posture ont pour enjeu la paix sociale en temps de crise, plutôt qu'un simple échange d'idées. En ce qui concerne le « sens » et la « justification » recherchés par la posture, ils se manifestent de façon particulière dans l'argumentaire du rapport en faveur de la laïcité ouverte.

Quand on considère le jeu complexe de tous ces éléments possibles dans la posture intellectuelle des commissaires, on comprend facilement que cette dernière n'est pas une réalité statique, qu'elle a connu une évolution antérieurement au travail de la Commission et qu'elle a pu également être influencée par le contexte bien particulier entourant la création de la Commission. En plus d'être changeable, la posture peut s'imposer des limites d'action dictées par un devoir de réserve ou par le respect du mandat reçu. Par exemple, la représentativité symbolique des deux commissaires ne conférait pas à Gérard Bouchard, en raison de sa posture souverainiste, la fonction de promouvoir la cause de l'indépendance du Québec au sein du travail de la Commission. C'est ainsi que, d'entrée de jeu, dans l'interprétation – pourtant élargie – de leur mandat, les commissaires ont pris soin de préciser la posture constitutionnelle du rapport :

[...] nous avons décidé d'inscrire notre réflexion (et en particulier la recherche de solutions aux problèmes que nous mettrons en lumière) dans les limites du cadre constitutionnel actuel. La remise en question de ce cadre, dans quelque sens

que ce soit, aurait introduit dans notre démarche des choix idéologiques, sinon partisans, qui n'y ont pas leur place (BT, p. 34).

La complexité du concept de posture intellectuelle requiert donc une attention particulière lorsque nous tentons d'établir une relation entre la posture intellectuelle des commissaires et le choix du rapport B.T. en faveur de la laïcité ouverte.

Problématique

En analysant des écrits de Bouchard et de Taylor en amont du rapport Bouchard-Taylor pour y déceler des éléments pouvant être considérés comme des intrants dans le rapport, nous avons constaté que la laïcité ne figure pas parmi les thèmes de fond qu'ils ont traités. Pour Bouchard, les principaux thèmes récurrents, présentés au chapitre 5, sont, entre autres, la nation, la culture, le mythe, la diversité, l'intégration, l'interculturalisme. La religion et son rapport avec l'État ne semblent pas être des questions préoccupantes. Pour Taylor, les principaux thèmes qui traversent son œuvre, présentés au chapitre 6, sont le multiculturalisme, la politique de reconnaissance, la modernité, l'identité, la culture, la sécularisation, la sécularité, le sécularisme. Il importe toutefois de souligner ici que, dans l'optique du rapport Bouchard-Taylor, il y a lieu de distinguer sécularisation et laïcisation :

Bien que cette distinction appellerait plusieurs nuances, la laïcisation est le processus à la faveur duquel l'État affirme son indépendance par rapport à la religion, alors que la sécularisation fait référence à l'érosion de l'influence de la religion dans les mœurs sociales et la conduite de la vie individuelle. Si la laïcisation est un processus politique qui s'inscrit dans le droit, la sécularisation est plutôt un phénomène sociologique qui s'incarne dans les conceptions du monde et les modes de vie des personnes. (BT, p. 135)

Cependant, dans les écrits de Bouchard comme dans ceux de Taylor, nous pouvons identifier, des éléments qui se retrouvent en filigrane dans le rapport. Ce sont là des intrants réels mais qui sont interpellés par le contexte explosif de la crise des accommodements et reconfigurés par une interaction avec d'autres intrants dans la

production du rapport. Au départ, le libellé du mandat de la Commission situait le problème dans l'orbite des « pratiques culturelles ». Ce déni sémantique de l'objet concret du litige, à savoir la place de la religion dans l'espace public, allait rapidement être confronté à d'autres intrants dans la démarche des commissaires. Ainsi, le document de consultation portait déjà l'empreinte de rencontres exploratoires avec des experts de diverses disciplines, d'analyses de contenus médiatiques, etc. : les commissaires reconnaissaient que ce qui posait problème, ce n'était pas les pratiques culturelles en général mais bien spécifiquement des pratiques religieuses.

En ce qui concerne la laïcité, point crucial et controversé dans la crise des accommodements, le document de consultation de la Commission Bouchard-Taylor (2007a, p. 26) présentait quatre propositions « fondées, respectivement, sur les principes 1) de séparation (c'est l'essence même du rapport) entre l'État et la religion, 2) de neutralité, 3) de protection des droits et, enfin, 4) de liberté de conscience et de religion ». Le glossaire, pour sa part, ramenait la laïcité à un seul principe, le « [p]rincipe de séparation de l'État et des Églises » (2007a, p. 43). Le rapport, lui (BT, p. 135-136), fait un virage important en hiérarchisant les quatre mêmes principes, comme le résume clairement le glossaire en définissant la laïcité comme étant le « [r]égime fondé sur quatre principes constitutifs, soit : deux finalités profondes (la liberté de conscience, l'égalité des convictions profondes) et deux principes structurants (la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de ce dernier) » (BT, p. 288). Il ne s'agit pas là d'une simple question de nuance, mais d'un virage important qui a un impact sur le volet sociopolitique de l'argumentaire en faveur de la laïcité ouverte, comme nous le verrons au chapitre 4 de notre thèse.

Cette évolution dans la conception de la laïcité tient à divers intrants, dont la prise en compte des résultats de la consultation, comme nous le verrons dans le chapitre 3 sur les mémoires soumis par les partis politiques et les groupes religieux. Nous pouvons également penser à l'apport des études commandées à des chercheurs, aux notes rédigées par les commissaires et par des membres du comité-conseil, ainsi qu'aux

références explicites du rapport à des auteurs reconnus en matière de pensée sociopolitique, tels que Tocqueville, Rawls. Pour déceler les traces de ces divers intrants, à commencer par les antécédents intellectuels des commissaires et leur interaction, notre recherche a pris comme points de repère la laïcité dans la structure conceptuelle du rapport analysée au chapitre 2 de notre thèse, le choix de la laïcité ouverte dans l'argumentaire du rapport et son application à deux défis particuliers : le port de signes religieux et le patrimoine religieux (chapitre 4). Cette étape de la thèse devrait fournir des éléments de réponse à la question de recherche.

Question de recherche

La problématique que nous venons d'esquisser nous amène à formuler la question de recherche à laquelle notre thèse entend répondre. Cette question examine la relation entre la posture intellectuelle des commissaires et le traitement de la laïcité dans le rapport Bouchard-Taylor. Elle concerne l'AMONT du rapport et son impact sur ce dernier. Comment les commissaires Bouchard et Taylor ont-ils pu en arriver à la position qu'ils ont adoptée, dans leur rapport, sur la laïcité, compte tenu de leur posture intellectuelle dans leurs écrits antérieurs au rapport?

Hypothèse

La position du rapport Bouchard-Taylor sur la question de la laïcité est le résultat d'un compromis à partir d'approches différentes, d'abord esquissées dans le parcours intellectuel de Bouchard et de Taylor avant la création de la Commission, puis confrontées aux résultats de la consultation et reflétées dans la structure argumentaire du rapport. Pour fin de validation, cette hypothèse globale se subdivise en sous-hypothèses selon les étapes de la recherche.

En FILIGRANE du rapport Bouchard-Taylor, le profil de la laïcité a été façonné par l'arrimage de divers intrants dont on peut déceler les traces à différentes étapes d'un long processus. Nous retenons dans notre thèse, aux chapitres 3 et 4, les quatre intrants suivants : le libellé de la Commission et son mandat; le document de consultation; les mémoires des partis politiques et des groupes religieux; l'analyse interactive des commissaires.

En AMONT du rapport, les écrits antérieurs des commissaires ne dénotent pas une préoccupation marquante pour la laïcité telle quelle. Toutefois, ces mêmes écrits reflètent des différences d'approche entre Bouchard et Taylor dans la compréhension des faits de société en général et de la société québécoise en particulier. Les chapitres 5 et 6 analyseront ces différences d'approche. Présente tout au long de notre démarche, notre hypothèse permettra de vérifier jusqu'à quel point la production du rapport est le résultat d'un compromis entre Bouchard et Taylor.

Méthode et stratégies de recherche

Pour atteindre les objectifs de notre recherche, nous avons emprunté la voie de l'analyse de contenu thématique. Cette analyse porte sur le rapport lui-même, qui est notre corpus de référence, et sur les écrits des commissaires Bouchard et Taylor antérieurs à la Commission. Ce qui nous intéresse, c'est de faire parler ces textes, c'est de voir comment la relation entre ces textes éclaire la compréhension du rapport lui-même, en retraçant la trajectoire de la posture intellectuelle des commissaires inscrite dans ces textes. Pour ce faire, nous avons examiné la relation que l'on pourrait établir entre le rapport et les écrits antérieurs des commissaires sur la laïcité.

Il importe de préciser que nous avons modulé cette approche méthodologique de l'analyse de contenu thématique en fonction des corpus bien distincts au sein desquels est examiné l'objet de recherche. Ainsi, d'une part, dans le corpus bien délimité qu'est

le rapport BT, l'analyse nous a permis de cibler non seulement le thème de la laïcité elle-même, mais également la relation qu'elle entretient avec d'autres thèmes comme accommodement, religion, intégration, culture, démocratie, identité. D'autre part, pour les œuvres des commissaires en amont du rapport, des corpus dont l'ampleur défie toute prétention exhaustive, l'analyse a privilégié les thèmes majeurs qui se dégagent d'un examen de certains de leurs écrits. Dans le cas de Bouchard, nous avons retenu la nation, la culture, le mythe, la diversité, l'intégration. Dans le cas de Taylor, nous avons retenu la modernité, l'identité, la reconnaissance, le multiculturalisme, la croyance et la sécularité.

Voyons maintenant, plus concrètement, comment cette différence dans le caractère des corpus envisagés se traduit en modulations méthodologiques, tout en articulant de façon cohérente les relations entre ces corpus. En filigrane du rapport, nous envisageons la laïcité au sein d'un corpus bien délimité, un texte officiel de quelques centaines de pages qui répond à une commande politique et où s'exprime la position commune des deux commissaires sur la laïcité. En raison de son ampleur bien délimitée, ce corpus se prête à une analyse de contenu thématique et structurelle élaborée. Cette approche méthodologique est d'autant plus pertinente que nous considérons le rapport comme notre corpus central, au sens où la visée de notre recherche n'est pas de retracer la trajectoire historique de l'idée de laïcité dans l'ensemble de l'œuvre de deux auteurs, incluant au passage un épisode où ils en sont venus à cosigner une publication commune comportant une prise de position sur la laïcité. Ce qui est visé, compte tenu de notre objet de recherche, c'est de bien saisir le contenu du rapport lui-même pour y déceler les traces de divers courants de pensée.

Au plan méthodologique, cela veut dire que nous avons, avant tout, scruté le rapport pour lui-même, comme un corpus fermé qui dit quelque chose sur la laïcité. Il s'agit non seulement de l'affirmation d'un choix, celui de la laïcité ouverte, mais également de ce qui est explicitement et implicitement invoqué pour justifier ce choix. Dans cette optique, nous avons privilégié une approche que l'on pourrait qualifier de mise à plat,

sans idées préconçues. Cette méthode d'analyse permet de laisser parler et de faire parler le texte lui-même en le considérant comme un tout cohérent dont les divers éléments, peu importe leur provenance, sont organiquement liés les uns aux autres pour former une structure rationnelle.

Le rapport contient une foule d'énoncés qui disent quelque chose sur la laïcité. Il y a des énoncés qui sont des descripteurs, c'est-à-dire des expressions qui, pour les auteurs du texte, définissent ou qualifient directement la laïcité. Il y en a d'autres qui inscrivent la laïcité dans un réseau thématique en la mettant en relation avec d'autres thèmes comme, par exemple, la démocratie, l'intégration, les droits. Ces thèmes correspondent à des assises que les commissaires estiment faire consensus dans la société québécoise et auxquelles la laïcité se trouve ainsi associée. En analysant le réseau thématique dans lequel s'insère la laïcité, nous verrons donc, au chapitre 4, comment se construit l'argumentaire des commissaires, c'est-à-dire ce sur quoi ils appuient leur choix de la laïcité ouverte.

En amont du rapport, l'analyse de contenu thématique est mise au défi par un corpus monumental et hétérogène, à savoir l'œuvre de chacun des commissaires avant le rapport. Ces derniers, en effet, sont des intellectuels ayant des formations disciplinaires et des trajectoires socioculturelles tellement différentes que, politiquement parlant, cela leur conférerait la représentativité différentielle habituellement souhaitée pour ce genre de commission. Toutefois, sur le plan d'une recherche universitaire, l'étude exhaustive de la laïcité dans tous leurs écrits pourrait faire l'objet de plus d'une thèse... Non pas que la laïcité y occupe une place d'avant-plan, mais, bien au contraire, parce qu'en l'absence d'un traitement substantiel explicite de la laïcité dans ces œuvres, l'analyse doit s'appliquer à cerner les thèmes qui sont les plus susceptibles d'être mis à contribution pour étayer le choix de la laïcité ouverte préconisé par le rapport. En même temps, cette méthode permet d'identifier, plus précisément, à la fois les points de divergence dans l'approche des commissaires et les points de convergence grâce auxquels ils ont pu en arriver à un compromis par rapport au choix de la laïcité ouverte.

Structure de la thèse

L'introduction de notre thèse a présenté, ci-haut, le sujet de cette thèse, son intérêt, sa pertinence et sa contribution à l'avancement des connaissances. Sont également précisés les objectifs de cette recherche et sa problématique qui mènent à la formulation de la question et de l'hypothèse de recherche. Enfin, sont exposées la méthode et les stratégies mises en œuvre pour vérifier cette hypothèse.

Le chapitre 1 passe en revue la littérature qui a traité de la laïcité telle que présentée dans le rapport Bouchard-Taylor. Pour s'y retrouver dans ce foisonnement d'écrits dont le nombre s'accroît au rythme des projets de loi impliquant la laïcité, nous avons proposé une typologie des familles de penseurs qui sont intervenus dans les débats, que ce soit pour appuyer ou pour contester le choix de la laïcité ouverte prôné par le rapport. Cet exercice fait ressortir les éléments qui, dans l'argumentaire du rapport, suscitent la controverse, que ce soit en raison de leurs assises sociopolitiques ou de leurs effets pour la société québécoise.

Le chapitre 2 analyse le cadre conceptuel du rapport en montrant comment les principaux concepts du rapport s'articulent pour former un réseau où chaque élément joue un rôle en fonction des autres. C'est ainsi que sont examinés les concepts suivants : accommodement raisonnable comme point de départ de la réflexion, culture dans une société pluraliste, intégration individuelle et collective, religion comme sous-catégorie de la culture, laïcité et ses quatre principes, démocratie libérale comme norme de la vie collective, identité en contexte québécois.

Le chapitre 3 traite de la consultation sur les propositions que les commissaires soumettent à la population, en particulier en ce qui a trait au modèle de laïcité présenté dans le document de consultation. Les points touchés sont le type de laïcité à mettre en œuvre au Québec et la présence du religieux dans l'espace public. Ce chapitre analyse les mémoires soumis par les partis politiques et les groupes religieux en réponse aux

questions sur la laïcité. Il y a là des intrants dans l'argumentaire du rapport en faveur de la laïcité ouverte, que ce soit comme base de consensus invoqué ou comme réponse à des objections formulées.

Le chapitre 4 concerne le rapport Bouchard-Taylor et son argumentaire à l'appui du choix de la laïcité ouverte. Nous constatons d'abord le rejet de la laïcité rigide par les commissaires; nous analysons ensuite les arguments invoqués en faveur de la laïcité ouverte, à savoir l'argument historique de la continuité avec le parcours québécois de la laïcité; l'argument philosophico-politique des assises constitutionnelles de la laïcité, en particulier sa finalité de protéger la liberté de religion et l'égalité; et finalement l'argument socioculturel du meilleur potentiel d'intégration. Ensuite, nous présentons et analysons les trois arguments qui forment les assises de ce modèle que les commissaires présentent comme étant celui qui convient le mieux à la société québécoise : l'argument historique, l'argument philosophico-politique et l'argument socioculturel. Nous voyons ensuite comment les réponses aux objections fournissent l'occasion de clarifier certains points mis en cause. Nous portons ensuite notre attention sur deux défis particuliers reliés aux accommodements : le port de signes religieux et le patrimoine religieux. Finalement, nous faisons état des recommandations qui touchent la laïcité.

Le chapitre 5 relève d'abord les thèmes privilégiés dans les écrits de Bouchard avant la Commission, comme la nation, la culture, le mythe, la diversité, l'intégration, l'interculturalisme; de même, les thèmes absents de l'avant-scène, comme la religion, la laïcité, la présence des signes religieux dans l'espace public. Ces thèmes sont toutefois explicitement abordés dans une conférence peu avant la Commission. Ensuite, il s'agit de voir s'il y a une relation entre des tensions dans la posture intellectuelle de Bouchard dans ces écrits et certaines tensions observées dans le rapport. Cette démarche s'applique également aux lignes de compromis susceptibles d'être mises en œuvre dans le rapport.

Le chapitre 6 fait pour les écrits de Taylor la même démarche que pour ceux de Bouchard. Parmi les thèmes privilégiés, on trouve la modernité, l'identité, la reconnaissance, le multiculturalisme, la croyance et la sécularité. La laïcité et la présence des signes religieux dans l'espace public sont à peu près absents de l'avant-scène. Dans plusieurs de ces thèmes, on trouve une tension ou une ambivalence qui peut servir de ligne de compromis, mais qui peut en même temps affecter la cohérence du rapport.

Pour sa part, la conclusion de la thèse rappelle brièvement les principaux éléments de réponse à la question de recherche fournis par chacun des chapitres. Elle jette finalement un coup d'œil prospectif sur l'avenir du compromis proposé par le rapport BT en ce qui a trait à la laïcité.

CHAPITRE 1

POSTURES DES FAMILLES DE PENSÉE SUR LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC

Introduction

Le choix de la laïcité ouverte mis de l'avant par le rapport Bouchard-Taylor n'a pas rallié tous les milieux intellectuels. Loin de là, il a plutôt suscité – ou ressuscité – de vifs débats entre des tenants de diverses conceptions de la laïcité. Ces débats durent toujours et produisent un foisonnement d'écrits à l'appui de positions qui se réclament de courants de pensée aux contours plus ou moins clairs. Dans ce matériel surabondant qui se porte à la défense ou à l'assaut de la laïcité ouverte mis de l'avant par le rapport BT, on trouve des références à des contenus du rapport impliquant en filigrane une posture pouvant être celle de l'un ou l'autre des commissaires, posture qui est appuyée ou contestée à des degrés divers par les intervenants en fonction de leurs propres postures. Pour les fins de cette thèse, ont été retenus les éléments de contenu qui touchent le plus directement la laïcité ouverte et l'argumentaire du rapport qui la soutient.

Par ailleurs, pour essayer de se retrouver dans le dédale d'idées et de plaidoyers qui jalonnent les épisodes du débat de fond sur le modèle de laïcité qui convient le mieux au Québec, des chercheurs ont proposé des typologies de courants ou de familles de pensée à l'œuvre chez les protagonistes. Dans un premier temps, nous passerons brièvement en revue quelques-unes de ces typologies. Dans un deuxième temps, en utilisant une typologie mise au point au terme de cette démarche, nous regrouperons

les auteurs retenus pour notre recherche dans l'oune des familles de pensée qu'ils représentent à des degrés divers. Nous évoquerons les traits saillants de leur pensée sur la laïcité et sur le modèle de laïcité ouverte retenu par le rapport Bouchard-Taylor. Pour garder le cap sur notre objet de recherche, nous aurons en tête les deux questions suivantes : 1) quand des intervenants, en raison de leur propre posture intellectuelle, se portent à l'appui ou à l'assaut de la laïcité ouverte, est-ce qu'ils nous apprennent quelque chose sur la posture du rapport à ce sujet? 2) Est-ce que cette posture du rapport a une relation avec la posture des commissaires dans leurs écrits antérieurs au rapport?

1.1 Survol de typologies

Le 3 février 2010, le journal *Le Devoir* publiait le *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Bosset *et al.*) signé par cinq universitaires, dont trois membres du comité-conseil de la Commission Bouchard-Taylor (Pierre Bosset, Micheline Milot et Daniel Weinstock), ainsi qu'un conseiller à la recherche pour la Commission (Jocelyn Maclure), la cinquième signataire étant Dominique Leydet. Près de 900 signataires endossaient le contenu du manifeste. Estimant que le débat sur l'identité prenait un virage dangereux, les signataires dénonçaient « deux courants en rupture avec les grandes orientations du Québec moderne ». Ces deux courants étaient identifiés comme étant, d'une part, une vision « nationaliste conservatrice » qui rejette l'interculturalisme, la laïcité ouverte et les accommodements, et, d'autre part, une vision stricte de la laïcité qui « entend renvoyer le religieux hors de l'espace public » en le confinant à l'espace privé. Ces deux courants, différents au départ, ont en commun le rejet de la laïcité ouverte prônée par le rapport.

Face à tous les « ismes » dont a été taxé le rapport Bouchard-Taylor (relativisme, trudeauisme, chartisme, etc.), les signataires du manifeste exposent les grandes lignes de pensée qui articulent leur conception de la laïcité : le pluralisme et

l'interculturalisme qui mettent en œuvre les valeurs démocratiques en favorisant l'intégration des immigrants; la laïcité qui s'impose non aux individus mais à l'État, ce dernier devant s'abstenir de favoriser ou d'entraver une conception religieuse ou séculière de l'existence, tout en protégeant la liberté de conscience et sa libre expression; les valeurs communes qui sous-tendent des décisions communes par-delà les différences; les chartes des droits et les institutions, héritières de notre tradition, qui cristallisent nos valeurs, y compris le respect des minorités; la voie de la continuité dans la recherche de l'équilibre. En outre, les auteurs du manifeste remettent en question l'idée d'un modèle unique de laïcité calqué sur celui de la France. Dans un autre ordre d'idée, ils ne voient pas la nécessité d'une reconnaissance officielle de la laïcité dans les lois du Québec, considérant que la laïcité se dégage de l'esprit même des lois.

La même année, en 2010, un écrit de Jocelyn Maclure, en consonance avec le manifeste, propose la typologie suivante : « une position conservatrice, une position libérale-pluraliste (souvent associée à la laïcité ouverte) et une position républicaine » (p. 204). Selon la position conservatrice, il faut accorder un statut particulier aux communautés chrétiennes, i.e. il faut rétablir des liens plus organiques entre le politique et le religieux. Pour sa part, la position libérale-pluraliste défend la place de la religion ou la présence du religieux dans l'espace public, moyennant le respect de l'égalité et de la liberté de conscience de tous et chacun dans la société. La position républicaine se distingue des deux autres en réclamant que la religion soit confinée dans la sphère privée et que la liberté par rapport à la pratique soit exclue de la liberté de religion. Nous verrons plus loin (en 1.3) comment Maclure explicite la position libérale pluraliste en la situant par rapport aux deux autres mentionnées ci-haut.

Une autre typologie est proposée par l'anthropologue et présidente du groupe féministe PDF (Pour les droits des femmes du Québec), Michèle Sirois. Cette dernière distingue trois tendances dans le débat sur la laïcité depuis le rapport Bouchard-Taylor. Une première tendance regroupe les partisans de la laïcité ouverte et des accommodements

religieux qui sont favorables au rapport. Dans une deuxième tendance, nous retrouvons les partisans de la laïcité sans adjectif qui adoptent une position défavorable au rapport. La troisième tendance correspond à celle des partisans du maintien des traditions religieuses à l'école et dans les institutions publiques. Ils sont eux aussi défavorables au rapport. À ce qu'il nous semble, cette typologie rejoint substantiellement celle de Maclure : la première tendance correspond à la position libérale-pluraliste, la deuxième à la position républicaine et la troisième à la position conservatrice.

En 2016, dans un livre intitulé *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*, Lamy souligne le défi méthodologique que pose l'établissement d'une typologie :

Pour résumer, la principale difficulté qui se présente pour réunir les penseurs en groupe repose sur le fait que ceux qui s'opposent au port des symboles ostentatoires chez les employés de l'État ne s'entendent pas sur la présence du crucifix et ceux qui s'entendent pour le retirer ne s'entendent pas sur la question du code vestimentaire de ceux qui sont payés par l'État. Ainsi, c'est en étudiant l'argumentation qui soutient ces différentes paires qu'il devient possible de remonter à trois philosophies politiques partagées par les auteurs qui ont donné vie à la controverse. (p. 48-49)

Cette approche méthodologique rejoint bien celle que nous avons adoptée dans notre thèse. Après avoir passé en revue diverses tentatives de nommer les familles de pensée sous lesquelles on peut regrouper les acteurs du débat, Lamy propose les catégories suivantes : les républicains civiques, les républicains conservateurs et les penseurs libéraux, ce qui correspond à la typologie qu'il avait adoptée dans son mémoire et qu'il explicite dans ce livre.

Aux fins pratiques de notre revue de la littérature publiée depuis le dépôt du rapport Bouchard-Taylor, nous retenons la typologie suivante, qui s'inspire à la fois de Maclure et de Lamy et qui distingue trois familles de pensée en ce qui a trait à la laïcité : les penseurs libéraux-pluralistes, en faveur de la laïcité ouverte, les penseurs républicains, en faveur de la laïcité intégrale, et les penseurs conservateurs, en faveur de la laïcité de compromis. Pour chacune de ces familles, nous allons privilégier les

écrits de quelques penseurs présentant, à des degrés divers, des traits caractéristiques de chacune de ces familles. Les penseurs libéraux-pluralistes qui retiendront notre attention sont Jocelyn Maclure, Micheline Milot, Jean Baubérot, Georges Leroux, Pierre Bosset, Daniel Weinstock, Solange Lefebvre, Marie Mc Andrew et Louis-Philippe Lampron. Les penseurs républicains seront représentés par Guy Rocher, Daniel Baril, Yvan Lamonde, Caroline Beauchamp, Julie Latour, Louise Mailloux et Djemila Benhabib. Sont regroupés à titre de penseurs conservateurs Jacques Beauchemin, Mathieu Bock-Côté et Guy Durand.

En fonction de notre question de recherche, nous retiendrons seulement ce qui a trait explicitement aux conceptions de la laïcité et à leur application spécifique au port de signes religieux et au patrimoine religieux. En même temps, nous porterons une attention particulière aux contextes dans lesquels s'inscrivent les écrits et déclarations des protagonistes, à savoir les moments-clés des débats mettant en cause notre question de recherche. Parmi ces moments, il y a principalement les réactions à la publication du rapport Bouchard-Taylor (2008); le *Manifeste pour un Québec pluraliste* des défenseurs de la laïcité ouverte (Bosset *et al.*, 2010, 3 février) et la réponse de ses adversaires dans la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité* (Baril. *et al.*, 2010, 16 mars); le projet de loi n° 94, le débat autour du projet de Charte (projet de loi n° 60) qui a ramené à la surface le rapport Bouchard-Taylor en ce qui concerne, notamment, la pertinence d'une intervention étatique pour définir officiellement la laïcité et le champ d'application plus ou moins englobant d'une telle intervention. Ces moments-clés incluent également le projet de loi n° 62 qui, lui, a d'abord été adopté, puis dont l'article 10, article charnière, a été contesté et suspendu par la Cour supérieure du Québec. Enfin, ils incluent également l'adoption récente de la *Loi sur la laïcité de l'État* (2019), loi qui sera brièvement discutée dans la Conclusion.

1.2 Une première famille de pensée : les libéraux-pluralistes

Il va de soi que, dans le contexte du rapport Bouchard-Taylor, les penseurs libéraux-pluralistes les plus en vue sont Gérard Bouchard et Charles Taylor. Dans notre thèse, nous explorerons leur pensée telle qu'elle se présente dans le rapport. Pour l'instant, nous nous tournons vers Jocelyn Maclure, un auteur-pivot au sens où il a collaboré de près avec Charles Taylor, à titre de conseiller à la recherche à la Commission Bouchard-Taylor et comme coauteur, avec ce dernier, d'un livre sur la laïcité; il est également coauteur du *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Bosset *et al.*, 2010, 3 février). Dans un texte publié en 2010, Maclure dit s'inspirer du chapitre VII du rapport Bouchard-Taylor pour affirmer que la laïcité ouverte, critiquée tant par les conservateurs que par les républicains, est « la voie de la juste mesure » (Maclure, 2010, p. 205) parce qu'elle garantit à la fois la liberté de religion et le respect aussi bien des croyances que des valeurs séculières. Par conséquent, elle demeure le bon choix pour le Québec, affirme-t-il dans la conclusion de son texte, tout en reconnaissant que ce modèle est à préciser et à consolider. C'est précisément ce qu'il fait dans un texte plus récent que nous examinons maintenant.

Sous le titre évocateur « Comprendre la laïcité. Une proposition théorique » dans le collectif *Penser la laïcité québécoise*, Maclure (2014b) aborde de front la dimension philosophique de la laïcité. Il rappelle, d'entrée de jeu, que la laïcité est un concept contesté et que le modèle de laïcité à privilégier au Québec a été au cœur du débat sur cette question. Tout comme dans le rapport BT, il considère qu'il y a un large consensus sur le fait que l'État du Québec doit être laïque, mais il reconnaît qu'il y a des désaccords importants sur le sens et les implications de la laïcité. C'est pourquoi, dans un premier temps, il propose une théorie de la laïcité qu'il a élaborée avec Taylor dans le rapport (BT, p. 131-154) et dans *Laïcité et liberté de conscience* (Maclure et Taylor, 2010, p. 15-76). Dans un deuxième temps, il présente trois modèles de laïcité

correspondant aux idéaux-types d'un régime de laïcité : la laïcité républicaine, la laïcité libérale-pluraliste et la laïcité conservatrice.

Sa théorie de la laïcité, qui se fonde sur une analyse de ce concept, pourrait se résumer comme suit : « La laïcité est un concept politique synthétique » (Maclure, 2014b, p. 10). C'est un concept politique, c'est-à-dire une façon de concevoir les rapports de l'État avec les institutions religieuses, les pratiques, les croyances. Et c'est l'État et ses institutions qui sont laïques et non les individus, une distinction faite par le rapport, reprise ici par Maclure et considérée comme non controversée⁹. C'est aussi un concept synthétique, c'est-à-dire un principe institutionnel qui repose sur une pluralité de principes qui peuvent être considérés comme des sous-principes.

Ce passage d'une conception moniste à une conception plurielle et synthétique de la laïcité, même si c'est un premier pas nécessaire, n'est pas suffisant pour Maclure. À son avis et selon Taylor également, comme les principes de la laïcité appartiennent à des catégories différentes, il faut distinguer les finalités de la laïcité des moyens pour atteindre ces finalités. Les principes de neutralité de l'État par rapport aux religions et de séparation entre l'État et la religion sont des moyens pour permettre à l'État d'en arriver aux fins de la laïcité, à savoir considérer de façon égale tous les citoyens, peu importe leurs convictions, et respecter leur liberté de conscience. Par conséquent, si l'on accepte la supériorité des fins par rapport aux moyens, on ne peut pas justifier de façon valable la limitation de la liberté de religion d'un citoyen en alléguant que la pratique religieuse en cause porterait atteinte à la neutralité de l'État par rapport aux religions.

Selon Maclure, comme il est impossible en pratique, pour un État laïque, d'assurer une harmonisation parfaite des principes de respect égal et de liberté de conscience, la

⁹ Maclure semble ignorer le fait que Rocher, entre autres, conteste cette distinction. Voir Rocher, G. (2011). La laïcité de l'État et des institutions publiques. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piote (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, (p. 23-31). Montréal, Éditions Écosociété.

laïcité doit chercher à être équilibrée plutôt que d'être ouverte ou stricte (2014b, p. 14). Notons au passage que l'introduction du terme « équilibrée » tente d'atténuer la polarisation axiologique suscitée par la dichotomie « ouverte » - « stricte ». Ainsi, par exemple, concernant ce qui est des rapports entre l'État et les religions, Maclure s'appuie sur les constats des chercheurs en sciences sociales pour affirmer qu'une séparation étanche et une neutralité étatique intégrale n'existent dans aucun régime de laïcité, pas même dans le régime républicain.

Pour mieux cerner ce à quoi devrait ressembler un État laïque et par conséquent les aspirations de la laïcité, Maclure explicite les trois grands idéaux-types ou modèles de laïcité qu'il avait évoqués en 2010 : la laïcité républicaine, la laïcité libérale-pluraliste et la laïcité conservatrice. La laïcité républicaine, tout en reconnaissant comme finalités les principes de respect égal et de liberté de conscience, ajoute d'autres finalités, l'une des plus importantes étant la poursuite du bien commun qui « exigerait [...] une relation quasi immédiate entre l'État et le citoyen et une séparation stricte entre le public et le privé [...] » (Maclure, 2014b, p. 17). Dans un régime de laïcité qui tend vers le républicanisme, les accommodements religieux sont exclus, mais la liberté de conscience et de religion est protégée.

Un deuxième modèle, la laïcité libérale-pluraliste, se distingue de la laïcité républicaine parce qu'elle assure la protection de la liberté de conscience et de religion en ayant recours à des mesures d'accommodement raisonnable. De plus, les principes de séparation entre l'État et les religions et de neutralité religieuse de l'État sont reconnus comme des moyens pour protéger les droits individuels fondamentaux (droit à l'égalité, à la non-discrimination, à la liberté de conscience). Sont considérés comme pluralistes les régimes libéraux de laïcité qui portent une attention particulière aux groupes religieux minoritaires.

La laïcité conservatrice est le troisième modèle considéré par Maclure. Elle a comme finalités d'assurer une considération égale à tous les citoyens et de respecter leur liberté

de conscience et de religion. Cependant, elle estime que c'est compatible avec la laïcité d'accorder des formes de reconnaissance spéciale à la religion de la majorité comme, par exemple, la prière au début des séances d'un conseil municipal, le crucifix dans les institutions publiques. Selon Maclure, agir ainsi, c'est privilégier une religion au détriment d'une autre et, par le fait même, c'est enfreindre le principe de respect égal de tous les citoyens, un principe que l'État laïc doit mettre en application.

En guise de conclusion, envisageant l'avenir de la laïcité au Québec, Maclure est d'avis que, pour faire progresser le modèle québécois dans son développement, il faudra clarifier et codifier davantage les principes de la laïcité et ses modalités d'application. Dans cette optique, « [u]ne intervention explicite du législateur pourrait clarifier les termes du débat et permettre une discussion publique plus mature et éclairée sur le rapport entre l'État et les religions au Québec » (Maclure, 2014b, p. 19). Ce faisant, Maclure adopte une position différente de celle du rapport Bouchard-Taylor, qui a pris cette orientation en considération mais ne l'a pas retenue, se contentant de recommander un Livre blanc.

Pour sa part, Micheline Milot a été, elle aussi, associée aux travaux de la Commission Bouchard-Taylor à titre de membre du comité-conseil; trois de ses ouvrages (2002, 2005 et 2008a) figurent dans la bibliographie du rapport de la Commission, qui y réfère à diverses reprises et en cite des extraits quand il est question de laïcité. S'appuyant sur l'écrit de Milot (2002), le rapport (BT, p. 135-136) fait état de quatre principes de la laïcité, alors que, dans le document de consultation, on n'en trouvait que deux; c'est là un intransigent important que nous analyserons dans notre thèse. Par ailleurs, quand il est question des types de laïcité, le rapport s'en tient à deux – la « laïcité ouverte » et la « laïcité rigide » – alors que, dans la publication de Milot (2008a) inscrite dans la bibliographie du rapport, il est question de cinq modèles : 1) la laïcité séparatiste fondée sur la doctrine de séparation des pouvoirs explicitée par Locke; 2) la laïcité anticléricale ou antireligieuse correspondant à certaines formes de militantisme antireligieux et anticlérical dont le modèle est la critique de Voltaire; 3) la laïcité

autoritaire correspondant à l'imposition autoritaire d'un modèle de gestion du religieux par l'État; 4) la laïcité de foi civique, modèle qui s'inspire de Rousseau; 5) la laïcité de reconnaissance axée sur l'autonomie morale de chaque citoyen et fondée sur une réciprocité protégée par l'État, modèle qui nous semble consonant avec la laïcité ouverte proposée par le rapport.

Une autre publication de Milot (2009c), qui est très pertinente pour notre recherche, porte sur la notion de laïcité au Québec. Elle retrace la généalogie de cette notion et son usage dans le discours public du Québec selon certaines logiques normatives. Elle souligne l'écart au Québec entre les usages politiques et idéologiques de la notion de laïcité et les formes concrètes d'organisation des rapports entre l'État et les religions. Ce texte démontre que, lors du débat sur les accommodements raisonnables, la notion de laïcité a pris une signification à géométrie variable en étant considérée tantôt comme fermée et ce, afin de lutter contre l'expression d'identités religieuses des minorités, et tantôt comme ouverte, pour préserver l'héritage culturel du groupe majoritaire, à savoir les catholiques.

Après 2008, Milot a certes cosigné le *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Bosset *et al.*, 2010, 3 février), mais elle s'est davantage intéressée à la dimension internationale des divers modèles de laïcité mis en œuvre dans le monde. Dans cette foulée, on retrouve Milot en 2011 comme coauteure, avec Jean Baubérot, d'un ouvrage intitulé *Laïcités sans frontières*. Après avoir rappelé que la laïcité n'est pas que française et républicaine et qu'il importe de distinguer sécularisation, laïcisation et laïcité, les auteurs retracent les racines structurantes des régimes laïques dans divers points du globe. Ils envisagent ensuite la laïcité comme concept analytique dans ses quatre principes fondamentaux (ceux retenus par le rapport Bouchard-Taylor). La pluralité et la complexité de ce concept les amènent à identifier six modèles, les cinq premiers sont ceux de Milot (2008a) et le sixième, la laïcité de collaboration, est un type de laïcité selon lequel « l'État conçoit que des groupes de sensibilité religieuse ou philosophique de la société civile puissent, pour le bien de la société, devenir des

partenaires de l'action étatique dans certains domaines (éthiques, éducatifs, etc.) » (Baubérot et Milot, 2011, p. 114).

Jean Baubérot, sociologue français et ex-membre (dissident) de la Commission Stasi, est en symbiose avec Micheline Milot et avec le Québec, au point d'avoir publié en 2008 un livre au titre provocateur : *Une laïcité interculturelle : le Québec avenir de la France?* Pour lui, la réponse est claire : passant outre à la supposée dichotomie entre la laïcité française et le multiculturalisme anglo-saxon, le Québec, nation francophone dans une Amérique du Nord à dominance anglophone, est en train de construire un type de laïcité interculturelle. L'édification d'un vivre-ensemble laïc et pluriculturel est une entreprise qui ne va pas sans tensions ni tâtonnements. À preuve, l'enquête sociologique que l'auteur a menée de 2006 à 2008 en analysant les composantes et les enjeux du débat scruté par la Commission Bouchard-Taylor. Il fait siennes les conclusions du rapport de la Commission et y voit une étape marquante dans la construction d'une laïcité à la québécoise, tout en prenant acte des réactions – ou des absences de réactions – à la publication du rapport, tout cela avec une connaissance de l'actualité et de la culture québécoises qu'il continue d'alimenter par ses visites et ses contributions régulières au Québec. Notons au passage que nous n'avons pas retenu dans notre revue de littérature les différentes publications de Baubérot sur la laïcité en France parce que notre objet de recherche porte sur la laïcité au Québec, mais nous en avons fait état dans la bibliographie.

Dans cette famille de pensée, les libéraux-pluralistes, nous retrouvons également Georges Leroux, Pierre Bosset, Daniel Weinstock, Solange Lefebvre, Marie Mc Andrew et Louis-Philippe Lampron. Leur position par rapport à la laïcité ne saurait nous surprendre, compte tenu du fait que la majorité d'entre eux ont été membres du comité-conseil de la Commission Bouchard-Taylor. Georges Leroux, qui a fait la recension du rapport Bouchard-Taylor en 2009, endosse le programme de la laïcité ouverte qui est proposé et la recommandation d'un *Livre blanc sur la laïcité* pour y inscrire, notamment, les principes de laïcité. Il considère que, sur ce point, les

commissaires ont tenu compte des requêtes des intervenants lors de la consultation, pour que les paramètres de la laïcité soient précisés. Selon ce philosophe, « [u]ne analyse détaillée de l'ensemble [du rapport] établirait que la démarche était marquée par un souci de cohérence et un réalisme inspiré d'une écoute attentive du témoignage public » (Leroux, 2009, p. 169). Il nous invite à relire les chapitres sur l'intégration et la laïcité parce qu'ils contiendraient une réflexion de grande importance sur les enjeux complexes de l'intégration et les exigences de la laïcité.

Dans le dossier de la revue *Spirale* sur les enjeux de la laïcité, Leroux et Maclure (2010) font le point sur le débat concernant la nature de la laïcité, un débat qui s'est complexifié depuis le dépôt du rapport Bouchard-Taylor. Ils résument ainsi ce débat :

Pour certains, les garanties offertes par les chartes suffisent à protéger l'égalité des citoyens et la liberté de conscience et de religion; pour d'autres, au contraire, l'extension du domaine des « accommodements raisonnables » signale une lacune fondamentale, mettant en péril notamment l'égalité des sexes et l'équité, et requiert la préparation d'une charte de la laïcité. (Leroux et Maclure, 2010, p. 31)

Leroux et Maclure adoptent une position critique face à l'application d'un républicanisme rigide et aussi face au multiculturalisme qui, selon eux, n'est pas la solution pour le Québec. Ils ont aussi des réserves par rapport à la position de Baubérot qui suggère la fusion de l'interculturalisme et de la laïcité ouverte. Ils privilégient la proposition d'une laïcité libérale et pluraliste mise de l'avant dans le rapport, une proposition qui, selon eux, n'a pas été considérée à sa juste valeur, d'où l'importance d'y revenir dans ce dossier de la revue *Spirale*.

Dans la préface du livre *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (Lévesque, dir., 2014, p. IX-XIII), Georges Leroux évoque des étapes marquantes de l'histoire de la laïcité au Québec, à savoir le lent processus de sécularisation des institutions, la croissance du pluralisme religieux et culturel et, plus récemment, le débat sur le projet d'une charte de la laïcité. À son avis, dans ce débat, l'accent mis sur la question des signes religieux visibles est une « véritable

pierre d'achoppement, dans la trame d'une évolution pacifiée vers une laïcité consensuelle [...] » (Leroux, 2014, p. IX). Et les tensions suscitées par cette question sont le signe d'impasses au niveau de la situation politique du Québec. Il souligne l'indétermination historique et sociale de la laïcité au Québec, un principe accepté par les auteurs du collectif *Penser la laïcité québécoise* qui privilégie le concept d'une laïcité ouverte. L'objectif que Leroux poursuit dans cette préface, c'est d'explicitier les deux devoirs qui incombent aux jeunes générations dans un contexte d'indétermination : « [l]e premier concerne la contribution des intellectuels dans une société en quête d'identité, le second concerne une éthique de l'ouverture dans une phase de crispation » (Leroux, 2014, p. X).

Dans les travaux des intellectuels depuis le dépôt du rapport BT, il y a, à son avis, un clivage important au niveau des principes fondamentaux sur la laïcité que ces derniers proposent. Pour les uns, comme Guy Rocher et Yvan Lamonde, il faut penser la laïcité selon le modèle républicain de la France. Pour d'autres, comme Leroux et les auteurs du collectif sous la direction de Sébastien Lévesque (2014), la laïcité doit être pensée dans le présent, ce qui implique « l'invention d'une forme particulière pour une société aux prises avec sa propre indétermination, sur le plan tant politique que juridique » (Leroux, 2014, p. XII). Compte tenu du contexte d'incertitude, de la situation en mutation, Leroux considère comme un « devoir » d'envisager la restriction des libertés s'il le faut, à la condition de justifier cette dernière avec rigueur. Et il résume ainsi ce que signifie pour lui « penser une laïcité ouverte » : « c'est accepter de s'engager dans la discussion des principes fondamentaux des libertés, sans faire intervenir un modèle posé *a priori* » (Leroux, 2014, p. XII).

De plus, compte tenu du pluralisme croissant, le Québec a un « devoir » d'ouverture, c'est-à-dire il a pour principal défi de penser les exigences de cette ouverture. Et pour les auteurs de cet ouvrage, cette ouverture, ce n'est pas « un compromis, voire une équation d'accommodement [...], [c'est] une richesse, le contraire d'une fermeture porteuse d'exclusion » (Leroux, 2014, p. XIII). Leroux conclut sa préface en insistant

sur le fait que, par rapport à la question de la laïcité, comme par rapport à la question de son statut politique, le Québec doit « tracer son propre chemin » et non reprendre un modèle d'ailleurs. Et pour progresser par rapport à ces questions, le Québec devrait considérer la tâche de penser comme un devoir intellectuel à assumer et l'ouverture comme une valeur.

Pierre Bosset, juriste expert en matière d'accommodements et membre du comité-conseil à la Commission Bouchard-Taylor, s'est porté à la défense de la laïcité ouverte comme coauteur du *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Bosset *et al.*, 2010, 3 février). En 2009, il avait publié un article intitulé « La 'crise' des accommodements raisonnables : regards d'un juriste sur le rapport Bouchard-Taylor ». Cet article examine le rapport à la lumière du droit, en considérant, notamment, « la place de la religion dans une société qui se définit comme laïque » (Bosset, 2009a, p. 327). Il établit d'abord une distinction entre la sécularisation, qui renvoie à la société, et la laïcité qui, elle, « renvoie à l'État, et plus précisément aux rapports que celui-ci entretient avec les religions » (Bosset, 2009a, p. 340). Il souligne le fait que les modèles de laïcité étant divers, le rapport a dû décrire le modèle de laïcité que le Québec doit continuer de préconiser, à savoir la « laïcité ouverte ».

Même si le Canada ne se définit pas officiellement comme laïc, l'État est tenu à la neutralité religieuse, en raison de la Constitution qui protège les libertés fondamentales de religion et de conscience (Bosset, 2009a, p. 341). À ceux qui voient une opposition entre la neutralité de l'État et l'accommodement raisonnable, Bosset répond que cette opposition n'est qu'apparente. En effet, la neutralité de l'État et l'accommodement raisonnable visent tous deux le même objectif, à savoir permettre l'exercice des libertés de religion et de conscience, à la fois grâce à la neutralité empêchant l'État de privilégier une conception religieuse particulière, et également grâce à l'accommodement permettant aux individus d'exprimer leurs convictions religieuses (Bosset, 2009a, p. 342). Ainsi, même si elle n'est pas une notion juridique, « la notion de laïcité ouverte correspond à l'état actuel du droit canadien en matière de neutralité

religieuse de l'État et d'accommodement raisonnable au sein des institutions publiques » (Bosset, 2009a, p. 342).

Toutefois, l'application de cette notion de laïcité ouverte peut s'avérer très délicate, comme en fait foi la question très controversée du port de signes religieux par les agents de l'État. La première question à se poser est : « qu'est-ce que l'État? » Ce à quoi Bosset répond : « Nous sommes en réalité face ici, non pas à une entité homogène et bien délimitée qui serait appelée 'l'État', mais bien à une nébuleuse d'entités publiques dont le statut juridique et la mission diffèrent » (Bosset, 2009a, p. 343). Il faut alors se demander si toutes les fonctions de l'État exigent la même neutralité religieuse de ses agents. Selon Bosset, une interdiction de porter des signes religieux qui viserait l'ensemble des agents n'aurait aucune chance de satisfaire aux conditions imposées par la jurisprudence quand il s'agit de limiter une liberté fondamentale comme la liberté de religion. C'est pourquoi, le rapport a plutôt choisi de tracer une ligne entre les fonctions qui personnifient à un haut degré la neutralité de l'État et les autres. Pour Bosset, ce choix « ne paraît pas déraisonnable », même si la validité d'interdictions concrètes pourrait être mise en cause devant les tribunaux (Bosset, 2009a, p. 343).

Par contre, Bosset demeure perplexe face à la recommandation du rapport Bouchard-Taylor préconisant le dépôt, à l'Assemblée nationale, d'un *Livre blanc sur la laïcité* :

Il est loin d'être clair que le dépôt d'un tel livre blanc n'ouvrirait pas la porte, dans les faits, à la remise en question du modèle de laïcité ouverte, ce qui pourra alors soulever des conflits entre les normes constitutionnelles dont découle, précisément, cette laïcité ouverte. (Bosset, 2009a, p. 346)

En 2009, toujours, mais dans un registre bien différent, Bosset s'intéresse à la question formulée dans le titre de l'un de ses articles : « Droits de la personne et accommodements raisonnables : le droit est-il mondialisé? » (Bosset, 2009b). Malgré l'horizon plus limité de notre objet de recherche, une considération nous est apparue particulièrement pertinente pour notre propos. Il s'agit des précautions à prendre

lorsque l'on fait intervenir un modèle étranger d'aménagement des rapports État-religions dans des débats sociaux. L'auteur donne, comme exemple, le cas de la laïcité française souvent perçue, à tort, comme hostile à toute présence du religieux dans la sphère publique, ce qui en fait un modèle pour les adversaires des accommodements (Bosset, 2009b, p. 16). Après avoir motivé cette affirmation, Bosset ajoute :

L'invocation quasi incantatoire du modèle français dans les débats québécois repose donc sur une prémisse erronée. On voit ici le danger d'une vision du modèle étranger qui serait fantasmée ou idéalisée et qui, dès lors, risquerait de fausser les conclusions qu'on pourrait vouloir tirer du recours à ce modèle étranger. (Bosset, 2009b, p. 17).

Quelques années plus tard, en 2013, en marge des orientations du projet de charte sur la laïcité, devenu le projet de loi n° 60, que le gouvernement Marois avait rendues publiques, Bosset poursuit sa réflexion de 2009 sur l'interdiction du port de signes religieux aux agents de l'État. Il fait état de quatre normes juridiques pouvant engendrer l'obligation de neutralité religieuse pour un agent de l'État : 1) le respect des libertés fondamentales de conscience et de religion; 2) le droit d'être jugé par un tribunal impartial; 3) le droit à la liberté et à la sécurité de la personne; 4) une nécessité fonctionnelle, lorsque l'absence de neutralité compromettrait l'efficacité de l'action étatique ou la sécurité de son agent (Bosset, 2013, p. 2/9). Il se demande ensuite si l'un ou l'autre de ces quatre fondements de la neutralité peut justifier l'interdiction du port de signes religieux dans quatre cas de figure d'agents de l'État, à savoir les élus, les juges, les policiers et les enseignants. Bosset conclut cette étude au cas par cas en affirmant : « on est frappé [...] par la capacité des concepts et des mécanismes juridiques actuels de prendre en compte les situations – somme toute, assez rares – où une telle interdiction est véritablement nécessaire » (Bosset, 2013, p. 8/9). De plus, au plan social, il y aurait lieu de considérer l'impact qu'aurait une interdiction globale sur la poursuite des objectifs visés par la société québécoise en ce qui a trait à la représentation des groupes minoritaires et aux programmes d'accès à l'égalité.

L'année suivante, en 2014, dans le collectif *Penser la laïcité québécoise*, Bosset aborde cette fois les fondements juridiques, non plus de la seule neutralité de l'État, mais de la laïcité conçue en termes de fins et de moyens :

[...] sans être une valeur en elle-même, la laïcité est une façon d'assurer la liberté de conscience, la liberté de religion et le droit à l'égalité de chaque citoyen, en aménageant les rapports tendus et parfois contradictoires entre le politique et le religieux. Pour atteindre ce but, la laïcité doit se traduire par une séparation institutionnelle de l'Église et de l'État, ainsi que par la neutralité de l'État sur le plan religieux. (Bosset, 2014b, p. 156)

Puis, estimant suffisante la double exigence de séparation institutionnelle et de neutralité pour gérer les rapports entre l'État et la religion, il lui « paraît douteux [...] que le Québec ait véritablement *besoin* d'une loi sur la laïcité, au sens où une intervention juridique serait nécessaire pour garantir [...] les finalités de la laïcité » (Bosset, 2014b, p. 164).

Pour expliciter sa position, qui se veut nuancée, il reconnaît que la consécration législative de la laïcité pourrait être envisagée et comporter certains avantages. Toutefois, il se fait critique par rapport au projet de charte de la laïcité présenté par le Gouvernement du Québec, la laïcité y étant considérée comme un « contrepoids » à la garantie des libertés fondamentales et comme un concept « étrangement désincarné ». Selon Bosset, la raison d'être de la laïcité, c'est de garantir les libertés fondamentales. Pour faire avancer le débat, il faut donc « revenir à la raison d'être de la laïcité et [...] reconnaître la diversité des formes que celle-ci, en tant qu'outil de protection des libertés de conscience et de religion, peut revêtir selon le contexte historique et social » (Bosset, 2014b, p. 166).

La même année, constatant la grande confusion dans les termes du débat sur la laïcité, Bosset consacre un article à préciser les définitions juridiques des termes religion, liberté de religion, laïcité, neutralité, accommodement raisonnable dans le collectif *Religions et laïcité. Pour un nécessaire dialogue*. Bosset distingue une laïcité « narrative » d'une laïcité juridique. Une laïcité « narrative » « [...] relève du discours

social, du discours national, voire du mythe national, bref, de l'idée qu'une société se fait d'elle-même. [...] Une laïcité juridique serait, elle, celle qui serait inscrite dans les lois » (Bosset, 2014a, p. 71-72). Depuis la Révolution tranquille, une laïcité narrative prévaut au Québec en raison de sa conception de lui-même comme société laïque. Il fait également une distinction entre une « neutralité d'ignorance » (l'État ne doit pas se mêler de questions religieuses) et les « neutralités de reconnaissance » (l'État doit reconnaître l'existence de différentes religions dans la société et en tenir compte dans sa législation, mais il ne doit pas imposer une religion en particulier) (Bosset, 2014a, p. 73).

À son avis, d'autres concepts, comme celui de religion, sont difficiles à définir à cause de leur complexité, ainsi que l'illustrent bien les essais des juristes qui s'en sont finalement tenus à la conception globale de la religion selon la Cour suprême dans l'affaire *Amselem*. Les juges, dans cet arrêt, se sont contentés de « reconnaître que la religion suppose la croyance en 'une puissance divine, surhumaine ou dominante' » (Bosset, 2014a, p. 66). Toutefois, « c'est une conception subjective de la religion qui prévaut et qui est protégée par les chartes des droits » (Bosset, 2014a, p. 68). En effet, les tribunaux ont retenu comme critère non pas la conception de la religion selon une autorité religieuse, à savoir la conception objective, mais plutôt la conception qu'une personne a de sa propre religion.

Pour ce qui est de la liberté de religion, Bosset distingue la liberté de croire ou de ne pas croire de la liberté de manifester ses croyances, la première étant une liberté absolue alors que la seconde est une liberté reconnue mais pouvant être limitée. La question du rapport de la liberté de religion avec les autres droits, qui a été débattue suite au dépôt du projet de charte des valeurs québécoises (projet de loi n° 60), peut être envisagée sous l'angle de la limitation de la liberté de religion par le législateur. Bosset prend position sur cette question :

Je crois que nous pouvons tenir pour acquis qu'une telle Charte [projet de loi n° 60] affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse porterait atteinte

à la liberté de religion; le débat devrait plutôt porter sur le fait de savoir si cette atteinte serait justifiée ou non. (Bosset, 2014a, p. 82)

Pour sa part, le philosophe Daniel Weinstock explicite le pari québécois de la laïcité ouverte dans un article de la revue *À bâbord* (2009, décembre/2010, janvier, s. p.). À son avis, la laïcité, c'est-à-dire la séparation entre les institutions publiques et les convictions des citoyens, est une nécessité pour une société pluriconfessionnelle comme le Québec. C'est une condition non négociable de la justice et de la « bonne entente sociale ». Il précise que la laïcité ouverte choisie par le Québec reconnaît « le fait que la laïcité est une caractéristique des institutions, et non pas de la société ». Cela signifie que les institutions, étant laïques, se doivent d'être neutres, c'est-à-dire ne pas incarner les valeurs, les rites, les croyances d'un groupe religieux en particulier, alors que les individus, eux, tant ceux qui travaillent pour les institutions que ceux qui bénéficient des services dispensés par ces dernières, ne sont pas laïcs. Ainsi, la laïcité ouverte se distingue de la laïcité rigide, parfois qualifiée de laïcité « républicaine » ou « à la française » qui, selon lui, commet l'erreur philosophique de confondre individu et institution en considérant que les individus doivent être neutres sur le plan religieux comme les institutions.

Cette confusion philosophique entraîne des problèmes pratiques, constate Weinstock, en prenant l'exemple de la France. L'erreur d'attribuer la laïcité aux individus s'applique notamment aux membres de la majorité parce que ce sont les valeurs de la majorité qui dominent, même dans le fonctionnement des institutions et ce, sous le couvert de la laïcité républicaine. Cela démontre qu'il est difficile de neutraliser la culture religieuse majoritaire. Pour ce penseur, le pari québécois de la laïcité ouverte s'avèrera gagnant parce que ce type de laïcité « établit un rempart entre individu et institution [...] pour nous protéger contre la tendance que nous reconnaissons en nous-mêmes de vouloir rendre nos propres valeurs hégémoniques » (Weinstock, 2009, décembre/2010, janvier, s. p.).

Weinstock, qui est l'un des auteurs du *Manifeste pour un Québec pluraliste*, fait la critique de la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Pour un Québec laïque et pluraliste* dans un texte de 2011 intitulé « Laïcité ouverte ou laïcité stricte? ». Il se porte à la défense de la laïcité ouverte qui, selon les auteurs de la Déclaration, ne correspond pas à une véritable conception de la laïcité. Il remet en question les raisons invoquées par ces derniers pour rejeter la laïcité ouverte. Pour ce qui est du port de signes religieux, il considère que, jusqu'à ce jour, les tenants de la laïcité stricte n'ont pas fourni un argument convaincant démontrant que le fonctionnement neutre de nos institutions publiques exige que les individus s'abstiennent du port de symboles religieux (Weinstock, 2011, p. 41). À défaut d'argument convaincant, le respect des libertés individuelles doit prévaloir.

Dans un texte intitulé « Laïcité et multiculturalisme : même combat? », publié en 2014 dans le collectif *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Weinstock entreprend de démontrer que le multiculturalisme ne fait pas nécessairement obstacle à la laïcité au Québec, contrairement à ce que certains prétendent¹⁰. À son avis, « il y a une manière de concevoir ces deux concepts qui les rend non seulement compatibles, mais conceptuellement interdépendants » (Weinstock, 2014, p. 21). Il oppose une conception perfectionniste à une conception libérale du multiculturalisme. En appliquant la même distinction à la laïcité, à savoir la distinction entre la laïcité « perfectionniste » et la laïcité « libérale », il rend cette dernière compatible avec le multiculturalisme libéral. Pour lui, « la laïcité perfectionniste ou républicaine s'oppose à la religion » (Weinstock, 2014, p. 23) et veut en réduire la place dans la société. Par contre « la laïcité libérale s'oppose à la théocratie, c'est-à-dire au contrôle par un groupe religieux de l'appareil de l'État »

¹⁰ C'est là, croyons-nous, une façon élégante de remettre en question l'option du rapport Bouchard-Taylor en faveur de l'interculturalisme (voir p. 269 du rapport) et, peut-être, de rallier les fédéralistes fervents de multiculturalisme.

(Weinstock, 2014, p. 23). Autrement dit, ce que la laïcité libérale exclut, c'est la théocratie et non la religion.

De plus, Weinstock souligne que la seule conception de la laïcité compatible avec la neutralité de l'État, c'est la conception libérale qui ne véhicule pas de message controversé sur la vie bonne. En se portant à la défense de l'égalité de tous les citoyens, elle sert de « rempart » contre l'État qui voudrait imposer à ses concitoyens une conception unique de la vie bonne, peu importe qu'elle soit religieuse ou laïque. Voilà une autre raison pour laquelle la laïcité se doit d'être libérale au Québec et ailleurs.

Solange Lefebvre, directrice de la Chaire religion, culture et société de l'Université de Montréal, directrice du Centre d'étude des religions de l'Université de Montréal (CÉRUM) et membre du comité-conseil à la Commission Bouchard-Taylor, fait l'analyse du rapport BT dans un texte publié en 2009 sous le titre « Le rapport Bouchard-Taylor plonge dans la diversité religieuse et culturelle du Québec ». Elle retient quelques enjeux fondamentaux, l'un d'eux étant de clarifier la laïcité, compte tenu des discussions dans le cadre de la Commission et des précisions attendues sur la vision de la laïcité à adopter. Pour plus de clarté, les commissaires ont recommandé de mieux définir le régime québécois de laïcité dans un texte prenant la forme d'un *Livre blanc sur la laïcité*. Elle fait état de la prise de position des commissaires sur les deux aspects litigieux concernant la gestion de la religion dans ce régime de laïcité ouverte, soit le port de signes religieux chez les agents de l'État et le patrimoine religieux du Québec. En conclusion, elle fait le point sur les critiques et réserves suscitées par le rapport, notamment à l'extérieur du Québec. À son avis, ni les partisans d'une laïcité intégrale, ni les Québécois qui ont un « attachement culturel et croyant » au catholicisme n'ont trouvé leur compte dans le rapport.

Dans un autre texte publié en 2010 sous le titre « Commission Bouchard-Taylor : genèse d'une réflexion sur la laïcité », Solange Lefebvre, après avoir rappelé quelques aspects du rapport de la Commission, tente de retracer rapidement et succinctement,

dans les œuvres de Bouchard et de Taylor, « la genèse de leurs positions de fond sur la sphère publique et la religion, de même que sur les aménagements du pluralisme » (Lefebvre, 2010, p. 214). Nous avons fait état de ce texte dans l'introduction de cette thèse.

En 2012, dans un collectif sur le programme d'éthique et culture religieuse, Solange Lefebvre fait une analyse sémantique des concepts de laïcité, sécularité et sécularisation utilisés dans le contexte québécois. Elle privilégie, pour l'étude de ces termes, le rapport Proulx (1999) et le rapport BT (2008). L'emploi de ces termes n'étant pas neutre, selon l'auteure, il est important de tenir compte de leur sens historique, ce qui est d'un intérêt certain pour éclairer les débats sur la laïcité. Constatant que deux visions de la laïcité s'affrontent, à savoir la laïcité ouverte et la laïcité « émancipatrice à la française », Lefebvre propose de considérer l'approche québécoise des rapports du politique et du religieux comme une approche « non confessionnelle séculière ». Elle préfère ne pas qualifier cette approche de « laïque », parce que le terme « laïcité », même s'il est qualifié d'« ouverte », conserve une connotation en lien avec l'expérience historique française privilégiant une conception « émancipée ou défiante » par rapport à la religion.

Pour sa part, Marie Mc Andrew, titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur l'éducation et les rapports ethniques, soulève la question suivante : « L'accommodement raisonnable dans les institutions publiques : le rapport Bouchard-Taylor propose-t-il une voie réaliste? » dans une présentation PowerPoint qu'elle a préparée pour le Metropolis Armchair Discussion tenu à Ottawa, le 27 juin 2008. Elle jette un regard critique sur le rapport pour en signaler les forces et les faiblesses. Parmi les forces, elle retient l'engagement des commissaires en faveur du modèle de laïcité ouverte et leur rejet explicite d'une laïcité rigide qui exclut « l'expression des appartenances individuelles » dans l'espace public. Selon le rapport, la pertinence de la laïcité ouverte pour le Québec repose sur le fait que ce modèle reconnaît la légitimité de certains symboles liés à l'héritage culturel de la majorité. De

plus, de l'avis de Mc Andrew, le rapport adopte une position originale, c'est-à-dire distincte du multiculturalisme, sur la question de l'expression par les agents de l'État de leur identité religieuse. Le rapport fait également des recommandations intéressantes, entre autres, sur la laïcité : produire un *Livre blanc sur la laïcité*; clarifier chez les agents de l'État les fonctions où le port de signes religieux est problématique; retirer le crucifix de l'Assemblée nationale et demander aux conseils municipaux d'abandonner la récitation de la prière durant leurs séances publiques. Cependant, elle considère que le rapport est plus intellectuellement convainquant que politiquement stratégique et que les recommandations sur l'intégration et les relations interculturelles sont peu novatrices et manquent de « dents ».

Louis-Philippe Lampron est avocat et professeur à la Faculté de droit de l'Université Laval. Dans sa thèse de doctorat intitulée *L'existence d'une hiérarchie juridique favorisant la protection des convictions religieuses au sein des droits fondamentaux canadiens*, il fait référence au rapport BT qui a développé les principes caractéristiques de ces deux critères : la religion personnelle et la croyance sincère. Il s'agit de deux critères subjectifs pour déterminer si une conviction religieuse est objet de protection des lois canadiennes sur les droits fondamentaux. Il cite dans sa thèse cet extrait du rapport :

La liberté de religion permet donc aux personnes d'adopter les croyances religieuses de leur choix et, le cas échéant, de les mettre en pratique.

[...]

L'essentiel pour la cour est que le demandeur croie sincèrement que sa religion lui prescrit une pratique ou un acte donné. Nul besoin que des représentants religieux autorisés ou des experts confirment l'existence du précepte invoqué pour qu'une demande d'accommodement fondée sur la liberté de religion soit prise en délibéré. Le critère retenu par la cour est celui de la sincérité de la croyance : le demandeur doit démontrer qu'il croit véritablement être tenu de se conformer au précepte religieux en cause. Il s'agit là de ce que la cour a appelé une « conception personnelle et subjective de la liberté de religion. [nos soulignés] (BT, p. 176 cité aux pages 82-83 de sa thèse).

Selon Lampron, la subjectivité de ces deux critères établis par la Cour suprême du Canada rend très difficile l'intervention judiciaire pour évaluer la parole d'un requérant.

Lampron est également l'un des 60 chercheurs, spécialistes de droit, de sociologie, de philosophie, de science politique et d'études religieuses, qui a cosigné un mémoire sur le projet de loi 60. Dans ce mémoire, d'une part, sont reconnues comme louables les dispositions de ce projet de loi qui affirment officiellement la neutralité de l'État et précisent les balises encadrant les demandes d'accommodement raisonnable. Est également considérée comme pertinente la lutte pour l'égalité entre les femmes et les hommes. Cependant, d'autre part, les 60 chercheurs soutiennent que l'interdiction générale des signes religieux visibles pour les employés des secteurs public et parapublic va à l'encontre de l'expérience du Québec par rapport à la laïcité et que, selon eux, elle est inconstitutionnelle. En effet, pour eux, sont insuffisantes les raisons invoquées pour justifier l'atteinte à la liberté de religion et au droit à l'égalité dans l'accès aux postes publics et ce, même si les droits et les libertés garantis par les Chartes ne sont pas absolus. Et les arguments sur le devoir de réserve des employés publics, tout comme les arguments fondés sur l'égalité entre les femmes et les hommes, ne réussissent pas à rendre acceptable l'interdiction de signes religieux visibles.

Lampron a par la suite été entendu lors des auditions publiques sur le projet de loi n° 62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes*. Dans l'exposé qu'il a fait à cette occasion¹¹, il formule un certain nombre de constats qui vont dans le même sens que le mémoire évoqué ci-haut. Voici un aperçu de ses commentaires. Pour lui, tout d'abord, ce projet de loi se borne à faire « une codification de l'état actuel du droit canadien en ce qui concerne la neutralité religieuse de l'État et

¹¹ Journal des débats de la Commission des institutions. Vol. 44 N° 150. Récupéré de http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-41-1-1/journal-debats/CI-161102.html#_Toc512600077.

la protection de la liberté de conscience et de religion » (Lampron, 2016, s.p.). Ensuite, l'article 9 du projet loi favorise la confusion en traitant, dans le même article, à la fois de la neutralité religieuse de l'État et de l'interdiction du port de symboles religieux qui couvrent le visage pour les fonctionnaires et les bénéficiaires de services publics. Il reproche également au projet de loi de ne pas fournir de critères pour déterminer ce qui fait partie du patrimoine du Québec. Par ailleurs, en ciblant un seul symbole religieux, le niqab ou la burqa, ce projet de loi contribue ainsi à présenter l'islam comme la seule religion problématique dans l'espace public. Il reproche aussi à l'article 10 du projet d'isoler les accommodements religieux des autres accommodements, ce qui a pour effet de laisser croire que les accommodements religieux sont de moindre importance ou qu'il faut une approche différente pour ces derniers. Le dernier élément de la critique de Lampron porte sur le multiculturalisme qui est privilégié au détriment de l'interculturalisme qu'il faudrait fonder juridiquement pour pouvoir le distinguer du multiculturalisme, en tant que modèle distinct de gestion de la diversité culturelle et religieuse au Québec. Cette dernière observation recoupe notre analyse de la tension entre multiculturalisme et interculturalisme dans le rapport BT, analyse que nous faisons au chapitre 4 de notre thèse .

1.3 Une deuxième famille de penseurs : les républicains

Parmi les penseurs républicains reconnus, il y a Guy Rocher. Pour lui, la laïcité est une conséquence logique et nécessaire de la diversité religieuse au Québec; elle est en pleine évolution, c'est la laïcité d'une société composée d'adhérents à une centaine de religions et de personnes de plus en plus nombreuses qui sont « sans religion ». Partant de ce constat, il affirme que « [c]ette nouvelle laïcité se fonde d'abord sur la reconnaissance de ce fait pluriel de la société québécoise [...] [et] se réclame [...] de

la liberté religieuse et du respect des religions » (Rocher, 2009, p. 50). C'est une composante de l'identité nationale québécoise. Son application aujourd'hui est

[...] plus difficile à réaliser qu'à énoncer [parce que] l'héritage catholique est encore très présent dans la culture des institutions et des personnes. Mais surtout, l'Islam et d'autres religions font de leur côté une forte poussée pour faire accepter et reconnaître des exigences de leur foi ou de leurs pratiques. La déconfessionnalisation [...] qui paraissait acquise, se trouve ainsi remise en question. (Rocher, 2009, p. 51)

Dans une allocution prononcée à la Grande-Bibliothèque, le 28 avril 2010, Rocher prend position en faveur de la laïcité sans adjectif : « [...] je suis personnellement un tenant de ce que j'appelle la laïcité sans adjectif, c'est-à-dire de la laïcité, point » (Rocher 2010, s. p.). Son choix d'une forme de laïcité différente de la laïcité ouverte repose sur cinq raisons. 1) Cette laïcité se situe dans le contexte historique de la déconfessionnalisation de l'État québécois et de ses institutions. Elle se distingue de la laïcité ouverte par le fait qu'elle « prend au sérieux [...] la neutralité de l'État en matière religieuse » (Rocher, 2010, s.p.). 2) Il faut appuyer la laïcité sans adjectif parce que c'est le meilleur moyen de sortir de cet état actuel d'ambiguïté, de flou, d'incertitude par rapport aux relations entre l'État et les institutions religieuses, entre les convictions politiques et les convictions religieuses. 3) Elle a pour fondement le respect de toutes les convictions, non seulement les convictions de ceux qui ont des croyances religieuses, mais aussi celles de ceux qui sont athées ou agnostiques. 4) Elle promeut l'égalité pour tous en n'accordant pas de privilège ou de droit particulier et, par conséquent, elle ne fait pas de discrimination. 5) La distinction que l'on essaie de faire actuellement entre l'État et les personnes n'a pas sa raison d'être parce que l'État n'est pas une abstraction. Rocher termine son allocution en affirmant :

[...] cette laïcité sans adjectif, elle n'est pas de l'intolérance. [...] elle est informée par un souci de justice et d'égalité. [...] par le souci de s'assurer que toutes les convictions soient respectées. [...] C'est cette laïcité qui, pour l'avenir, est le meilleur gage d'un climat social de paix et d'intégration sociale. (Rocher, 2010, s.p.)

Dans un écrit ultérieur sur la laïcité de l'État et des institutions publiques (2011), Guy Rocher s'oppose à l'aménagement de la laïcité retenu dans le rapport Bouchard-Taylor parce que, à son avis, elle entraîne des discriminations et des incohérences. Il justifie sa position en mettant de l'avant des raisons techniques et éthiques, considérant comme

[...] inquiétante la distinction que l'on propose de faire, à l'intérieur de la fonction publique, entre des fonctionnaires qui sont en contact avec le public et ceux qui ne le sont pas. Rien ne serait plus néfaste que de créer deux classes de fonctionnaires. Rien ne serait plus contraire à la justice que d'imposer à ceux qui veulent afficher leurs convictions d'être astreints définitivement à certains postes. Sans parler des complications administratives que l'on engendrera pour les responsables de la bonne gestion des ressources humaines de la fonction publique. (Rocher, 2011, p. 27-28)

Dans sa critique de la laïcité ouverte, il soutient que ce modèle de laïcité, en donnant un cadre aux accommodements raisonnables, a entraîné un recul historique : « Les institutions publiques, et notamment l'école publique, sont en train de se re-confessionnaliser par la présence acceptée et même officiellement reconnue de signes visibles d'appartenance à une religion chez les enseignants » (Rocher, 2011, p. 30-31). À son avis, aucun compromis ne doit être fait avec l'image de la neutralité de l'État, i.e. avec tout ce qui la représente. Par conséquent, tant les employés que les biens et immeubles doivent être neutres parce qu'ils représentent un État qui doit être neutre. Le respect de la neutralité de l'État implique pour les employés de l'État de s'acquitter de leur « devoir de réserve, de discrétion, concernant leurs convictions religieuses tout autant que politiques » (Rocher, 2011, p. 30).

Pour Guy Rocher, comme pour bien d'autres intellectuels – y compris des tenants de la laïcité ouverte comme, par exemple, Maclure (2014b, p. 18-19) – le débat entourant le projet de charte a été l'occasion de faire valoir non seulement les raisons pour lesquelles ils souhaitaient une intervention du législateur, mais également les arguments à l'appui du type de laïcité qui, selon eux, devait recevoir une reconnaissance officielle. C'est ainsi que Guy Rocher a, lui aussi, explicité ce qu'il

entendait par son emblématique laïcité point, ou laïcité sans adjectif, dans son texte « La laïcité pour le Québec : quelques arguments » (p. 31-39). Pour Rocher,

[l]a laïcité, dans la langue française, ne signifie pas seulement la neutralité de l'État en matière de religion, mais plus largement et plus profondément une attitude de respect de toutes les convictions, qu'elles soient religieuses, non religieuses ou athées. (Rocher, 2013, p. 32)

C'est là, croyons-nous, un élargissement d'horizon qui va au-delà de la composante négative de la neutralité – s'abstenir de favoriser une religion – pour montrer sa composante positive, à savoir respecter toutes les convictions, ce qui rejoint la conception de la neutralité dans le rapport BT (p. 134).

Rocher va plus loin en affirmant que cette neutralité se réalise selon des modalités diverses, c'est-à-dire en fonction des traditions, des institutions, des cultures, qui sont différentes selon les nations, ce qui implique un choix de société. Pour le Québec, selon lui, ce choix devrait être celui de la laïcité sans adjectif. Pour nous, à première vue, il n'est pas facile de comprendre comment on peut affirmer, d'une part, que la neutralité à la base de la laïcité se réalise selon des modalités diverses et, d'autre part, que la laïcité est un concept univoque auquel on ne doit pas accoler un adjectif. Quoi qu'il en soit de ce paradoxe, ce qui nous semble particulièrement pertinent pour notre recherche, ce sont les arguments historiques, sociologiques et politiques que Rocher fait valoir et qui viennent opportunément décrire le contenu de cette laïcité – pourtant sans adjectif – qu'il qualifie d'authentique (Rocher, 2013, p. 33).

Au plan historique, Rocher relève deux événements importants pour le Québec : la déconfessionnalisation de toutes les institutions publiques et le mouvement vers une plus grande égalité des hommes et des femmes (Rocher, 2013, p. 33-35). Au plan sociologique, il établit comme état de fait que les religions sont inégales, chacune occupant « un rang dans la hiérarchie de l'accès aux pouvoirs publiques, aux ressources économiques et humaines, aux productions culturelles, aux médias, aux idéologies » (Rocher, 2013, p. 36). À son avis, les demandes d'accommodement en

matière religieuse impliquent des luttes de pouvoir, un aspect ignoré par les tenants de la laïcité ouverte mais reconnu par les tenants de la laïcité sans adjectif. C'est une des raisons pour lesquelles Rocher affirme :

[...] la laïcité telle que nous l'entendons est plus équitable, plus juste que la laïcité ouverte. Comme elle prône une totale neutralité de l'État, celui-ci traite toutes les religions de manière identique et égale. Aucune ne peut compter ou espérer obtenir un traitement privilégié. La règle est claire, commune, et la même pour tous. (Rocher, 2013, p. 36)

Dans la même perspective sociologique, pour Rocher, les signes religieux ostentatoires sont porteurs d'un message, ce sont des signes d'une adhésion ou d'une conviction religieuse. Les considérer comme de simples gestes personnels, c'est ignorer leur réalité sociale. Et il critique la recommandation du rapport BT sur cette question parce qu'il estime que le port de signes religieux devrait être interdit aux enseignants des institutions publiques comme aux juges.

Parmi les arguments politiques, Rocher retient, comme argument important en faveur d'une authentique laïcité, « le souci de la paix sociale, par une gestion transparente, sans ambiguïté et qui soit le plus équitable possible » (Rocher, 2013, p. 37). À son avis, la laïcité ouverte, de par sa gestion des accommodements religieux et du port de signes religieux, ne peut que susciter de la frustration et ériger en système la discrimination, au sein des institutions ou entre elles. Pour contrer la crise des accommodements, il recommande une laïcité claire, qui est plus favorable à la paix sociale qu'une « laïcité gérée au cas par cas », même si ce n'est pas une garantie absolue.

En guise de conclusion à ses arguments en faveur de la laïcité sans adjectif, Rocher affirme l'importance pour le Québec de faire le choix d'une laïcité, un choix qui serait à la fois culturel, sociétal et politique. Et pour ce, une charte de la laïcité est nécessaire, à son avis, contrairement à ce que pensent Bouchard et Taylor. Pour assurer la survie de la laïcité, il recommande également de l'inscrire explicitement dans la Charte des droits et libertés comme l'une des valeurs fondamentales du Québec. Selon ce

sociologue, « [c]’est là une voie juridique et politique essentielle pour clarifier et stabiliser la laïcité de l’État québécois » (Rocher, 2013, p. 39).

Tout comme Guy Rocher, Daniel Baril est un penseur québécois qui prône une laïcité d’inspiration républicaine. L’un et l’autre privilégient la laïcité tout court qui, à la fois, s’inscrit dans l’histoire du Québec et doit être considérée comme l’essentielle condition du pluralisme. D’autres intellectuels, comme Yvan Lamonde, Caroline Beauchamp, Julie Latour et Djemila Benhabib, partagent cette position par rapport à la laïcité au Québec (voir Baril et Lamonde, 2013a). Dans sa critique du concept de laïcité ouverte, Daniel Baril (2009, décembre/2010, janvier, s. p.) souligne le caractère flou de ce concept dans lequel on peut mettre n’importe quoi. Pour illustrer son propos, il rappelle la décision de l’Assemblée nationale de rejeter à l’unanimité la recommandation « la plus laïque » (Baril, 2009, décembre/2010, janvier, s. p.) du rapport – le retrait du crucifix – et l’attitude du premier ministre Jean Charest qui, en conférence de presse, se porte à la défense du principe de laïcité de l’État. C’est aussi, à son avis, un concept qui véhicule des contradictions, en particulier dans l’aménagement du port de signes religieux proposé par le rapport BT. Pour en finir avec ces contradictions, ce dont le Québec a besoin, c’est une laïcité tout court, c’est-à-dire un modèle qui ressemble à la laïcité française.

Si, pour les tenants de la laïcité ouverte, c’est la seule voie possible, pour Daniel Baril, on peut soutenir « d’autres choix tout aussi valides, comme accorder la préséance à la neutralité de l’État lorsque ce principe entre en conflit avec l’expression de la religion » (Baril, 2009, décembre/2010, janvier, s. p.). Il se porte à la défense de la laïcité républicaine perçue comme dogmatique, intolérante et religion d’État. Pour lui, ceux qu’il appelle les antilaïques ont tort de considérer comme de l’intégrisme laïque ce qui est en réalité une « application conséquente des principes de la laïcité ». Il va jusqu’à affirmer que « la laïcité ouverte, c’est la castration de la laïcité visant à paver la voie aux intégrismes religieux » (Baril, 2009, décembre/2010, janvier, s. p.).

Poursuivant sur sa lancée, Baril affirme, dans le titre d'un autre de ses écrits que « [l]a laïcité sera laïque ou ne sera pas » (Baril, 2011, p. 43-54), ce qui nous semble être une autre version du concept univoque de laïcité sans adjectif invoqué par Rocher. Prenant position par rapport à la laïcité ouverte, Baril affirme que c'est une « laïcité chimérique » parce qu'elle ouvre les institutions publiques à ce qu'elle est censée tenir à l'écart de l'État, à savoir le religieux. Par conséquent, pour lui, la laïcité de l'État est la condition nécessaire pour assurer la neutralité religieuse de ce dernier et lui permettre ainsi de veiller à la cohésion sociale.

Pour ce qui est de la question du port de signes religieux, il voit des contradictions manifestes dans l'approche privilégiée par le rapport BT et dans ses recommandations concernant les agents de l'État. En guise de conclusion et en accord avec ses critiques et prises de position, Baril résume ainsi sa perception de la laïcité ouverte : « une coquille vide, un concept antirépublicain créé par des idéologues préoccupés de limiter au maximum les contraintes qu'un État démocratique est légitimement en droit d'imposer aux religions » (Baril, 2011, p. 54). À son avis, le choix qui est à faire, c'est entre la laïcité et la perméabilité de l'État au religieux, et non pas entre la laïcité ouverte et la laïcité stricte.

Dans un autre texte écrit avec Lamonde (Baril et Lamonde, 2013a, p. 59-73), il reprend divers éléments de sa critique de la laïcité ouverte, notamment en ce qui a trait aux accommodements raisonnables et au port de signes religieux par des employés de l'État. À son avis, ces faits manifestent l'abandon des valeurs rassembleuses et favorisent l'envahissement des pratiques privées dans la sphère publique. Sa position est claire : au nom de la laïcité, l'État doit proscrire non seulement le port de signes religieux mais également l'affichage de symboles religieux. Par conséquent, il considère que le rapport BT fait preuve d'incohérence en recommandant, d'une part, de retirer le crucifix de l'Assemblée nationale et, d'autre part, de permettre à des fonctionnaires de porter des signes religieux ostentatoires dans l'exercice de leurs fonctions.

Baril soutient que, dans le contexte québécois actuel, la laïcité sans compromis, la laïcité républicaine, pourrait servir de base à une alliance sociale fondée sur des valeurs humanistes universelles et se concrétisant par l'adhésion à une charte de la laïcité. Cette charte devrait être d'orientation nettement républicaine et nécessairement en harmonie avec la séparation du religieux et du politique (Baril et Lamonde, 2013a, p. 69-70). Il est convaincu que la laïcité est un choix politique qu'il faut faire, un choix « fondé sur l'émancipation de l'être humain » (Baril et Lamonde, 2013a, p. 70), un choix qu'il faut assumer pour ce qu'il est.

Yvan Lamonde, dans le livre *Quelle laïcité ?* dont il est coauteur, se fait le défenseur d'une « laïcité sans qualificatif », une laïcité qui se veut authentique et complète, comme Guy Rocher la conçoit. Lamonde s'oppose ainsi à ceux qui proposent une laïcité ouverte ou inclusive. Il affirme :

La cohésion sociale ne peut venir d'une communautarisation de la société, d'une valorisation première des différences. Une telle approche consacre les différences et maintient l'absence d'une culture civique commune. Pas plus que la démocratie, la laïcité n'a à être "ouverte" ou "inclusive". (Demers et Lamonde, 2013, p. 37)

Ce spécialiste de l'histoire des idées au Québec nous présente la thèse de la laïcité républicaine ou stricte qui soutient une conception exigeante du principe de la séparation des Églises et de l'État. Selon Lamonde, il est temps de compléter le processus de laïcité au Québec, ce dernier étant demeuré inachevé malgré la Révolution tranquille. Cela implique de mettre fin à la laïcité de fait, partielle, incomplète et source d'ambiguïtés. Le type de laïcité à adopter au Québec, c'est une laïcité de droit qui va permettre d'affirmer les principes de séparation des Églises et de l'État et de neutralité de façon formelle et claire. Il ne faut plus s'en remettre aux tribunaux, c'est au peuple souverain et à ses représentants élus de se prononcer.

Lamonde se soucie en primauté de la cohésion nationale et du lien social dans le régime de laïcité qu'il défend pour le Québec. Il est préoccupé d'éviter les clivages religieux qui pourraient diviser la société. Il est en faveur d'une charte de la laïcité adoptée par

la classe politique pour affirmer clairement la laïcité du Québec, c'est-à-dire la neutralité et l'impartialité religieuse de l'État. Sa position est claire par rapport au port de signes religieux qui doivent être interdits à tous les agents de l'État dans les institutions publiques, soit les ministères, le secteur paragouvernemental et les municipalités. Selon l'historien, permettre le port de signes religieux, comme le fait la laïcité ouverte, c'est mettre l'accent sur les différences et non sur ce qui unit. Pour Lamonde, la culture civique commune est nécessaire pour rassembler la société en privilégiant l'humanisme laïque.

Le régime de laïcité proposé par Lamonde impose quelques restrictions à l'expression du religieux. En effet, de son avis, le niqab et la burqa doivent être interdits aussi dans la société civile et sur la voie publique, alors que l'hidjab, qui doit être interdit dans un CPE, peut être toléré dans l'espace public. En mettant de l'avant ces idées, Lamonde ne considère pas qu'il porte atteinte à la liberté de conscience et de religion parce que, à son avis, aucun droit n'est absolu, les autorités civiles se devant de baliser et circonscrire chacun de ces droits.

Pour Lamonde, qui est en faveur de la laïcisation du Québec, la laïcité est une valeur universelle, un enjeu universel, avant d'être une valeur québécoise. C'est un enjeu démocratique, soutient-il, et non un enjeu nationaliste. Par conséquent, les valeurs québécoises comprennent les valeurs universelles de laïcité et de neutralité. Considérant le projet de charte déposé par le Parti québécois comme un projet de reconnaissance formelle de la neutralité de l'État québécois, il lui reproche de ne pas aborder les notions de liberté de conscience et de liberté de religion, d'égalité des citoyens et de séparation de l'Église et de l'État. Une autre de ses critiques porte sur les concessions dans le projet. À son avis, il y en a beaucoup, compte tenu du fait que le projet donne le droit de retrait aux institutions qui voudraient s'en prévaloir. Il se prononce également en faveur du retrait du crucifix de l'Assemblée nationale, symbole

d'une politique d'alliance entre l'Église et l'État établie par Duplessis mais qui n'existe plus.

Dans son ouvrage de 2010, *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, l'historien Lamonde présente la laïcité comme un « combat permanent ». Il retrace les principaux moments du parcours historique caractérisés par des reculs et des avancées qui ont amené la majorité des Québécois à reconnaître le bien-fondé des principes de neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs religieux et séculier. Selon la recension de cet ouvrage faite par Gagnon (2013), pour Lamonde, il y a au Québec une tradition de la laïcité, c'est-à-dire une tradition « d'opposition au cléricanisme et aux formes multiples de confessionnalisation de la vie politique et de la culture » (Gagnon, 2013, p. 368). Le parcours de la laïcité abordé dans cet ouvrage de Lamonde couvre de 1930 aux années 1960, 1930 correspondant à l'apogée des relations entre le politique et le religieux alors que les années 1960 ont été marquées par le débat sur la déconfessionnalisation du système scolaire.

Selon Lamonde, le parcours de la laïcité durant cette période s'est fait sur deux versants : la dissociation de la religion et de la nationalité (1^{er} versant) et établissement du lien entre la laïcité et l'accession à la souveraineté de l'État québécois (2^e versant). De plus, il affirme que c'est à cause du non-accomplissement de la laïcité que la place de la religion dans l'espace public est l'objet des hésitations actuelles. Il considère que l'accomplissement de la laïcité est solidaire de l'indépendance politique.

Caroline Beauchamp, juriste en droit constitutionnel, se rallie au groupe de penseurs républicains pour faire, elle aussi, la critique de la laïcité ouverte. Pour elle, cette dernière sert de cadre légal qui permet de mettre sur pied un marché des religions dans l'espace public. Selon sa conception de la laïcité, il importe non seulement de garantir la séparation du religieux de l'État, mais il faut aussi protéger les citoyens contre le prosélytisme en l'interdisant.

Dans son livre *Pour un Québec laïque* (2011), Caroline Beauchamp présente sa propre conception de la laïcité qui l'amène à rejeter la laïcité ouverte comme option pour le Québec, parce que cette forme de laïcité est ouverte au multiculturalisme, aux inégalités entre les sexes, à la confusion entre le religieux et le politique, à l'instrumentalisation de la foi, à la montée de la droite religieuse et à l'intégrisme. Elle conçoit la laïcité comme un « principe fondateur de l'État », « un principe structurel [qui] devrait être énoncé dans la Charte québécoise » (Beauchamp, 2011, p. 78). À son avis, pour pouvoir affirmer la laïcité de l'État, il faut préserver son « visage neutre » à la fois chez les agents de l'État, dans les lieux physiques et au niveau de l'éducation. Par conséquent, il devrait être interdit aux agents de l'État d'afficher leurs croyances dans l'exercice de leurs fonctions. Pour ce qui est des lieux physiques, « l'affichage de symboles religieux dans les institutions de l'État devrait être prohibé dans les cas où ils paraissent lier l'État à une religion » (Beauchamp, 2011, p. 97). Et au niveau de l'éducation, pour respecter le principe de laïcité comme l'auteure le conçoit, « l'État devrait s'en tenir à éduquer aux valeurs civiques et à enseigner le fait religieux dans une perspective historique » (Beauchamp, 2011, p. 102). Toujours dans cet ouvrage, elle déplore le fait que le gouvernement ait choisi l'option de la laïcité ouverte sans consulter et affirme clairement qu'un débat sur la laïcité doit avoir lieu rapidement.

Dans un ouvrage plus récent, Beauchamp aborde la question suivante : « Quel modèle de laïcité pour le Québec? » (Beauchamp, 2013, p. 41) sous l'angle juridique, considérant que c'est une dimension importante dans le débat. Ce qui retient notre attention ici, c'est surtout l'argumentaire juridique qui motive sa posture typiquement républicaine. Cette posture, c'est globalement celle qu'elle énonçait dans son ouvrage antérieur et que nous venons de considérer. Après avoir reconnu qu'il existe différents modèles de laïcité qui sont adaptés aux valeurs citoyennes promues dans chaque État de droit, elle en vient au cas bien particulier de la laïcité au Québec. En effet, affirme-t-elle, au Québec, la laïcité est factuelle parce qu'aucune loi n'en fait mention, ce qui n'est pas sans avoir des conséquences majeures. Au plan politique, l'attachement à la

laïcité n'a pas été déclaré collectivement. Au plan juridique, la laïcité n'est pas un principe autonome qui pourrait déterminer l'interprétation des droits et libertés; ce n'est donc pas un principe rendu effectif par l'adoption d'une loi. Elle souligne la nécessité de modifier nos lois pour que la laïcité devienne le « principe fondateur », le « principe structurant » de l'État québécois, c'est-à-dire « le pivot autour duquel gravitent les droits et libertés individuels, et non l'inverse, comme c'est présentement le cas » (Beauchamp, 2013, p. 45). À notre avis, cette position constitutionnelle a le grand mérite d'être aussi limpide qu'audacieuse : en plaidant pour une telle inversion copernicienne, Beauchamp conteste l'ordre des fins et des moyens sous-jacents à la jurisprudence constitutionnelle et endossé par le rapport BT (p. 135-136).

Par ailleurs, elle dénonce le fait qu'il n'y pas eu de débat sur le choix de la laïcité ouverte pour le Québec et s'appuie sur le rapport BT pour affirmer qu'il n'y a pas consensus à ce sujet. D'où l'urgence d'un débat pour arriver à une décision collective. Cependant, elle adopte une position différente de celle du rapport lorsqu'elle croit que « la laïcité en tant que principe structurel devrait être énoncée dans la Charte québécoise. Ainsi, elle servirait à interpréter les libertés et droits individuels et permettrait de les moduler, au besoin » (Beauchamp, 2013, p. 46). Comme le rapport (BT, p. 151), elle invoque le devoir de réserve pour interdire le port de signes religieux, mais elle étend ce devoir à tous les employés de l'État car, pour elle, le port de signes religieux ainsi que l'affichage de symboles religieux sont des « manifestations tangibles » d'un « ardent prosélytisme » dont les religions ont toujours fait preuve (Beauchamp, 2013, p. 57).

Une autre avocate, Julie Latour, ancienne bâtonnière du Barreau de Montréal, fait la critique du rapport BT, lors d'une allocution qu'elle a prononcée le 28 avril 2010, dans le cadre d'une conférence pour la Coalition Laïcité Québec. Elle considère que le rapport BT a dévié de son but – rapprocher les Québécois – en stigmatisant la majorité d'accueil. Les Québécois canadiens-français éprouvaient un sentiment d'hostilité envers le passé catholique du Québec et gardaient un mauvais souvenir du clergé qui a

exercé un pouvoir excessif. Selon Latour, ce ressentiment, que le rapport invite à éviter, était légitime, étant l'expression d'une distanciation à établir entre les pouvoirs civils et religieux.

Quant à la laïcité ouverte recommandée par les commissaires, pour Latour, elle est fort restrictive et se fonde sur les trois postulats suivants :

Tout d'abord, sous le couvert du pluralisme, la laïcité ouverte postule que la présence du religieux dans la sphère publique ne serait pas menaçante, sous prétexte que nous ne sommes pas en présence d'une seule religion, mais bien de plusieurs religions qui coexistent. On banalise ainsi l'intrusion du religieux dans l'espace public. [...]

En second lieu, les tenants de la laïcité prétendument ouverte font valoir que cette présence religieuse n'est qu'apparente et ne menace pas le droit substantif du Québec. Or, cette assertion ne s'avère pas davantage fondée. Le religieux menace non seulement d'autres droits fondamentaux, tels que la liberté d'expression [...], l'égalité entre les femmes et les hommes [...] et la non discrimination fondée sur l'orientation sexuelle, mais il menace nombre d'autres acquis en droit substantif. [...]

En troisième lieu, la laïcité ouverte et le multiculturalisme favoriseraient l'intégration. À cet égard, l'exemple des Pays-Bas et de la Grande-Bretagne réfute cette thèse. (Latour, 2010, p. 5-7)

On peut noter au passage que le rapport BT associe la laïcité ouverte à l'interculturalisme et non au multiculturalisme, comme l'allègue Latour. Par ailleurs, pour cette avocate, promouvoir la laïcité ouverte conduit à la négation de la liberté de conscience parce que, à son avis, en permettant à des fonctionnaires de porter des signes religieux on va à l'encontre du respect de la liberté de conscience des autres citoyens.

Latour propose différentes façons de protéger la valeur de laïcité. L'approche optimale pour le Québec serait l'adoption d'un texte constitutionnel. Elle envisage aussi la possibilité de modifier la *Charte québécoise des droits et libertés* et retient comme moyen approprié l'adoption d'une Charte de la laïcité. Pour Latour, le fait de ne pas agir au plan législatif entraînera l'érosion de la laïcité en tant que valeur fondamentale et source de cohésion sociale.

Dans le collectif *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec*, Julie Latour, est l'auteure du chapitre intitulé « Assurer la protection législative de la laïcité : une démarche essentielle pour la cohésion sociale et la fraternité citoyenne » (Latour, 2013, p. 112-136). Elle y déplore le mutisme législatif par rapport à la laïcité, une valeur fondatrice à la base de notre démocratie qui n'est proclamée dans aucun texte juridique d'importance comme une constitution.

Selon elle, les exigences de la laïcité se situent à la fois au plan institutionnel par la séparation de l'État et de la religion et la neutralité de l'État, et au plan individuel par la liberté de conscience. Et la neutralité de l'État et de l'administration publique peut être réelle et apparente, ce qui impliquerait d'ajouter dans la Loi sur la fonction publique « [...] l'obligation corrélative de neutralité religieuse du fonctionnaire dans l'exercice de ses fonctions et son devoir de réserve dans la manifestation publique de ses convictions religieuses » (Latour, 2013, p. 117). Elle s'appuie sur le rapport BT qui conclut que les personnes exerçant des fonctions qui incarnent la neutralité de l'État pourraient renoncer à leur droit d'afficher leur appartenance religieuse. Cependant, pour Latour, la laïcité ouverte mise de l'avant par le rapport est très restrictive, les fonctions visées étant limitées. De plus, le fait de permettre aux fonctionnaires d'arborer des signes religieux aurait un impact sur le respect de la liberté de conscience des autres citoyens.

Latour établit un lien entre la reconnaissance du principe de laïcité et le modèle de société que nous voulons pour demain. À son avis, le devenir d'une société se fonde sur l'adhésion à un socle commun de valeurs citoyennes. Elle conclut sur l'importance que le législateur québécois affirme la valeur de laïcité pour donner aux citoyens les outils nécessaires à la construction d'une véritable solidarité sociale et d'un esprit de fraternité, fondement de la démocratie.

Lors de la Commission parlementaire sur le projet de loi n° 62, Julie Latour, porte-parole des Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État, a rappelé la

proclamation solennelle du premier ministre de l'époque, le 8 février 2007, à l'occasion de l'annonce de la création de la Commission BT :

La nation du Québec a des valeurs, des valeurs solides, dont entre autres, l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français, la séparation entre l'État et la religion. Ces valeurs sont fondamentales. Elles sont à prendre avec le Québec. Elles ne peuvent faire objet d'aucun accommodement. Elles ne peuvent être subordonnées à aucun autre principe. (Journal des débats de la Commission des institutions. Assemblée nationale du Québec, 08-11-2016, 15h).

Latour déplore le fait que cet énoncé du premier ministre, tout comme les recommandations de rapport BT, qu'elle considère minimales, ne se retrouvent pas dans le projet de loi n° 62. Elle souligne que, parmi les recommandations, l'adoption du livre blanc sur la laïcité et l'interdiction du port de signes religieux par certains agents de l'État avaient pourtant reçu un fort consensus social. Elle se demande à quoi a servi cette Commission et si nous retournons en arrière avec un projet de loi qui permet aux fonctionnaires le port de certains signes religieux. Elle affirme que l'inaction de l'État peut entraîner l'érosion de la valeur de laïcité et réaffirmer la nécessité d'agir. Selon Latour, il y a urgence d'agir parce que l'absence de balise législative génère trois problèmes : « une insécurité juridique et une confusion croissante, un déficit démocratique et une atteinte à la primauté du droit » (Journal des débats de la Commission des institutions. Assemblée nationale du Québec. 08-11-2016, 15h).

Elle préconise certaines mesures pour bonifier le projet de loi n° 62. En premier lieu, ce projet de loi devrait, d'une part, reconnaître et définir les principes de séparation de l'État et de la religion ainsi que de neutralité étatique et, d'autre part, les enchâsser dans la *Charte des droits et libertés de la personne*, à titre de principes juridiques fondamentaux au sein de la constitution. En deuxième lieu, elle propose de prévoir, pour les employés de l'État, le devoir de réserve par rapport à leurs croyances religieuses et, pour les personnes exerçant au sens large l'autorité de l'État, l'interdiction du port de signes religieux. Elle conclut en indiquant que ce projet de loi doit être considéré comme un instrument de prévention. Et il est de la responsabilité de

tous les parlementaires québécois de résoudre le débat de société et de donner à ce projet de loi le prestige d'une loi fondamentale.

Après l'axe juridique, c'est l'axe féministe de l'opposition à la laïcité ouverte qui s'exprime avec les interventions de Louise Mailloux et de Djemila Benhabib, toujours sur toile de fond républicaine. Louise Mailloux, professeure de philosophie au collégial et cofondatrice du Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (CCIEL), s'est prononcée sur la laïcité et l'égalité des sexes dans une entrevue qu'elle a accordée à Jocelyn Parent, le 11 avril 2010. Elle y affirme l'importance de se battre pour la laïcité afin d'assurer la séparation de la religion d'avec l'État et de renvoyer à la sphère privée tout ce qui relève du religieux. Cette lutte pour la laïcité, c'est, à son avis, « le meilleur moyen pour empêcher les religions de remettre en question les acquis encore bien fragiles de la révolution féministe des dernières décennies » (Parent, 2010, s. p.). Par conséquent, elle considère comme intimement liées l'égalité des sexes et la question de la laïcité; elle n'hésite pas à affirmer que l'égalité des sexes devrait primer sur la liberté religieuse. Elle prend également position sur le port de symboles religieux dans les institutions publiques, une pratique qu'elle perçoit comme une entrave à la neutralité de l'État.

Lors d'une allocution prononcée le 25 septembre 2010 et dont le texte a été publié en 2011, dans la revue *L'Action nationale*, sous le titre « La laïcité québécoise : un projet inachevé et menacé », Louise Mailloux démontre que la laïcité au Québec est liée à son histoire. Elle soutient qu'il n'y a pas deux sortes de laïcité, soit une laïcité ouverte et une laïcité fermée. Ce qui existe pour elle, c'est plutôt « la laïcité qui subit en ce début de siècle, une offensive sans précédent venant des religions, particulièrement celle de l'islam pour qui la séparation du politique et de la religion demeure une hérésie » (Mailloux, 2011a, janvier, s. p.). Elle s'oppose à la laïcité ouverte parce que, pour elle, « c'est l'absolue négation du collectif. Négation de la nation, négation des droits des femmes et négation de l'intégrisme politico-religieux » (Mailloux, 2011a, janvier, s. p.).

Pour l'auteure, compte tenu du fait que le Québec est en voie de devenir une société multireligieuse, « *la laïcité, ça s'impose!* ». C'est là le titre de son ouvrage publié en 2011. Elle est en faveur d'une laïcité affirmée et situe le débat sur cette question dans sa perspective nationale et internationale. Dans ce livre, elle affiche un net parti pris en faveur d'une laïcité républicaine qui, à son avis, est la seule forme de laïcité qui peut garantir l'égalité des femmes et préserver les valeurs communes de l'identité nationale des Québécois. De plus, elle dénonce les pièges d'une « prétendue » laïcité ouverte privilégiée par le rapport BT.

Mailloux développe également sa pensée sur la laïcité au Québec, une laïcité menacée, dans un chapitre du livre *Le Québec en quête de laïcité*. La laïcité qu'elle défend, c'est « celle de la complète neutralité de l'État et de ses représentants » (Mailloux, 2011c, p. 132). Il s'ensuit que, pour elle, tous les employés de l'État sont tenus à un « strict » devoir de réserve, non seulement par rapport à leurs opinions politiques mais aussi par rapport à leurs convictions religieuses. De plus, ils ne doivent pas porter de signes religieux ostentatoires dans l'exercice de leurs fonctions. Ces signes religieux doivent donc être bannis de nos institutions, incluant les écoles publiques, et de nos services publics. Et parmi ces signes, elle souligne que c'est le voile, emblème éclatant de l'intégrisme politico-religieux, qui est le principal objet de controverses à cause de son caractère « éminemment » sexiste que l'on ne retrouve pas chez les autres signes religieux (Mailloux, 2011c, p. 136-137). Il faut donc interdire, à la fois aux enseignants et aux élèves, de porter le voile comme tout autre signe religieux ostentatoire.

Elle s'oppose fermement à la laïcité ouverte aux religions dans nos institutions publiques. À son avis, ce n'est pas une laïcité,

[...] c'est un cheval de Troie. C'est un retour dans le passé qui se donne des allures de modernité. Une tolérance aveugle, respectueuse des pires archaïsmes, acceptant tout du religieux, y compris son sexisme offensant. C'est le pluralisme des temps modernes, fier de son antiracisme et davantage soucieux de protéger la liberté de religion que celle des femmes. (Mailloux, 2011c, p. 133)

Sur le même ton péremptoire, elle poursuit sur sa lancée en faisant un procès d'intention aux tenants de la laïcité ouverte, des « antilaïques », et en rejetant certains de leurs arguments comme, par exemple, l'idée que c'est l'État qui est neutre et non les individus, et que le port de signes religieux par les agents de l'État n'a pas d'impact sur la neutralité de l'État. Selon sa perception, la position de ces derniers est antilaïque parce que leur unique but est de redonner aux religions une légitimité dans les institutions publiques. Ainsi, ils sèment la confusion et affaiblissent la laïcité.

Selon ses dires, la majorité de la population québécoise rejette la laïcité ouverte, l'ouverture aux religions, les accommodements raisonnables et compte sur une loi ou une charte de la laïcité républicaine pour définir les droits et les devoirs de chacun dans les institutions publiques. Deux ans plus tard, en plein débat sur le projet de charte, Mailloux a dû être bien déçue en constatant que la majorité, censée rejeter la laïcité ouverte, ne semblait pas disposée à le faire. En tout cas, dans sa publication *Une Charte pour la nation. La laïcité, un projet d'avenir* (Mailloux, 2013), elle se demande comment Québec solidaire, la Fédération des femmes du Québec, les catholiques de gauche et la Ligue des droits et libertés en sont venus à abandonner le combat laïque. Par rapport au projet de charte du Parti québécois, elle identifie trois fronts de résistance qu'elle attaque de façon virulente : le multiculturalisme, l'islamisme et l'interreligieux.

Djemila Benhabib, auteure de *Ma vie à contre-Coran* (2009a), s'oppose, elle aussi, au concept de laïcité ouverte. Elle estime que ce choix des commissaires a contribué à certaines dérives identitaires comme celle du maire de Saguenay. À son avis, le rapport a posé un diagnostic erroné, ce qui expliquerait les dérives sociétales que les Québécois vivent aujourd'hui. Tout comme Louise Mailloux, elle critique également de façon virulente le port du voile (Benhabib, 2009a, 2011) qui, pour elle, correspond à une forme d'intégrisme et à une volonté d'inférioriser les femmes.

Dans un article sur la laïcité et l'égalité, publié dans *Le Devoir* (Benhabib 2009b, 30 décembre, s. p.), elle affirme « la nécessité de doter les institutions de l'État de balises claires en matière d'accommodements et d'enclôser la laïcité dans une Charte ». Elle accuse le gouvernement Charest d'avoir un « fort penchant » pour la laïcité ouverte et lui reproche sa stratégie « sournoise » d'avoir recours à différentes instances, comme l'administration publique, l'école et la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, pour rendre la société plus favorable aux demandes religieuses. Elle se trompe peut-être en prêtant un désir d'action à un gouvernement critiqué surtout pour son inaction. Cependant, elle touche un point très sensible, également souligné par le rapport, quand elle fait état de la confusion sur le contenu de la laïcité et de ses principales conséquences : détérioration du climat social, obstacle au vivre-ensemble, stigmatisation des immigrants tenus responsables des demandes d'accommodement. La solution qu'elle propose : un débat sur la laïcité, c'est-à-dire « un débat sur l'intrusion du religieux dans la sphère publique dans un contexte international marqué par la montée des intégrismes religieux » (Benhabib, 2009b, 30 décembre, s. p.).

Benhabib se porte à la défense d'une perspective laïque et féministe du monde, dans une allocution qu'elle a prononcée à la Mairie de Paris, le 8 octobre 2012, lorsqu'elle a reçu le Prix international de la laïcité décerné par le Comité Laïcité République. Le texte de cette allocution, qui a été publié dans le collectif *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec*, est, à notre avis, empreint de référents humanistes universels qui ne sont pas toujours en évidence dans le discours des penseurs républicains au Québec. Elle nous livre sa réflexion sur la laïcité à partir de son cheminement personnel et de l'analyse qu'elle fait de son vécu dans trois sociétés différentes, au niveau des rapports entre l'État et la religion : l'Algérie, la France et le Québec. Nous retenons sa réflexion sur la laïcité au Québec, compte tenu de notre objet de recherche. Benhabib résume ainsi la situation au Québec : tout en étant assujéti à la Constitution canadienne et au multiculturalisme, il y a, d'une part, cette volonté, « du moins populaire », de s'affranchir du multiculturalisme et, d'autre part, l'obligation de se soumettre au

jugement de la Cour suprême du Canada. Selon Benhabib, c'est là un « pari difficile » parce que le caractère laïque, aussi bien de l'État québécois que de l'État canadien, n'est pas proclamé dans un aménagement constitutionnel. Par contre, la suprématie de Dieu est affirmée dans le préambule¹² de la Constitution canadienne. Et, dans ce contexte, la reconnaissance du principe de séparation de l'Église et de l'État est façonnée à la pièce par les juges.

Benhabib fait également état de préoccupations communes aux citoyens du monde, qui font objet de débat et se manifestent dans des questionnements déterminants pour l'avenir :

Quelle étendue donner à la liberté de religion? Quel contenu donner à la laïcité, quels gestes poser face à l'exacerbation des particularismes et à la montée des communautarismes? Quelles balises établir pour consolider le vivre-ensemble? Doit-on insuffler davantage de religieux dans le lien social pour gérer la diversité? [...] que faire avec le multiculturalisme? (Benhabib, 2013, p. 19)

Selon Benhabib, les intégrismes religieux ont pris de l'expansion grâce aux décisions des tribunaux québécois, et surtout canadiens, de donner préséance à la liberté de religion sur le principe d'égalité entre hommes et femmes, dans le traitement des demandes d'accommodement raisonnable. Ils se sont développés à travers une configuration sociale caractérisée par la segmentation et la fragmentation des sociétés, en fonction d'appartenances ethniques et religieuses, et conduisant à l'effritement du lien social. Les intégrismes religieux se sont nichés dans le multiculturalisme, ce vecteur de l'organisation sociale considéré par Benhabib comme une « aberration monumentale », l'équivalent étant le « multicommunautarisme, c'est-à-dire un 'multiracisme' institutionnalisé » (Benhabib, 2013, p. 17). Dans ce contexte, Benhabib est convaincue qu'il faudrait une volonté collective de s'impliquer dans un projet

¹² Ce préambule fait bel et bien partie du texte de la Charte, et donc de la Constitution. De plus, il sert à interpréter les dispositions de la Charte, bien qu'en cas de conflit, ces dispositions priment sur le préambule.

commun pour défendre la laïcité et les droits des femmes et ainsi favoriser l'implantation d'une perspective humaniste, laïque et féministe dans le monde.

Enfin, on ne peut passer sous silence la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste* (Collectif d'auteurs, Baril *et al.*) publiée dans *Le Devoir*, le 16 mars 2010, en réponse au *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Bosset *et al.*), publié dans le même journal, le 3 février 2010. Se sentant interpellés par ce manifeste, une centaine de signataires, qu'ils soient conservateurs ou républicains, y ont répondu dans la *Déclaration des intellectuels pour la laïcité*. En tête de liste figurent des noms emblématiques, notamment du monde politique (Bernard Landry, Paul Bégin), du monde universitaire (Guy Rocher, Yvan Lamonde), sans oublier Jacques Beauchemin, membre dissident du comité-conseil de la Commission BT.

La *Déclaration* propose « une claire compréhension de la véritable nature de la laïcité dans une société pluraliste » (Baril *et al.*, 2010, 16 mars, s. p.). Cette laïcité peut, tout autant que la laïcité dite « ouverte », revendiquer sa continuité avec l'histoire du Québec, dans la lignée de Fleury Mesplet, des Patriotes en 1838, du manifeste *Refus global*. La neutralité de l'État comporte des exigences que ne respecterait pas la laïcité « ouverte » préconisée par le rapport BT. En effet, ce dernier établit un double régime au sein de la fonction publique en permettant le port de signes religieux à certains agents de l'État et en l'interdisant à d'autres. Par ailleurs, « pour être neutre, l'État doit se déclarer neutre » (Baril *et al.*, 2010, 16 mars s. p.); il doit aussi donner une protection législative à une laïcité érigée à la pièce par les tribunaux et qui peut être déconstruite par de nouvelles interprétations juridiques. En plaçant le débat surtout sur le terrain étroit de la présence de signes religieux dans l'espace public, la *Déclaration des intellectuels pour la laïcité* se concentre sur les principes constitutifs de la laïcité qui sont de l'ordre des moyens, à savoir la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État, sans prendre en compte les finalités que doivent servir ces moyens, à savoir l'égalité des citoyens et leur liberté de conscience et de religion.

1.4 Une troisième famille de pensée : les conservateurs

Nous privilégions dans cette famille les penseurs suivants : Jacques Beauchemin, Mathieu Bock-Côté et Guy Durand. Il faut tout d'abord rappeler que Beauchemin figure parmi les signataires de la *Déclaration des intellectuels pour la laïcité*, en compagnie de républicains comme Guy Rocher et Daniel Baril. Ce qu'ils ont en commun en signant ce document, c'est à tout le moins leur opposition à la laïcité ouverte proposée par BT, mais pas nécessairement pour les mêmes raisons, avec toutes les ambiguïtés que cela comporte. Autant la position des républicains est claire et tranchée, autant celle des conservateurs a des contours flous et pluriels.

La pensée de Jacques Beauchemin pose un défi aux typologies. À preuve, dans son mémoire de maîtrise, Lamy (2014a, p. 74 et suivantes) range Beauchemin avec les républicains communautariens tandis que, dans son écrit subséquent (2014b, p. 69), il le classe dans la famille des conservateurs et dans son livre (2015, p. 111) il figure parmi les républicains conservateurs. Quoiqu'il en soit, ce qui importe pour notre propos, c'est d'identifier la nature de sa dissidence face au rapport et de voir si elle s'étend au modèle de laïcité proposé par ce dernier. En plus d'avoir endossé la *Déclaration*, Beauchemin a également appuyé le mémoire *La laïcité : une valeur fondatrice essentielle de la société québécoise* (Collectif d'auteurs, les Intellectuels pour la laïcité, 2010, 6 mai)¹³. Ce mémoire reprend en version plus élaborée l'essentiel de la *Déclaration*.

Si nous voulons lever l'ambiguïté de ces gestes, il faut regarder ailleurs, là où Beauchemin agit en solo, pour tenter de saisir sa posture. Quelques jours avant que le rapport ne soit rendu public et à la suite de fuites sur son contenu, Beauchemin

¹³ Ce mémoire a été présenté à la Commission des institutions, dans le cadre d'une consultation générale sur le projet de loi n° 94 : *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*.

accordait une entrevue au journal *The Gazette* (Heinrich, 2008, 17 mai). Il déplorait le fait que le rapport esquivait la question de l'indépendance du Québec et du statut majoritaire des Canadiens-français au Québec : « Doesn't the francophone historical majority have the right to say the essence of our culture is being thrown into question? » (Heinrich, 2008, 17 mai, s. p.). En essayant essentiellement de montrer que la crise était l'œuvre des médias, les commissaires ont en quelque sorte conclu qu'il n'y avait pas de quoi enquêter. Au passage, Beauchemin ajoute une affirmation qui ne concerne pas directement la laïcité mais qui interpelle notre hypothèse de recherche : « I get the feeling they didn't think they needed public hearings, they didn't need to hear all those people [...] because in their minds the report was already written » (Heinrich, 2008, 17 mai, s. p.). Nous devons évidemment garder en tête cette affirmation, à différents moments de notre recherche, pour en vérifier le bien-fondé.

Un texte de Beauchemin lui-même et, cette fois-là, avec un certain recul, permet d'avoir un profil plus précis de sa posture et de voir si la laïcité y occupe une place. Revenant sur les polémiques relatives à la définition du « nous collectif », il pointe du doigt une philosophie politique dans laquelle :

[...] le discours social portant sur les rapports intercommunautaires au Québec est obsédé par l'Autre, la diversité et par un vivre-ensemble fait de reconnaissance mutuelle et d'accommodement de la différence. À l'inverse, il se méfie de l'histoire, de la mémoire, de la culture majoritaire et de l'expression d'un « nous » porteur d'une conscience historique. (2010a, 22 janvier, s. p.)

Pour Beauchemin, le rapport BT exprime au mieux cette philosophie politique en étant essentiellement un rappel à l'ordre lancé à la majorité franco-québécoise qui doit faire montre de plus d'ouverture à l'égard des minorités. Il signale l'impact de cette philosophie sur des questions en débat comme l'enseignement de l'histoire, le programme d'éthique et culture religieuse, la démocratie et l'intégration des immigrants, mais il n'est nulle part question de laïcité. Cette dernière n'est pas dans l'axe de ses préoccupations, qui portent sur la conscience identitaire nationale de la

majorité franco-québécoise mise à mal par le rapport, et non sur les rapports entre l'État et la religion.

Mathieu Bock-Côté fait la critique du rapport BT en mettant l'accent sur la façon de percevoir la crise des accommodements, l'intégration, la question identitaire, la culture de la société d'accueil. Il n'aborde pas la question de la laïcité. Sa critique peut se résumer ainsi : le rapport livre une perception déformée de la crise des accommodements et de l'intégration en soutenant que cette crise est une « crise de perception » et qu'il n'y a pas de problème d'intégration au Québec; d'où la conclusion que notre modèle d'intégration n'est pas à transformer.

Il reproche au rapport de proposer une « réingénierie identitaire [qui] vise une transformation profonde de la conscience collective et entend transformer la représentation que les Québécois se font de leur identité » (Bock-Côté, 2013b, s. p.). À son avis, cela correspond à « dissoudre politiquement le peuple québécois [pour] en fabriquer un nouveau dans les laboratoires du multiculturalisme d'État » (Bock-Côté, 2013b, s. p.). Il s'oppose à ce que la culture de la société d'accueil devienne une parmi d'autres, au nom de l'idéal démocratique.

Selon Bock-Côté, on pouvait deviner les conclusions du rapport avant même le début des consultations et ce, en se référant au document de consultation de la Commission. Pour lui, il n'y a rien de surprenant à cela parce que Taylor est « un théoricien bien connu du multiculturalisme » et Bouchard est « un des principaux théoriciens de la reconstruction inter/multiculturaliste de la nation québécoise dans la décennie post-référendaire » (Bock-Côté, 2013b, s. p.). Il remet en question la valeur scientifique des conclusions du rapport. Dans le débat sur l'intégration des immigrants, il considère que le rapport relève plus du problème que de la solution.

Selon Guy Durand, juriste, théologien et auteur du livre intitulé *La culture religieuse n'est pas la foi : identité du Québec et laïcité* (2011), les concepts de culture religieuse et de croyances, dans le cadre de la Commission BT, ont été amalgamés alors qu'ils

doivent être distingués. Il avance que le Québec, tout en étant laïque, peut conserver ses symboles chrétiens. Il exprime son accord avec la motion¹⁴ votée à l'unanimité par l'Assemblée nationale, le 22 mai 2008, pour conserver le crucifix au Salon bleu, motion qui va à l'encontre d'une des recommandations du rapport rendu public quelques heures auparavant. À son avis, il y a compatibilité entre la démocratie québécoise et la chrétienté, une compatibilité qui relève du patrimoine et de l'héritage. Par conséquent, « refuser l'héritage culturel chrétien [...], refuser ses symboles et ses manifestations, c'est rejeter l'histoire qui a fait ce pays [...], c'est hypothéquer l'avenir » (Durand, 2011, p. 21). Il soulève la question suivante : faut-il se renier soi-même pour accueillir les autres? Cette question présente une ressemblance frappante avec le sous-titre de l'article de Beauchemin (2010a) cité précédemment : « Accueillir sans renoncer à soi-même ».

En raison de ses préoccupations de l'histoire, de la chrétienté, des symboles, des racines religieuses à préserver dans le temps, Guy Durand privilégie une laïcité réaliste qui serait adaptée aux besoins de la société et qui respecterait à la fois les droits individuels et collectifs. Cette laïcité impliquerait de reconnaître comme légitimes les symboles collectifs même s'ils sont religieux et ce, afin de permettre l'affirmation identitaire de la communauté politique. La laïcité réaliste de Durand « admet des modèles multiples qui [...] tiennent tous compte de l'histoire, de la sociologie et de la situation politique du pays » (Durand, 2011, p. 68).

¹⁴ Nous reproduisons ici le texte de la motion : « [L]'assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité, et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions ».

Conclusion

De cette revue des postures des familles de pensée sur la laïcité au Québec, et en fonction de notre question de recherche, nous dégageons quelques points. En ce qui a trait aux conceptions de la laïcité, à la suite des prises de position globales, les intervenants se sont appliqués à expliciter les fondements de leurs positions. À cet égard, on retrouve une certaine symétrie avec la posture intellectuelle et disciplinaire des deux commissaires : d'une part, les philosophes font valoir des considérations éthiques en fonction de « la vie bonne », des « normes étatiques », d'un « devoir d'ouverture » (Leroux, 2014, p. XIII); d'autre part, les sociologues mettent surtout de l'avant les mérites sociopolitiques d'un type ou l'autre de laïcité dans la gestion du pluralisme religioculturel. Dans l'axe juridique, les positions sur la laïcité et les accommodements en matière de religion sont corrélatives aux postures constitutionnelles des intervenants. Si, comme Bosset et comme le rapport, on accepte de fonctionner à l'intérieur du cadre constitutionnel et jurisprudentiel actuel, on opte pour la laïcité ouverte, qui suppose des accommodements. Si, comme Beauchamp et bien d'autres penseurs, on conteste le cadre constitutionnel actuel en postulant une éventuelle souveraineté du Québec, on opte pour une laïcité républicaine qui mettrait au rancart les accommodements dictés par le multiculturalisme canadien.

Par ailleurs, à mesure que s'explicitent et s'interpellent les positions en présence, nous observons une évolution qui va davantage dans le sens d'un assouplissement, d'un rapprochement plus ou moins conscient, que dans le sens d'un durcissement des positions. Par exemple, au plan sémantique, on a vu apparaître des termes se voulant un peu moins axiologiques que « ouverte » et « intégrale » pour désigner les types ou modèles antinomiques de laïcité. Ainsi, Maclure, notamment, parle de « laïcité libérale-pluraliste » et de « laïcité républicaine », en précisant que la laïcité doit chercher à être équilibrée plutôt que d'être ouverte ou stricte (Maclure, 2014b, p. 14). Pour Weinstock (2014, p. 23), il y a une conception « libérale » et une conception

« perfectionniste » de la laïcité. On voit également poindre la recherche d'une troisième voie, celle d'une laïcité « réaliste » (Durand, 2011, p. 68).

Au plan idéologique, on note, chez certains tenants du modèle républicain, une évolution significative. Au départ, ils faisaient de la « laïcité point » (Rocher, 2010, p. 1) une sorte d'en-soi autosuffisant et limité à deux principes constitutifs, à savoir la neutralité et l'indépendance de l'État, que le rapport BT, lui, considère comme des moyens au service de finalités primordiales, la liberté de conscience et de religion et l'égalité morale des personnes. Dans la même optique, certains penseurs républicains en sont venus à mettre la laïcité en relation avec des objectifs et des finalités comme, par exemple, le « vivre-ensemble », des « préoccupations communes » (Benhabib, 2013, p. 19), des « valeurs humanistes universelles » (Baril, 2013, p. 70). Rocher a des accents du rapport lorsqu'il affirme que la laïcité « [...] ne signifie pas seulement la neutralité de l'État en matière de religion, mais plus largement et plus profondément une attitude de respect de toutes les convictions, qu'elles soient religieuses, non religieuses ou athées » (Rocher, 2013, p. 32).

Évidemment, il est encore beaucoup trop tôt pour parler de compromis, mais il reste que, dans les critères motivant le choix de société en faveur d'un type de laïcité, il y a des référents communs qui sont invoqués, comme la continuité avec l'histoire du Québec, la poursuite de l'égalité, le respect de la liberté et l'assurance de la paix sociale. Toutefois, quand il s'agit de savoir quel modèle de laïcité incarne le mieux la poursuite de ces objectifs, les propositions du rapport peuvent servir de repères, mais elles n'ont pas encore le statut d'un choix de société reposant sur des compromis.

CHAPITRE 2

LE CADRE CONCEPTUEL DU RAPPORT

Introduction

Pour se frayer un chemin sur la scène occupée par les diverses familles de pensée répertoriées dans le chapitre qui précède, les commissaires Bouchard et Taylor ont tracé un parcours balisé par un assemblage de concepts destiné à encadrer le débat sur les accommodements et, plus particulièrement, à fonder le choix de la laïcité ouverte. L'analyse du contenu thématique du rapport Bouchard-Taylor a permis de dégager du corpus lui-même ce réseau conceptuel dans lequel s'insère le concept de laïcité, objet de notre recherche.

Nous allons procéder à l'étude des principaux concepts que nous retrouvons dans ce réseau : culture et religion, accommodement raisonnable, ajustement concerté et pratiques d'harmonisation, pluralisme, interculturalisme et intégration, laïcité, liberté et égalité, démocratie libérale et normes de la vie collective, identité québécoise en construction. Cela nous permettra de voir comment le concept de laïcité se situe dans l'ensemble du rapport. Il s'agit ici de voir en quel sens et à quelle fin les commissaires ont utilisé ces concepts dans le rapport.

2.1 Culture et religion

Les commissaires amorcent la conclusion générale du rapport en déclarant que l'argumentation du rapport chevauche trois trames étroitement liées, à savoir l'interculturalisme, la laïcité ouverte, et les pratiques d'harmonisation (BT, p. 241). Nous pourrions ajouter que deux concepts sont inscrits en filigrane de ces trois trames, à savoir les concepts de culture et de religion, eux aussi étroitement liés. Pourtant, aucun de ces deux concepts n'apparaît dans le glossaire. Ils sont toutefois présents dans le rapport en fonction d'un de leurs aspects contextuels qui prête au débat et à l'argumentation, à savoir la diversité, la pluralité.

Ainsi, dans le libellé du mandat de la Commission, le concept de culture est lié à celui d'accommodement : ce que vise la consultation, ce sont « les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ». L'accommodement a pour but de remédier à la discrimination fondée sur des différences que la charte québécoise (art. 10) considère comme des motifs de discrimination interdits. Or, la culture ne figure pas explicitement parmi ces motifs. C'est peut-être ce qui amène les commissaires à regrouper comme suit les treize motifs de discrimination pouvant fonder une demande d'accommodement : « Ce sont principalement des caractéristiques circonstanciennes (comme la grossesse, l'état civil) ou permanentes (le sexe, la couleur de la peau, un handicap), ou des traits socioculturels (la religion, la langue, etc.) » (BT, p. 63). Si nous incluons dans ce « etc. » d'autres concepts explicitement mentionnés dans la charte comme les convictions politiques, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, nous avons une bonne idée de ce qu'englobe le concept de culture dans le rapport : c'est un concept qui rassemble en un faisceau et relie entre eux d'autres concepts touchés par le mandat élargi de la Commission. Ainsi, par exemple, alors que le terme culture est absent du glossaire du rapport, nous trouvons dans ce glossaire la

définition des concepts de pluralité culturelle, de pluralisme, de pluralisme intégrateur, d'interculturalisme.

C'est dire que, dans le rapport, la culture est présente surtout en fonction de l'un de ses aspects concrets, à savoir les différences culturelles et leur aménagement dans la société québécoise, ce qui est bien dans l'axe du mandat élargi de la Commission impliquant « le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970 » (BT, p. 17). Fidèles à leur mandat, les commissaires portent une attention particulière à la dimension culturelle de l'intégration collective. En effet, la diversification ethnique s'est accentuée très rapidement au Québec, au cours des vingt-cinq dernières années, au point de devenir une caractéristique de la population québécoise et de s'imposer dans la vie des institutions comme les commissions scolaires et les hôpitaux.

Le concept de religion fait problème dans le rapport. Il y a lieu de rappeler que, dans les faits, ce n'était pas les pratiques culturelles en général qui étaient l'objet d'accommodements contestés, c'était la religion et les pratiques religieuses. Dans le libellé du mandat de la Commission, la religion et les pratiques religieuses sont subsumées sous le générique de culture et de pratiques culturelles. Il en est ainsi dans l'analyse des commissaires, qui font de la religion une sous-catégorie de la culture et de la liberté de religion une sous-catégorie de la liberté de conscience. Nous pourrions faire l'hypothèse que cette façon de voir les choses relève d'une stratégie discursive plutôt que d'une méconnaissance des faits : victime de perceptions négatives dans la tourmente des accommodements, la religion se trouve ainsi dédouanée en n'étant pas envisagée globalement pour elle-même, dans une catégorie à part qui a droit à un traitement particulier. Elle est plutôt segmentée en certaines de ses composantes qui, elles, sont en quelque sorte relogées et abritées sous des catégories appartenant à la culture commune d'une démocratie libérale. C'est ainsi que les croyances religieuses se retrouvent parmi les convictions profondes, qui peuvent être religieuses ou non-

religieuses. Pour leur part, les signes et les symboles religieux de même que les pratiques religieuses relèvent des pratiques culturelles.

Il n'est donc pas étonnant que, dans le glossaire, au mot « religion », nous ne trouvons pas de définition mais plutôt un renvoi à la « [c]onception subjective de la religion ou du religieux¹⁵ » (BT, p. 290). Cette expression que nous trouvons effectivement dans le glossaire est définie comme suit :

Le fait qu'un tribunal, dans l'examen d'une demande d'accommodement pour motif religieux, s'en remette à l'idée que le demandeur se fait de sa religion plutôt que de vérifier la conformité de la croyance ou de la pratique avec le dogme ou la doctrine officielle de la religion concernée. (BT, p. 285)

Cette conception de la religion correspond à celle adoptée par la Cour suprême du Canada dans l'affaire de la souccah, l'arrêt *Amselem*¹⁶. Faite en conformité avec l'article 27 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, cette interprétation « large et généreuse » de la liberté de religion par la Cour suprême s'imposait aux commissaires et ne facilitait certes pas leur tâche pour dénouer la crise des accommodements, compte tenu du tollé que cette décision avait soulevé dans l'opinion publique au Québec, en pleine période de « l'intensification des controverses [de mai 2002 à février 2006] » (BT, p. 50-52). Cependant, en même temps, elle allait dans le sens de la laïcité ouverte, un choix qui pouvait tout aussi bien s'appuyer sur l'interculturalisme que sur le multiculturalisme en invoquant des motifs encore plus fondamentaux que le respect d'une norme jurisprudentielle, comme nous le verrons au chapitre 4 de cette thèse.

¹⁵ À moins d'avis contraire, dans les citations d'extraits du rapport, l'utilisation du caractère rouge appartient au rapport lui-même et non à l'auteur de cette thèse.

¹⁶ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, cité dans BT, p. 176, note 49.

2.2 Accommodement raisonnable, ajustement concerté et pratiques d'harmonisation

Dans le rapport, l'accommodement raisonnable est un concept à la fois incontournable et, d'une certaine façon, rétrogradé, voire occulté, en étant subsumé sous la catégorie générique de pratique d'harmonisation, et considéré au sein de cette dernière comme dernier recours, l'ajustement concerté lui étant nettement préférable. Que le concept d'accommodement soit incontournable, cela n'est pas étonnant, puisque la Commission a été précisément créée « [a]fin de répondre aux expressions de mécontentement qui se sont élevées dans la population sur ce qu'on a appelé les 'accommodements raisonnables' » (BT, p. 17). À strictement parler, les commissaires auraient pu s'en tenir à la dimension purement juridique de l'obligation d'accommodement. Ils ont plutôt voulu « saisir le problème à sa source » en interprétant leur mandat au sens large, ce qui « [...] consistait à voir dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970 » (BT, p. 17). En élargissant ainsi leur mandat, ils ont été amenés à reconsidérer l'interculturalisme, l'intégration, la laïcité et l'identité québécoise. À première vue, le lien entre ces derniers concepts et celui d'accommodement n'est peut-être pas évident, mais il se dessine dans la définition de l'accommodement fournie par les commissaires lors de leur démarche de confrontation entre les perceptions et la réalité des accommodements :

Si on voulait caractériser en deux mots la notion d'accommodement, il faudrait dire : **l'égalité dans la différence**. En effet, le propre de l'accommodement est de remédier, au moyen de certains aménagements, à des formes de discrimination qui surviennent parfois dans l'application d'une norme ou d'une loi par ailleurs légitime. (BT, p. 63)

Toutefois, pour les commissaires, l'accommodement relevant de la voie juridique n'est pas le seul – ni même le meilleur – moyen de remédier à la discrimination et d'assurer l'égalité dans le traitement des différences. En effet, en recensant les diverses pratiques

d'accommodement mises en cause dans la crise, ce qui constituait un volet de leur mandat, ils ont fait émerger deux autres concepts en constatant qu'une distinction s'imposait entre des pratiques relevant de l'obligation juridique d'accommodement et d'autres relevant du bon voisinage ou d'ententes négociées de gré à gré. C'est ainsi qu'ils ont rangé sous le concept générique de « pratiques d'harmonisation » à la fois les accommodements relevant de la voie juridique et les « ajustements concertés » relevant de la voie citoyenne, ces derniers étant inclus par les commissaires dans l'aire de leurs analyses et de leurs recommandations. Cette distinction a eu pour effet de relativiser l'importance donnée aux accommodements dans un contexte de crise :

De tout ce qui précède, on retiendra que le judiciaire est considéré ici comme une solution de dernier recours : idéalement, c'est seulement après avoir épuisé toutes les ressources de la voie citoyenne qu'il convient de s'y engager.

[...]

Nous nous permettons d'insister sur le fait que le principe des ajustements concertés, comme nous l'avons dit, est inhérent à la vie d'une société diversifiée et pluraliste. D'un point de vue sociologique, ces formes d'aménagement précèdent en réalité les accommodements raisonnables et elles les débordent. Il faut donc se garder de surestimer la place de ces derniers dans notre société. (BT, p. 65)

Sur cette même page du rapport, en concluant la section A intitulée « Un besoin de définitions » (BT, p. 63-65), les commissaires annoncent que les concepts d'accommodement raisonnable, d'ajustement concerté et de pratiques d'harmonisation jalonneront leur exposé, ce qui est cohérent avec les clarifications qu'ils viennent de faire. Nous pouvons donc nous étonner de lire en note de bas de page ce qui suit :

Dans la suite du texte, nous nous référerons à ces définitions. Cependant, comme la notion d'accommodement a désormais envahi la langue courante, il nous arrivera de l'utiliser aussi dans un sens générique, comme synonyme des pratiques d'harmonisation. (BT, p. 65, note 7)

Flou conceptuel ou précaution rédactionnelle? En tout cas, en jetant un coup d'œil à la table des matières pour la suite du texte, nous constatons que le terme accommodement ne réapparaît qu'une fois (BT, p. 162) dans la quatrième partie du rapport intitulée « Le point sur les pratiques d'harmonisation », dans une section du chapitre VIII, chapitre

qui entend définir le « raisonnable » en proposant « des balises pour les demandes d’accommodement ou d’ajustement ». Le concept d’accommodement se trouve ainsi logé sous bonne enseigne, à savoir l’harmonisation, et en compagnie rassurante, à savoir celle de l’ajustement concerté, phare de la voie citoyenne préférable à la voie judiciaire de l’accommodement.

Voici l’une des raisons pour lesquelles les commissaires accordent une préséance au concept d’ajustement concerté : « [...] les valeurs à promouvoir dans la voie citoyenne sont exactement celles qui fondent l’interculturalisme, soit : l’échange, la négociation, l’entente et la réciprocité, de préférence à l’affrontement et aux divisions » (BT, p. 64). Nous voyons ici se profiler des traits du concept d’interculturalisme et de sa place dans l’orbite du concept de culture.

2.3 Pluralisme, interculturalisme et intégration

Dans cette section, nous verrons comment le rapport situe l’émergence du concept clé de l’interculturalisme, à partir du fait de la pluralité culturelle, qui donne lieu à un choix de société dans l’adoption du pluralisme. Le cheminement du pluralisme, balisé par diverses formules dans la recherche d’un consensus de société, a peu à peu façonné un modèle québécois de gestion de la diversité culturelle, à savoir l’interculturalisme. Distinct du multiculturalisme canadien, ce modèle entend relever des défis propres au Québec.

2.3.1 La pluralité culturelle : une question de fait

Dans le glossaire du rapport, la pluralité culturelle est définie en ces termes : « [e]xistence, dans une société, d’une diversité d’idéologies, de croyances, de traditions, de cultures » (BT, p. 289). Le rapport rappelle que, dans le cas du Québec,

la pluralité ethnoculturelle est un héritage de la Révolution tranquille. C'est à ce moment-là que le Québec a pris conscience qu'il n'était plus une société homogène. La référence pionnière est la charte québécoise adoptée en 1975 qui garantit, à l'article 43, le droit des membres des minorités ethniques « 'de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe' » (BT, p. 116). En 1978, le modèle de la culture de convergence était présenté par le gouvernement pour favoriser un rapprochement interculturel axé sur la culture francophone, comme l'affirme *La politique québécoise du développement culturel* : « '... le bien commun et l'intérêt même des minorités exigent que ces divers groupes s'intègrent à un ensemble québécois essentiellement francophone' » (BT, p. 116, note 9) tout en conservant leur héritage. Dans d'autres documents gouvernementaux de l'époque, comme le document *Autant de façons d'être québécois* (1980), il était question d'une nouvelle culture québécoise avec insistance sur la culture commune et sur le respect de la diversité impliquant l'intégration dans la culture francophone pour en assurer l'avenir.

2.3.2 Le pluralisme intégrateur : un choix de société

Dans leur réflexion, les commissaires tiennent compte des choix collectifs fondamentaux des Québécois, entre autres l'institution d'une société de droit marquée par l'adoption de la *Charte des droits et libertés de la personne*, cette société étant respectueuse de la pluralité culturelle. Le pluralisme implique donc une attitude de respect par rapport à l'existence factuelle de la pluralité. Mais jusqu'où va ce respect ? Dans le glossaire du rapport, le pluralisme est présenté comme « [s]ystème ou philosophie qui, au nom du respect de la diversité, admet l'existence d'opinions politiques, de croyances morales et religieuses, de comportements culturels et sociaux différents » (BT, p. 289). Le terme « admet » pourrait laisser croire qu'on est dans la zone de la tolérance. Pourtant, en rappelant que « [...] les rapports ethnoculturels doivent être l'objet d'une vigilance constante marquée de prudence, de modération et

de respect » (BT, p. 116), les commissaires prennent soin de noter : « Nous éviterons le concept de tolérance qui, pour certains, trahit une forme discrète de hiérarchie ou de paternalisme. Elle contient implicitement, chez celui qui le professe, le message suivant : vous n'êtes pas dans la norme, mais je laisse passer » (BT, p. 116, note 6).

Le respect dont il est question dans le pluralisme va donc plus loin que la simple tolérance; il va jusqu'à la valorisation. C'est ce que soutient le rapport en s'appuyant sur la politique québécoise d'intégration adoptée en 1990 pour présenter la diversité culturelle comme une richesse « [...] dans la mesure où son expression est balisée par les chartes des droits et libertés et où elle se réalise dans un esprit d'interaction plutôt que de cloisonnement » (BT, p. 108). Selon cette politique, d'une part, l'immigrant s'engage à participer au dynamisme culturel tout comme au dynamisme économique et politique et, d'autre part, l'État s'engage à faciliter son intégration. La valorisation de la diversité culturelle doit se faire dans le respect des droits et de la justice sociale auquel le Québec s'est engagé. Cela signifie que c'est dans la perspective de la culture des droits de la personne qu'il faut aborder le respect de la diversité.

En 1990, le pluralisme et l'échange intercommunautaire constituent un des principaux éléments du contrat moral proposé comme lieu d'intervention de l'État dans le document gouvernemental *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. La diversité culturelle est présentée comme une richesse et les rapports interculturels comme une réalité à développer. C'est encore le groupe francophone qui est considéré comme le pôle central de l'intégration, mais il est ouvert aux apports non francophones, d'après cet extrait de l'énoncé de politique dans le rapport (BT, p. 117, note 10) :

‘La culture québécoise [...] est une culture dynamique qui, tout en s'inscrivant dans le prolongement de l'héritage du Québec, se veut continuellement en mutation et ouverte aux divers apports’ (MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION DU QUÉBEC, 1990, p. 18).

Comme le soulignent également les commissaires, c'est la première fois que, dans un document gouvernemental, il est question d'accommodement en rapport avec la sphère culturelle, notamment religieuse, et ce, pour résoudre les conflits et ainsi permettre l'harmonisation des différences.

Tout comme le modèle de la culture de convergence présenté en 1978, le modèle de la culture publique commune de la même époque a fait l'objet de critiques, au motif allégué qu'elle favorisait l'assimilation à la culture francophone, ce qui a eu un impact sur la politique d'intégration qui a alors privilégié le référent civique plutôt que le référent culturel. Dans un document de planification de 2004, *Des valeurs partagées, des intérêts communs*, la culture est retenue comme l'un des cinq axes d'intervention du gouvernement. Ce qui était en cause, c'était le rôle que devait jouer la culture majoritaire : devait-elle exercer une hégémonie assimilatrice ou se fondre elle-même dans une nouvelle culture ? Quelque part entre ces deux pôles, un nouveau modèle, l'interculturalisme, allait progressivement prendre forme.

Le parcours vers l'interculturalisme « [...] révèle tout particulièrement une trame très large qui, partie du domaine culturel et teintée d'assimilationnisme, a peu à peu débordé vers le pluralisme, les préoccupations sociales et la lutte contre la discrimination » (BT, p 118). L'ajout de ces deux derniers éléments donne une nouvelle dimension au pluralisme et ouvre la voie au concept de pluralisme intégrateur. Le glossaire du rapport voit dans ce dernier une

[c]onception du pluralisme qui met l'accent sur la diversité des dimensions à considérer (sociale, économique, juridique...), sur les relations étroites qu'elles entretiennent entre elles et sur la nécessité de toutes les prendre en compte dans une démarche d'analyse ou d'intervention. (BT, p. 289)

C'est pourquoi, disent les commissaires, « [...] notre réflexion sur l'interculturalisme ne doit pas faire oublier qu'il doit s'ancrer dans une philosophie de **pluralisme intégrateur**, sensible aux inégalités socioéconomiques et aux diverses formes de discrimination [...] » (BT, p. 130). Ainsi, dans la dernière partie du rapport, les

commissaires font le point sur ce modèle d'intégration, l'interculturalisme, en analysant les forces et les faiblesses de ce modèle, d'abord sur le plan culturel, puis sur les plans socioéconomique et civique, pour ensuite faire état des tensions culturelles qui pourraient affecter le devenir du Québec.

2.3.3 L'interculturalisme : le chemin parcouru

Le glossaire du rapport définit ainsi l'interculturalisme : « Politique ou modèle préconisant des rapports harmonieux entre cultures, fondés sur l'échange intensif et axés sur un mode d'intégration qui ne cherche pas à abolir les différences tout en favorisant la formation d'une identité commune » (BT, p. 287). C'est un héritage de la Révolution tranquille, qui « [...] s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (BT, p. 20). Axé sur l'égalité, l'interculturalisme « [...] assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous suivant la tradition libérale » (BT, p. 20).

L'interculturalisme entend promouvoir les rapports interculturels en favorisant les interactions, dans le respect des différences. Comme dans tous les régimes pluralistes, il y a dans ce régime « [...] **une même tension** entre le souci de respecter la diversité et la nécessité de perpétuer à la fois le lien social et les références symboliques qui le soutiennent » (BT, p. 118). Compte tenu de l'insécurité culturelle qui a marqué l'histoire du Québec, c'est la préoccupation de perpétuer la culture francophone qui a pris une place importante dans les débats sur les rapports interculturels, notamment lors des auditions publiques tenues par la Commission.

Tout en préservant la tension entre le pôle de diversité culturelle et celui de la continuité du noyau francophone, l'interculturalisme québécois recherche un équilibre entre ces

deux pôles. Selon le rapport, cette « tension mouvante » est l'un des points forts de ce régime qui a comme autre avantage d'être

[...] flexible, ouvert à la négociation, aux adaptations et aux innovations. Il assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous, suivant la tradition libérale. Enfin, en instituant le français comme langue publique commune, il fournit un cadre de communication et d'échanges. (BT, p. 120)

Ce régime de pluralisme présente d'autres caractéristiques spécifiques. Les Québécois d'origine canadienne-française, comme les minorités ethniques, acceptent que leur culture soit transformée à plus ou moins long terme, sous l'effet des interactions favorisées par ce régime. Ce régime permet également aux citoyens de s'intégrer à la société québécoise « au moyen de leur culture d'origine (filiation) ou en prenant leurs distances d'avec elle (affiliation). [...] **le mode d'intégration lui-même est pluriel** » (BT, p. 120). Cette possibilité d'ancrage dans la culture d'origine est également importante pour atténuer le choc migratoire chez les nouveaux arrivants et les lieux de cultes, entre autres, peuvent servir de relais pour s'intégrer à la société.

Selon le rapport, l'interaction constante entre les diverses composantes ethnoculturelles contribue à l'émergence d'une nouvelle culture et d'une nouvelle identité qui à la fois se nourrissent et se distinguent progressivement des autres cultures. D'après les observations des commissaires, lors des consultations, des groupes ont de plus en plus tendance à se définir non pas à partir de leurs traits ethniques, mais à partir de valeurs communes, souvent universelles, provenant de leur histoire. C'est ainsi que « [l]a conception de la culture comme **enracinement** se double [...] d'une vision de la culture comme **rencontre** » (BT, p. 121), les cultures devant s'ajuster et se conjuguer, selon une intervenante au forum de Rimouski, en octobre 2007 (voir BT, p. 121, note 22).

Pour contrer la critique faite à la culture publique commune d'être statique et artificielle, le rapport propose d'incorporer des valeurs communes à des projets concrets, mais en précisant que la promotion des valeurs communes ne doit pas nuire à la reconnaissance de la diversité culturelle. Il propose également « [...] [l]e

développement de l'**idée associative**, [...] [l'un de ses effets étant] de permettre ainsi à la diversité culturelle de manifester concrètement sa richesse, chaque acteur apportant à l'œuvre commune son expérience, sa manière, sa sensibilité [...] » (BT, p. 128). Le résultat attendu est que la différence culturelle soit perçue comme un atout et non comme un problème.

Dans le contexte des avancées spectaculaires du pluralisme, le rapport retient trois effets associés à l'interculturalisme. Tout d'abord, ce modèle d'intégration a marqué la fin du régime d'assimilation-exclusion avec la Révolution tranquille. Ensuite, c'est la philosophie interculturaliste qui a inspiré la pédagogie et les pratiques dans les écoles. Et finalement, cette philosophie a inspiré plusieurs politiques de l'État et la façon de traiter les demandes d'ajustement dans les écoles et les hôpitaux.

2.3.4 L'interculturalisme : des défis à relever

Après avoir retracé le chemin parcouru par le Québec sur la voie de l'interculturalisme, le rapport fait état des défis qu'il reste à relever principalement pour contrer les clivages qui divisent la société québécoise. Il distingue les clivages spatiaux (Montréal et les régions, la ghettoïsation de Montréal) des clivages sociaux et culturels. Au nombre des clivages socioculturels figurent les disparités au niveau des générations entre les personnes de 18-24 ans et les plus âgées. Il y a aussi un autre phénomène qui se manifeste par le bris de confiance de la population à l'égard de la classe dirigeante, tout particulièrement par rapport à la gestion de la crise des accommodements. Soulignons également comme autre clivage la distanciation entre, d'une part, une partie des Québécois canadiens-français et, d'autre part, les immigrants et les minorités ethniques. Selon le rapport, c'est ce clivage qui est le plus à craindre parce qu'il peut susciter des stéréotypes, la xénophobie, le racisme. C'est un fait qu'il y a une grande diversité sur les plans religieux, idéologique et des coutumes, tant chez les Québécois

canadien-français que chez les immigrants et les groupes ethniques, mais il ne faut pas perdre de vue les similitudes et les rapprochements qu'il importe de faire ressortir. Et, la collaboration des dirigeants politiques, économiques et sociaux, tout comme celle des milieux d'éducation et des groupes communautaires, est nécessaire pour réduire les distances.

La culture du groupe ethnoculturel majoritaire peut-elle être compromise par les demandes d'accommodement? Les commissaires, qui semblent en douter, considèrent néanmoins qu'on doit tenir compte de cette préoccupation. Leur position est à l'effet que, pour dissiper cette inquiétude, il faut montrer que « [...] parallèlement à l'essor d'une 'culture commune', il y a bel et bien un avenir pour toutes les cultures (y compris, bien évidemment, la culture d'origine canadienne-française) dans le contexte de diversité croissante qui est le nôtre » (BT, p. 124).

Le rapport souligne, comme préoccupation de la population québécoise, l'absence supposée de balises pour encadrer les pratiques d'harmonisation liées aux différences culturelles, en particulier les différences religieuses. Or, selon les commissaires, le Québec s'est doté d'institutions, de normes et d'orientations qui constituent les fondements d'une « culture publique commune » (BT, p. 19; p. 105) et peuvent être considérées comme un cadre civique commun pouvant servir de balises. Le rapport précise les principaux éléments de cette « culture publique commune » ou du « cadre civique commun ». Ce sont « [...] les institutions démocratiques, les chartes des droits, la *Charte de la langue française* et la politique d'intégration » (BT, p. 109) qui ont assuré une vie collective harmonieuse dans l'ensemble, en servant de balises pour les rapports entre les citoyens, les groupes sociaux et l'État (cf. BT, p. 109). Cependant, les auteurs du rapport reconnaissent qu'il serait dans l'intérêt des Québécois de préciser certaines normes collectives concernant les rapports interculturels, l'intégration et la laïcité ouverte.

2.3.5 La diversité culturelle : un problème ?

Après avoir insisté sur les aspects positifs de la diversité culturelle, le rapport précise que, pour certains, cette diversité est un problème. Selon les commissaires, il faut que la diversité soit bien accueillie au départ pour que le mélange des cultures apporte du dynamisme et de l'enrichissement :

À cette condition, elle [la diversité] enrichit le débat public et la vie démocratique grâce à la variété des points de vue, des références et des expériences vécues. Elle contribue à l'élargissement des visions du monde et à une meilleure compréhension de ce qui s'y passe. Elle apporte aussi à la vie des arts et des lettres de nouveaux horizons, de nouvelles sensibilités. [...]

Sur un plan plus empirique, la diversité apporte le plurilinguisme, elle facilite l'arrimage à la mondialisation (la fameuse « ouverture sur le monde ») et elle ajoute à la qualité des modes et des genres de vie [...] Il a été démontré aussi que, dans l'entreprise, la diversité se traduit par un apport précieux de nouvelles idées et compétences [...] (BT, p. 128-129)

Ces avantages de la diversité culturelle sont perceptibles dans la mesure où il y a, d'une part, interaction et intégration et, d'autre part, une conception dynamique de la culture selon laquelle il faut du mouvement et de l'échange pour qu'il y ait du progrès.

Pour ce qui est des rapports interculturels, ils ne doivent pas être fondés sur une hiérarchie à priori. C'est là une règle du pluralisme qui a suscité de l'inquiétude parce qu'on pensait qu'elle allait porter préjudice à la majorité d'origine canadienne-française. Selon les commissaires, il n'y a pas lieu de s'inquiéter. La voie à suivre, c'est celle de l'interculturalisme en profitant de l'intégration et de la solidarité qu'elle favorise et en acceptant de changer sous l'influence des interactions qu'elle alimente. Il faut éviter de vouloir préserver ses traditions, ce qui pourrait avoir comme conséquence « [...] de s'installer dans un régime de fragmentation où chaque culture se perpétuerait en silo – donc en s'appauvrissant » (BT, p. 129).

2.3.6 Préservation et transmission de l'héritage culturel

De nombreux Québécois canadiens-français sont inquiets par rapport à la survie de leur culture. En dépit du fait que le sentiment d'insécurité est ressenti davantage chez les immigrants et les minorités ethniques, l'insécurité du minoritaire est un invariant de la francophonie québécoise. Cette insécurité se manifeste sous différentes formes d'inquiétude : « [...] l'inquiétude pour les valeurs, pour la langue, pour les traditions et les coutumes, pour la mémoire, pour l'identitéj » (BT, p. 208). Il existe également un malaise par rapport à certains aspects de la culture québécoise considérés comme trop permissives : « [...] manque de discipline à l'école, décrochage, suicide des jeunes, faiblesse des liens familiaux, respect insuffisant de la langue française, morale publique relâchée (au chapitre des modes vestimentaires en particulier) » (BT, p. 213).

En Occident, la culture et aussi le droit valorisent l'ancienneté. Pour plusieurs Québécois d'origine canadienne-française, il faudrait accorder préséance à la culture ancienne d'ici sur les cultures des immigrants récemment arrivés. Le rapport précise la légitimité de perpétuer certains éléments culturels (la langue publique, la symbolique de Noël, les croix de chemin) considérés comme faisant partie du patrimoine ou de l'héritage, sans porter atteinte à la neutralité de l'État qui n'est pas absolue. « [...] **il s'agit ici d'une préséance de fait qui ne peut pas être convertie en préséance de droit, c'est-à-dire en une hiérarchie** » (BT, p. 214). Et, selon le rapport, le Québec n'a pas besoin d'une préséance à l'ancienneté, compte tenu de l'importance de son poids démographique, sociologique et politique qui peut assurer la survie de son patrimoine. Par conséquent, l'erreur « la plus néfaste » que les Québécois d'origine canadienne-française pourraient faire serait de se replier sur leur héritage. En agissant ainsi, sous l'effet de la peur, ils se retrouveraient avec « [...] un patrimoine figé qui isole et appauvrit, qui creuse des distances et conduit au durcissement identitaire plutôt qu'à un épanouissement » (BT, p. 216).

Pour pouvoir conjuguer efficacement les différences culturelles et assurer un avenir commun à tous, des conditions préalables doivent être remplies. Le rapport résume ainsi ces conditions : « [...] la lutte contre le sous-emploi, la pauvreté, les inégalités, les conditions de vie inadmissibles et les diverses formes de discriminationsj» (BT, p. 238). En plus de ces conditions, pour apprivoiser les différences culturelles incluant les allégeances religieuses, le meilleur moyen, de l'avis des commissaires, c'est de ne pas les cacher; il faut les montrer pour pouvoir les mettre en valeur et en tirer profit (BT, p. 241).

Vu sous cet angle, le modèle d'intégration qu'est l'interculturalisme présente une ressemblance importante avec le multiculturalisme. Pourtant, précédemment, à plus d'une reprise, le rapport avait mentionné que le multiculturalisme canadien suscitait la controverse comme étant mal adapté à la situation du Québec. Par exemple, après avoir évoqué les divers reproches faits au multiculturalisme dans l'opinion publique québécoise, les commissaires faisaient le point :

Cela dit, et au-delà de la controverse qui vient d'être évoquée, nous croyons nous aussi que le multiculturalisme canadien, dans la mesure où il met l'accent sur la diversité aux dépens de la continuité, n'est pas bien adapté à la réalité québécoise, et ce, pour quatre raisons : [...]. (BT, p. 122)

Comme la continuité historique est un argument invoqué à l'appui de la laïcité ouverte, ces quatre raisons présentent un intérêt particulier pour notre propos et nous les examinerons au chapitre 4 (en 4.4.2) de notre thèse en analysant l'axe de tension interculturalisme-multiculturalisme.

2.3.7 Intégration individuelle et collective

Déjà présent comme composante associée aux concepts de pluralisme intégrateur et d'interculturalisme analysés précédemment, le concept d'intégration fait l'objet d'une

définition dans le glossaire du rapport. Cette définition établit la distinction entre l'intégration à l'échelle collective dans une société démocratique et celle à l'échelle individuelle :

En démocratie, à l'échelle collective ou sociétale, l'intégration est l'ensemble des processus par lesquels une collectivité aménage les institutions, les rapports sociaux et la culture de manière à susciter l'adhésion du plus grand nombre. À l'échelle individuelle, c'est l'ensemble des choix en vertu desquels un citoyen en vient à participer pleinement, s'il le souhaite, à la vie de la société (en particulier dans la sphère publique) et à s'épanouir selon ses caractéristiques et ses orientations. (BT, p. 287)

Bouchard et Taylor distinguent aussi l'intégration de l'assimilation. Alors que l'intégration, telle qu'elle est définie ci-haut, implique tous les citoyens et non seulement les personnes immigrantes, l'assimilation concerne spécifiquement ces dernières et se définit en ces termes : « [l]e fait, pour un immigrant, de renoncer à sa culture d'origine pour adopter celle de la société d'accueil. L'assimilation peut être volontaire ou forcée » (BT, p. 285). De plus, ils présentent la notion d'assimilation comme une notion voisine de l'acculturation qui est précisée ainsi : « [l]e fait, pour un nouveau venu, d'adopter les mœurs, les coutumes et les valeurs prévalant dans la société d'accueil » (BT, p. 285).

Selon les auteurs du rapport, toute société doit se préoccuper d'intégration pour maintenir un minimum de cohésion sociale. Le modèle d'intégration qu'ils esquissent est à la fois descriptif et normatif (BT, p. 113). Ce modèle met en œuvre trois composantes, à savoir la participation, l'interaction et la protection des droits; il doit souscrire à trois normes, à savoir l'égalité, la réciprocité et la mobilité (BT, p. 115). Pour souligner le caractère interdépendant de ces composantes et de ces normes dans les diverses dimensions de l'intégration (économique, sociale, politique, culturelle), les commissaires, comme nous l'avons vu plus haut, proposent le concept de pluralisme intégrateur, qui signifie à la fois le respect de la diversité et l'interdépendance des diverses dimensions considérées (BT, p. 115).

Le modèle d'intégration comporte également une dimension ethnoculturelle, des rapports interculturels. Dans les régimes vraiment pluralistes, ces rapports s'inscrivent dans une tension entre deux pôles,

[...] entre le souci de respecter la diversité et la nécessité de perpétuer à la fois le lien social et les références symboliques qui le soutiennent. Ces références, ce sont les traditions et les valeurs fondatrices qui se sont forgées dans l'histoire et qui structurent un imaginaire collectif. (BT, p. 118)

En fonction de l'accent que les régimes pluralistes mettent sur l'un ou l'autre pôle, on peut faire une distinction entre les régimes multiculturels (Canada, Australie), qui accordent la priorité à la diversité, et les régimes qui laissent en marge les différences ethnoculturelles en privilégiant la culture fondatrice majoritaire, comme c'est le cas pour les régimes républicains et les régimes de *melting pot*. Selon les commissaires, le Québec a un régime pluraliste spécifique, l'interculturalisme, comme nous l'avons vu précédemment.

Par ailleurs, le rapport reprend à son compte le concept de contrat moral proposé par l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* adopté en 1990, « [...] établissant, dans un esprit de réciprocité, les engagements respectifs de la société d'accueil et de la population immigrante » (BT, p. 108). Ce concept est en parfaite consonance avec ceux précédemment énoncés dans le modèle québécois d'intégration, à savoir, une démocratie libérale qui intègre dans l'égalité et la réciprocité.

2.4 Laïcité, liberté et égalité

Dans le document de consultation, les commissaires présentent la laïcité comme l'une des quatre dimensions des rapports interethniques, les trois autres dimensions étant les valeurs et les droits, la diversité culturelle et l'intégration collective. Reprenant l'affirmation du premier ministre Jean Charest, à savoir que le Québec est une société laïque, ils en précisent le sens : au Québec, « [...] la sphère de l'État (avec ses divers

prolongements institutionnels) et la sphère de la religion sont indépendantes, chacune disposant de son autonomie » (Document de consultation¹⁷, p. 25).

Considérant que la laïcité est « une notion complexe » qui peut être comprise de différentes façons, les commissaires la définissent en tant que principe de séparation de l'État et de l'Église et considèrent qu'elle «[...] peut être associée tantôt à la neutralité de l'État face aux diverses religions ou aux visions du monde, tantôt à une évacuation plus ou moins complète du religieux de l'espace public » (Document de consultation, p. 25). Pour préciser ce qu'ils entendent par laïcité, ils font appel à quatre principes, dont ceux de la séparation et de la neutralité, les deux autres étant la protection des droits et la liberté de conscience et de religion (cf. Document de consultation, p. 26).

Nous retrouvons également, dans ce même document, la distinction entre deux modèles de laïcité, une distinction qui sera reprise dans le rapport. Il s'agit de la distinction entre la laïcité radicale ou intégrale et la laïcité ouverte, distinction fondée sur l'exclusion ou la non exclusion des manifestations du religieux dans les institutions de l'État. Dans le cas de la laïcité intégrale, cette exclusion signifie « [...] une suppression totale de toute manifestation ou signe religieux au sein de ces institutions » (Document de consultation, p. 25). Par contre, dans le cas de la laïcité ouverte, il est possible d'accepter une présence du religieux sous une forme qui ne remet pas en question la neutralité de l'État.

Contrairement au concept de religion, qui est segmenté et occulté, le concept de laïcité est systématiquement analysé et discuté dans le rapport BT. Il est utilisé dans le sens suivant : « Régime fondé sur quatre principes constitutifs, soit : deux finalités profondes (la liberté de conscience, l'égalité des convictions profondes) et deux

¹⁷ Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. (2007a). *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Document de consultation*. Québec : Gouvernement du Québec. Ci-après désigné sous le titre « Document de consultation ».

principes structurants (la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de ce dernier) » (BT, p. 288). Tout comme dans le document de consultation, le rapport distingue deux types de laïcité, la laïcité intégrale ou radicale et la laïcité ouverte, qu'il définit en ces termes :

Laïcité intégrale (ou radicale) : [f]orme de laïcité visant à bannir toute manifestation de la religion dans les institutions relevant de l'État ou même de l'ensemble de la sphère publique, pour la confiner entièrement dans la sphère privée.

Laïcité ouverte : [f]orme de laïcité admettant des manifestations du religieux dans les institutions publiques (par exemple, au sein de la clientèle et du personnel des écoles et des hôpitaux). (BT, p. 288)

Il n'est pas sans intérêt de souligner au passage les connotations axiologiques des termes utilisés pour distinguer ces deux types de laïcité, connotation négative dans un cas (laïcité intégrale ou radicale) et positive dans l'autre (laïcité ouverte). Cela a pour effet de discréditer la conception rigide de la laïcité considérée comme le fer de lance de la résistance aux accommodements raisonnables en matière de religion.

Cette typologie des régimes de laïcité dans le monde est établie en fonction du rapport de ces régimes avec la pratique religieuse. Compte tenu de la manière de régler les dilemmes lorsqu'il y a conflit entre les principes constitutifs de la laïcité, la laïcité peut être plus ou moins « intégrale » et « rigide » ou « souple » et « ouverte » (voir BT, p. 137). Selon le type de régime de laïcité, les structures institutionnelles peuvent être plus ou moins restrictives ou plus ou moins permissives par rapport à la pratique religieuse. Dans un régime de laïcité plus rigide, la tendance est à restreindre la liberté de religion et de conscience, au nom d'une conception plus stricte de la neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs politique et religieux. Par contre, dans un régime de laïcité plus ouverte, l'accent est mis sur la protection de la liberté de conscience et de religion. Selon le rapport, « [d]ans les faits, les régimes de laïcité se situent dans un continuum allant des positions les plus rigides et sévères aux positions les plus flexibles

et accommodantes envers la pratique religieuse » (BT, p. 137). Et, en continuité avec cette observation, les positions d'un État peuvent varier selon les enjeux.

Si la laïcité est invoquée à la fois par les adversaires et par les défenseurs des accommodements pour motifs religieux, c'est évidemment parce que ce n'est pas un concept univoque indépendant du contexte historique et socioculturel. Pour les commissaires, il y a un modèle québécois de laïcité qui est implicitement à l'œuvre comme, par exemple, dans le parcours historique de la déconfessionnalisation des institutions d'éducation. Ils prennent tout d'abord soin de faire une distinction entre la laïcisation et la sécularisation : « [...] la laïcisation est le processus à la faveur duquel l'État affirme son indépendance par rapport à la religion, alors que la sécularisation fait référence à l'érosion de l'influence de la religion dans les mœurs sociales et la conduite de la vie individuelle ». (BT, p. 135).

C'est dans cette optique qu'il faut comprendre les deux principes de la laïcité le plus souvent invoqués dans le débat : d'une part, la neutralité de l'État à l'égard des religions « [...] interdit à l'État de prendre parti en faveur d'une religion ou d'une vision du monde aux dépens d'une autre » (BT, p. 288); d'autre part, la séparation de l'Église et de l'État signifie l'autonomie réciproque en vertu de laquelle « [l']État est libre de toute tutelle religieuse, tandis que les associations religieuses sont autonomes dans leurs champs de juridiction, bien qu'elles restent soumises à l'obligation de respecter les droits humains fondamentaux et les lois en vigueur » (BT, p. 136).

Le rapport insiste sur deux autres principes de la laïcité : l'égalité morale des personnes, c'est-à-dire la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles, et la liberté de conscience et de religion. Ces deux derniers principes représentent, selon les commissaires, les finalités profondes de la laïcité, tandis que les deux premiers, la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions, sont des structures institutionnelles essentielles pour réaliser les finalités de la laïcité (BT, p. 135-136). Cette distinction, absente du document de consultation, a un effet de

hiérarchisation : les moyens, que sont les deux premiers principes, sont contingents et contextuels, tandis que les fins auxquelles ils sont subordonnés, à savoir l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion, sont des valeurs constitutives de la démocratie libérale.

2.5 Démocratie libérale et normes de la vie collective

Selon le rapport BT, « [...] notre régime est démocratique, car les citoyens, par l'entremise de leurs représentants, sont les coauteurs des lois qui régissent la vie collective, et il est libéral, car il vise à protéger les droits et libertés des individus et des groupes les plus vulnérables de notre société » (BT, p. 105). D'après cette définition, le régime politique du Québec est démocratique car, en principe, tous les citoyens peuvent participer au débat politique et exercer leur droit de vote. Par conséquent, nous pouvons considérer que le peuple est souverain. De plus, le régime québécois est libéral parce qu'il protège les droits et libertés des individus contre tout abus de la majorité. Notre régime est légitime parce qu'il est démocratique et libéral; il est important que ces deux caractéristiques soient en équilibre, d'où la pertinence d'avoir des pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires séparés, mais aussi en équilibre et en dialogue. Une protection supplémentaire des droits et libertés est assurée par les chartes, qui énumèrent les droits et les libertés dont toute personne peut se prévaloir et précisent les formes de discriminations proscrites. Compte tenu de l'objet de notre recherche, il est à noter que « [...] le régime de laïcité québécois est largement tributaire de l'engagement du Québec envers le respect et la promotion des droits et libertés de la personne » (BT, p. 106).

La démocratie libérale est une norme de la vie collective des Québécois, tout comme la langue et la politique de l'intégration. Ces normes sont l'un des éléments du cadre de référence du rapport, les deux autres éléments de ce cadre étant l'intégration dans

l'égalité et la réciprocité ainsi que le régime québécois de laïcité. Et la démocratie est authentique dans la mesure où elle identifie toutes les sources et formes de discrimination pour tenter d'y remédier par les accommodements perçus comme une nécessité par plusieurs citoyens.

Il y a un lien certain entre le régime politique démocratique et le modèle d'intégration choisi par une société. En effet, le modèle d'intégration privilégié doit tenir compte de cette exigence de la démocratie, à savoir « [...] que tous les citoyens puissent participer à la délibération publique et à la prise de décision » (BT, p. 114). De cette exigence découlent d'autres exigences au niveau de l'information, de l'accès à l'emploi, des services collectifs, de la protection des droits. Et, lorsque les Québécois ont pris conscience que leur société n'était plus homogène, ils ont peu à peu adapté cette nouvelle réalité, la pluralité ethnoculturelle qui caractérisait leur société, aux exigences de la démocratie.

Selon le rapport, le fait de vivre en démocratie peut être considéré comme une raison valable d'apprécier le Québec, même si ce n'est pas la seule raison. La démocratie est considérée comme une valeur, elle occupe même le premier rang pour les 216 participants au forum national du 3 février 2008, dans le cadre de la consultation menée par la Commission. De plus, il semblerait que certains immigrants, en particulier ceux qui viennent de pays non démocratiques, sont plus attachés à la valeur de la démocratie que les membres de la société d'accueil (voir BT, p. 127, note 40). Il importe que la diversité culturelle soit accueillie positivement pour qu'elle puisse enrichir la vie démocratique, c'est-à-dire pour que la variété des points de vue et des expériences vécues produise des effets positifs.

Le rapport souligne le caractère complexe et varié des relations entre le pouvoir politique et les religions dans les démocraties libérales modernes. Un État démocratique moderne qui vit sous un régime de laïcité se doit d'être neutre par rapport aux différentes religions et de traiter de façon égale les citoyens, peu importe leurs

croyanances religieuses ou séculières. C'est là une exigence de la démocratie et de la laïcité abordée dans le cadre de cette nécessaire neutralité. Un État démocratique et libéral, comme le régime politique du Québec, se doit non seulement d'affirmer mais aussi de défendre certaines valeurs sur lesquelles se fonde ce régime, « [...] notamment les droits humains fondamentaux, l'égalité de tous les citoyens devant la loi et la souveraineté populaire » (BT, p. 134).

Ces valeurs, qui ne sont pas neutres, sont légitimes parce qu'il s'agit de choix de conscience que des citoyens peuvent défendre, même s'ils les ont adoptées par des voies différentes. Selon le rapport, il y a alors consensus par recoupement sur des valeurs publiques fondamentales, c'est-à-dire sur certaines valeurs favorisées par les institutions publiques et non sur les raisons qui ont présidé au choix de ces valeurs. « Ce parti pris en faveur de certaines valeurs de base est *constitutif* des démocraties libérales [l'italique est dans le texte du rapport] » (BT, p. 135). Par conséquent, l'État démocratique et libéral n'est pas neutre de façon absolue, parce qu'il se doit de défendre l'égalité et l'autonomie des citoyens.

Dans une société démocratique, la liberté est considérée comme une valeur inestimable, non seulement parce que tout citoyen peut abandonner ou modifier ses convictions profondes, mais aussi parce qu'il peut les vivre sans entraves indues, dans la mesure où il respecte la liberté des autres et ne nuit pas au bon fonctionnement des institutions. Donc, il faut des raisons fortes pour porter atteinte aux droits de certains citoyens d'une société libérale. Dans ce contexte, le rapport soulève la question suivante : « Est-ce que l'apparence de neutralité visée par la règle interdisant le port de signes religieux par les agents de l'État constitue une raison forte ? » (BT, p. 149). Le rapport précise que l'importance de l'apparence de neutralité ne justifie pas une règle générale d'interdiction pour tous les agents de l'État, mais cette interdiction pourrait se justifier pour certaines fonctions spécifiques.

2.6 Identité québécoise en construction

Si l'interculturalisme est la voie suivie et à poursuivre au Québec, c'est, notamment, parce qu'il vise à préserver l'identité québécoise, le caractère spécifique d'une minorité francophone au sein d'une majorité anglophone en Amérique du Nord. Pour désigner l'identité de cette minorité canadienne-française qui est majoritaire au Québec, nous voyons réapparaître le concept et l'expression « canadiens-français » accolés à « Québécois » pour éviter l'emploi abusif du terme « de souche » et sa connotation hiérarchique (BT, p. 202). Selon le rapport, l'identité québécoise est une identité en construction. Ce processus de construction d'une identité commune

[...] semble solidement engagé dans de multiples voies qui doivent être valorisées : l'usage du français, le partage de valeurs communes, la promotion d'une mémoire québécoise, les initiatives intercommunautaires, la participation civique, la création artistique et littéraire et l'appropriation de symboles collectifs. (BT, p. 22)

Il importe que tous les Québécois s'impliquent dans le développement de cette identité qui correspond à la culture citoyenne. Il ne faut pas mettre en veilleuse les identités, mais plutôt favoriser des échanges entre les citoyens pour qu'ils apprennent à se connaître, comme le propose l'interculturalisme que le Québec cherche à promouvoir.

S'appuyant sur les consultations, le rapport souligne le fait que l'identité est une source de préoccupation marquante pour les Québécois en particulier, et aussi pour les minorités ethnoculturelles. Pour expliciter ce fait, le rapport rappelle que les identités collectives sont

[...] des constructions, forgées dans l'histoire, à même l'expérience des collectivités [...] ces constructions se transforment avec les collectivités, au fil des générations. En ce sens, on dira des identités qu'elles sont **contextualisées** : elles évoluent de concert avec les diverses trames de la vie collective [...]. (BT, p. 123)

L'histoire du Québec avec ses mutations illustre bien ces propos sur l'identité collective. Au Québec, l'identité francophone a d'abord été canadienne, puis canadienne-française, pour devenir finalement québécoise. Elle s'est longtemps définie uniquement par la langue et la religion, c'est-à-dire par la culture, puis elle a délaissé la religion au profit de la politique, du social et de l'économie, pour finalement devenir une société pluraliste. L'identité collective survit malgré tous ces changements en raison de sa fonction utile dans une collectivité, fonction qui « est essentiellement celle de fonder symboliquement, d'exprimer et de consolider un rapport social de solidarité » (BT, p. 123).

Bouchard et Taylor sont conscients de la difficulté, jugée insurmontable par plusieurs, à concevoir et à transmettre une identité collective dans une société diversifiée et pluraliste. Pour plusieurs, il n'est pas possible de construire des repères communs tout en respectant la diversité des cultures et, par conséquent, « [...] [i]l faudrait renoncer à une telle identité fondée sur la conjugaison de cultures ou de traditions différentes » (BT, p. 123), comme l'ont fait les sociétés multiculturelles. Selon le rapport, le modèle du multiculturalisme est fondé sur une vision trop abstraite du lien social, compte tenu du fait qu'il faut quelques symboles forts pour alimenter la solidarité de toute collectivité et fonder son intégration. Le modèle qui est mis de l'avant par les commissaires, c'est celui qui a déjà pris forme et qui est en formation au Québec, à savoir une identité collective vraiment inclusive, « [...] une véritable identité québécoise, que tous les citoyens peuvent partager à même ou au-delà de leurs identités particulières » (BT, p. 124). Cette nouvelle identité québécoise, qui peut être perçue comme fragile, trouve sa consistance dans des rêves, des décisions et des projets communs; elle est à nourrir et à transmettre.

Le rapport propose huit voies pour poursuivre la construction de l'identité collective québécoise. Cela implique que « [...] tous les Québécois peuvent s'y reconnaître et s'y épanouir, s'ils le désirent, sans renoncer à ce qu'ils sont déjà par ailleurs » (BT, p. 125). Ces huit voies sont : 1) le français comme langue publique commune; 2) le

développement d'un sentiment d'appartenance à la société québécoise; 3) l'exploration et la promotion de valeurs communes (le pluralisme, l'égalité entre hommes et femmes, la solidarité, la laïcité, la non-discrimination, la non-violence, etc.); 4) la construction d'une mémoire nationale; 5) la création artistique et littéraire; 6) la participation civique et les choix collectifs; 7) le développement de l'idée associative; 8) les symboles et les mécanismes de la vie collective (cf. BT, p. 125-128).

D'autres voies pourraient s'ajouter à cette liste dans la mesure où elles pourraient, elles aussi, « [...] contribuer [...] au processus de redéfinition et d'enrichissement d'une **identité québécoise** affirmée dans le respect de la diversité ethnoculturelle, conforme à la philosophie pluraliste que le Québec a adoptée » (BT, p. 128). L'identité québécoise doit s'ouvrir à la diversité ethnoculturelle pour que tous les citoyens puissent y contribuer par leurs échanges et leurs interactions. Par conséquent, elle ne doit pas être figée dans une loi ou une charte, elle doit rester en devenir. Cette façon de concevoir l'identité québécoise se retrouve dans les documents fondateurs de l'interculturalisme.

Dans le rapport, les commissaires prennent position sur la question de l'identité héritée du passé canadien-français : elle

[...] est parfaitement légitime et elle doit survivre parce qu'elle est une source de richesse, mais elle ne peut plus occuper à elle seule l'espace identitaire québécois, elle doit s'articuler avec les autres identités en place, dans l'esprit de l'interculturalisme. (BT, p. 189)

De l'avis des commissaires, le Québec doit poursuivre cette tâche difficile et les Québécois auraient avantage à conjuguer avec les minorités ethniques ce qu'ils ont de meilleur, notamment l'entraide, la cordialité, l'accueil qui font partie de leur culture, au lieu de partager leurs doutes et leurs craintes. Il est à noter que des craintes et des remises en question ont été provoquées par la diversification du Québec dans son ensemble qui s'est produite de façon rapide.

Des craintes quant à l'avenir de l'identité québécoise ont été exprimées lors des consultations et justifiées en faisant référence à des pays d'Europe plus peuplés que

le Québec qui ont des inquiétudes semblables. Les commissaires constatent que « [l]es craintes, exprimées par plusieurs au Québec, d'une fragmentation de la société ou d'une perte d'éléments essentiels de l'identité et de la tradition rejoignent des préoccupations qui se manifestent actuellement dans tous les pays occidentaux » (BT, p. 192). Pour comprendre ces craintes, les commissaires considèrent certains phénomènes émergents dans les pays occidentaux, à savoir

[...] un individualisme exacerbé [...] [et] une transformation morale du monde politique, en ce sens que l'accent se déplace des grands projets collectifs vers certaines causes de nature foncièrement défensive : la protection des droits de l'individu ou d'un groupe opprimé [...]. (BT, p. 192)

Ces deux facteurs contribuent à miner les sentiments favorisant une forte identité nationale.

Selon le rapport, il y a également de l'inquiétude chez les groupes minoritaires, plus précisément la crainte que la xénophobie, une réalité qui s'est manifestée lors des forums tenus par la Commission. Les auteurs du rapport considèrent comme légitime que ces groupes minoritaires soient préoccupés « [...] de préserver leur mémoire et leur identité particulière, tout en participant à l'identité québécoise » (BT, p. 213).

Dans le chapitre de conclusion du rapport, les auteurs s'appuient sur leurs travaux et sur leurs réflexions pour affirmer leur conviction que le Québec doit s'employer à « [...] promouvoir une identité [...] sans créer ni exclusions ni clivages » (BT, p. 241). Il importe que cette identité québécoise, encore fragile, continue de grandir à même nos différences et se nourrisse de l'héritage canadien-français, un héritage très riche qui accède à une nouvelle vie en profitant de l'apport créatif et fécond de l'Autre.

Conclusion

Pour terminer cette présentation du cadre conceptuel du rapport qui nous guidera dans cette recherche, nous avons établi des relations entre les concepts de ce cadre en privilégiant leurs relations avec le concept de laïcité afin d'obtenir un nouvel éclairage sur notre objet de recherche. Nous retenons quelques regroupements de concepts, soit laïcité et accommodement, laïcité et religion, laïcité et intégration, laïcité et culture, laïcité et démocratie, laïcité et identité.

Laïcité et accommodement

Les finalités de la laïcité sont déterminées dans le rapport par ces deux principes : l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion. Cette dimension de l'égalité sert également à caractériser la notion d'accommodement comme l'indique l'expression « l'égalité dans la différence ». En effet, le spécifique de l'accommodement est de remédier à la discrimination dans l'application d'une norme ou d'une loi.

Laïcité et religion

La laïcité intégrale ou radicale et la laïcité ouverte sont fondées sur l'exclusion ou la non exclusion des manifestations du religieux dans les institutions de l'État. Alors que la laïcité ouverte permet une présence du religieux sous une forme qui ne remet pas en question la neutralité de l'État, la laïcité intégrale interdit toute manifestation ou signe religieux dans les institutions de l'État. Donc, selon le type de régime de laïcité, les structures institutionnelles peuvent être plus ou moins restrictives ou permissives par rapport à la pratique religieuse.

Laïcité et intégration

Par ses finalités, la laïcité ouverte est en consonance avec l'interculturalisme, ce modèle d'intégration étant axé sur l'égalité et la protection des droits de tous, suivant la tradition libérale. Tout comme la laïcité ouverte, l'interculturalisme est flexible, ouvert à la négociation et aux adaptations. Ce régime de pluralisme a des affinités avec la laïcité ouverte parce qu'il permet aux citoyens de manifester librement leurs différences religieuses dans l'espace public.

Laïcité et culture

Différents facteurs, dont la croissance de la diversité culturelle, ont contribué à accélérer la laïcisation du Québec avec la Révolution tranquille dans les années 1960. Des secteurs, comme l'éducation, la santé, les services sociaux, qui étaient sous la responsabilité de l'Église, ont été progressivement pris en charge par l'État-providence.

Laïcité et démocratie

Le Québec, en tant que démocratie libérale, s'est engagé à respecter et à promouvoir les droits et libertés de la personne. Les chartes canadienne et québécoise ont assuré une protection supplémentaire aux droits et libertés en énumérant les droits et libertés dont toute personne peut se prévaloir et en précisant les formes de discriminations proscrites. Fidèle à son engagement par rapport aux droits et libertés de la personne, le Québec, société de droit marquée par l'adoption de la *Charte des droits et liberté de la personne*, a développé un régime de laïcité qui vise la protection des droits, plus précisément l'égalité des personnes et la liberté de conscience et de religion.

Laïcité et identité

Selon le rapport, l'identité québécoise est une identité en construction. Ce processus de construction repose, notamment, sur le partage de valeurs communes (BT, p. 22, cité plus haut). Parmi ces valeurs communes à partager, nous retrouvons la laïcité qui est à promouvoir pour consolider l'identité de tous les Québécois.

Aux fins de notre recherche, ces concepts serviront de pistes pour déceler dans le rapport des traces de postures intellectuelles des commissaires qui ont pu contribuer au choix de la laïcité ouverte pour le Québec.

CHAPITRE 3

La consultation

Introduction

Dans ce chapitre, nous verrons tout d'abord comment se situe la consultation en tant qu'étape ancrée dans le mandat de la Commission BT et menant aux recommandations du rapport, et comment elle s'insère dans l'objet de notre recherche. Nous examinerons ensuite le contenu des mémoires soumis par des partis politiques et par des groupes religieux en ce qui a trait à leurs positions sur la conception de la laïcité et sur son application au point chaud qu'est la présence du religieux dans l'espace public. Cela devrait nous permettre de préciser quel a été l'impact de ces mémoires sur le rapport.

Dans le contexte d'urgence créé par la « crise des accommodements », le gouvernement du Québec aurait sans doute pu réaliser des économies considérables de temps et d'argent en confiant à deux commissaires entourés d'un conseil d'experts la tâche de répertorier et d'analyser les pratiques d'accommodement pour ensuite faire des recommandations au gouvernement. Pourtant, c'est bel et bien une « Commission de consultation » qui a été créée avec notamment pour mandat « [...] de mener une vaste consultation auprès des personnes et des organismes qui souhaitent intervenir sur la question des pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles [...] » (BT, p. 275).

Fidèles à leur interprétation large du mandat de la Commission, les commissaires Bouchard et Taylor ont orchestré un exercice de consultation sans précédent¹⁸ Ils ont reçu un afflux de mémoires et ont tenu des forums ainsi que des audiences publiques en divers points du territoire québécois. Ils ont aussi consulté des individus qu'ils estimaient particulièrement représentatifs d'une communauté ou d'une mouvance. Pour guider cette consultation et en canaliser les résultats, la Commission a mis au point le document de consultation¹⁹ *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens* (2007a). Ce document au titre interpellant a lancé les principales démarches de consultation entre août 2007 et janvier 2008 : la réception des mémoires, les forums nationaux et les audiences publiques dans diverses régions du Québec ainsi que l'exploitation d'un site internet.

Pourtant, aux yeux de certains, déçus par les recommandations du rapport, tout ce déploiement aurait pu être épargné, comme l'affirme Mathieu Bock-Côté :

Les conclusions du rapport Bouchard-Taylor étaient annoncées avant même le début des « consultations », ce que confirmera une lecture attentive ou en surface, selon le temps dont on dispose, du document de consultation qui avait été publié par la Commission. (Bock-Côté, 2013b, 22 septembre, blogue, s.p.)

Ce qui était allégué à l'appui de cette affirmation, c'était la posture, supposément bien connue, de chacun des commissaires. Les chapitres 4, 5 et 6 de notre thèse nous permettront d'examiner le bien-fondé de cette allégation qui confronte notre hypothèse de recherche. Pour l'instant, qu'il suffise de rappeler que le quatrième volet du mandat de la Commission assignait des finalités assez claires au travail de la Commission, à savoir « de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire » (BT, p. 17). Cette vision de la société

¹⁸ Voir BT, p. 17, paragr. « B. Les travaux réalisés ».

¹⁹ Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. (2007a). *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Document de consultation*. Québec : Gouvernement du Québec. Ci-après désigné par le titre abrégé « Document de consultation ».

québécoise dictait déjà des paramètres aux recommandations : il n'était pas question de « société distincte », de « culture majoritaire » et encore moins d'un « État souverain ».

Un autre élément qui vient souligner l'intérêt que présente l'objet de notre recherche, à savoir la relation entre la posture des commissaires et le choix de la laïcité ouverte, c'est le fait qu'en choisissant de cibler le problème de fond lié aux accommodements, les commissaires incluent la laïcité dans les quatre thèmes clés à revisiter : « Cette perspective invitait à revenir sur l'interculturalisme, l'immigration, la laïcité et la thématique de l'identité québécoise » (BT, p. 17). C'est dans ce contexte qu'il faut situer les propositions concernant la laïcité soumises dans le document de consultation.

3.1 La laïcité selon le document de consultation

3.1.1 Conception de la laïcité

Le document de consultation consacre deux pages (25 et 26) à la laïcité. Le contenu s'articule en deux volets dont le premier (Document de consultation, p. 25) résume en quatre propositions les principes et les fondements de la laïcité, à savoir 1) la séparation : l'État et la religion doivent pouvoir agir indépendamment dans leur sphère respective ; 2) la neutralité : l'État ne doit pas s'identifier à une vision du monde particulière, religieuse ou non ; 3) la protection des droits : l'État doit protéger les citoyens contre l'oppression que pourrait exercer un groupe religieux ou laïque ; 4) la liberté de conscience et de religion : l'État doit défendre le droit de chaque citoyen de manifester sa religion ou sa vision du monde.

Le deuxième volet (Document de consultation, p. 26) soumet cinq questions à la consultation, dont la première et la deuxième se situent directement dans l'axe de notre

recherche. La première demande, de façon globale, quel type de laïcité le Québec devrait-il mettre en œuvre ? La deuxième se fait plus précise : devons-nous appliquer un modèle de laïcité intégrale qui exclut toute trace du religieux des institutions publiques ? Pour les fins de cette thèse, nous concentrerons donc notre analyse sur deux thèmes qui sont toujours au cœur du débat actuel, à savoir le type de laïcité souhaité et la présence du religieux dans l'espace public.

3.1.2 Le type de laïcité à mettre en œuvre au Québec

Le premier volet de la section consacrée à la laïcité, dans le document de consultation (p. 25), présente la laïcité radicale ou intégrale comme étant « [...] une suppression totale de toute manifestation ou signe religieux au sein de ces institutions [composant l'appareil de l'État] » et la laïcité ouverte comme étant « [...] l'acceptation d'une présence du religieux sous une forme qui ne remet pas la neutralité de l'État en question ». L'appellation de ces deux types de laïcité laisse facilement deviner de quel côté penchent les commissaires, compte tenu de la connotation péjorative du terme « radicale » face à la connotation positive du terme « ouverte ». C'est sur cette toile de fond qu'apparaît, dans le deuxième volet, la question soumise à la consultation publique : « [...] quel type de laïcité le Québec devrait-il mettre en œuvre ? » (BT, p. 26).

Sans prétendre apporter une réponse globale à cette question, nous allons examiner deux catégories de mémoires soumis à la Commission pour voir s'il y a des traces tangibles de leur contenu dans le rapport de la Commission. Il s'agit des mémoires présentés par des partis politiques et par des groupes religieux, ce qui signifie dans le premier cas sept mémoires et dans le second cas 26. Ces deux groupes, sans être représentatifs de l'ensemble des mémoires, nous semblent refléter l'apport possible de

deux types d'intervenants qui, par leur posture respective, réelle ou présumée, se voyaient assigner des rôles d'avant-plan dans la crise des accommodements.

Dans les représentations médiatiques, des groupes religieux étaient particulièrement ciblés comme faisant partie du problème, ou même comme étant LE problème. On pense ici aux musulmans, aux juifs orthodoxes et aux sikhs. Par ailleurs, le gouvernement et les partis politiques étaient présumés faire partie de la solution en tant que dépositaires du pouvoir et de la responsabilité de la gouvernance. Vue sous cet angle, la Commission de consultation se devait, d'une part, de prêter une oreille attentive à la voix des groupes religieux pour analyser les composantes réelles du problème et, d'autre part, de proposer des pistes de solution recevables pour les acteurs politiques dont le profil s'affichait dans les mémoires.

Nous avons inclus dans notre étude le mémoire du Mouvement laïque québécois (MLQ). À première vue, ce choix peut sembler curieux et même discutable. Évidemment, il ne s'agit pas là d'un « groupe confessionnel » au sens strict, mais son existence même est tributaire de la présence du fait religieux dont il entend limiter l'aire d'intervention dans la société. En outre, moyennant un certain accommodement assez raisonnable, on pourrait parler d'une mouvance ou d'un groupe « parareligieux » selon les deux sens que Larousse donne au préfixe « para », à savoir « voisin de » et « protection contre », comme nous le verrons au moment d'étudier le mémoire de ce groupe.

3.2 La laïcité selon les mémoires des partis politiques

En lisant les mémoires présentés par les partis politiques, nous constatons que, en ce qui a trait à la laïcité, les mémoires les plus étoffés et les plus larges de vues sont ceux des deux partis les plus éloignés de l'exercice du pouvoir au Québec, à savoir le Bloc

Québécois (BQ) et Québec solidaire (QS). Cela n'a pas de quoi étonner si l'on considère le nouveau positionnement des partis à la suite de l'élection de mars 2007, en pleine crise des accommodements. En effet, le Parti libéral du Québec (PLQ), reporté de justesse au pouvoir à la tête d'un gouvernement minoritaire, devait composer avec l'Action démocratique du Québec (ADQ) devenue l'opposition officielle. Ces deux partis n'avaient pas intérêt à risquer leur part de pouvoir sur l'épineuse question de la laïcité, source de dissension dans leurs propres rangs. Le PLQ a donc habilement esquivé cette question dans son mémoire, tandis que l'ADQ n'a tout simplement pas présenté de mémoire. Quant au Parti Québécois (PQ), relégué au rang de tiers parti mais détenteur de la balance du pouvoir, son mémoire vise à protéger la laïcité mais sans en préciser la nature. C'est dans ce contexte que nous allons maintenant aborder les mémoires eux-mêmes.

3.2.1 Le Bloc Québécois

Le Bloc Québécois (BQ) est le seul parti politique à faire le point sur la définition des concepts de laïcité, neutralité, sécularisation : « Il n'existe évidemment pas de définition consensuelle des concepts de laïcité, de neutralité ou de sécularisation » (BQ, 2007, p. 30, note 33). Partant de ce fait, le mémoire du BQ retient la définition des termes de laïcité et de neutralité que l'on trouve dans le glossaire du document de consultation²⁰ et les commente comme suit : les deux principaux éléments de la définition de la laïcité, ce sont la séparation des Églises et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions. Le premier élément implique que l'État ne doit pas se mêler des affaires religieuses et les Églises ne doivent pas intervenir dans les affaires de l'État. Le deuxième élément exige l'impartialité de l'État au sens où l'État ne doit

²⁰ « Laïcité : Principe de séparation de l'État et des Églises » (p. 43).

« Neutralité de l'État : Dans un contexte de pluriconfessionnalité, philosophie politique qui interdit à l'État de prendre parti en faveur d'une religion aux dépens d'une autre » (p. 43).

pas favoriser ou défavoriser une religion ou une croyance en particulier. Selon les juristes, la séparation des pouvoirs civils et religieux et la neutralité de l'État qui en découlent garantissent à tous les citoyens le respect de la liberté de conscience et de religion. Quant à la neutralité de l'État et de ses composantes, cette exigence est fondée sur le fait que l'État et ses institutions ont la responsabilité de dispenser des services publics à l'ensemble de la collectivité indépendamment de leurs croyances. Fait intéressant, cette conception des juristes rejoint celle du BQ selon laquelle la neutralité de l'État devrait s'exercer non seulement par rapport à une religion en particulier mais également par rapport aux autres croyances²¹.

Le Bloc Québécois recommande le type de laïcité retenue par le rapport BT, c'est-à-dire la laïcité ouverte, en raison de sa souplesse, une souplesse qui doit être limitée par des balises :

La laïcisation de nos institutions publiques est un acquis et il est hors de question de faire marche arrière. Le Bloc Québécois préconise donc le maintien de la laïcité des institutions publiques québécoises, mais une forme ouverte de laïcité. D'une part, il faut faire preuve de souplesse, d'autre part il convient de poser des balises aussi claires que possible afin de fixer les limites à l'intérieur desquelles cette souplesse peut s'appliquer. En d'autres termes, l'État doit demeurer neutre vis-à-vis des croyances et des cultes, mais il ne doit pas exclure toute expression religieuse de la sphère publique. (BQ, 2007, recommandation 8, p. 31)

3.2.2 Québec solidaire

Le parti Québec solidaire (QS) est représentatif de ceux qui veulent vivre dans un Québec laïc, c'est-à-dire dans un État qui est neutre par rapport à la religion. Mais il va plus avant en proposant un type de laïcité qui n'apparaît pas tel quel dans le document

²¹ Ici, le rapport BT a privilégié les termes « visions du monde » à « autres croyances », ces visions du monde correspondant à des raisons profondes.

de consultation, à savoir une laïcité interculturelle²². En effet, sa position est claire : les institutions du Québec doivent être laïques pour pouvoir accueillir des personnes d'appartenances religieuses diverses ou sans aucune religion. Il est important que la laïcité permette l'expression de diverses croyances ou convictions si l'on ne veut pas marginaliser les groupes minoritaires et avantager la religion de la majorité. De plus, il ne peut y avoir de politique interculturelle « [...] sans la laïcité qui permet de créer un espace ouvert et inclusif sur la base de l'égalité entre toutes les personnes, indépendamment de leurs croyances » (QS, 2007, p. 9). En bref,

*[i]l s'agit de combiner la neutralité des institutions sur le plan des croyances (incluant le scepticisme et l'incroyance), avec la liberté pour l'individu participant à ces institutions d'exprimer ses propres convictions, dans un contexte favorisant l'échange et le dialogue*²³. (QS, 2007, p. 9).

Ici, en étendant la neutralité des institutions non seulement aux croyances religieuses mais aussi à d'autres types de convictions, le parti Québec solidaire va dans le même sens que le Bloc québécois et le rapport BT. Il nous semble également que, par l'accent mis sur la liberté d'expression, l'échange et le dialogue, ce type de laïcité présente des ressemblances avec la laïcité ouverte considérée par BT comme le type de laïcité qui convient le mieux au Québec (BT, p. 139-141, section B : « La laïcité au Québec »). Selon Québec solidaire, l'application de la laïcité interculturelle devra se faire par étape, c'est-à-dire dans un processus progressif, tout comme l'application de la laïcité ouverte privilégiée par BT. Le mémoire de QS donne des exemples d'application de la laïcité interculturelle :

- [1] [...] un CLSC ne pourrait refuser à un homme d'accompagner sa conjointe aux cours prénataux sous aucun prétexte.
- [2] [...] le fait d'offrir des mets sans porc dans les cabanes à sucre ou dans n'importe quel autre commerce ne pose aucun problème, puisqu'il s'agit

²² Malgré l'importance qu'il accorde à l'interculturalisme, le rapport BT n'a pas retenu l'appellation « laïcité interculturelle ». Elle a toutefois été mise de l'avant par Baubérot (2008) dans *Une laïcité interculturelle : le Québec avenir de la France ?*. Pour sa part, en 2012, Gérard Bouchard parlait dorénavant de « laïcité interculturelle et inclusive » au lieu de « laïcité ouverte » (entrevue http://ici.radio-canada.ca/emissions/second_regard/2012-2013/Exclusif.asp?idDoc=290303).

²³ L'italique appartient au texte cité.

d'arrangements commerciaux au même titre que le fait d'offrir des repas végétariens.

[3] [...] il n'est pas obligatoire d'offrir de la nourriture hallal ou cachère dans toutes les garderies et toutes les cafétérias des écoles primaires ou secondaires. Les enfants concernés peuvent apporter leur nourriture de la maison sans que cela brime leurs droits fondamentaux. (QS, 2007, p. 13)

Par ailleurs, QS propose également des mesures concrètes pour baliser l'application de la politique de laïcité interculturelle : « abolir graduellement les subventions aux écoles privées » (QS, p. 18) parce que la plupart donnent un enseignement confessionnel et, par conséquent, ces subventions publiques ne se justifient pas dans une société de plus en plus laïque. Autre mesure : « mettre en place un programme de formation pour les administrateurs et administratrices d'organismes publics et parapublics quant aux principes et aux modalités d'application de la politique de laïcité interculturelle » (QS, 2007, p. 18).

3.2.3 Le Parti libéral du Québec

Quant au Parti libéral du Québec (PLQ), son mémoire fait observer que le débat actuel touche une corde sensible de la société québécoise, à savoir la question de la laïcité de l'État, de ses institutions, de ses représentations et de ses représentants. Tout comme le Bloc québécois, il met l'accent sur la séparation de l'Église et de l'État et sur l'autonomie de ces deux sphères pour caractériser le Québec comme société laïque. Il reprend à son propre compte (PLQ, 2007, p. 18) et endosse les constats du document de consultation sur la perception du Québec comme société laïque et la conception de la laïcité :

Au recensement canadien de 2001, on dénombrait 11 religions qui comptaient 30 000 adhérents ou plus. Toutefois, près des quatre cinquièmes de la population (soit 5,9 millions d'habitants) se disaient catholiques. Comme l'a déclaré à quelques reprises au cours des derniers mois le premier ministre du Québec, M. Jean Charest, le Québec constitue une société laïque. Il faut entendre par là que la sphère de l'État (avec ses divers prolongements institutionnels) et la sphère de

la religion sont indépendantes, chacune disposant de son autonomie. (Document de consultation, p. 25)

Cette reconnaissance de la laïcité par le premier ministre donne certes un point d'appui au rapport BT, mais demeure minimale quant au contenu de la notion. De fait, si le mémoire du PLQ ne prend pas une position formelle sur le type de laïcité qui convient le mieux au Québec et sur l'application du principe de séparation entre l'Église et l'État, c'est parce qu'il entend aborder ces questions dans le cadre d'une consultation de ses militants et de la population québécoise (PLQ, 2007, p. 18). Cette « consultation », étendue à la population, semblait bien faire double emploi avec la Commission BT pourtant créée par le gouvernement libéral quelques mois plus tôt. De fait, à notre connaissance, elle n'a jamais eu lieu, ce qui porte à croire qu'il s'agissait là d'une esquivé pour éviter de prendre position sur une question de fond controversée.

3.2.4 Le Parti Québécois

Quant au Parti Québécois (PQ), il propose d'insérer dans la *Charte des droits et libertés de la personne* une clause d'interprétation précisant que, dans l'interprétation et l'application de la charte, on devra tenir compte des valeurs fondamentales de la nation québécoise, notamment de l'importance de préserver la laïcité des institutions publiques. Le texte de la clause d'interprétation est formulé dans les termes suivants :

« Dans l'interprétation et l'application de la Charte des droits et libertés de la personne, il doit être tenu compte du patrimoine historique et des valeurs fondamentales de la nation québécoise, notamment de l'importance d'assurer la prédominance de la langue française, de protéger et de promouvoir la culture québécoise, de garantir l'égalité entre les femmes et les hommes et de préserver la laïcité des institutions publiques »²⁴. (PQ, 2007, p. 12)

²⁴ Les guillemets et l'italique appartiennent au texte cité.

Il y a lieu de souligner que cette clause ne précise pas quel type de laïcité est à préserver et que le mémoire ne le fait pas non plus, se contentant de prendre une position générique en faveur de la laïcité des institutions publiques.

3.2.5 Le Nouveau Parti démocratique

On peut s'étonner que le mémoire du Nouveau Parti démocratique (NPD), tout concis qu'il soit, ne présente aucune position explicite sur le type de laïcité souhaitable pour le Québec. Cela tient à l'approche décidément pragmatique qu'il préconise. Axé sur l'intégration des immigrants – un peu comme celui de QS – il entend s'attaquer aux problèmes concrets de discrimination qui entravent l'accès à l'égalité et qui ne trouvent pas de solution dans une approche idéologique. En gardant le cap sur l'axe de l'intégration des immigrants, le mémoire relativise l'enjeu de la laïcité en affirmant : « L'intégration réussie des immigrants ne va pas se faire avec un quelconque règlement de laïcisation de l'État ou des lois superflues et simplistes sur le port du niqab lors du scrutin ou sur la présence ou non d'une croix à l'Assemblée nationale » (NPD, 2007, p. 3).

3.2.6 Le Parti Vert du Québec

Tout comme le NPD, le Parti Vert du Québec ne se prononce pas explicitement sur le type de laïcité à privilégier pour le Québec mais nous verrons au point 3.4.6 comment il traite la question de la présence du religieux dans l'espace public.

3.3 La laïcité selon les mémoires de groupes religieux et du Mouvement laïque québécois

Les 26 mémoires présentés à la Commission BT par des groupes religieux ont une teneur très variée en termes de réponses aux propositions et aux questions du document de consultation en ce qui concerne la laïcité, objet de notre étude. La plupart ont concentré leur intervention en fonction de thèmes qui les touchaient particulièrement, compte tenu de leurs préoccupations institutionnelles ou contextuelles. Cela veut dire qu'en matière de laïcité on n'y trouve pas de réponse ou d'avis explicite sur les deux points soumis à la consultation et dont nous avons fait état précédemment. L'horizon sociopolitique évoqué dans ces mémoires peut être très vaste ou encore limité à des problématiques très spécifiques. Les prises de position sur les points qui les préoccupent sont tantôt nuancées, appuyées, tantôt tranchantes, péremptoires. D'un groupe à l'autre et souvent à l'intérieur d'un même groupe, il y a des tendances ou des mouvances transversales comme le traditionalisme et le modernisme, l'égoïsme et l'altruisme. A priori, nous pouvons supposer que les groupes religieux, en raison même de leur posture, n'ont pas intérêt à prôner une laïcité stricte ou intégrale, car cela équivaldrait à couper la branche sur laquelle ils sont assis. Il n'est donc pas étonnant que leurs prises de position endossent massivement la laïcité ouverte. Ce qui est intéressant, c'est de voir les motifs qu'ils invoquent pour justifier leur choix.

3.3.1 Des groupes catholiques

Chez les catholiques, nous notons tout d'abord que l'Assemblée des évêques catholiques du Québec (AEQ) ne prend pas explicitement position sur le type de laïcité compte tenu du fait que, d'entrée de jeu, il est précisé que leur mémoire comporte deux parties : la place de la religion dans l'espace public et l'accueil des immigrants. Nous pouvons soupçonner qu'après avoir résisté pendant des années à la

déconfessionnalisation et à la laïcisation du système scolaire, les évêques n'allaient pas donner une bénédiction officielle à un aménagement étatique qui consacrait leur perte de poids politique. Toutefois – il faut bien le reconnaître – leur esprit de corps habituellement remarquable ne les a pas ralliés à l'étendard du cardinal Marc Ouellet pour réclamer un retour à l'enseignement religieux confessionnel. Au lieu d'investir dans une escarmouche d'arrière-garde, ils ont préféré signaler l'urgence d'un chantier que l'Église catholique avait ouvert depuis longtemps, celui de l'accueil des immigrants, peu importe leur allégeance confessionnelle. Cette approche leur permet de redresser au passage les visions négatives des religions – qui sous-tendent les revendications d'une laïcité stricte ou radicale – en retraçant les contributions positives des religions au bien commun de l'humanité. Fait à noter, abordant ce thème, le rapport BT (p. 146, note 27) fait référence explicitement au mémoire de l'AEQ, à la page 9.

Pour le Centre justice et foi (CJF)²⁵, le malaise actuel par rapport aux accommodements découle du fait que notre modèle de laïcité est en construction, inachevé. Le type de laïcité qui est le nôtre n'a pas été explicitement défini, même si l'option « laïcité ouverte » adoptée pour le milieu scolaire est un signe de créativité pour relever des défis nouveaux (CJF, p. 14). C'est pourquoi le Centre recommande :

- 3) Que soit entrepris un processus pour définir explicitement notre modèle de laïcité et que soit identifié le meilleur véhicule (ajout à la Charte? loi? motion de l'Assemblée nationale?) permettant d'inscrire cette définition dans un texte législatif.
- 4) Que ce modèle de laïcité – tout comme le processus qui l'a fait émerger – soit intégré plus explicitement à notre culture sociopolitique, et qu'il fasse partie des différents programmes d'éducation à la citoyenneté qui s'adressent aux jeunes, aux nouveaux arrivants et aux citoyens en général. (CJF, 2007, p. 15)

²⁵ Au début de son mémoire, le Centre justice et foi (CJF) se présente comme « [...] un centre d'analyse sociale qui pose un regard critique sur les structures sociopolitiques, économiques, culturelles et religieuses de notre époque. Fondé en 1983, il est animé par des membres de la Compagnie de Jésus et par des personnes laïques, hommes et femmes. Inspiré par la tradition du catholicisme social, le CJF a pour objectif de participer à la construction d'une société fondée sur la justice » (CJF, 2007, p. 3).

Dans la conclusion du chapitre VII du rapport BT intitulée « Pour un livre blanc sur la laïcité » (p. 153), les commissaires se situent au regard de la recommandation 3) du CJF partagée par d'autres groupes et visant à expliciter la teneur du modèle québécois de laïcité :

Plusieurs personnes et organismes ont soutenu qu'il était maintenant temps que le Québec se dote d'un instrument ou d'un mécanisme qui lui permette d'affirmer haut et fort sa laïcité et d'en préciser les termes. [...] Nous croyons qu'il serait opportun que le pouvoir exécutif, prenant le relais des citoyens, se saisisse de cette question et discute d'un tel texte, qui pourrait prendre la forme d'un *Livre blanc sur la laïcité*. (BT, p. 153-154)

Le mémoire du Mouvement des travailleuses et travailleurs chrétiens (MTC)²⁶, qui a pour titre *Pour un vivre-ensemble qui serait plus qu'un accommodement*, présente deux incontournables pour y arriver : le travail et l'identité religieuse. En lien avec ce dernier facteur, le mémoire ne fait pas de recommandation sur le type de laïcité mais énonce une position de principe : « Nous nous dissociions de ceux qui pensent que la laïcité serait là pour combattre le fait religieux. Au contraire, celle-ci nous apparaît saine lorsqu'elle promeut l'absence de la mainmise religieuse sur l'espace public » (MTC, 2007, p. 6). Nous verrons au point 3.5.1 comment ce mouvement applique ce principe quand il s'agit non plus de « la mainmise » mais de la présence du religieux dans l'espace public.

Le Groupe Solidarité Justice (GSJ)²⁷ n'aborde pas directement la question du type de laïcité dans son mémoire mais semble prendre pour acquis le choix de la laïcité ouverte quand il s'agit de déterminer la place du religieux dans l'espace public : « [...] dans une société à laïcité ouverte – ce qui est notre position – [...] » (GSJ, 2007, p. 7). Ce choix du type de laïcité est en consonance avec une préoccupation centrale du mémoire,

²⁶ Voué à la promotion de la justice sociale comme le CJF, le MTC, qui fait partie des mouvements d'action catholique, s'inspire de la tradition évangélique et de la méthode de la révision de vie (voir-juger-agir) pour s'engager dans la société.

²⁷ Ce groupe est composé de quelque 75 personnes, en majorité membres de la Congrégation Notre-Dame, qui poursuivent l'engagement social et éducatif de Marguerite Bourgeoys.

à savoir la dignité des personnes qui fonde la liberté, y compris la liberté religieuse et l'égalité, y compris l'égalité de droit et de fait entre les femmes et les hommes.

Jusqu'ici, nous avons considéré les mémoires soumis par des groupes catholiques, c'est-à-dire en posture confessionnelle majoritaire. Avant de nous tourner vers des groupes minoritaires, nous allons nous arrêter à un groupe qui est à la fois majoritaire en tant que catholique mais minoritaire en tant qu'anglophone²⁸. Il s'agit du groupe English Speaking Catholic Council (ESCC), le Conseil catholique d'expression anglaise²⁹. Selon le mémoire de ce groupe³⁰, l'État laïc doit demeurer neutre au sens où il ne doit pas adopter les « raisons profondes »³¹ qui amènent des individus très différents à adhérer à des principes politiques communs. Il salue positivement l'évolution du Québec qui s'est éloigné d'une société excessivement contrôlée par une tradition religieuse tout en souhaitant que cette même société ne se retrouve pas dominée par une laïcité radicale ou intégrale (cf. ESCC, 2007, p. 1). Ce que ce groupe réclame, c'est donc une laïcité ouverte en tant que composante du pluralisme d'accommodement. Cela ne l'empêche pas de trouver trompeuse la métaphore « séparation de l'Église et de l'État » utilisée par le document de consultation (p. 25-

²⁸ Ici, il nous semble opportun d'apporter une précision contextuelle. En effet, en même temps qu'ils donnaient un sens large à leur mandat, les commissaires Bouchard et Taylor prenaient soin d'en indiquer deux limites particulières bien marquées dans le document de consultation (p. 3 et 4) : le statut particulier de la minorité anglophone et le statut politique et juridique des peuples autochtones. Il faut comprendre qu'il s'agissait là d'une limite à l'aire d'intervention de la Commission et non d'une limite à l'ampleur de la consultation puisque tous les citoyens du Québec, peu importe leur statut, étaient en droit de faire valoir leur opinion devant la Commission. C'est ce qu'a bien compris le groupe ESCC.

²⁹ Il se présente comme suit au début de son mémoire : « Inspired by the contemporary Catholic understanding of the role of laity in the modern world, the ESCC identifies, analyses and assists in the promotion of the English-speaking Catholic community's values and advocates those values in the resolution of issues affecting this community in education, health and social services, social justice and cultural domains » (ESCC, 2007, p. 1).

³⁰ Rédigé en anglais, ce mémoire comporte un sommaire de trois pages en français mais la numérotation des pages débute avec le texte anglais

³¹ Cette expression apparaît à plusieurs reprises dans le rapport BT (notamment aux p. 315-316) en relation avec la neutralité de l'État par rapport aux raisons profondes, qu'elles soient religieuses, spirituelles ou séculières.

26) pour désigner le premier principe qui fonde la laïcité. Pour l'ESCC, il ne peut pas y avoir de vraie séparation entre un État moderne et des organisations religieuses. La vraie question est plutôt de savoir dans quelle mesure il est permis que l'un et l'autre s'influencent. L'État ne devrait pas, d'une part, accorder un traitement préférentiel à une confession ni, d'autre part, s'immiscer dans les affaires internes d'une organisation religieuse (cf. ESCC, 2007, p. 11).

En consonance avec ces observations et, peut-être, avec leur prise en compte par les commissaires Bouchard et Taylor, nous pouvons noter une évolution entre le document de consultation et le rapport final en ce qui a trait au concept de « séparation de l'Église et de l'État » :

On pourrait peut-être mieux qualifier cette séparation comme **une autonomie réciproque**. L'État est libre de toute tutelle religieuse, tandis que les associations religieuses sont autonomes dans leurs champs de juridiction, bien qu'elles restent soumises à l'obligation de respecter les droits humains fondamentaux et les lois en vigueur. (BT, p. 136)

3.3.2 Des groupes protestants

Chez les groupes protestants, le mémoire présenté par l'Église Unie du Canada au Québec (ÉUCQ) met l'accent sur la place de la religion dans l'espace public et son impact sur l'intégration des immigrants. On y relève un élément qui met en relief le caractère avant-gardiste de cette communauté, à savoir la responsabilité du religieux face aux droits et libertés civils : « Nous croyons que chaque groupe religieux doit se tenir responsable d'intégrer les valeurs et les droits exprimés dans la Charte des droits et libertés » (EUCQ, 2007, p. iii). Cette approche citoyenne se reflète dans le type de laïcité souhaité par ce groupe protestant :

Nous sommes sans équivoque pour le développement d'une société civile favorisant une culture publique commune; où, en particulier, les institutions de l'État sont neutres, ne favorisent aucune religion et jouent pleinement leur rôle d'espace commun, de lieu de rencontre, d'interaction, d'accueil et d'intégration, et, surtout, d'égalité entre tous les citoyens et citoyennes du Québec. Le rôle de

l'État neutre est de protéger activement et de manière égale tous ses citoyens et citoyennes, en garantissant égalité des droits et des devoirs, [...]. (EUCQ, 2007, p. 4)

En plus d'évoquer le versant positif de la laïcité, à savoir favoriser l'intégration et l'égalité, cette conception souligne le rôle actif de l'État en ce qui a trait à la protection des droits et libertés de tous ses citoyens. Cette position est contestée, entre autres, par le Mouvement laïque québécois mais retenue par le rapport BT, comme nous le verrons plus loin.

Dans un tout autre registre, le mémoire présenté par l'Église adventiste du septième jour – Fédération du Québec (EASJQ) – s'applique surtout à signaler les interventions de l'Église adventiste dans divers procès en vue de protéger la conscience individuelle. En ce qui a trait au type de laïcité, ce mémoire se contente de souscrire au principe de séparation Église-État tout en reconnaissant qu'il y a des divergences internes quant au sens de ce principe (cf. EASJQ, 2007, p. 6). Cela n'a pas de quoi étonner puisque le but clairement indiqué de ce mémoire est de présenter les intérêts particuliers de l'Église adventiste dans la société québécoise pour que soient étendues les limites de l'accommodement de façon à respecter la liberté de religion de ses membres sur des points de croyances et de pratiques minoritaires.

Représentant, elle aussi, ses intérêts particuliers, à savoir la transmission des valeurs religieuses par l'éducation dans les écoles, la Table de concertation protestante sur l'éducation (TCPE) fait sienne la définition de la laïcité formulée par le Comité sur les affaires religieuses (CAR) du MELS : « *“un cadre d'aménagement des rapports de l'État avec des groupes de convictions religieuses³²”* » (TCPE, 2007, p. 5).

³² Le mémoire réfère à : COMITÉ SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES. *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité*. Avis au ministre de l'Éducation, mars 2003, p. 21. L'italique appartient au texte cité.

Bien qu'elle favorise ce cadre d'aménagement qui entraîne une diminution progressive du rôle institutionnel de la religion, la Table souligne que cela ne devrait pas signifier l'élimination complète de ce rôle institutionnel. La Table refuse une laïcité à l'américaine ou à la française et préconise pour le Québec

[...] une *saine laïcité*³³, sans contrainte d'endoctrinement religieux ou séculier, dans le respect des libertés de conscience et de religion. [...] une société laïque sans préjudice imposé aux enfants, où la neutralité est démasquée, la libre pensée toujours de mise et où le religieux a sa place dans la sphère publique, y compris dans les écoles. (TCPE, 2007, p. 7)

Un autre groupe protestant, la Communauté chrétienne des Deux-rives (CCDR), a présenté dans son mémoire un plaidoyer pour la création d'un modèle novateur de pluralisme religieux, fondé sur la reconnaissance du fait religieux comme élément constitutif de l'identité culturelle et sur la valeur ajoutée que représentent les diverses identités religieuses. La Communauté insiste sur le rôle de la mémoire – en particulier celle du catholicisme québécois – dans la formation et l'évolution de l'identité et de la culture québécoises. Il est donc important que la Commission apporte un éclairage sur ce que l'on entend par laïcité si l'on souhaite qu'émerge un modèle permettant l'expression des cultures religieuses sur la place publique, ce qui serait innovateur mais encore plus, respectueux de la culture (cf. CCDR, 2007, p. 16).

3.3.3 Des groupes juifs

Nous en venons maintenant aux mémoires présentés par des groupes religieux particulièrement ciblés dans la crise des accommodements, à savoir les juifs, les musulmans et les sikhs. Le mémoire du Congrès juif canadien, Région du Québec, (CJQC) adopte une position semblable à celle de la Table de concertation protestante sur l'éducation en souhaitant un modèle de laïcité « fait au Québec », c'est-à-dire

³³ L'italique appartient au texte cité.

« moins rigide que ceux de la France et des États-Unis » (CJCQ, 2007, p. 14). Ce modèle doit tenir compte à la fois de l'héritage historique façonné par la communauté majoritaire et des besoins de la nouvelle diversité. L'État doit être neutre par rapport aux religions, mais cela ne veut pas dire qu'il faut faire disparaître ou cacher notre histoire et notre patrimoine (cf. CJCQ, 2007, p. 18). Par contre, un autre groupe juif, B'nai Brith Canada, Région du Québec, (BBCQ) n'aborde pas la question du type de laïcité.

3.3.4 Des groupes musulmans

Pas moins de huit groupes musulmans ont présenté un mémoire à la Commission, ce qui en dit long sur le degré de préoccupation et de participation des communautés musulmanes. En ce qui a trait à la laïcité, la position de départ de l'Association musulmane québécoise (AMQ) dans son mémoire³⁴ est claire :

Il nous apparaît évident que le type de laïcité le plus apte à promouvoir le vivre-ensemble harmonieux au sein d'une société pluraliste comme la nôtre est la laïcité ouverte. La laïcité doit être comprise comme la neutralité de l'État et des institutions face aux différentes religions. (AMQ, 2007, p. 17)

Tout en insistant sur le fait que les employés de l'État ne sont pas l'État mais que leur travail ne doit pas être influencé par leurs convictions religieuses, l'AMQ touche un point particulièrement sensible quand il s'agit de traduire la neutralité de l'État dans des règlements particuliers ou dans un projet de Charte affirmant la laïcité :

La neutralité signifie que l'État ne privilégie ni ne discrimine aucun culte. Or, si l'on interdit l'accès aux personnes facilement identifiables à une religion particulière on se trouve à faire une discrimination directe à l'endroit des religions qui comportent des prescriptions « visibles ». La neutralité ne peut donc pas être atteinte de cette manière. (AMQ, 2007, p. 18)

³⁴ Le mémoire de l'AMQ a pour titre *Un « nous » pour tous... Vers un Québec fier et ouvert*, ce qui reflète une approche inclusive et une thématique identitaire.

Deux groupes associatifs musulmans de tendance progressiste, Astrolabe (A) et Présence Musulmane Montréal (PMM), considèrent que la laïcité est une valeur comme moyen d'émancipation et d'inclusion mais qu'elle peut être détournée de sa finalité et devenir un instrument d'exclusion (cf. A, 2007, p. 24 et 28; cf. PMM, 2007, p. 4-5). Dans son application, la laïcité se prête à plusieurs interprétations selon qu'elle concerne les traditions de la majorité catholique ou celles d'autres groupes mais, dans tous les cas, il faut éviter le piège du laïcisme ou de la laïcité radicale (cf. PMM, 2007, p. 10 et 13).

Un autre groupe de tendance semblable, le Centre culturel islamique de Québec (CCIQ), constate que la laïcité est un terme qui reste à définir et dont l'application connaît des versions fort différentes comme celle de la France et celle des États-Unis. Cette comparaison fait ressortir l'originalité du Québec :

Le modèle québécois incarne une laïcité respectueuse des religions, et non pas une laïcité anti-religieuse qui devient un nouveau dogme en permanente confrontation avec les religions existant au Québec, et plus particulièrement celles qui ne font pas partie du patrimoine chrétien catholique de la Province. (CCIQ, 2007, p. 7)

Le mémoire du Forum musulman canadien (FMC), qui a pour titre *Société inclusive, citoyens épanouis*, considère lui aussi la laïcité comme une valeur fondamentale, issue d'un long processus historique visant la libération de l'emprise du sacré sur l'espace public et la séparation des pouvoirs temporels et religieux. À ce titre, elle est garante de la liberté de culte et de la pratique religieuse, à condition qu'elle ne sombre pas dans une position radicale et qu'elle ne se transforme pas elle-même en une religion pour combattre les religions (cf. FMC, 2007, p. 8).

Le mémoire des Associations œuvrant auprès de la communauté musulmane de l'Estrie (ACME) met lui aussi en garde contre une dérive de la laïcité : destinée à assurer l'harmonie, la neutralité de l'État peut servir à imposer une laïcité fermée pour dicter des idéaux uniques à la société québécoise. Ce serait là « sombrer [...] dans un idéal

extrême qui ne servirait qu'une seule tranche de la société québécoise et ne ferait qu'accentuer la crise identitaire doublée d'un vide spirituel profond » (ACME, 2007, p. 3-4).

Enfin, le mémoire bien construit de Muslim Students' Association at McGill University (MSA) met en contraste deux conceptions de la laïcité qui produisent des effets opposés. La laïcité « exclusionniste » bannit la religion en alléguant qu'elle cause des fractures et des mésententes dans la société. Elle tombe alors dans le même travers qu'elle reproche à la religion, elle marginalise les minorités en les privant d'une pleine participation à la vie d'une institution importante comme l'université (cf. MSA, s.d., p. 2). À l'opposé, grâce à l'accommodement raisonnable, la laïcité inclusive contribue à l'harmonie, à la productivité et au bien-être de toute la société :

La laïcité peut être interprétée dans une perspective exclusionniste en servant d'outil pour avoir l'hégémonie culturelle, assimiler les minorités et les priver de leurs droits religieux et culturels. À ce titre, c'est une forme de discrimination et de racisme culturel. Par contraste, l'interprétation inclusive de la laïcité réalise l'idéal de neutralité de l'État sans porter atteinte aux droits d'aucun membre de la société et elle assure l'égalité réelle entre tous les citoyens. (MSA, s.d., p. 4)³⁵

3.3.5 La Communauté sikhe de Montréal

En ce qui a trait au type de laïcité, la Communauté Sikhe³⁶ de Montréal (CSM) rappelle que la tradition sikhe s'enracine dans la laïcité ouverte qui met de l'avant la diversité

³⁵ Traduit par l'auteure de cette thèse.

³⁶ À un degré moindre que les juifs et les musulmans, les sikhs ont été eux aussi ciblés dans la crise des accommodements, surtout à la suite du jugement de la Cour suprême dans l'affaire du kirpan en 2006. Ce jugement unanime consacrait la conception subjective de la liberté de religion affirmée deux ans plus tôt dans l'affaire de la souccah. Aux yeux de plusieurs, ce jugement ouvrait la porte aux revendications d'accommodement les plus fantaisistes et les plus dangereuses, sous le couvert de la liberté de religion. Il n'est donc pas étonnant que le mémoire de la Communauté sikhe de Montréal (CSM) souligne d'entrée de jeu que les valeurs et les principes de vie affirmés par le Québec sont aussi ceux des sikhs. Le rapport BT (p. 126, note 36) prend soin de préciser que ce partage de valeurs communes a également été signalé par d'autres groupes religieux comme les musulmans, les juifs, les chrétiens

et le pluralisme (cf. CSM, 2007, p. 9). Ainsi, dans une société pluraliste et laïque, l'État ne doit pas intervenir dans la religion, excepté pour assurer la protection des libertés religieuses de ses citoyens. Par contre, la laïcité intégrale serait non seulement impossible à appliquer mais contreproductive parce qu'elle sape les libertés mêmes qu'elle a pour but de protéger (cf. CSM, 2007, p. 10).

3.3.6 Le Mouvement laïque québécois

Considérons maintenant le mémoire du Mouvement laïque québécois (MLQ) qui prône clairement « un modèle laïque de type républicain de gestion de la diversité culturelle » (MLQ, 2007, p. 10). En rejetant toute possibilité d'accorder des « accommodements religieux » dans sa maquette dogmatique d'une société laïque (voir MLQ, 2007, p. 7-10), ce mouvement se situe carrément dans l'orbite du républicanisme français. Or, pour le sociologue français Jean Baubérot, ce républicanisme s'est trouvé à instaurer dans son projet de société une « spiritualité républicaine ». « Cette spiritualité allait à l'encontre des prétentions englobantes de la spiritualité catholique, mais se calquait en bonne part sur elle. Une telle tendance s'apparente à une sorte de religion civile, tendance récurrente de la République française [...] ». ³⁷ Tout en étant ainsi parareligieux au sens de « voisin de », le Mouvement laïque l'est également au sens de « protection contre », notamment en immunisant la neutralité de l'État contre toute mesure positive pour assurer la liberté de religion.

Sans s'arrêter au tissu de sophismes et d'affirmations péremptoires qui constituent la trame du mémoire du Mouvement laïque, le rapport BT (p. 147) a pris en compte un argument de ce mouvement auquel il a répondu, à savoir l'objection à la laïcité ouverte au nom de la distinction entre droits et libertés. Cet argument présentait un intérêt

³⁷ Baubérot, J. et Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*, p.12.

particulier en fonction des propositions 3 et 4 du document de consultation (p. 26) concernant le devoir de l'État de « protéger » les citoyens contre l'oppression d'un groupe religieux et de « défendre » leur droit de manifester leur religion. À première vue, ce devoir de l'État peut sembler remettre en question les deux premières propositions du même document, à savoir la séparation entre l'État et la religion ainsi que la neutralité de l'État. Pour l'ensemble des mémoires à l'étude, les deux premières propositions du document de consultation ne semblent pas avoir posé de problème. Quant aux propositions 3 et 4 de ce document, plusieurs groupes religieux ont insisté sur le devoir de protection et de défense de l'État en matière de croyances et de pratiques religieuses, comme nous l'avons relevé précédemment. Voyons comment se présente l'argumentaire du Mouvement laïque :

Il est important de bien distinguer les libertés et les droits au sens strict. Un droit, c'est un avantage que quelqu'un d'autre a l'obligation de nous accorder, que nous pouvons donc exiger. Une liberté, c'est une absence d'obligation, d'interdiction ou de contrainte. La religion et les convictions intimes sont objets de liberté et non de droit au sens strict. Nul ne doit être récompensé ou puni pour ce qu'il croit; mais personne n'a à fournir une religion à celui qui n'en a pas; nul n'a l'obligation de fournir les instruments de sa pratique religieuse à quiconque se réclame d'une religion. (MLQ, 2007, p. 11)

Cet argumentaire vise donc à exclure tout accommodement pour motifs religieux comme contrevenant à la laïcité républicaine. Cette exclusion repose sur un glissement sémantique accommodant par lequel un droit devient un avantage, une récompense; or, on ne peut pas récompenser quelqu'un pour ses croyances ou ses convictions profondes; donc, aucune dérogation à la loi ne doit être accordée pour des raisons de croyances. Les commissaires ont pris cet argumentaire en considération et en ont profité pour étayer leur position en clarifiant les rapports conceptuel, sociopolitique et juridique entre un droit et une liberté, tous deux garantis par les chartes (BT, p. 147), comme nous le verrons au chapitre 4.

3.4 La présence du religieux dans l'espace public selon les mémoires des partis politiques

Parmi les questions posées par le document de consultation (p. 26) en ce qui a trait à la laïcité, les commissaires demandaient : « Est-il souhaitable d'exclure toute trace du religieux de l'ensemble des institutions publiques ? ou même de l'ensemble de l'espace public ? Autrement dit, devrions-nous appliquer un modèle de laïcité intégrale ? ». Toutefois, contrairement à l'expression « laïcité intégrale », le glossaire ne donnait aucune définition de l'appellation « espace public », ce qui laissait une zone floue que les répondants ont comblée tant bien que mal à partir de leur conception personnelle de ce qu'est l'espace public. C'est sans doute pour remédier à cette ambiguïté que le rapport consacre quelques paragraphes (BT, p. 142-143) à clarifier – non sans quelques contorsions – la distinction entre la sphère publique et la sphère privée.

L'analyse des mémoires des partis politiques, dans le cas de la place à accorder au religieux dans l'espace public comme dans celui du type de laïcité à privilégier, nous a permis de relever une constante : les mémoires les plus étoffés et les plus larges de vues sont ceux des deux partis les plus éloignés de l'exercice du pouvoir au Québec, à savoir le Bloc Québécois (BQ) et Québec solidaire (QS). Quant au Parti libéral du Québec et au Parti Québécois, ils semblent avoir réservé leurs énergies pour le moment où ils auraient vraiment à prendre des décisions.

3.4.1 Le Bloc Québécois

Pour le BQ « l'espace public » désigne « des institutions publiques en général, notamment celles qui relèvent du gouvernement du Québec, des réseaux publics de l'éducation, de la santé, des services sociaux, de même que du secteur municipal » (BQ, 2007, p. 26); donc, pas nécessairement tout ce qui est à l'extérieur du domicile privé. Le Bloc précise aussi que les manifestations du religieux dans les institutions publiques

ne se limitent pas au port de signes religieux, comme on peut le constater en prenant connaissance de différentes demandes d'accommodement qui sont faites au nom de la liberté religieuse. À titre d'exemples : congés spéciaux, lieux de prière, exemptions d'activités pédagogiques comme des cours de musique, modification des dates d'examen, exigence de professionnels de la santé de sexe féminin, etc.

À ceux qui croient que le Québec est allé trop loin dans ses tentatives d'arrangements pour tenir compte des caractéristiques religieuses et culturelles de certains groupes minoritaires, le Bloc répond qu'il faut déterminer un juste équilibre entre la liberté religieuse et les autres libertés. À cela s'ajoute une autre balise qui assigne des limites aux accommodements : il faut également prendre en compte deux « valeurs fondamentales au Québec, au cœur de notre identité collective » (BQ, 2007, p. 29) : l'égalité des hommes et des femmes revendiquée par les mouvements des femmes, et la laïcité de l'État mise de l'avant par la Révolution tranquille. Pour ce qui est du critère de l'égalité entre les hommes et les femmes, le BQ affirme clairement qu'il ne devrait pas y avoir d'accommodement ou d'ajustement pour motifs religieux si ces derniers produisent des effets discriminatoires pour les femmes, ce qui, à son avis justifie les réactions vives aux incidents impliquant la SAAQ, la police de Montréal et un CLSC de Montréal (voir BQ, 2007, p. 30, note 32).

Par ailleurs, en vertu de la laïcité, « l'État doit demeurer impartial vis-à-vis des croyances et des cultes, mais il ne doit pas exclure toute expression religieuse de la sphère publique » (BQ, 2007, p. 26). Cette neutralité, cette impartialité de l'État, « [o]n ne peut pas et on ne doit pas l'interpréter comme une interdiction de manifester ses croyances religieuses (ou son absence de croyance) dans l'espace public ni même, dans une certaine mesure, au sein des institutions publiques » (BQ, 2007, p. 31). De l'avis du Bloc, une telle interprétation serait non conforme à la « tradition québécoise de tolérance ». Et il précise que la laïcité des institutions, en tant que laïcité ouverte, reconnaît à tous et chacun le droit d'exercer leur liberté de conscience et de religion et leur permet de l'exprimer publiquement. Cela implique non seulement de faire preuve

de souplesse mais aussi de fixer des balises pour déterminer des limites à l'application de cette souplesse. En appliquant ces balises au cas du « port de signes religieux ostentatoires chez les représentants de l'État », il soulève les questions suivantes :

Dans le contexte où l'État doit rester neutre à l'égard des religions et des cultes, et où il doit exprimer publiquement cette image de neutralité, les personnes employées par le gouvernement, par le réseau de l'éducation ou par celui de la santé peuvent-elles porter des signes religieux ostentatoires?

[...] la nécessaire neutralité de l'État implique-t-elle l'interdiction des symboles religieux pour l'ensemble des personnes à son service, y compris, par exemple, celles et ceux qui n'assument pas des fonctions en relation avec le public? (BQ, 2007, p. 35)

Pour répondre à ces questions, le BQ énonce deux critères : « On ne peut viser sans restriction l'ensemble des personnes à l'emploi de l'État, sans tenir compte de la nature de leur travail ou encore de la fréquence de leurs contacts avec le public » (BQ, 2007, p. 5). Tenant compte de ces critères, « [l]e Bloc Québécois voit mal la pertinence d'une interdiction globale, qui s'appliquerait à l'ensemble des fonctionnaires et des personnes à l'emploi des réseaux de la santé et de l'éducation » (BQ, 2007, p. 36).

À titre d'exemple, le mémoire du BQ cible toutefois deux situations qui justifient l'interdiction de porter des symboles religieux ostentatoires. Première situation : lorsque le respect des règles de sécurité et d'hygiène est en cause, par exemple pour le port du casque de sécurité tout comme pour les vêtements obligatoires dans une salle d'opération, on ne peut faire de compromis. Deuxième situation : lorsqu'une personne exerce une fonction qui, par sa nature même, doit incarner la neutralité de l'État pour assurer le respect de la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens. C'est le cas, entre autres, des personnes qui exercent la fonction de juge ou une autre fonction dans le système judiciaire; c'est aussi le cas des policiers, des dirigeants d'organismes qui doivent assurer la protection des droits de la personne. Quant aux enseignants du primaire et du secondaire, le BQ adopte la position du Comité sur les affaires

religieuses dans son *Avis sur la laïcité scolaire au Québec*³⁸. Ce comité met l'accent sur le devoir de réserve que l'enseignant doit exercer parce qu'il représente une institution laïque et sur la nécessité d'éviter toute forme de prosélytisme mais il ne recommande pas d'exiger des enseignants qu'ils s'abstiennent de porter un symbole religieux. Ici, encore une fois, le BQ choisit d'adopter une approche positive en pariant sur le professionnalisme des enseignants.

Fait intéressant, après s'être posé les mêmes questions que le BQ et avoir passé en revue différentes réponses possibles, le rapport BT (p. 151) retient et appuie explicitement la position du BQ considérée la réponse qui semble la mieux adaptée à la réalité du Québec d'aujourd'hui et compatible avec le modèle de laïcité ouverte, comme nous le verrons au chapitre 4 :

Dans le mémoire qu'il a présenté devant la Commission, le Bloc Québécois a par exemple soutenu que le port des signes religieux devait être interdit dans l'exercice des fonctions qui « incarnent l'État et sa nécessaire neutralité »; pensons par exemple aux juges, aux procureurs de la Couronne, au président de l'Assemblée nationale, aux policiers, etc. On peut soutenir, pour appuyer cette proposition nuancée, que la séparation entre l'Église et l'État doit être marquée symboliquement et qu'il s'agit d'un principe qu'il faut valoriser et promouvoir. On peut aussi avancer que l'exigence d'une apparence d'impartialité s'impose au plus haut point dans le cas des juges, des policiers et des gardiens de prison, qui détiennent tous un pouvoir de sanction et même de coercition à l'endroit de personnes qui se trouvent en position de dépendance et de vulnérabilité (le défendeur, le prévenu, le prisonnier). (BT, p. 151)

À l'instar du BQ, le rapport recommande donc l'interdiction du port de signes religieux à une gamme restreinte de fonctions³⁹. Dans le débat actuel, cette recommandation est

³⁸ *La laïcité scolaire au Québec. Un nécessaire changement de culture institutionnelle.* (2006, octobre). Avis au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport, p. 33.

³⁹ « • Qu'il soit interdit aux magistrats et procureurs de la Couronne, aux policiers, aux gardiens de prison, aux président et vice-présidents de l'Assemblée nationale.
• Qu'il soit autorisé aux enseignants, aux fonctionnaires, aux professionnels de la santé et à tous les autres agents de l'État » (BT, p. 271). Ces recommandations sont prioritaires selon le rapport.

devenue une sorte d'étalon pour jauger les positions des divers partis et intervenants publics.

3.4.2 Québec solidaire

Pour sa part, axé sur l'approche d'une « laïcité interculturelle », le mémoire de Québec solidaire (QS) rejoint à peu près la position du BQ retenue par le rapport BT. Pour QS, il est important que la laïcité permette l'expression de diverses croyances ou convictions si l'on ne veut pas marginaliser les groupes minoritaires. En reconnaissant la possibilité de l'expression du religieux dans un État laïque, Québec solidaire, tout comme le Bloc, est en faveur d'une laïcité qui n'est pas rigide et qui peut cohabiter avec la spiritualité considérée comme pouvant jouer un rôle important à certains moments de la vie du croyant tout comme de l'incroyant.

Pour illustrer ce propos, nous trouvons dans le mémoire de QS les exemples suivants : le centre de réadaptation de l'Estrie, un établissement du réseau de la santé et des services sociaux, met à la disposition de ses patients un lieu de spiritualité ouvert et œcuménique; à l'Université Laval, les associations étudiantes religieuses sont reconnues parce que l'on estime que c'est un excellent moyen de faciliter l'intégration des étudiants étrangers. Un État laïque ne doit pas mettre un terme à ces pratiques parce que l'objectif est précisément de donner à tous un accès égal à la religion et à la spiritualité et non pas de donner du pouvoir au religieux. C'est une façon de « concilier la laïcité des institutions avec la reconnaissance que beaucoup de personnes ont des croyances religieuses et qu'elles doivent être libres de les exprimer » (QS, 2007, p. 12).

Tout comme le BQ, QS aborde dans son mémoire la question du port de signes religieux par les fonctionnaires de l'État incluant les enseignants. Ils doivent respecter le caractère laïque des institutions (1^{er} axe de la laïcité interculturelle), la diversité des croyances de ceux qui fréquentent ces institutions (2^e axe de la laïcité interculturelle)

ainsi que les trois critères suivants établis pour tout agent public ou collaborateur du service public (3^e axe de la laïcité interculturelle) :

[...] les normes de santé et sécurité du travail, le fait qu'aucune tenue vestimentaire ne doit empêcher l'exercice de ses fonctions, l'interdiction de tout prosélytisme et le devoir de neutralité religieuse et de réserve qui passe par le respect de l'éthique liée à la fonction exercée. (QS, 2007, p. 11)

Même s'il n'y a pas lieu de légiférer sur le port de signes religieux par les fonctionnaires de l'État, ces derniers doivent accorder priorité à l'éthique reliée à leur fonction, celle-ci devant passer avant leurs croyances religieuses ou politiques. De plus, ils doivent faire preuve de jugement et être attentifs à l'impact que peut avoir le port d'un symbole religieux, d'une part, sur les perceptions des personnes avec qui ils sont en relation de par leur fonction et, d'autre part, sur la confiance des citoyens dans les institutions publiques.

QS se demande si l'on doit permettre aux élèves d'une école secondaire de porter le hijab. La réponse à cette épineuse question est claire : « Québec solidaire croit que le port du hijab ne devrait pas être interdit aux élèves qui fréquentent l'école publique. L'école est le premier lieu d'intégration des enfants issus de l'immigration » (QS, 2007, p. 12). De plus, interdire le port du hijab à l'école publique pourrait favoriser le repli identitaire et amener les parents à choisir une école confessionnelle privée subventionnée par l'État, ce qui aurait pour conséquence de couper le contact avec la société d'accueil et d'inciter d'autres jeunes musulmanes à porter le foulard en signe de protestation. Il est important de souligner ici que le rapport BT adopte une position semblable sur la question du port du hijab à l'école et son argumentaire axé sur l'intégration correspond à celui de QS (cf. BT, p. 141).

3.4.3 Le Parti libéral du Québec

Le PLQ se contente d'évoquer dans son mémoire le contexte dans lequel se pose la question de la présence du religieux dans l'espace public et d'affirmer que la diversité

religieuse, comme la diversité ethnique et économique, a été source de progrès comme l'atteste l'histoire du Québec. Le mémoire du PLQ rappelle que la liberté de pratiquer la religion de son choix est l'une des libertés protégées par la charte québécoise et que c'est une liberté fondamentale qui ne saurait être « bradée » sauf dans le cas où elle porte atteinte à la liberté d'autrui. Mais, il y a lieu de se demander si, au nom du respect de la liberté de religion, on peut exiger la présence du religieux dans l'espace public. Finalement arrivé au cœur du problème, le mémoire demeure muet sur cette question.

3.4.4 Le Parti Québécois

Quant au Parti Québécois, sa position de principe par rapport à la présence du religieux dans l'espace public semble claire :

La laïcité des institutions publiques ne doit pas être interprétée comme l'interdiction de toute expression religieuse dans les lieux publics tant que cette expression n'impose pas aux autres des comportements contraires aux valeurs communes des Québécoises et des Québécois. (PQ, 2007, p. 11)

Toutefois, quand vient le temps d'appliquer ce principe au port de signes religieux par les représentants des institutions publiques qui occupent des postes d'autorité et qui sont en contact avec le public, les prises de position sont moins claires parce que le mémoire se contente d'affirmer : « Nous croyons qu'en choisissant d'exercer ces fonctions, ils doivent accepter d'incarner la neutralité de l'État » (PQ, 2007, p. 11). Tout en étant conscient des difficultés de mettre en application cette orientation, le PQ compte sur la contribution de la Commission BT pour favoriser une « application harmonieuse de la neutralité de l'État » (PQ, 2007, p. 11).

3.4.5 Le Nouveau Parti démocratique

Fidèle à son approche pragmatique, le NPD exprime très brièvement sa position en affirmant, dans un raccourci étonnant, qu'il ne faut pas chercher à résoudre des conflits là où il n'y en a pas. Pour lui, il n'y a pas vraiment de conflit entre la laïcité et la présence de signes religieux dans l'espace public. Par exemple, sur la question de savoir si des femmes peuvent porter le niqab lors d'un scrutin, le NPD constate dans les faits que « l'inflammation » du conflit suscitée par cette question est due à des propos irresponsables à l'égard des minorités visibles et en particulier à l'égard des femmes musulmanes qui sont des boucs émissaires.

3.4.6 Le Parti Vert du Québec

Pour sa part, le Parti Vert du Québec constate que « [...] depuis une quarantaine, une cinquantaine d'année, au Québec nous avons évacué la chose religieuse de nos écoles et de nos institutions publiques. Personne ne semble vouloir revenir en arrière » (PVQ, 2007, p. 1). Ce passage est donné en exemple par Koussens (2009)⁴⁰ quand il signale que les mémoires de trois partis politiques (PQ, PVQ et QS) « confondent deux processus – sécularisation et laïcisation – qui se croisent souvent dans les démocraties libérales, mais ne sont cependant pas du même ordre, ne recouvrent pas les mêmes réalités et ne suivent pas nécessairement la même évolution » (Koussens, 2009, p. 32). Concrètement, dans le cas de la laïcité au Québec, cela veut dire que

[s]i l'évacuation du religieux de l'univers des pratiques sociales et des normes culturelles constituait une nouveauté dans les années 1960-1970, on ne peut pas en dire autant de la perte d'influence de la religion dans l'espace politique, où un processus long de laïcisation était déjà bien entamé, et cela même si des politiques de laïcisation restaient encore à mettre en œuvre. (Koussens, p. 33)

⁴⁰ « Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité? ». Dans *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, p. 27-44. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/du/2009-v9-n1-du3129/037757ar/>.

Par ailleurs, les membres du PVQ semblent avoir fait consensus sur la conviction que la religion est une affaire personnelle. Sur la question du port de signes religieux, le mémoire fait une distinction entre le port du voile et le niqab. « [...] le port du voile comme le faisaient nos propres mères dans un passé pas si lointain, ne pose aucun problème » (PVQ, s.d., p. 2). Ce n'est pas le cas pour le niqab car ils font observer que tous doivent vivre à visage découvert dans la société québécoise; se cacher le visage au nom de principes religieux constitue un manque de respect envers la société d'accueil. Il y a là un risque, d'une part, de faire régresser la société québécoise qui lutte pour l'égalité hommes/femmes et, d'autre part, de favoriser la propagande fondamentaliste. Même s'ils admettent que dans toutes les sociétés le niqab suscite un certain malaise, ils considèrent que le fait de porter un niqab ne devrait pas enlever le droit de vote à une femme musulmane si elle satisfait à ces deux conditions : fournir une pièce d'identité et être accompagnée d'une personne pouvant répondre de son identité. Par rapport au droit de vote, tout en étant plus précis que le NPD, ils se situent dans la même ligne de pensée.

3.5 La présence du religieux dans l'espace public selon les mémoires de groupes religieux et du Mouvement laïque québécois

Comme pour les partis politiques, les questions formulées dans le document de consultation ont suscité deux niveaux de réponses de la part des groupes religieux. Au niveau des principes, comme les groupes religieux avaient donné un appui massif au choix de la laïcité ouverte, ils ont logiquement affirmé que la neutralité de l'État, composante essentielle de la laïcité, est compatible avec la présence du religieux dans l'espace public. C'est là une réponse aux tenants de la laïcité intégrale qui souhaitent exclure toute trace du religieux dans les institutions et l'espace publics, au nom de la neutralité de l'État. Au niveau de l'application de ce principe, ce qui a surtout retenu

l'attention, c'est le port de signes religieux dans l'espace public, en particulier par les agents de l'État ou par les bénéficiaires des services publics. Cela n'est pas étonnant, car c'était là un point focal de tensions et d'attention médiatique dans la crise des accommodements. Compte tenu du nombre de groupes religieux qui ont touché ce thème et de la longueur des développements qu'ils y ont consacrés dans leurs mémoires, nous avons voulu concentrer notre attention sur les réflexions les plus en phase avec les positions retenues par le rapport BT. À cet égard, un fait saute aux yeux : l'importance qu'a prise la question du port du hijab dans les mémoires des groupes musulmans et les développements que le rapport BT y a consacrés pour faire saisir la complexité des sens qui sont attribués au port du hijab et qui alimentent le choc des perceptions.

3.5.1 Des groupes catholiques

Chez les groupes catholiques, le mémoire de l'Association des évêques catholiques du Québec (AEQ) présente une analyse du malaise face à la religion chez les Québécois d'origine, malaise qui explique les frustrations face aux accommodements pour motifs religieux. L'AEQ craint une radicalisation du laïcisme qui serait provoquée par les réclamations très médiatisées de quelques groupes religieux. Cette radicalisation risquerait de confiner la religion dans la sphère privée et de produire des effets négatifs :

Refuser ce droit [de liberté de pensée, de conscience et de religion qui implique la liberté de manifester sa religion ou sa conviction tant en public qu'en privé⁴¹] au nom d'une laïcité stricte ou radicale serait manifestement un recul pour une société de droit. La religion se vit en société, en communauté. Si on la relègue dans la sphère privée, on favorise le repli sur soi et la montée de l'intégrisme. (AEQ, 2007, p. 7)

⁴¹ Le mémoire cite ici l'article 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*.

Toutefois, le mémoire n'indique pas comment cette position de principe s'applique au cas du port de signes religieux dans l'espace public.

Pour sa part, fidèle à son approche citoyenne, le Centre justice et foi (CJF) rejoint la position de l'Église Unie du Canada au Québec quand il affirme : « La religion ne relève pas uniquement de la sphère privée, tout simplement parce qu'elle est une composante de la 'société civile' » (CJF, 2007, p. 12). En effet, le devoir de neutralité incombe à l'État et à ses institutions mais pas à la société civile ni à ses citoyens. Toutefois, même si le principe de séparation entre les religions et l'État n'enlève pas le droit de cité des religions dans une société démocratique et pluraliste, il est nécessaire de baliser l'expression publique du fait religieux. Cela signifie que, d'une part, la neutralité doit être plus explicite dans les institutions politiques et les assemblées délibérantes, mais que, d'autre part, il est important de préserver dans les institutions publiques le respect des convictions religieuses des individus, tant ceux qui assurent des services que ceux qui en reçoivent. Par ailleurs, dans « l'espace délibératif », il est important pour les personnes et les groupes religieux de pouvoir exprimer des positions cohérentes avec leurs convictions religieuses : même s'il y a séparation stricte entre l'Église et l'État, les croyants conservent leur droit de manifester leurs convictions religieuses.

Le groupe confessionnel English Speaking Catholic Council (ESCC) affirme lui aussi le droit de professer ouvertement sa religion en public et en privé. Cela implique « le respect du port de vêtements religieux, des prières et de l'affichage de symboles religieux dans les lieux publics » (ESCC, 2007, sommaire français, s. p.). Ce groupe recommande « l'établissement de 'congrés personnels' flexibles et payés, que les employés pourront utiliser pour observer les fêtes religieuses annuelles » (ESCC, 2007, sommaire français, s. p. et texte anglais, p. 14). Cette formule fait partie des pratiques d'harmonisation que le rapport BT retient (cf. BT, p. 253), après avoir consacré

quelques pages au problème des « congés religieux en milieu de travail » (cf. BT, p. 91-95).

Comme bien d'autres, le Groupe Solidarité Justice (GSJ) estime que « **[t]oute manifestation culturelle et culturelle doit trouver ses espaces d'expression dans l'espace public**⁴² » (GSJ, 2007, s. p.). Cependant, certaines conditions doivent être respectées : ne pas poursuivre des fins d'ostentation, de propagande, ou de manipulation, ne pas brimer la liberté des autres, observer les règles de sécurité, maintenir l'ordre dans l'espace public. Le mémoire estime que deux pratiques, notamment, vont à l'encontre de ces critères : ne pas voter à visage découvert et porter un kirpan.

Sur la question de la religion comme affaire privée, la Communauté Catholique congolaise de Montréal déplore le fait qu'au Québec la religion catholique et ses valeurs ont été reléguées par choix à la sphère privée. Elle considère que c'est par un tel choix que le peuple québécois a perdu certains de ses repères.

Quant au Mouvement des Travailleuses et Travailleurs Chrétiens (MTC), il donne le même son de cloche que l'AEQ lorsqu'il affirme dans son mémoire :

[...] il nous apparaît illusoire de croire qu'on peut enfermer ce qui relève du domaine religieux dans la sphère du privé.

Au MTC, nous pensons que, comme toutes les dimensions qui concernent les rapports entre les humains (le politique, l'économique, le social, le culturel, etc.) le champ du religieux doit être soumis au débat public et doit occuper une certaine place dans l'espace public. Parce que le fait religieux a trait au cœur des rapports entre les humains, il ne doit pas être enfermé dans les églises, les mosquées, les synagogues et autres temples. (MTC, 2007, p. 6)

Selon le MTC, il y a plusieurs avantages à soumettre le religieux au débat public. Le premier avantage : c'est

la meilleure façon de combattre tout intégrisme et de mettre à jour des idées où la religion serait instrumentalisée pour promouvoir des politiques ou des

⁴² Le gras appartient au texte cité.

revendications qui favoriseraient la ghettoïsation ou la remise en question des valeurs fondamentales de notre société. (MTC, 2007, p. 6)

Puis, il y a un deuxième avantage : c'est un moyen « d'aller chercher dans les traditions religieuses ce qu'il y a de meilleur pour soutenir et servir l'intégration des valeurs fondamentales que notre société s'est données » (MTC, 2007, p. 6). Enfin, le troisième avantage tient à ce que c'est une façon de donner « le droit à la société civile de questionner la cohérence et la crédibilité du discours et de la pratique d'une tradition religieuse lorsque celle-ci s'offre pour proposer certaines valeurs » (MTC, 2007, p. 7). Par exemple, il est pleinement légitime que certaines traditions religieuses soient interpellées à propos de l'égalité entre les femmes et les hommes.

3.5.2 Des groupes protestants

Chez les protestants, le mémoire présenté par l'Église Unie du Canada au Québec (EUCQ) se situe dans la même optique que celle des groupes que nous venons de mentionner pour ce qui est de la participation du religieux aux débats publics : le religieux a sa place dans la société civile aux côtés des autres organisations et institutions civiles. Cependant, il faut éviter que les signes religieux envahissent l'espace public dans une société sécularisée et ce, par respect pour les personnes areligieuses ou athées parce que leurs convictions et leurs valeurs sont sans référents religieux.

À cet égard, l'Église Unie considère que, pour marquer la réalité et l'apparence de neutralité de l'État et d'impartialité dans son fonctionnement, il est souhaitable de tracer des limites à l'identification religieuse dans certaines fonctions de l'appareil de l'État, comme par exemple dans certaines fonctions du système de justice. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il faut oblitérer toute trace d'appartenance religieuse dans un État neutre.

Ici, l'Église Unie rejoint la position de la Communauté sikhe de Montréal, à savoir qu'il serait préjudiciable de bannir tout symbole religieux de l'espace public, comme le réclame la laïcité intégrale, si une telle présence n'empiète pas sur les droits d'un autre individu ou ne nuit pas à l'accomplissement de son travail. L'Église Unie considère qu'il est préférable et plus fécond d'apprendre à vivre avec les différences et à respecter la pluralité selon un esprit d'ouverture à l'autre et au monde. « Ainsi, par exemple, la croix du Mont-Royal, la sonnerie des cloches, l'appel à la prière du muezzin, les tentes du *shukot*, sont autant d'invitations à la réflexion, à la rencontre, à l'ouverture et à la prise de conscience de notre diversité » (ÉUCQ, 2007, p. 11).

L'Église Unie est également en faveur des aumôneries et des services de pastorale qu'elle considère comme un modèle réussi de présence interreligieuse dans nos institutions publiques et notre société laïque. Le rapport BT fait explicitement référence au mémoire de l'Église Unie pour contester vigoureusement la supposée étanchéité entre la vie privée et la vie publique en prenant pour exemple le cas des personnes qui, en raison de la maladie ou parce qu'elles sont en phase terminale, vivent dans des institutions publiques des moments difficiles de leur vie intime :

La plupart des gens souhaitent alors être entourés de leurs proches et les rites religieux demeurent, pour plusieurs, indispensables⁴³. C'est pourquoi la présence des aumôniers et de lieux de recueillement dans les hôpitaux (comme, d'ailleurs, dans les prisons ou les forces armées) est si importante⁴⁴. Par conséquent, l'idée que l'on pourrait simplement « bannir la religion » de ces espaces est impensable. [...] Dans une société libre comme la nôtre, la religion ne peut tout simplement pas être contenue à l'intérieur des strictes limites du domicile et des lieux de culte⁴⁵. (BT, p. 143)

⁴³ La note 20 du rapport BT (p. 143) fait référence au mémoire de la Fédération interprofessionnelle de la santé du Québec (p. 11-16).

⁴⁴ La note 21 du rapport BT (p. 143) rappelle qu'en France la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État prévoit la présence de services d'aumônerie dans les hôpitaux, les prisons et les forces armées.

⁴⁵ La note 22 du rapport BT (p. 143) réfère explicitement au mémoire de l'Église Unie, à la page 13.

À la suite de l'Église Unie, la Table de concertation protestante sur l'éducation affirme que, dans une société laïque, le religieux doit avoir sa place dans la sphère publique. Elle insiste aussi sur la présence du religieux dans les écoles. C'est, à son avis, vouloir pour le Québec une saine laïcité.

Dans son mémoire, la Communauté Chrétienne des Deux-Rives (CCDR) fait une analyse des perceptions courantes sur la religion dans l'espace public qui rejoint celle de l'AEQ. Comme l'AEQ et le MTC, elle constate l'impossibilité d'enfermer la religion dans la sphère privée. Comme le MTC et le CJF, elle préconise la participation des groupes religieux aux débats publics, une participation qu'elle estime « souhaitable et importante, tout particulièrement dans les périodes de changements puisque la réalisation de ces derniers passe souvent par des coalitions d'intérêts » (CCDR, 2007, p. 14). Cette idée de coalition d'intérêts nous semble rejoindre celle d'un consensus par recoupement élaborée par le philosophe américain John Rawls (2001) et reprise dans le rapport BT (p. 134, note 1).

3.5.3 Des groupes juifs

Du côté des groupes religieux particulièrement ciblés dans la crise des accommodements, le groupe juif B'nai Brith Canada – Région du Québec (BBCQ), à l'instar des autres groupes religieux, affirme que dans une société ouverte et tolérante la religion ne devrait pas être restreinte à la sphère privée. Cela signifie qu'il faudrait permettre les pratiques religieuses dans les lieux publics sans toutefois porter atteinte aux droits des autres. Sur cet arrière-fond commun, BBCQ trace toutefois une ligne originale, en toute cohérence avec sa mission de défendre les droits et libertés individuels. En effet, cet organisme fait de la liberté individuelle la référence ultime quand il s'agit de la présence du religieux dans l'espace public et particulièrement du port de signes religieux :

Dans une société vraiment libre et démocratique, toute restriction de la liberté individuelle doit faire la preuve qu'elle est nécessaire pour protéger un intérêt général supérieur et qu'elle n'est pas seulement une manière commode de satisfaire une préférence de la majorité. C'est là un test décisif pour une société libre et démocratique. La liberté individuelle ne saurait être au service de la rectitude politique. [...]

Il ne devrait pas être possible d'interdire l'expression religieuse dans les institutions publiques, de peur d'exclure des personnes croyantes des institutions publiques – empêchant ainsi leur pleine participation à la société québécoise – et entraînant à leur égard une discrimination flagrante qui violerait les droits que la Charte leur reconnaît. (BBCQ, 2007, s. p.)

Ce langage est bel et bien celui de la Cour suprême du Canada, elle-même assujettie à l'article 27 de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Tout en reconnaissant l'importance des libertés individuelles, le rapport BT a marqué sa préférence pour l'interculturalisme québécois qui prend également en compte l'interaction entre les individus vivant en société.

Pour sa part, le Congrès juif canadien – Région du Québec (CJCQ) adopte une position plus mitigée que celle de BBCQ en invoquant un critère socioculturel plutôt que purement individuel :

L'État ne doit pas faire la promotion de quelque religion que ce soit, et les espaces publics doivent en principe être neutres, à moins qu'un symbole particulier n'ait une signification patrimoniale exceptionnelle ou fasse l'objet d'un consensus bien établi, comme par exemple le sapin de Noël. En un mot, nous souhaitons un État neutre et une société pluraliste. (CJCQ, 2007, p. 14)

Le CJCQ relativise l'importance du port de signes religieux en précisant que c'est seulement une minorité qui est reconnaissable par sa tenue vestimentaire et que, par conséquent, il ne faut pas en faire l'image emblématique de la communauté. Il formule deux recommandations en ce qui a trait aux symboles religieux : « Les espaces publics devraient être neutres et ne contenir aucun symbole religieux, à moins qu'il ne revête une signification patrimoniale exceptionnelle. La tenue vestimentaire et le port de symboles religieux devraient être des choix personnels » (CJCQ, 2007, p. 18).

Fait à noter, c'est le seul groupe confessionnel à recommander la production annuelle d'un calendrier multiconfessionnel : « Nous recommandons vivement que l'on compile et publie, chaque année, un calendrier multiconfessionnel, afin que les dates choisies pour les élections, pour les examens universitaires, pour des conférences majeures, etc., puissent éviter des conflits importants » (CJCQ, 2007, p. 19). Le rapport BT (p. 272) reprend cette recommandation à son compte en vue de faciliter la tâche des gestionnaires d'institutions et d'organismes publics ou privés.

3.5.4 Des groupes musulmans

Venons-en maintenant aux musulmans, qui avaient une pente abrupte à remonter dans l'opinion publique surchauffée par une médiatisation débridée. Le groupe Astrolabe (A) aborde la question de la présence du religieux dans l'espace public selon l'optique citoyenne qui est la sienne :

[...] nous croyons que les questionnements sur la place de la religion dans l'espace public ou sur les limites du principe de l'accommodement, auraient été très bénéfiques non seulement à la société d'accueil mais aussi aux communautés culturelles, et notamment aux musulmans, pour autant qu'ils aient su éviter de remettre en question l'appartenance à la nation de ces communautés. (A, 2007, p. 30)

Sur la question du port du hijab, Astrolabe s'oppose fermement autant à l'imposition du voile qu'à son interdiction. Pour justifier sa position, cet organisme avance les arguments suivants :

La Québécoise de confession musulmane doit pouvoir décider en fonction de sa seule conscience de porter le hijab ou pas. Nous concevons très bien une limite de nature sécuritaire aux pratiques religieuses. Il faut toutefois que la démonstration des risques invoqués soit faite de façon claire et de bonne foi. (A, 2007, p. 28)

Quant à la neutralité, c'est « un état d'esprit qui encourage les agents de l'État à adopter un comportement juste et professionnel. Rien ne laisse croire que les personnes

pratiquantes, de quelque religion que ce soit, ne peuvent posséder cet état d'esprit » (A, p. 28). Ce dernier argument trouve un écho dans le rapport BT :

Pourquoi penser que la personne qui porte un signe religieux serait moins susceptible de faire preuve d'impartialité, de professionnalisme et de loyauté envers l'institution que la personne qui n'en porte pas? Pourquoi dès lors nous arrêter aux manifestations extérieures de la foi? [...] Pourquoi refuser l'impartialité à l'un et l'accorder à l'autre?

Les agents de l'État doivent à notre avis être évalués à la lumière de leurs actes. Font-ils preuve d'impartialité dans l'exercice de leurs fonctions? Leurs croyances religieuses interfèrent-elles, *dans les faits*⁴⁶, avec l'exercice de leur jugement professionnel? La restriction de la liberté de conscience et de religion de certains citoyens constitue une solution de dernier recours. [...] il est possible d'évaluer la neutralité des actes des agents de l'État sans restreindre leur liberté de conscience et de religion. Par exemple, ce qu'il faudrait proscrire dans le cas d'un employé portant un signe religieux et faisant du prosélytisme au travail, ce serait le prosélytisme et non le port d'un signe religieux, qui n'est pas en soi un acte de prosélytisme. (BT, p. 149-150)

Toujours selon Astrolabe, quand on applique la notion de neutralité à l'espace public, elle concerne l'espace, c'est-à-dire les institutions et non pas le public. C'est pourquoi les agents de l'État devraient pouvoir afficher leurs convictions religieuses à la condition qu'elles n'interfèrent pas dans leurs actes professionnels, ce qui implique la mise en place de processus par les institutions pour assurer cette objectivité et éviter toute forme de prosélytisme. Cependant, interdire le port du voile dans la fonction publique ou à l'école, au nom de la neutralité de l'État, par l'adoption d'un encadrement juridique plus restrictif, ne ferait qu'aggraver la situation, en particulier le taux de chômage élevé des femmes musulmanes (plus de 23,8% des femmes de la communauté maghrébine) en dépit du fait que leur taux d'instruction est supérieur à la moyenne nationale. Fait à noter, quand le rapport BT dénonce nommément l'islamophobie et « l'expérience de la discrimination et de l'exclusion » vécue quasi quotidiennement par

⁴⁶ L'italique appartient au texte cité.

les arabo-musulmans, il réfère notamment au « remarquable mémoire présenté à la Commission par le groupe Astrolabe » (BT, p. 234, note 74).

Présence Musulmane Montréal (PMM), tout comme le Forum musulman canadien (FMC), déplore le fait qu'il y ait un « acharnement » sur la question du foulard, lors des nombreux débats sur la place de la religion dans l'espace public. Ce qui a pour conséquence d'empêcher de voir, au-delà de cet aspect extérieur, la participation de la femme musulmane au développement de la société québécoise. PMM constate aussi que ces perceptions populaires du foulard, comme symbole d'infériorité des femmes musulmanes, persistent même si les musulmans rappellent souvent que l'islam reconnaît l'égalité des genres. Selon une autre perception populaire, le foulard est une expression religieuse qui reflète une confiance et une fierté chez les musulmanes à l'égard de leur propre identité. Cette perception d'assurance identitaire n'est pas sans « ébranler la confiance fragilisée en notre identité et notre peur de perdre nos acquis » (PMM, 2007, p. 5). Au nom de l'égalité des genres, que PMM reconnaît comme une valeur fondamentale, ce groupe considère comme « antidémocratique [...] [de] limiter l'accès à des citoyennes, pour qui la spiritualité occupe une place importante dans leur quotidien, aux différentes opportunités sociales ou espaces publics » (PMM, 2007, p. 10).

Sur la question de la neutralité de l'État, PMM attire notre attention sur la différence entre le concept de l'État et celui de la société : l'État est composé d'institutions alors que la société est composée d'individus. Il découle de cette distinction le fait que « [l]a laïcité peut être appliquée au niveau des institutions, donc de l'État, mais ne peut être imposée au niveau individuel, donc de la société; ceci irait à l'encontre de la démocratie et des droits individuels [...] » (PMM, 2007, p. 13). Et, dans la même ligne de pensée, PMM précise : « Bien que ce soit des individus qui travaillent au sein des institutions étatiques, on ne peut présumer qu'un individu agira ou décidera nécessairement selon son appartenance religieuse, si celle-ci est visible » (PMM, 2007, p. 13). Cet argument,

qui est également formulé par Astrolabe, est endossé et amplifié dans le rapport BT, comme nous venons de le souligner.

Pour sa part, l'Association musulmane québécoise (AMQ) considère que le port du foulard n'est pas incompatible avec l'implication dans la sphère publique; il faut donc éviter d'amplifier cette différence vestimentaire. Pour découvrir la signification plurielle de ce symbole, l'AMQ suggère de donner la parole à des femmes qui portent le hijab pour découvrir ce que ce vêtement représente pour elles. Pour plusieurs de ces femmes, il est perçu comme un geste de foi qui est libérateur et comme l'expression d'un désir d'être reconnues pour qui elles sont réellement plutôt que pour leur apparence :

Le port du hijab est une manière de choisir et de déterminer l'espace de son intimité en posant une limite au regard des autres sur sa personne. Il se situe dans l'affranchissement du regard de l'autre et dans l'autonomie de choisir et de participer activement à la société en mettant de l'avant la personnalité et non la superficialité de l'apparence physique. (AMQ, 2007, p. 12)

De plus, l'AMQ rejoint la position des autres groupes musulmans cités précédemment en affirmant qu'il n'est pas plus louable de contraindre une femme à enlever le hijab que de la contraindre à le porter. En effet, le port du hijab relève du domaine des droits et libertés individuelles, comme l'énonce un texte d'Asma Lamrabet cité dans le mémoire de l'AMQ :

Or, il est important de rappeler que la « prescription religieuse » du port du voile participe de la liberté de conscience, et de ce fait s'inscrit dans le domaine des droits privés de tout être humain. Autrement dit, il s'agit là de conviction profonde. Et dans ce domaine, nul n'a le droit de juger de la conformité ou non d'une conviction. (AMQ, 2007, p. 15-16)⁴⁷

Les Associations œuvrant auprès de la Communauté Musulmane de l'Estrie (ACME) s'objectent également au fait d'interdire aux femmes musulmanes le port du hijab : « [...] si on veut imposer aux femmes musulmanes de ne pas porter le voile, en tant

⁴⁷ Le rapport BT utilise lui aussi l'expression « conviction profonde » quand il parle de « la neutralité de l'État à l'égard des religions et des convictions profondes séculières » (BT, p. 20).

que signe religieux, cela supposerait d'interdire aussi la barbe, le crucifix, les pins ou tout autre accessoire religieux ou culturel » (ACME, 2007, p. 6). Selon ces associations, la question du port du hijab donne lieu à de faux débats qu'il faut éviter. Cependant, leur position est claire dans le cas où un métier exige un code vestimentaire strict : elles sont contre toute forme d'accommodement mais elles estiment qu'autrement il ne faut pas imposer un code vestimentaire ou d'apparence aux uns au détriment des autres.

De son côté, le Centre Culturel Islamique de Québec (CCIQ) consacre la deuxième partie de son mémoire à la situation des femmes portant le foulard, aux difficultés qu'elles éprouvent à trouver de l'emploi à cause de la réticence des employeurs publics ou privés, ce qui soulève la question suivante : « En quoi l'habit, le port du foulard, entraverait-il la qualité de travail d'une femme? » (CCIQ, 2007, p. 8). D'où l'importance

[...] d'éduquer la population en encourageant les échanges interculturels et interreligieux pour mieux comprendre la diversité qui est à l'œuvre au Québec de manière irréversible. Il convient également de favoriser le respect du choix de l'autre notamment celui de porter des habits décents avec ou sans foulard. (CCIQ, 2007, p. 9)

Le CCIQ ne voit pas, lui non plus, la pertinence de légiférer sur l'expression du religieux dans l'espace public parce qu'il y perçoit un risque d'imposer un recul à notre société qui devrait être fière de ce qui a été accompli par les deux chartes et les tribunaux en matière de droits et libertés. Comme il n'y a pas juridiquement parlant de normes pour la tenue vestimentaire, il y a une forme d'oppression quand on prive la femme de faire un choix de tenue vestimentaire en invoquant comme raison la laïcité de l'État.

Selon le Muslim Women of Quebec (MWQ), le symbole religieux du hijab est mal compris et il ne devrait pas être interprété comme un signe d'oppression et d'inégalité entre les hommes et les femmes. Ce groupe fait remarquer avec justesse que les

personnes qui portent des cheveux pourpres ou verts ou qui ont des tatous ou des nez ou oreilles percés subissent moins de discrimination parce que ce sont des pratiques qui ne sont pas considérées comme des symboles religieux. De même, le port d'une croix ornementale ne cause pas de difficulté. C'est là, à leur avis, un indice d'une forme d'intolérance envers les religions autres que le christianisme dans la société québécoise. Le MWQ souligne l'impact du port du foulard sur la vie des femmes musulmanes qui sont victimes de discrimination, notamment quand elles cherchent un emploi : au mieux, elles sont engagées au salaire minimum et ce, en dépit du fait qu'elles détiennent des diplômes d'études supérieures. Pourtant, elles sont convaincues que le port du hijab ne nuit pas à leur performance au travail et qu'elles peuvent contribuer à la société et à l'économie du Québec autant que les autres femmes.

Selon The Muslim Students' Association at McGill University (MSA), il est d'une importance capitale d'être à l'écoute les uns des autres et de donner sa juste valeur à l'opinion de ceux et de celles qui choisissent de faire des symboles religieux une partie de leur identité. Il faudrait donc que nous, comme Québécois, puissions définir explicitement ces symboles pour être en mesure de distinguer les significations acceptées de celles qui sont en contradiction avec les valeurs invoquées par les personnes qui les portent. Ces recommandations nous semblent recevoir une réponse dans la façon dont le rapport BT remet en cause l'assignation d'un sens univoque au port du hijab. Après avoir constaté, d'une part, que plusieurs personnes voyaient dans le foulard un symbole de soumission et d'inégalité des femmes musulmanes et, à ce titre, une pratique qui ne devrait pas être permise dans les établissements publics, les commissaires affirment : « Cette position présuppose toutefois que l'on ait accès au sens profond et incontestable du port du foulard » (BT, p. 145). Après avoir également constaté, d'autre part, que bien des femmes musulmanes donnaient au port du foulard des significations tout autres, les commissaires concluent :

La question cruciale ici est de savoir qui a le droit de décider de la signification des actes expressifs d'une personne. Est-ce l'État ou la personne elle-même? Dans certains cas, comme celui de la propagande haineuse, l'État se réserve le

droit d'en décider, car les effets sur les victimes sont trop dévastateurs pour s'en remettre aux rationalisations des émetteurs de cette propagande. Cependant, dans ce domaine très complexe de la symbolique religieuse qui peut éventuellement subir des mutations de sens, il est beaucoup moins évident que l'État doive juger à la place de ses citoyens. L'État doit impérativement s'assurer que la pratique religieuse ne compromettra ni les droits d'autrui, ni la poursuite d'objectifs législatifs légitimes (qui servent le bien commun), mais il revient à la personne même de définir sa propre position par rapport à la religion. [...]

Soyons clairs : aucune femme musulmane ne doit être forcée de porter le foulard contre son gré. L'autonomie des femmes qui se retrouvent dans une telle situation doit être protégée. Mais l'autonomie de celles qui décident de le porter doit aussi être protégée. (BT, p. 145)

Cette prise de position des commissaires ne fait sans doute pas l'unanimité mais elle a, à tout le moins, le mérite d'avoir pris sérieusement en considération les éléments de la problématique signalée, entre autres, par les mémoires des groupes musulmans.

3.5.5 La Communauté sikhe de Montréal

Le mémoire de la Communauté sikhe ne présente pas de réponse directe à la question de la présence du religieux dans l'espace public. Toutefois, nous pouvons inférer des indications à partir des valeurs que privilégie le mémoire, à savoir la valorisation de la diversité, l'acceptation mutuelle des différences et le respect de toutes les croyances et des pratiques qui les expriment. Le mémoire cite en exemple le fait suivant :

The Sikh congregation that owns GSQ [Temple Gurudwara Sahib Québec] on Wellington Street in Montreal decided to retain all of the Christian art reflected on the stain glass windows of the church they acquired in 1986. The fact that Christian art has remained intact inside a Sikh house of worship has never been an issue with the members of the congregation ever. (GSQ, 2007, p. 6)

Plus loin (p. 10), le mémoire souligne le fait que la crise des accommodements est due au fait que les gens portent des jugements sur les symboles religieux dans l'espace public sans avoir la connaissance requise pour le faire.

3.5.6 Le Mouvement laïque québécois

Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre d'un groupe préconisant la laïcité intégrale, le mémoire du Mouvement laïque québécois (MLQ) présente des positions qui rejoignent en grande partie celles proposées par des groupes religieux et retenues par le rapport BT. Cela se vérifie en particulier dans les critères invoqués pour limiter la présence des signes religieux dans l'espace public. Ainsi, par exemple, le MLQ considère inacceptable le refus, pour des raisons religieuses, de porter un casque de sécurité là où cette protection est nécessaire. Est également inacceptable le port du turban sikh dans les corps policiers, compte tenu du fait qu'un uniforme est prescrit et surtout compte tenu du fait que cet uniforme représente la neutralité de la justice. Parmi d'autres facteurs qui assortissent la liberté de manifester publiquement ses opinions et ses croyances, il y a les « limites propres au respect du pluralisme religieux, à la protection des droits et libertés d'autrui, aux impératifs de l'ordre public et au maintien de la paix civile » (MLQ, 2007, p. 12).

Par contre, chose curieuse, le mémoire du MLQ ne se prononce pas sur l'épineuse et emblématique question du port du hijab alors qu'il le fait pour le niqab et la burqa :

Le port de la burqa ou du niqab à l'école ou dans les universités [...] est inacceptable dans un contexte éducatif. Le port de ce vêtement pourrait être considéré comme socialement inacceptable en public, à cause de son caractère déshumanisant et antisocial [...]. (MLQ, 2007, p. 9)

À notre avis, nous pouvons facilement adopter cette opinion sans nécessairement prôner la laïcité intégrale alors que, pour bien des tenants de cette dernière option, le port du hijab est également à proscrire. Quoi qu'il en soit, en plus des positions déjà mentionnées, il y en a deux autres qui se sont frayé un chemin dans le rapport BT (p. 271) : enlever le crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale et interdire la pratique de la récitation de la prière lors des séances publiques des conseils municipaux et autres instances décisionnelles publiques (cf. MLQ, p. 14).

Conclusion

Au terme de ce chapitre, nous allons dégager les points saillants des mémoires des partis politiques et des groupes religieux en ce qui concerne les deux thèmes liés à notre recherche, à savoir la laïcité à mettre en œuvre au Québec et la présence du religieux dans l'espace public. En ce qui a trait à la laïcité, c'est la laïcité ouverte privilégiée par le document de consultation qui a reçu un appui clair et solidement étayé de la part du Bloc Québécois et de Québec solidaire. Pour leur part, les groupes religieux endossent massivement le choix de la laïcité ouverte. Ces appuis ont sans doute contribué à l'estimation du « consensus assez large qui s'est dessiné au Québec au sujet du régime de laïcité le mieux adapté à la réalité de notre société » (BT, p 139-140).

En outre, le débat actuel sur la laïcité au Québec nous incite à revenir sur une préoccupation signalée dans plus d'un mémoire et à laquelle le rapport BT a voulu répondre. En effet, tout en reconnaissant la nécessité d'une intervention gouvernementale pour donner un statut officiel et un profil précis à la laïcité au Québec, les mémoires ne s'entendent pas ou s'interrogent⁴⁸ sur la forme que doit prendre cette reconnaissance de la laïcité. C'est peut-être ce qui a amené les commissaires à passer en revue diverses formes suggérées, pour en arriver à la recommandation d'un livre blanc, comme nous le verrons au chapitre 4.

En ce qui a trait à la présence du religieux dans l'espace public, on peut retenir le fait que le rapport BT a sérieusement pris en compte et, dans certains cas, endossé des positions présentées par des partis politiques éloignés du pouvoir, comme le BQ et le QS. Ce faisant, il a fait quelque chose que les partis politiques près du pouvoir n'osaient

⁴⁸ Par exemple, comme nous l'avons indiqué précédemment, le Parti Québécois propose un amendement à la *Charte des droits et libertés de la personne* alors que le Centre Justice et Foi évoque également d'autres possibilités.

pas faire, à savoir se compromettre en adoptant des positions à la fois claires et nuancées.

Les mémoires des partis politiques, comme ceux des groupes religieux, ont laissé sur le rapport BT une empreinte encore plus perceptible dans le cas de la place du religieux dans l'espace public que dans celui du type de laïcité souhaitable. Faut-il s'en étonner? Après tout, ce qui avait enflammé l'opinion publique et mené à la création de la Commission BT, c'était moins les conceptions abstraites de la laïcité que les irrptions concrètes du religieux dans l'espace public.

Nous rejoignons ici les considérations de Koussens (2009) dans son étude des mémoires des partis politiques. Il constate d'abord que tous les partis politiques qui ont déposé un mémoire « procèdent clairement à cette identification du principe de laïcité à l'État et ses institutions » (Koussens, 2009, p. 21). Toutefois, « s'ils associent laïcité et institutions publiques, certains partis politiques québécois semblent pourtant adopter une conception extensive du terme 'institutions publiques' » (Koussens, 2009, p. 33). Par exemple, le Parti libéral, se questionnant sur l'application du principe de laïcité dans l'espace public, évoque les rues, les parcs et les édifices publics (Koussens, 2009, p. 33, référant à la p. 18 du mémoire). C'est ainsi « que les territoires de la laïcité sont difficiles à circonscrire. Son champ d'action est rapidement étendu des institutions publiques à l'espace public et à tout lieu fréquenté habituellement par le public » (Koussens, 2009, p. 33).

Dans le cas particulier des mémoires présentés par des partis politiques et des groupes religieux, nous avons voulu mettre en lumière le fait que les commissaires ont pris en considération les opinions des intervenants et que cela s'est reflété, notamment, dans le modèle de laïcité proposé par le rapport BT et dans l'impact de ce modèle sur la présence du religieux dans l'espace public. Dans certains cas, les commissaires ont adopté des opinions et des argumentaires présentés dans des mémoires. À l'occasion, ils ont référé à des mémoires pour illustrer les enjeux liés à une conception de la laïcité

ou à sa mise en œuvre dans l'espace public. Parfois aussi, ils ont explicité leur argumentaire en répondant aux objections qu'ils avaient rencontrées dans des mémoires.

Dans l'introduction générale au rapport, les commissaires énoncent leur position de départ sur leur prise en compte des opinions recueillies :

Nous nous montrerons aussi très attentifs aux suggestions et aux propositions qui ont été faites durant nos consultations privées et publiques. Mais il va de soi qu'il ne sera pas possible de donner suite à toutes, la première raison tenant dans leur caractère souvent incompatible. Sur de nombreux sujets liés à notre mandat, les désaccords sont en effet profonds. (BT, p. 41)

Or, en faisant l'état des lieux, les commissaires avaient précédemment identifié la laïcité comme étant un de ces sujets de désaccord :

Les Québécois sont divisés au sujet des accommodements mais aussi sur la plupart des questions qui s'y rattachent. Seules la langue et l'égalité hommes-femmes semblent vraiment faire consensus. Quant à la laïcité, affirmée ou réclamée par tous, elle se révèle, elle aussi, très controversée dès qu'on essaie de préciser les traits du régime souhaité. (BT, p. 25)

De façon globale, au-delà de ces liens entre le rapport et les mémoires que nous avons étudiés, il demeure difficile d'évaluer l'impact réel de ces mémoires sur le rapport final. Quoi qu'il en soit, on se retrouve devant l'incontournable question en lien avec notre thèse : est-ce que les suggestions et les propositions auxquelles réfèrent les commissaires sont là parce qu'elles représentent une opinion majoritaire ou parce qu'elles consolident leurs propres options qui reposent, en même temps ou surtout, sur d'autres assises, comme la posture intellectuelle qu'ils affichaient dans leurs écrits antérieurs au rapport? Pour proposer une réponse à cette question, nous analyserons d'abord, dans le chapitre qui suit, les courants d'idées présents dans le rapport pour ensuite les confronter, dans les chapitres ultérieurs, aux postures des commissaires dans leurs écrits antérieurs.

CHAPITRE 4

PROFIL ET ASSISES DE LA « LAÏCITÉ OUVERTE »

Introduction

Devant l'ampleur des difficultés et du mécontentement entourant la question des accommodements, les commissaires devaient, selon un volet de leur mandat, « [...] formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire » (BT, p. 17). Pour en arriver là, les commissaires devaient tout d'abord remettre en perspective ces pratiques d'accommodement qui semblaient ébranler l'édifice de la société québécoise.

Ce qui soulevait tant de passions, c'était une catégorie bien particulière de pratiques culturelles, les pratiques religieuses, comme les commissaires l'ont reconnu : « [p]uisque les principales craintes et insatisfactions exprimées par les citoyens concernaient les accommodements accordés pour motifs religieux, il est normal que la question du modèle de laïcité correspondant le mieux à la réalité du Québec d'aujourd'hui soit ressortie avec autant de force » (BT, p. 133). Du coup, le terrain du débat se déplaçait : ce qui était en cause, ce n'était plus seulement une question de relations entre pairs, mais c'était surtout l'épineuse question globale des relations entre l'État et la religion, de la place du religieux dans l'espace public, tout cela sur fond de droits et de libertés garantis par les chartes, tant québécoise que canadienne. Dans ce contexte, la laïcité est devenue un lieu de débat si durable qu'il a périodiquement remis en selle le Rapport BT et l'activité publique des ex-commissaires.

Dans le présent chapitre, nous examinerons le profil et les assises du régime de laïcité ouverte proposé par les commissaires. Nous verrons d'abord comment le rejet de la laïcité rigide trace déjà, par contraste, les traits de la laïcité ouverte. Ensuite, nous présenterons et analyserons les trois arguments qui forment les assises de ce modèle que les commissaires présentent comme étant celui qui convient le mieux à la société québécoise : l'argument historique, l'argument philosophico-politique et l'argument socioculturel. Nous verrons ensuite comment les réponses aux objections fournissent l'occasion de clarifier certains points mis en cause. Le rapport porte ensuite son attention sur deux défis particuliers reliés aux accommodements : le port de signes religieux et le patrimoine religieux. Finalement, nous ferons état des recommandations qui touchent la laïcité.

4.1 Le rejet de la « laïcité rigide » et le choix de la « laïcité ouverte »

Pour bien faire ressortir la pertinence de leur choix de la laïcité ouverte pour le Québec, les commissaires commencent par démontrer que la laïcité rigide ne convient pas pour le Québec. Ils se réfèrent à la France, plus précisément à sa loi restrictive quant au port de signes religieux à l'école publique, pour illustrer ce qu'est un régime qui limite la liberté d'expression religieuse. Partant de cet exemple, Bouchard et Taylor rejettent ce type de laïcité pour le Québec et en donnent les raisons suivantes :

Nous croyons que ce type de laïcité restrictive n'est pas approprié pour le Québec, et ce, pour trois raisons : *a)* il n'essaie pas vraiment d'arrimer les structures institutionnelles aux finalités de la laïcité; *b)* l'attribution à l'école d'une mission émancipatrice dirigée contre la religion n'est pas compatible avec le principe de la neutralité de l'État entre religion et non-religion; *c)* le processus d'intégration d'une société diversifiée s'effectue à la faveur d'échanges entre les citoyens, qui apprennent ainsi à se connaître (c'est la philosophie de l'interculturalisme québécois), et non la mise en veilleuse des identités. (BT, p. 20)

Ainsi, selon le rapport, une laïcité rigide ne pourrait pas répondre aux besoins d'une société diversifiée comme le Québec en bannissant tout signe religieux ostentatoire au nom de la séparation de l'État et de l'Église.

Les régimes de laïcité intégrale sont réticents à reconnaître l'expression des différences, notamment l'expression des différences religieuses, dans l'espace public, parce qu'ils y voient des obstacles à l'intégration citoyenne. Selon le rapport, interdire toute expression de la différence dans l'espace public brimerait la liberté de conscience des personnes en plus d'avoir un impact sur leur capacité d'intégration civique en opposant leurs convictions profondes aux principes de la vie commune. Par conséquent, le rapport ne retient pas la considération d'espaces ou de lieux publics qui seraient exempts de toutes références au bien ou aux valeurs parce que nous orientons nos vies en fonction de valeurs et parce que cela impliquerait de renoncer à nos croyances dans le contexte de vie commune et de délibération publique. Nos croyances, qui sont une part importante de nous-mêmes, seraient alors considérées comme en opposition avec le bien public. Pour assurer l'égalité de tous, la laïcité intégrale conçoit qu'il faut leur accorder la prérogative de citoyen en ignorant les différences.

Selon le rapport, cette réticence, pour ne pas dire cette opposition, à l'expression des différences mise de l'avant par la laïcité intégrale repose sur l'illusion de la neutralité, compte tenu du fait que ce régime de laïcité se comporte comme une religion séculière totalisante.

En d'autres termes, ce régime remplace la religion établie, ainsi que les raisons profondes qui l'accompagnent, par une philosophie morale laïciste, voire antireligieuse, qui établit à son tour un ordre de raisons profondes. Une telle philosophie morale et politique devient une « religion civile ». (BT, p. 135)

Le rapport fait le point sur la controverse entre la laïcité ouverte et la laïcité intégrale. Cette controverse porte sur le type de société dans laquelle nous voulons vivre et sur l'importance des convictions profondes dans la vie privée et publique :

Deux conceptions de la laïcité s'affrontent ici. Selon la première [la laïcité ouverte], l'exigence de la neutralité s'adresse *aux institutions*, et non *aux individus*. Selon la seconde [la laïcité intégrale], les individus doivent s'imposer un devoir de neutralité en s'abstenant de manifester leur foi lorsqu'ils font usage des institutions publiques ou, pour les plus radicaux, lorsqu'ils entrent dans l'espace public. (BT, p. 142-143)

De ces deux conceptions, le rapport privilégie la première, c'est-à-dire la laïcité ouverte. Cette option conduit les auteurs à affirmer le droit à l'expression des différences et le principe d'accommodement, non seulement pour les usagers des services publics mais aussi pour la majorité des agents de l'État, sauf ceux qui exercent une fonction explicite d'autorité (policiers, juges, gardiens de prison).

Cette vision dichotomique a de quoi étonner si nous la comparons à celle que présentait Bouchard en 2005 en faisant état de trois types de laïcité :

1. D'abord, la laïcité intégrale : le religieux est strictement confiné dans le privé. Il ne se donne jamais à voir, d'aucune façon, dans l'espace public.
 2. Ensuite, une laïcité mitigée, assouplie, qui admet dans l'espace public la perpétuation d'un certain nombre de symboles, de rites, de traditions, de références religieuses.
 3. Troisièmement, un régime mixte, qui consacre une présence institutionnelle importante du religieux : par exemple, en accordant un statut, une autorité officielle à une ou à des religions au sein de ce que j'ai appelé l'étatique.
- Je formule d'abord une remarque générale, une remarque de méthode, si on veut : je ne crois pas qu'il y ait de modèle universel. Il revient à chaque société d'inventer le sien, de négocier constamment le meilleur compromis possible entre des principes fondamentaux et sa singularité historique, ses données contextuelles, ses contraintes. (Bouchard, 2005, p. 4)

Puis, en ce qui concerne le choix du modèle convenant le mieux à la situation du Québec, Bouchard repousse d'abord le premier modèle parce qu'il lui paraît trop théorique et sociologiquement non viable. Il repousse également le troisième modèle au nom du pluralisme. Cela l'amène enfin à formuler son choix :

Il reste le deuxième modèle, celui de l'accommodement raisonnable — ce principe québécois qui est ordinairement invoqué en faveur des minorités, mais qui peut aussi s'appliquer de temps à autre, selon moi, au bénéfice de la majorité. C'est le modèle qui me paraît le plus réaliste, le plus flexible, c'est le meilleur

compromis, au sens que je l'ai dit tout à l'heure. Et c'est celui qui correspond le mieux à notre manière. (Bouchard, 2005, p. 5)

On ne s'étonnera donc pas du fait que la sociologue Micheline Milot, dans son livre *La laïcité* (2008a), fasse la critique de la typologie retenue par Bouchard-Taylor⁴⁹ pour ensuite en proposer une différente. Elle rappelle d'abord ce qui est à l'origine de l'utilisation de ces qualificatifs « intégrale ou radicale et ouverte », à savoir les différences qui existent entre les États quant à la façon d'appliquer les principes de la laïcité, c'est-à-dire les principes de séparation, de neutralité, d'égalité ainsi que de liberté de conscience et de religion. Selon les sociétés, il en résulte différents types de laïcité allant de la plus assimilatrice à la plus intégrationniste. L'auteure considère que la distinction entre laïcité radicale et laïcité ouverte rend bien compte du fait qu'il y a différentes configurations de la laïcité selon les sociétés. Cependant, à son avis, la « [...] référence à ces qualificatifs tels ceux de 'radicale', 'ouverte', 'intégrale' [...] nous informe peu sur le contenu de ces aménagements ou sur les idéaux normatifs qui les sous-tendent » (Milot, 2008a, p. 43). Elle préfère donc proposer « [...] quelques conceptions typiques de la laïcité pour mieux cerner les tensions qui surgissent au sein des sociétés actuelles relatives à la place de la religion dans la sphère publique » (Milot, 2008a, p. 43).

L'auteure identifie cinq façons de penser la laïcité qui ont marqué l'histoire et que l'on retrouve dans les sociétés actuelles : « [...] une laïcité séparatiste, une laïcité anticléricale ou antireligieuse, une laïcité autoritaire, une laïcité de foi civique et enfin, une laïcité de reconnaissance » (Milot, 2008a, p. 45). Ce sont là des modèles abstraits qui prennent la forme d'idéal-type. Chaque État privilégie une conception de la laïcité, mais plusieurs conceptions peuvent cohabiter au sein d'un même État, ce qui peut susciter des tensions. De plus, selon les époques et les changements dans une société donnée, ce qui correspondait à la conception dominante de la laïcité peut perdre de

⁴⁹ Nous verrons en 6.3.2 que ce choix d'appellation dichotomique est celui de Taylor plutôt que celui de Bouchard et qu'il n'est peut-être pas sans lien avec le concept d'immanence ouverte dans *L'Âge séculier*.

l'importance. Milot privilégie la laïcité de reconnaissance⁵⁰ parce qu'elle « [...] rencontre à un degré assez élevé les trois principes fondamentaux de la laïcité. [...] parmi les différentes modalités de mise en œuvre de la laïcité, [c'est] la plus exigeante socialement, éthiquement et politiquement » (Milot, 2008a, p. 65).

Quant au sociologue Jean Baubérot, il reproche au Rapport Bouchard-Taylor de s'en être tenu à une laïcité ouverte et de ne pas avoir envisagé la perspective d'une laïcité interculturelle. De l'avis de Baubérot, le rapport a « prôné » l'interculturalisme et la laïcité, mais il n'a pas lié assez étroitement ces deux réalités. Dans son ouvrage *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France* (2008), il précise les liens que l'on peut établir entre l'interculturalisme et la laïcité. L'interculturalisme sert de « garde-fou contre des dérives possibles de la laïcité », c'est-à-dire contre une laïcité intégrale ou rigide. De même, la laïcité sert de garde-fou à l'interculturalisme contre les dérives communautaristes et contre une « instrumentalisation intégriste de l'ouverture interculturelle » (Baubérot, 2008, p. 252-253). La laïcité interculturelle est à construire, c'est la voie appropriée pour les démocraties modernes pluriculturelles, mais il ne faut pas tomber dans le piège de la religion civile, affirme Baubérot, convaincu que le Québec est en bonne posture pour construire la laïcité interculturelle.

Quoi qu'il en soit du choix sémantique du terme « ouvert », le rapport BT se démarque en refusant de concevoir la laïcité uniquement comme « 'la séparation de l'Église et de l'État', la 'neutralité de l'État à l'égard des religions' ou la 'sortie de la religion de l'espace public' même si toutes ces formules recèlent une part de vérité » (BT, p. 135). Il précise ce qu'est la laïcité à partir de quatre grands principes : les deux premiers, l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience et de religion, correspondent aux finalités recherchées; les deux autres, la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation de l'Église et de l'État, impliquent les structures institutionnelles pour réaliser ces finalités. Et, selon les commissaires, dans un régime de laïcité, le rapport

⁵⁰ Il semble y avoir ici correspondance avec la reconnaissance telle que pensée par Taylor.

entre ces deux finalités et ces deux structures peut être conçu comme un rapport entre buts (les finalités) et moyens (les structures institutionnelles).

Les arguments invoqués en faveur de la laïcité ouverte peuvent être considérés comme appartenant à trois ordres. Le premier, l'argument d'ordre historique, est à l'effet que la laïcité ouverte est en continuité avec le parcours québécois de la laïcité. Le deuxième, l'argument d'ordre philosophico-politique, soutient que cette forme de laïcité est celle qui convient le mieux à la démocratie libérale québécoise. Le troisième, l'argument d'ordre socioculturel, voit dans la laïcité ouverte celle qui est la plus favorable à l'intégration. Pour chacun de ces arguments, nous verrons d'abord quelles en sont les articulations pour ensuite jauger leur pertinence en fonction d'une problématique d'ensemble.

4.2 L'argument historique : la continuité avec le parcours québécois de la laïcité

Dans la section du rapport portant sur « le parcours québécois de la laïcité » (BT, p. 139-140), les commissaires ne cachent pas leur visée argumentaire quand ils annoncent dès le départ : « [n]ous retracerons d'abord brièvement ce parcours historique pour tenter ensuite de reconstruire le consensus assez large qui s'est dessiné au Québec au sujet du régime de laïcité le mieux adapté à la réalité de notre société » (BT, p. 139).

4.2.1 Le parcours québécois de la laïcité⁵¹ selon le rapport

Un des temps forts de ce parcours, c'est la chute du Régime français en 1759, qui a marqué le début de la séparation du pouvoir de l'Église et de l'État parce que la Couronne britannique n'a pas fait de l'Église anglicane l'Église officielle de sa nouvelle colonie. La liberté de culte des catholiques a été reconnue par le Traité de Paris en 1763 et par l'Acte de Québec en 1774. C'est l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique de 1867 qui va préciser le rapport entre l'Église et l'État du Québec en n'établissant pas une ou des Églises officielles, faisant en sorte que la Couronne tant fédérale que provinciale « ne sera pas sous la tutelle de l'Église » (BT, p. 139). Par la constitution de 1867, à l'article 93, « [l']indépendance de l'État par rapport aux Églises se trouve silencieusement affirmée » (BT, p. 139). C'est ainsi que s'amorce le processus de laïcisation au Québec qui, selon le rapport, n'aurait pas débuté dans les années 1960 avec la Révolution tranquille et la modernisation de la société québécoise.

Il demeure toutefois incontestable que la laïcisation du Québec s'est accélérée de façon marquante avec la Révolution tranquille dans les années 1960. L'État-providence prend progressivement la responsabilité de l'éducation, de la santé et des services sociaux, des secteurs qui étaient autrefois sous la responsabilité de l'Église. D'autres facteurs, comme la croissance de la diversité culturelle et les changements dans les rapports des Québécois avec le catholicisme, ont un impact sur l'influence de « l'Église catholique [qui] n'est plus le pôle de régulation sociale qu'elle a déjà été » (BT, p. 140). Dans ce contexte, « [...] la laïcité est graduellement devenue un mode de gouvernance au service de la reconnaissance de l'égalité des cultes [...] » (BT, p. 140).

⁵¹ La thématique du parcours québécois de la laïcité avait été abordée par Bouchard (2005, p. 1) : « [...] je m'interroge — encore une fois, comme historien et comme sociologue — sur **l'héritage du catholicisme au Québec**; et tout particulièrement, je me demande ce que cet héritage est devenu durant le dernier demi-siècle. Cette interrogation, vous vous en doutez, comporte de nombreuses sous-questions. Par exemple : quel a été le parcours québécois de la laïcisation? Quelles sont ses particularités, ses contradictions, ses angles morts? [...] ».

La culture des droits de l'homme, qui s'est développée avec l'adoption de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne en 1975 et de la Charte canadienne des droits et libertés en 1982, a contribué grandement à l'approfondissement et à la consolidation de la laïcité québécoise. Et ce, compte tenu du fait que les droits et libertés des individus, en particulier l'égalité de traitement devant la loi et la liberté de conscience et de religion, sont protégés par les chartes, qui interdisent plusieurs formes de discrimination, dont celle fondée sur la religion.

À l'origine de la laïcité québécoise, il n'y a pas un énoncé constitutionnel, ni un acte législatif. Par conséquent, elle s'est définie de façon implicite grâce à différents événements historiques et à des décisions politiques. Comme en fait état le rapport, « [...] le pouvoir politique de l'Église a décliné, l'État québécois a cheminé vers la neutralité religieuse, l'autonomie réciproque de l'Église et de l'État s'est affirmée, et la liberté de conscience et de religion des citoyens s'est trouvée respectée » (BT, p. 139).

C'est avec le rapport Proulx, en 1999, qu'apparaît pour la première fois l'appellation « laïcité ouverte » dans le contexte de l'annonce de la fin des structures scolaires publiques confessionnelles au Québec. Parler de laïcité ouverte dans ce contexte, c'est une façon de souligner que, dans l'école laïcisée, l'enseignement culturel de la religion devait avoir sa place et ce, malgré la déconfessionnalisation du système scolaire. Il faut comprendre ici que la déconfessionnalisation du système scolaire allait mettre fin aux droits et privilèges accordés exclusivement aux catholiques et aux protestants, et ainsi assurer l'égalité à chaque élève sur le plan de la liberté de religion. Le rapport BT a voulu poursuivre sa réflexion et ses recommandations sur la laïcité dans la ligne tracée par le rapport Proulx.

Un autre événement décisif pour le développement du modèle de la laïcité ouverte s'est produit au milieu des années 1990, lors du débat sur le port du hijab à l'école publique. La majorité des intervenants qui ont participé à ce débat ont décidé de permettre le port

du hijab aux élèves qui fréquentent l'école publique afin de respecter leur droit à l'égalité et à la liberté de conscience. Cette décision repose sur la volonté de ne pas exclure ces élèves de l'école publique, lieu de socialisation pour eux, et de ne pas les forcer à choisir entre leurs principes religieux et la fréquentation d'une institution publique. Cette crainte de l'auto-exclusion sociale des groupes minoritaires est utilisée comme argument par le rapport BT pour défendre la laïcité ouverte.

C'est donc de façon implicite que ce modèle de laïcité s'est imposé au Québec à partir du rapport Parent et en particulier dans le rapport Proulx, pour ensuite privilégier l'approche inclusive dans le traitement du port du hijab à l'école et la pratique des accommodements raisonnables. De l'avis des commissaires, compte tenu du parcours historique du Québec en matière de laïcité, il est important de poursuivre sur cette lancée de la laïcité ouverte. Donc, il ne s'agit pas de rompre avec le passé, loin de là, mais, selon le rapport, il est important de réinterpréter l'histoire en tenant compte des enjeux du présent :

[...] l'avenir du passé demeure une question ouverte, et ce pour deux raisons : a) il n'existe pas de déterminisme historique, il arrive souvent que le passé ne tienne pas les promesses qu'on a cru y lire, **chaque génération redéfinit, s'approprie la tradition à sa façon et la projette vers l'avant** ; b) à tout moment, on peut percevoir plusieurs trames dans le passé, il n'est pas linéaire, ce qui rend complexe la question de la fidélité à l'histoire. En définitive, le débat public, démocratique, est le seul arbitre. (BT, p. 125. Le rouge est dans le rapport)

Cet extrait du rapport rejoint le souhait exprimé par Bouchard avant la commission, à savoir la réécriture de l'histoire nationale pour favoriser l'inclusion de tous et ce, pour répondre à une obligation démocratique. En raison de l'accélération de la diversité, selon les données démographiques, la « rupture avec l'ancien paradigme de l'homogénéité » s'impose, selon Bouchard dans *La nation québécoise au passé et au futur* (Bouchard, 1999, p. 18). Comme le précise Bouchard plus loin (Bouchard, 1999, p. 102), cela implique la refonte du cadre national, considérant que l'une des fonctions de l'histoire nationale est d'être utile « à des fins humanitaires, pour créer plus de cohésion entre ses composantes, dans le but d'éveiller l'esprit à la diversité des

croyanances et des mentalités, pour rapprocher les groupes ethniques et faire obstacle aux stéréotypes, à la discrimination, à l'exclusion ».

4.2.2 Les postulats de cet argument du rapport

Cet argument historique, que nous venons d'exposer, correspond bien à deux des orientations adoptées par les commissaires à l'étape de la rédaction du rapport : « a) inscrire nos analyses et nos recommandations dans la continuité du parcours québécois; [...] d) tenir compte des choix fondamentaux que les Québécois ont faits au cours des dernières décennies ; [...] » (BT, p. 17). Or, dès le départ, un des attendus du décret créant la commission énonçait « ATTENDU QUE la société québécoise a fait le choix d'être une société ouverte » (BT, p. 275). Cela donnait déjà une longueur d'avance sémantique à la laïcité ouverte. Cette avance se concrétisait en outre dans l'attendu qui suivait et spécifiait « ATTENDU QUE les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles résultent de choix de société dans lesquels s'inscrivent notamment la Charte des droits et libertés de la personne [...] » (BT, p. 275). À notre avis, prendre ainsi appui sur la continuité pour légitimer une forme de laïcité, c'est postuler trois choses : il y a eu des choix véritables, ces choix ont été collectifs, et ils ont été les bons. Nous allons donc examiner de plus près les faits que le rapport invoque pour valider ces postulats et justifier le choix de la laïcité ouverte.

D'abord, en bref, nous pouvons dire que les faits invoqués par le rapport correspondent aux deux volets des principes de la laïcité, à savoir le volet des finalités (liberté, égalité) et le volet des moyens (séparation, neutralité). Ensuite, en schématisant en fonction des trois postulats que nous interrogeons, nous pouvons distinguer trois temps dans la construction de la laïcité québécoise selon le rapport. Dans un premier temps, celui de « l'expérience du Canada » (BT, p. 139), ce sont des éléments du volet des moyens qui apparaissent comme premiers matériaux inscrits dans des faits contingents; il n'y a pas

là de choix de société concernant la laïcité. Par contre, dans le deuxième temps, celui de la Révolution tranquille – qui pourrait être appelé l’expérience du Québec –, des éléments correspondant aux finalités de la laïcité ouverte viennent charpenter la progression des mesures de laïcisation; le rapport voit dans ces éléments le résultat « des choix fondamentaux que les Québécois ont faits au cours des dernières décennies » (BT, p. 17). Le troisième temps, c’est celui où, selon les commissaires, les Québécois en arrivent au moment de faire le point sur le choix de la laïcité ouverte : « Comme nous venons de l’énoncer, nous croyons que le Québec doit approfondir et préciser le modèle de laïcité ouverte qu’il a construit au fil des ans. Ce choix est-il le bon ? » (BT, p. 142). Voilà, selon nous, comment est articulé l’argument de la continuité historique présenté par le rapport.

En ce qui a trait au premier temps dans la genèse de la laïcité québécoise, cette dernière trouve certaines de ses racines dans « l’expérience du Canada » : en reconnaissant la liberté de culte des catholiques, le Traité de Paris de 1763 et l’Acte de Québec de 1774 dénotent une certaine forme de tolérance religieuse dictée par des raisons pratiques de cohabitation forcée entre Canadiens-français et Canadiens-anglais. En même temps, il y a là un élément de séparation de l’Église et de l’État, au sens où la Couronne britannique renonce à imposer sa religion à ses sujets, ce qui n’était pas le cas sous le régime français. En 1867, l’Acte de l’Amérique du Nord britannique n’aborde pas de front la question du rapport entre l’Église et l’État. Toutefois, en n’établissant pas d’Église officielle, il instaure implicitement un régime de séparation entre l’Église et l’État, ainsi qu’un régime de neutralité de l’État, tout en accordant une protection spéciale aux minorités catholiques et protestantes des provinces en ce qui a trait aux systèmes scolaires. Par ce biais, des mesures étatiques (lois, règlements, arrêts) viendront indirectement contrecarrer le prétendu pouvoir de l’Église en matière temporelle. Jusque-là, constatons-nous, les mesures mises en place, aujourd’hui considérées comme composantes de la laïcité, n’ont pas fait l’objet d’un choix pour elles-mêmes mais en fonction d’autres choix : de la part des colonisés, celui de résister

à l'assimilation, et, de la part des colonisateurs, celui de faire à la pièce les ajustements administratifs nécessaires pour assurer le bon fonctionnement de la société.

Par contre, dans le deuxième temps, à l'ère de la Révolution tranquille, nous observons l'apparition d'éléments qui relèvent non seulement des aménagements mais également des finalités de la laïcité, à savoir la liberté et l'égalité. En effet, après avoir rappelé que l'État-providence a pris en main des secteurs comme l'éducation et la santé auparavant sous la responsabilité de l'Église, les commissaires soulignent le fait que

[l']un des éléments les plus déterminants de l'approfondissement de la laïcité québécoise se trouve dans la culture des droits de la personne qui s'est graduellement affirmée au Québec et au Canada dans la deuxième moitié du XX^e siècle, comme en témoigne la *Déclaration canadienne des droits* [de 1960] adoptée par le gouvernement Diefenbaker, la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec de 1975 ainsi que la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982.(BT, p. 140)

Il est incontestable que l'adoption de la charte de 1975 est un moment déterminant dans le parcours québécois de la laïcité, car elle donne une reconnaissance législative quasi-constitutionnelle à deux des principes fondamentaux de la laïcité selon le rapport, la liberté de religion et l'égalité des convictions. Toutefois, cela ne constituait pas une reconnaissance de la laïcité et encore moins de la laïcité ouverte. Il n'est donc pas étonnant que la section suivante du rapport poursuive l'argumentaire en parlant du « ralliement autour de la laïcité ouverte » (BT, p. 140).

Sous cette rubrique, qui représente un troisième temps dans la réflexion sur la laïcité, le rapport présente des éléments à première vue ponctuels et de divers ordres mais que, dans l'optique du rapport, nous pouvons considérer comme des points formant une ligne de continuité entre la charte québécoise et la laïcité ouverte. Du fait que le processus de laïcisation de l'école québécoise a été lent et tardif, « l'école a constitué le centre de gravité de notre débat sur la laïcité » (BT, p. 140). C'est ainsi qu'en 1994, il y a eu le premier débat sur le port du hijab à l'école. Pour les commissaires, « [l']approche libérale et inclusive adoptée par le Québec au milieu des années 1990, à

l'occasion du débat sur le port du hijab à l'école publique, s'est aussi avérée l'un des facteurs décisifs de la construction de ce modèle de laïcité ouverte » (BT, p. 141). Un document marquant auquel le rapport réfère sur cette même page est l'avis de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ) publié en 1995⁵². À notre avis, cette prise de position pro-active de la CDPDJ a agi comme une sorte de révélateur qui a marqué la suite des choses : en apprenant – souvent avec étonnement – que les accommodements raisonnables étaient une exigence concrète des droits à la liberté religieuse et à l'égalité garantis par les chartes, bien des personnes et des organismes ont révisé leurs façons de penser et de faire par rapport aux mesures d'accommodement en matière de religion. En introduction, ce document de la CDPDJ affichait clairement sa visée :

[...] nous voulons amorcer ici une réflexion sur ce qui nous apparaît constituer les principaux enjeux en matière de pluralisme religieux au Québec. Nous le faisons notamment en posant comme prémisse la nécessité de fonder nos rapports sociaux non pas sur une plus grande judiciarisation des conflits, mais sur un nouveau « vouloir-vivre ensemble » déterminé par des valeurs communément partagées. (CDPDJ, 1995, p. 5)

Nous pouvons voir là une posture qui laissait déjà présager celle que le rapport BT a adoptée en matière d'approche citoyenne et de conciliation sur la base de valeurs communes.

Un autre temps fort de la réflexion collective sur la laïcité a été la publication du rapport Proulx (1999) portant sur la place de la religion à l'école, dans le contexte de la déconfessionnalisation du système scolaire en 1997. C'est dans ce rapport qu'apparaît une distinction qui, encore aujourd'hui, départage les conceptions de la laïcité : c'est l'État qui est laïc, pas les citoyens, ce qui correspond à la distinction entre la laïcisation et la sécularisation adoptée par le rapport BT (p. 135, 288, 290).

⁵² Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (1995). *Le Pluralisme religieux au Québec. Un défi d'éthique sociale*, cat. 7.113-2.1.1, Montréal. Récupéré de <http://www.cdpedj.qc.ca/Publications/hidjab.pdf>.

Dans cette même foulée en direction de la laïcité ouverte, les commissaires mentionnent, outre la CDPDJ, la contribution d'organismes comme « le Conseil du statut de la femme, le Centre justice et foi, le Conseil des relations interculturelles, le Conseil supérieur de l'éducation et le Comité sur les affaires religieuses » (BT, p. 140). Nous devons, au passage, souligner le caractère disparate et à durée variable de ces diverses contributions. D'une part, il y a la CDPDJ, organisme public créé par la charte québécoise, et le centre Justice et Foi, organisme privé d'inspiration religieuse citoyenne, qui ont constamment gardé le cap sur une laïcité ouverte. D'autre part, il y a le Conseil des relations interculturelles, créé en 1996 par une loi (*LRQ, c. C-57.2*) sous le gouvernement péquiste de Lucien Bouchard, loi qui a été abolie en 2011 sous le gouvernement libéral de Jean Charest; il y a également le Comité sur les affaires religieuses, créé lui aussi sous le gouvernement Bouchard et mis sur une voie d'évitement par un autre gouvernement péquiste, celui de Pauline Marois, en 2013. Évidemment, en 2008, le rapport BT ne pouvait prévoir le sort qui serait réservé à ces deux organismes dont les recherches et les publications non partisans allaient dans le sens de la laïcité ouverte. Pour sa part, le Conseil du statut de la femme allait dans le même sens en 1995 dans un avis, mais a changé de cap en 2007, suite à la nomination d'une nouvelle présidente en 2006, volte-face que reconnaît le rapport (BT, p. 141, note 17).

Les commissaires avaient donc raison d'être très nuancés en concluant la section du rapport (BT, p. 140-141) portant sur le « ralliement autour de la laïcité ouverte ». En effet, tout en souhaitant s'inscrire dans la continuité de la laïcité ouverte dont ils viennent d'évoquer ce qui, selon eux, en constitue le parcours, ils touchent un point très sensible en reconnaissant que « [...] l'existence d'une entente assez large parmi les organismes publics et les groupes de la société civile qui se sont prononcés sur le modèle de laïcité que devrait adopter le Québec ne signifie pas qu'un consensus social sur cette question règne parmi la population » (BT, p. 141). Plus loin, après avoir répondu aux objections contre la laïcité ouverte, ils en viendront à donner comme titre

« Le pari de la laïcité ouverte » (BT, p. 148) à la section où ils réaffirment les raisons de leur choix en faveur de la laïcité ouverte. Le passage de « choix faits » à « ralliement » puis à « pari » nous semble être un indice du caractère discutabile de la continuité invoquée par les commissaires.

4.2.3 Un autre type de continuité historique absent du rapport

De fait, la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité*, dans sa section « La laïcité fait partie de l'histoire du Québec », se réclame elle aussi d'une continuité historique en faveur d'une laïcité convenant mieux au Québec que la laïcité « dite ouverte » prônée par le rapport BT. De prime abord, nous constatons que les événements invoqués par la déclaration se situent pour la plupart avant la période de la Révolution tranquille et couvrent donc la période que BT appelle « l'expérience du Canada ». Ensuite, en regardant de plus près les enjeux liés à ces faits, on constate qu'il s'agit de séparation de l'Église et de l'État, de liberté de conscience et de religion, d'égalité entre citoyens et d'affranchissement de la tutelle intellectuelle et morale de l'Église catholique. On constate également que les noms et les événements invoqués s'inscrivent dans un axe de résistance, voire de dissidence, par rapport à la rectitude politico-religieuse de « l'expérience canadienne » : la diffusion des Lumières par l'œuvre de Fleury Mesplet, la Déclaration d'indépendance des Patriotes en 1838, l'Institut canadien avec les Papineau, Dessaulles, Doutre et Buies, le droit de vote accordé aux femmes et l'instruction publique rendue obligatoire par le premier ministre Adélard Godbout tenant tête à l'Église catholique.

Ces faits invoqués par la déclaration des intellectuels sont-ils des éléments sporadiques commodément récupérés ou représentent-ils, reliés à plusieurs autres, une trame de fond, une continuité historique réelle que nous pourrions appeler « l'expérience du Québec » de la laïcité avant la Révolution tranquille? Cette dernière interprétation est

celle d'Yvan Lamonde, historien des idées au Québec et l'un des signataires de la déclaration. Nous avons fait état de la posture de Lamonde comme citoyen parmi les penseurs républicains dans notre revue des familles de penseurs au chapitre 1. Nous allons maintenant préciser en quoi les conclusions de ses travaux comme historien mettent en cause l'argument de la continuité historique présenté par le rapport BT.

Nous pouvons tout d'abord retenir les considérations d'ordre méthodologique de Lamonde qui touchent l'approche du rapport BT :

Il faut éviter une approche uniquement juridique, limitée aux lois et aux décisions des cours, susceptible d'idéaliser et de forcer le passé, en voyant par exemple dans le Traité de Paris de 1760 ou dans l'Acte constitutionnel de 1867 une séparation de l'État et de l'Église dont on sait par ailleurs qu'elle n'a jamais été constitutionnalisée. La chose est d'autant plus évidente que la Constitution de 1867 scellait un système d'instruction publique, donc de reproduction sociale, basé sur la confessionnalité, une confessionnalité limitée de surcroît à la chrétienté. (Demers et Lamonde, 2013, p. 17)

Il ne faut pas non plus essentialiser la laïcité, en faire une entité abstraite indépendante des circonstances de temps et de lieu où elle apparaît; elle requiert une contextualisation : « L'historien est de ceux qui sont convaincus par définition que l'énoncé, l'acceptation et la mise en application des principes de la laïcité se font dans un contexte donné où se sont formées une mentalité religieuse et une mentalité laïque spécifiques » (Demers et Lamonde, 2013, p. 25). Ainsi, au Québec, ce contexte bien spécifique doit être pris en compte dans la crise des accommodements : « L'expérience religieuse historique des Québécois aura fait ou pourra faire comprendre que si la manifestation de la croyance est un 'droit', ce droit n'est pas absolu et qu'il est encadré par les lois et la culture civique d'une société donnée » (Demers et Lamonde, 2013, p. 41). Or, cette expérience a été marquée au XIX^e siècle par une sacralisation massive de l'espace et du temps dans le contexte d'un cléricalisme triomphant.

Dans le sillage de ces considérations méthodologiques, Lamonde s'appuie sur une étude historique des idées sur la laïcité à la période des décennies 1930-1960 pour contester la conception courante de la Révolution tranquille comme marquant le début

de la construction de la laïcité québécoise. Au début de sa section sur « le parcours québécois de la laïcité », le rapport BT reconnaît lui aussi que, « [c]ontrairement à une croyance assez largement répandue, le processus de laïcisation du Québec n'a pas débuté dans les années 1960 avec la Révolution tranquille. En effet [...] » (BT, p. 139). Toutefois, dans les paragraphes qui suivent, les faits invoqués et que nous avons résumés précédemment se limitent à l'histoire juridico-politique de la séparation entre l'Église et l'État et de la neutralité de l'État par rapport aux Églises chrétiennes. Il n'est pas facile de voir un « processus de laïcisation » dans des politiques d'occasion qui avaient pour conséquence de confessionnaliser plutôt que de déconfessionnaliser la liberté de conscience, de consacrer l'hégémonie des Églises sur la vie de la société civile.

L'histoire dont parle Lamonde, ce n'est pas celle-là, mais justement celle de la vie civile. Pour lui, bien avant « les choix des dernières décennies » dont le rapport BT fait état avec raison, des courants de pensée et d'action avaient déjà enclenché un processus de laïcisation de la société; ces courants allaient rendre pensables et praticables les réformes étatiques de la Révolution tranquille. En termes historiographiques, dans son œuvre maîtresse, *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Lamonde veut offrir aux lecteurs « les découvertes d'un demi-siècle de recherches historiques sur les idées libérales et anticléricales au Québec » (Lamonde, 2010, p. 10). S'il parle de découvertes, c'est que « l'interprétation historique dominante qui circulait encore, il y a quelque temps, était celle d'historiens-prêtres [...] », ce qui avait comme conséquence le fait que « [...] le pouvoir politique de l'Église était reconduit dans la mémoire par l'historiographie cléricale et était présenté comme hégémonique alors qu'il était en désintégration progressive » (Lamonde, 2010, p. 10-11).

Lamonde prend comme point d'ancrage la période des décennies 1930-1960, mais il prend soin de la situer à l'intérieur d'une trame d'idées qui va de l'amont à l'aval de ces années décisives pour la laïcité québécoise. La dynamique historique qui a marqué l'émergence de cette dernière se reflète dans l'évolution d'un lexique que Lamonde

balise comme suit : à l'usage du mot laïcs au XIX^e siècle ont succédé « [...] l'affirmation d'abord d'un laïcat vers 1930, l'expression d'un anticléricalisme avec *Cité libre* (1950-), l'usage du mot laïcité à compter de 1961, puis un esprit de laïcisme avec *Parti pris* à compter de 1964 » (Lamonde, 2010, p. 183. Les soulignés sont de nous). Fidèle à sa conviction que la laïcité québécoise est un débat constant, l'historien ne manque pas de souligner l'articulation dialectique de cette dynamique mise à jour par ses travaux, permettant de comprendre que « [...] c'est le retour d'un cléricisme triomphant entre 1880 et 1930 qui réactive un anticléricalisme dans un laïcat en affirmation et à l'extérieur de ce laïcat catholique » (Lamonde, 2010, p. 183). S'il est question de « retour », c'est qu'antérieurement, de 1830 à 1870, l'anticléricalisme avait été « une réaction au loyalisme et au pouvoir politique de l'Église catholique affirmé depuis la Conquête » (Lamonde, 2010, p. 183).

Selon Lamonde, pour bien saisir et expliquer le rôle de la Révolution tranquille, il importe d'en faire la pondération par rapport au rôle d'autres facteurs qui l'ont précédée en menant le combat pour la laïcité. Une première pondération, évoquée plus haut, signale le fait que la lutte au cléricisme réactivée à compter de 1930 n'était pas seulement l'affaire d'acteurs extérieurs à l'Église catholique. En effet, constate Lamonde, malgré la résistance au changement dans la hiérarchie et dans certains milieux traditionnalistes catholiques, pour expliquer les changements de cette période, il faut prendre en compte « le progressisme de certains clercs (père Lévesque, abbés Dion et O'Neil, les Dominicains, Frère Untel, à titre d'exemples) qui ont ouvert des brèches [...] » (Lamonde, 2010, p. 184). Il faut également prendre en compte l'action des « laïcs catholiques (jocistes, jécistes et anciens de ces mouvements, tels que Gérard Pelletier, Claude Ryan, Guy Rocher) » (Lamonde, 2010, p. 184). Dans la lutte au cléricisme, leur action épaulait celle de non-croyants qui ont milité au sein du MLF, du RIN et de *Parti pris*. Selon l'analyse qu'en fait Lamonde, la période des décennies 1930-1960 débouche sur

une désarticulation de la société québécoise dans les années 1950 et au début de la décennie suivante où la société civile, incluant les croyants, avance, tente d'avancer, alors que les deux instances formelles du pouvoir traditionnel, l'État représenté par le gouvernement de M. Duplessis et la Hiérarchie catholique, cherchent fébrilement à se maintenir. (Lamonde, 2010, p. 185)

4.2.4 Les limitations de l'histoire invoquée par le rapport

Dans l'optique de notre recherche, la distinction que fait Lamonde entre la société civile et les instances officielles du pouvoir nous semble très éclairante pour jauger l'argument de la continuité historique en faveur de la laïcité ouverte prônée par le rapport BT. En effet, l'histoire invoquée par le rapport est marquée par une double limitation. La première limitation concerne le choix de la période historique. En parlant de « l'expérience du Canada » pour désigner la période antérieure aux dernières décennies, le rapport voit implicitement dans la période des dernières décennies ce que nous pourrions appeler « l'expérience du Québec ». En faisant de la Révolution tranquille le point de départ de la continuité historique, le mandat de la commission laissait ainsi dans l'ombre tout un pan de l'histoire de la laïcité au Québec, comme le démontrent les travaux de Lamonde.

La deuxième limitation concerne le type d'histoire, le choix des instances, des événements et des acteurs considérés comme ayant contribué à la construction de la laïcité québécoise. En privilégiant l'histoire constitutionnelle, juridique et institutionnelle axée sur les instances officielles du pouvoir, l'approche du rapport laisse dans l'ombre les éléments de continuité dans le cheminement vers la laïcité au sein de la société civile. Évidemment, à notre avis, cette limitation tient plus à la mission politique de la commission qu'à une incapacité des commissaires. Cela tient sans doute au fait que nous évoquions plus haut, à savoir que le cheminement, les acteurs et les événements marquants dans la lutte pour la laïcité à cette période étaient

le plus souvent considérés comme dissidents par les détenteurs du pouvoir étatique ou ecclésiastique. À un moment où l'autorité gouvernementale était mise au défi par la crise des accommodements, il aurait été inapproprié de les citer en exemple dans leur lutte pour la liberté et l'égalité de tous les citoyens.

Liberté et égalité, ce sont pourtant là les deux finalités que le rapport présente comme les fondements des moyens institutionnels que sont la neutralité de l'État et la séparation de l'Église et de l'État. Lamonde met en relief le rôle des décennies précédant la Révolution tranquille dans la recherche de la liberté de croyance et de l'égalité pour tous les membres de la société civile. C'est précisément ce cheminement laborieux qui a mené, entre autres, à la déconfessionnalisation des syndicats, des coopératives et des ordres professionnels, bien avant celle du système d'éducation qui, elle, a très longtemps résisté à la Révolution tranquille. Il ne faut donc pas s'étonner que, contrairement à la plupart des penseurs républicains qui s'en tiennent à deux principes constitutifs de la laïcité, Lamonde (Demers et Lamonde, 2013, p. 26-33) reconnaisse quatre principes comme fondements de la laïcité, incluant la liberté de religion et l'égalité, éléments dont il a retracé la continuité historique dans la construction de la laïcité québécoise.

4.3 Argument philosophico-politique : les assises de la laïcité ouverte

Après avoir retracé le parcours historique de la laïcité au Québec, le rapport fait état du « consensus assez large » (BT, p. 139) qui s'est établi au Québec sur le type de laïcité le mieux adapté pour cette société. Selon les commissaires, « [i]l est possible [...] de dégager un consensus assez large parmi les organismes qui ont réfléchi à la laïcité québécoise dans la dernière décennie. Il s'agit d'un accord sur ce qui fut appelé, dans le rapport Proulx, une laïcité 'ouverte' » (BT, p. 140). Voici ce qu'ils entendent par laïcité ouverte : une laïcité qui reconnaît

[...] la nécessité que l'État soit neutre – les lois et les institutions publiques ne doivent favoriser aucune religion ni conception séculière –, mais elle reconnaît aussi l'importance pour plusieurs de la dimension spirituelle de l'existence et, partant, de la protection de la liberté de conscience et de religion. (BT, p. 140-141)

4.3.1 Selon le rapport, la laïcité ouverte sert mieux les finalités de la laïcité

Pour éviter toute méprise sur l'importance de ce consensus obtenu des organismes, Bouchard et Taylor précisent qu'il ne faut pas en conclure que la population dans son ensemble a fait consensus sur cette question parce que, constatent-ils à la lumière de la crise des accommodements, il y a des désaccords profonds sur les orientations que l'État québécois devra prendre sur la laïcité.

Les cosignataires du rapport sont convaincus que « ce modèle de laïcité est celui qui permet le mieux de respecter à la fois l'égalité des personnes et leur liberté de conscience et de religion, donc de réaliser les deux finalités premières de la laïcité » (BT, p. 141). Ils accordent priorité à ces deux finalités, reconnaissant ainsi la prépondérance des droits individuels. Rappelant leur position par rapport au régime de laïcité qui convient le mieux à la société québécoise, Bouchard et Taylor affirment : « Nous croyons que ce choix du Québec en faveur d'une laïcité ouverte s'est avéré le bon et nous souhaitons, comme nous l'avons souligné, nous inscrire à notre tour dans cette voie défrichée par nos prédécesseurs » (BT, p. 148).

Dans le rapport, les commissaires justifient leur choix de la laïcité ouverte en considérant comme raison fondamentale le fait que, selon eux, c'est ce régime qui réalise le mieux les quatre principes de la laïcité. En effet, par rapport à l'un de ces principes, à savoir la liberté de conscience et de religion, la laïcité ouverte est reconnue comme assurant la meilleure protection, et même, pour certains, trop de protection,

compromettant ainsi la neutralité religieuse de l'État et l'égalité des citoyens. Les commissaires réfutent cette dernière critique en faisant valoir que, si la laïcité ouverte est bien conçue, elle favorise l'égalité des personnes, en particulier un accès égal aux institutions publiques, à la fois pour les employés et les usagers, peu importe leurs convictions philosophiques ou religieuses. Ce n'est pas le cas lorsqu'une laïcité plus restrictive interdit le port de signes religieux dans les institutions publiques. Or, dans une société très diversifiée sur les plans religieux et culturel, la participation à ces institutions (écoles publiques, milieux de travail) est déterminante pour réduire les conflits et la fragmentation sociale.

4.3.2 Absence du libéralisme communautaire face au libéralisme procédural

Cet argument philosophico-politique avait de quoi convaincre beaucoup de gens qui mettaient l'égalité et la liberté de religion au premier rang de leurs valeurs. Pourtant, reconnaît le rapport, cela ne signifie pas nécessairement un consensus de l'ensemble de la population sur le régime de la laïcité ouverte. Ce qui pose problème, c'est surtout un autre principe, celui de la neutralité de l'État. En effet, la façon de concevoir ce principe suscite des désaccords profonds sur le rôle que doit jouer l'État par rapport aux convictions personnelles des individus. Cette question de fond continue de diviser les penseurs libéraux en ce qui a trait au libéralisme étatique. Deux conceptions du libéralisme se manifestent alors : le libéralisme procédural ou libéralisme du « juste », centré sur l'individu, et le libéralisme communautaire ou libéralisme du « bien », centré sur la communauté.

À première vue, il semble paradoxal d'opposer le juste au bon. Le cas de l'argument philosophico-politique en faveur de la laïcité ouverte dans le rapport BT peut nous aider à saisir la nécessaire complémentarité entre ces deux tendances et ce qui arrive quand

cette complémentarité n'est pas prise en compte. Dans cette optique, nous sommes d'avis que la présence structurante du libéralisme procédural dans le choix de la laïcité ouverte constitue une force persuasive, tandis que l'absence du libéralisme communautarien représente une faille dissuasive par rapport à ce choix. Précisons que, dans cette formulation un peu sommaire, nous paraphrasons et appliquons à la laïcité les conclusions de Joseph-Yvon Thériault sur le rapport BT dans son écrit de 2018⁵³.

Dans son écrit de 2010, Thériault considérait le rapport BT comme « une synthèse ratée » entre le républicanisme et le multiculturalisme, entre la posture intellectuelle de Bouchard et celle de Taylor, comme nous l'avons vu dans notre chapitre d'introduction. En 2018, il parle plutôt de « l'oubli de la pensée communautarienne » dans ce même rapport. Il est encore question de synthèse, cette fois, non pas entre la posture de Bouchard et celle de Taylor, mais plutôt entre deux composantes qui ont antérieurement façonné la pensée de Taylor, à savoir, tout d'abord, le libéralisme communautarien, puis, plus tardivement, le libéralisme procédural. Ce que Thériault appelle « l'oubli de la pensée communautarienne » correspond substantiellement à un fait que Gagnon (2012) considère comme « un virage radical », et que nous décrivons plutôt comme étant « une ambivalence foncière » lorsque nous analysons la posture de Taylor dans notre chapitre 6. Dans le cadre du présent chapitre, nous nous limiterons donc à signaler ce qui, dans les observations de Thériault (2018), nous semble le plus pertinent en fonction de notre objet de recherche.

Le concept de pensée communautarienne nous amène au cœur d'une controverse philosophique impliquant la posture intellectuelle de Taylor et son impact sur le rapport BT. S'appuyant sur la théorie normative de la priorité du juste sur le bien, la force

⁵³ Thériault, J.-Y. (2018). « L'oubli de la pensée communautarienne dans le rapport Bouchard-Taylor », dans St-Laurent, G. et Lefebvre, S., *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?* Montréal, Québec Amérique.

persuasive du libéralisme procédural adopté par le rapport BT explique en grande partie sa popularité universitaire étonnante⁵⁴ :

La vérité procédurale a ceci de particulier qu'elle repose sur des principes moralement vrais pour tous, mais qui ne caractérisent en propre aucune réalité politique particulière et substantielle. [...] Elle repose sur un « moi désengagé », disait Sandel. Lorsque exacerbée, elle a tendance à occulter la dimension historique du vivre-ensemble. Ainsi en est-il du rapport, qui se présente comme un *vade-mecum* des grands principes de la diversité contemporaine, peu ancré dans la tradition vivante de la société québécoise. (Thériault, 2018, p. 277)

Cette absence d'ancrage spatio-temporel constitue le point faible de l'argument philosophico-politique en faveur de la laïcité ouverte. C'est là une conséquence de « l'oubli de la pensée communautarienne » qui était celle de Taylor dans ses écrits des années 1980 et du début des années 1990. Il affirmait alors, par exemple :

Le principal défi auquel ont à faire face les sociétés libérales comme la nôtre semble découler de ce qu'elles sont des républiques de citoyens dont la dimension « communautaire » de la vie moderne tant familiale qu'étatique est menacée par des tendances « atomistes ». (Taylor, 1992, p. 102)

Pour affronter ce défi posé par le libéralisme procédural, il faudrait faire contrepoids à sa composante individualiste en y adjoignant la composante communautarienne, qui concrétise, elle aussi, l'idéal moderne de la réalisation de soi, comme le fait la voie du romantisme, de l'authenticité préconisée par Taylor : « Afin de découvrir en lui ce en quoi consiste l'humanité, chaque homme a besoin de signification qui ne peut lui être fournie que par une forme quelconque d'allégeance, d'appartenance à un groupe, à une tradition culturelle » (Taylor, 1992, p. 53). Et, pour Taylor, selon Thériault,

[...] cet horizon de sens nécessaire à la réalisation de soi, cette société qui nous préexiste, n'est autre que « la nation ». La nation est un horizon de sens étroitement lié au désir moderne d'autonomie parce qu'elle repose sur l'assemblage chaque fois singulier du libéralisme individualiste et du libéralisme romantique. (Thériault, 2018, p. 281)

⁵⁴ Dans son mot d'ouverture du colloque d'octobre 2017 sur le 10^e anniversaire du rapport BT, Solange Lefebvre signalait que près de deux cents mémoires et thèses de doctorat portent sur le rapport, tandis que Google Scholar recense des milliers de citations du rapport et plus que dix mille articles universitaires le citent.

Pour Taylor, à cette époque, la communauté d'allégeance et d'appartenance avait pour lui un ancrage spatio-temporel concret, la société québécoise, à l'intérieur de la fédération canadienne. Au sujet de cette dernière, il a des réserves quant au rôle grandissant qu'y joue le droit; comme canadien, il écrit : « [...] notre sentiment de la dignité de citoyens est plus proche de ce que j'appelle le modèle de la participation que du modèle inspiré par les droits de la personne » (Taylor, 1992, p. 131). Il précise plus loin :

Nous pouvons vraiment douter de la viabilité à long terme du modèle inspiré par les droits de la personne [...] Mettre l'accent sur les droits individuels qui l'emportent sur les décisions collectives ne risque-t-il pas, en définitive, de saper la légitimité même de l'ordre démocratique? (Taylor, 1992, p. 133)

Quant au Québec, Taylor estime que le modèle libéral procédural ne lui convient pas parce qu'il ne peut pas rester neutre devant les différentes conceptions de la vie bonne :

[u]ne société comme le Québec ne peut que se vouer à la défense de la promotion de la langue et de la culture françaises même si cela implique des restrictions de libertés individuelles. [...] L'État ne peut rester indifférent aux orientations culturelles et linguistiques. Un gouvernement qui ignorerait cette nécessité soit ne répondrait pas à la volonté de la majorité, soit serait le reflet d'une société à ce point démocratisée qu'elle serait au bord de la dissolution en tant que pôle viable d'allégeance patriotique. Dans chacun de ces cas, la perspective d'une démocratie libérale ne serait pas rose. (Taylor, 1997, p. 118)

Dans la dernière phrase de cette citation, l'appellation « démocratie libérale » réfère contextuellement au « libéralisme procédural » mis en opposition avec le « libéralisme communautaire ». Or, le rapport BT présente la laïcité ouverte comme le modèle qui convient le mieux à la « démocratie libérale » qu'est le Québec. Cela pose donc question quant à l'avenir de la société québécoise en régime de laïcité ouverte sous l'égide du libéralisme procédural. En effet, la laïcité ouverte, tout comme la structure d'ensemble du rapport, relève de la vérité procédurale. En se référant aux quatre principes de la laïcité énoncés au chapitre VII du rapport, Thériault fait le constat suivant : « On a là, effectivement, les grands principes abstraits de la modernité

libérale : des règles du juste, vraies pour toutes les sociétés, mais pour aucune en particulier » (Thériault, 2018, p. 284).

Cette dernière phrase est suivie d'une autre qui fait la part des choses, comme à d'autres endroits dans le texte : « Par ailleurs, il importe de souligner que la vérité procédurale n'est pas aveugle à la vie bonne, le propre de cette vérité étant de subordonner la vie bonne à la logique du droit, comme le fait le rapport Bouchard-Taylor » (Thériault, 2018, p. 284). Cette approche nuancée, conciliatrice, est en phase avec notre énoncé de départ, à savoir que la force de l'argument philosophico-politique à l'appui de la laïcité ouverte, c'est son recours structurel au libéralisme procédural, tandis que sa faiblesse, c'est l'absence de la pensée communautarienne. Gagnon signale la même lacune au sujet du consensus par recoupement, invoqué par le rapport pour rallier les esprits, notamment autour de la laïcité ouverte :

Il s'agit de considérations horizontales – le consensus sur des normes politiques –, mais qui doivent être complétées par des considérations verticales – le dialogue des éthiques substantielles. Si le consensus par recoupement permet un ralliement autour d'une éthique politique commune, il demeure néanmoins sur une différenciation, voire une division, au sujet des raisons profondes. (Gagnon, 2018, p. 269)

Cela dit, comment aurait-il pu en être autrement dans le contexte de débat et de surchauffe où intervenait la commission? De quoi aurait eu l'air un rapport qui aurait pris en compte à la fois l'individu et la communauté? La réponse de Thériault est claire :

Une synthèse réussie aurait intégré notre modernité libérale à notre modernité romantique, aurait décrit nos arrangements historiques avec la diversité, par exemple les relations Blancs-autochtones, anglais-français, les écoles séparées, etc., et les institutions qui se sont déployées. Au contraire, toute la tradition québécoise extérieure à la vérité procédurale moderne est rejetée dans ce que le rapport appelle « l'insécurité identitaire des Québécois d'origine canadienne-française ». Au lieu de voir dans cette insécurité un « horizon de sens », le lieu de résilience d'une petite nation, tout est dit comme s'il s'agissait d'une pathologie non conforme à la vérité procédurale du libéralisme. (Thériault, 2018, p. 284-285)

Que cette synthèse soit réalisable ou non, il reste que, à notre avis, la vision de Thériault aide à comprendre le malaise ressenti, tôt ou tard, par des tenants de diverses familles de pensée face au rapport BT : il n'est pas nécessaire d'être partisan d'une laïcité antireligieuse ou d'un nationalisme débridé pour reconnaître que le rapport au religieux et celui de la laïcité ont suivi au Québec un parcours très différent de celui vécu par le Canada anglais. Il n'est donc pas évident qu'un même modèle de laïcité puisse convenir à deux collectivités culturelles aussi différentes. À cet égard, nous constatons une corrélation entre l'argument historique et l'argument philosophico-politique : tous deux ne prennent en compte que ce qui concerne l'évolution et l'emprise actuelle du libéralisme procédural. L'un et l'autre minimisent le degré élevé d'emprise du religieux sur la culture québécoise, la vitesse accélérée du processus de sécularisation et, en déphasage avec cette dernière, la lente laïcisation des institutions publiques. À défaut de reconnaître cette spécificité collective, le rapport BT a cru qu'un modèle de laïcité abstraitement universel, validé par le multiculturalisme canadien et confié à l'appréciation des tribunaux, était celui qui convenait le mieux aux individus vivant au Québec, peu importe leur profil communautaire.

4.4 Argument socioculturel : l'intégration

Nous avons vu précédemment (en 4.1) que le rejet de la laïcité rigide ou intégrale par le rapport BT était motivé par le fait qu'elle faisait entrave à la capacité d'intégration à la vie commune, notamment en restreignant l'expression des convictions religieuses personnelles dans l'espace public. À l'opposé de ce modèle, la laïcité ouverte favoriserait l'intégration dans l'égalité et la réciprocité en reconnaissant la liberté de conscience et la liberté d'expression, composantes importantes de la vie commune. Dans cette articulation entre laïcité ouverte et intégration, le concept charnière est l'interculturalisme, à titre de modèle de gestion de la diversité qui convient le mieux au Québec. Cette dernière affirmation ne va pas de soi, car elle se situe dans une zone

de tension entre l'interculturalisme et le multiculturalisme, tension qui affecte la portée de l'argument socioculturel. Pour bien saisir les tenants et aboutissants de cet argument, nous allons le situer dans la trame d'ensemble du rapport. Dans cette trame, nous pouvons relever des intentions, des tensions, des divergences, des convergences et des compromis qui nous renseignent sur la posture de Bouchard et de Taylor, notamment en ce qui a trait au profil et aux assises de la laïcité ouverte.

4.4.1 Des intentions : éduquer et plaider

Pour ce qui est des intentions, elles s'affichent clairement dans le sous-titre du rapport : « Le temps de la conciliation ». La conciliation est un processus complexe qui peut emprunter diverses voies. Le rapport adopte notamment la voie de l'enseignement ou de l'éducation et celle du plaidoyer. Inscrites dans la trame du rapport plutôt que dans sa formulation explicite, ces voies présentent un intérêt particulier pour les fins de notre recherche. En effet, comme nous allons le voir, elles montrent comment la posture intellectuelle d'un commissaire peut avoir un impact sur le rapport de la commission, en particulier sur le choix de la laïcité ouverte.

Une analyste américaine de la pensée de Taylor, Ruth Abbey, a examiné des points d'intersection entre les principaux thèmes du rapport BT et ceux de la pensée politique de Taylor. Cela lui permet de conclure que le rapport, paradoxalement, préconise « encore plus de la même chose » (*more of the same*) pour répondre au changement (Abbey, 2009, p. 88). Mais, de quelle chose s'agit-il? Pour Taylor, nous dit Abbey (2009, p. 72), l'homme est un animal qui s'auto-analyse (« *self-analyzing animal* ») et on peut changer son comportement social en changeant l'analyse qu'il fait de lui-même. Il est possible de lire une bonne partie de l'œuvre de Taylor comme visant à changer chez ses lecteurs certaines façons de se comprendre eux-mêmes.

Selon Abbey (2009, p. 88), c'est ce que font les auteurs du rapport BT quand ils essaient de démontrer que les pratiques d'accommodement n'ont pas pour but de promouvoir des privilèges mais plutôt l'égalité et le respect des droits individuels; qu'elles s'emmailent aux valeurs de base de la société québécoise, particulièrement à l'égalité des genres; qu'elles ne mettent pas en péril les acquis de la Révolution tranquille; qu'elles encouragent l'intégration et non la marginalisation. Pour étayer ce plaidoyer et persuader leurs lecteurs, les auteurs ont fait valoir que les Québécois canadiens-français n'avaient pas à faire de changement dramatique dans leur auto-interprétation. En effet, la meilleure façon de s'adapter au changement serait, paradoxalement, de faire encore plus de la même chose. Toutefois, cette chose dont il faut plus, elle est assez particulière et assez sélective : ce ne sont pas tous les aspects du passé québécois qu'il faut pousser plus loin pour l'avenir. L'intention d'une bonne partie du rapport est donc d'amener les Québécois à adopter l'interprétation d'eux-mêmes que leur propose le rapport BT. Ces considérations d'Abbey nous semblent rejoindre l'analyse de l'argument historique que nous avons faite précédemment (en 4.2.1) : la continuité historique invoquée par le rapport, elle débute avec la Révolution tranquille et est d'ordre institutionnel, pas forcément d'ordre socioculturel.

4.4.2 Une tension marquante entre multiculturalisme et interculturalisme

Les intentions sous-jacentes au rapport BT rencontrent sur leur route des tensions entre deux réalités ou deux idées qu'elles entendent concilier. En effet, nous pouvons relever dans le rapport BT des tensions de divers ordres dont il s'applique à concilier les composantes. Par exemple, tension entre individu et communauté, approche juridique et approche citoyenne, multiculturalisme et interculturalisme, Canada et Québec, fédéralisme et souverainisme. Comme nous venons de le faire pour les intentions, nous allons examiner un cas-type pour voir comment la posture des commissaires intervient à la fois comme élément de tension, de divergence, de convergence et de compromis,

notamment en ce qui concerne la laïcité ouverte. Il s'agit de la tension entre multiculturalisme et interculturalisme, qui présente un défi à la cohérence du rapport et à la cohésion des commissaires, tout en conférant une certaine ambivalence à la laïcité ouverte.

Dans le traitement de cette tension, il y a ce que nous pourrions appeler trois « moments » : des « moments Bouchard », des « moments Taylor » et des « moments Bouchard-Taylor ». Dans cette optique, nous pouvons considérer la section consacrée à l'interculturalisme (BT, p. 116-122) comme étant un « moment Bouchard ». L'interculturalisme y est présenté comme un héritage de la Révolution tranquille. Il occupe une place de choix, à la fin du chapitre VI sur l'intégration dans l'égalité et la réciprocité, juste avant la section sur l'identité québécoise, elle-même suivie du chapitre VII sur le régime québécois de laïcité. C'est un concept qui sert de charnière entre l'intégration et la laïcité ouverte, comme nous l'avons mentionné précédemment. Le multiculturalisme, lui, ne reçoit pas ce traitement privilégié. Dès ses premières apparitions dans le rapport, il joue le rôle d'un concurrent canadien de l'interculturalisme québécois, auquel il devrait officiellement céder sa place pour éviter une erreur :

Souvent évoqué dans des travaux universitaires, l'interculturalisme en tant que politique d'intégration n'a jamais fait l'objet d'une définition complète et officielle par l'État québécois (même si ses principes constitutifs ont été énoncés depuis longtemps). Cette lacune devrait être comblée d'autant plus que le modèle du multiculturalisme canadien ne semble pas bien adapté à la réalité québécoise. (BT, p. 19)

[...] Une autre erreur serait de penser le devenir de la pluriethnicité en fonction de « Nous » juxtaposés. Ce serait reproduire au Québec cela même qui est le plus sévèrement critiqué dans le multiculturalisme. (BT, p. 21)

Dans un premier moment, le rapport affiche un choix assez ferme en faveur de l'interculturalisme. Après avoir reconnu que la distinction entre interculturalisme et multiculturalisme pouvait porter à controverse, le rapport conclut :

Cela dit, et au-delà de la controverse qui vient d'être évoquée, nous croyons nous aussi que le multiculturalisme canadien, dans la mesure où il met l'accent sur la

diversité aux dépens de la continuité, n'est pas bien adapté à la réalité québécoise, et ce, pour quatre raisons :

En premier lieu, l'inquiétude par rapport à la langue n'est pas un facteur aussi important au Canada anglais qu'au Québec.

[...] En deuxième lieu et de façon plus générale, on ne trouve pas au Canada anglais l'inquiétude existentielle du minoritaire.

[...] En troisième lieu, il n'existe plus (du moins démographiquement) de groupe ethnique majoritaire au Canada. En 1986, les citoyens d'origine britannique y représentaient environ 34 % de la population, tandis qu'au Québec, les citoyens d'origine canadienne-française formaient alors une forte majorité (ce qui est encore le cas) de 78%.

[...] De ce qui précède, il s'ensuit qu'au Canada anglais, on se préoccupe moins de la continuité ou de la préservation d'une vieille culture fondatrice, mais bien davantage de l'unité ou de la cohésion nationale. (BT, p. 122)

Comme nous pouvons le constater, c'est la différence entre l'identité québécoise et l'identité canadienne qui est le fondement d'un modèle différent de gestion du pluralisme culturel. Toutefois, il y a une asymétrie entre ces deux modèles : alors que le multiculturalisme a été officiellement reconnu et promu par une loi canadienne, l'interculturalisme n'a pas bénéficié de ce traitement de la part du Gouvernement québécois. C'est là une lacune qu'il faut combler (BT, p. 19) et le rapport fait des recommandations à cette fin, notamment les deux premières, dont la deuxième est en rouge dans le texte :

D1 Que l'État entreprenne une vigoureuse campagne afin de promouvoir l'interculturalisme au sein de notre société, afin qu'il soit davantage connu.

D2 Pour mieux établir l'interculturalisme comme modèle devant présider aux rapports interculturels au Québec, que l'État en fasse une loi, un énoncé de principe ou une déclaration en veillant à ce que cet exercice comporte des consultations publiques et un vote de l'Assemblée nationale. (BT, p. 269)

Nous pourrions croire que cela scelle le sort du multiculturalisme, mais ce n'est pas tout à fait le cas. En effet, plus loin dans le rapport, il y a aussi des « moments Taylor ». À différentes occasions, le rapport fait état des critiques formulées à l'encontre du multiculturalisme. Cela peut donner l'impression que le multiculturalisme est, de soi,

indésirable. Toutefois, par ailleurs, le rapport s'emploie à corriger des perceptions « caricaturales » ou « tronquées » qui circulent en France et au Québec (BT, p. 191-194). Selon ces perceptions, le ressac du multiculturalisme est tenu responsable du virage radical des politiques d'intégration en Grande-Bretagne, en Hollande et en Australie à la suite des attentats du 11 septembre 2001. En réalité, dit le rapport, ces déboires sont attribuables à d'autres facteurs impliqués dans une situation complexe qui est celle du défi de la diversité en Occident (BT, p. 193-194). Dans la section intitulée « les deux inquiétudes » (BT, p. 187-189), nous pouvons voir une transposition des « deux solitudes », un thème abordé par Taylor (Taylor, 1992). Cette fois, les deux groupes concernés ne sont pas les Canadiens-anglais et les Canadiens-français. Ce sont plutôt, d'une part, les Canadiens-français, toujours minoritaires au Canada mais majoritaires au Québec et, d'autre part, les minorités ethnoreligieuses du Québec. Ces deux groupes éprouvent des inquiétudes identitaires.

4.4.3 Des convergences et des compromis contextuels

Le rapport se fait rassurant pour les uns et pour les autres dans des « moments Bouchard-Taylor » où, au-delà des divergences de posture, nous pouvons trouver des points de convergence. Tout d'abord, la situation du Québec est différente de celle de la France. En effet, à la suite du rapport Stasi, cette dernière a adopté des mesures de laïcité rigide assimilationniste. La situation du Québec est également différente de celle des pays non-francophones mentionnés, qui sont abruptement passés d'un multiculturalisme très poussé à des politiques d'assimilation avec contrôles. Le Québec, lui,

[...] fort heureusement, n'est pas aux prises avec de telles tensions. Comme nous l'avons dit, nous devons cette relative bonne fortune à deux facteurs. Le premier consiste dans les politiques d'immigration en vigueur depuis longtemps au Canada et, plus encore, les politiques d'intégration mises en place au Québec depuis les années 1960. Le second facteur tient dans certaines valeurs et

habitudes d'accueil qui ont marqué le Québec tout au long de son histoire. Nous devons à ces valeurs et à ces dispositions favorables le degré d'harmonie sociale que nous avons pu établir ici. Une harmonie sociale que nous devrions tous nous employer à consolider et à parfaire. (BT, p. 195)

Le second facteur, particulièrement les deux dernières phrases, font écho à l'argument historique de la continuité qui préconise « encore plus de la même chose » (Abbey, 2009). Comme nous l'avons vu précédemment, c'est là une empreinte de la posture de Taylor, mais, en même temps une considération qui pouvait être endossée par Bouchard. Lorsque nous la considérons sur la toile de fond évoquée dans ce passage du rapport, la différence entre multiculturalisme et interculturalisme nous apparaît moins considérable. En effet, le mode de gestion du pluralisme qui prévaut au Canada et au Québec fait figure d'un juste milieu entre un multiculturalisme extrême et un assimilationnisme rigide.

Dans une autre séquence qui précède les quatre raisons étayant le caractère spécifique de l'interculturalisme par rapport au multiculturalisme (BT, p. 122), nous observons une atténuation de l'apparente dichotomie. Tout d'abord, une mise au point sur le rejet du multiculturalisme par la plupart des intervenants dans la consultation :

Il est vrai qu'ils donnaient souvent de ce dernier une version très simplifiée, parfois un peu caricaturale, qui faisait fi des importantes transformations que ce modèle a connues au cours des trente dernières années (notamment, le souci de plus en plus marqué pour l'identité ou l'appartenance nationale, pour l'intégration, la cohésion sociale, la lutte contre les inégalités et la discrimination). (BT, p. 121-122)

Quelques lignes plus loin, les commissaires passent outre à la controverse et créent une zone d'entente où les transformations du multiculturalisme invoquées par Taylor le rapprochent de l'interculturalisme : « Quoi qu'il en soit, ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans cette controverse. Signalons seulement que ces deux modèles, chacun à sa façon, représentent deux essais d'application de la philosophie pluraliste » (BT, p. 122).

Cela dit, le rapport pouvait fermement – et paradoxalement – exposer les quatre raisons pour lesquelles le multiculturalisme n'était « pas bien adapté à la réalité québécoise »

(BT, p. 122, cf. l'extrait cité plus haut). Une question se pose alors : comment le commissaire Taylor a-t-il pu cosigner ce rapport? Nous pouvons voir deux bonnes raisons pour lesquelles il pouvait le faire. La première est théorique : comme bien d'autres penseurs (par exemple, Labelle et Rocher, F., 2011), Taylor pouvait considérer que l'interculturalisme était simplement une version québécoise du multiculturalisme canadien, ou encore qu'il s'agissait de deux mots pour désigner une même chose.

La deuxième raison est circonstancielle : pour désamorcer la crise, les commissaires devaient eux-mêmes en arriver à se mettre d'accord sur une voie à suivre. Ils l'ont fait en faisant opportunément appel à la formule du consensus par recoupement de John Rawls. En effet, malgré des trajectoires différentes et parfois divergentes, leurs postures se recoupaient sur bon nombre de points d'intersection. En effet, Bouchard et Taylor se retrouvaient du même côté de certains axes de tension impliqués dans la crise des accommodements. Par exemple, ils favorisaient tous deux l'approche citoyenne, plutôt que l'approche juridique dans la gestion des conflits; ils prenaient tous deux comme point de départ l'état des lieux actuel en matière constitutionnelle plutôt que de postuler l'indépendance du Québec; dans le processus d'intégration, ils misaient tous deux sur le respect plutôt que sur l'abolition des différences culturelles, sur la réciprocité plutôt que sur l'imposition unilatérale de la culture majoritaire. Nous pouvons ajouter à cela des préoccupations communes : l'inscription dans la modernité, la cohésion sociale, le vivre-ensemble, l'intégration.

En prolongeant l'approche de Rawls, en termes de productivité, nous pourrions dire que le rapport entre le coût et le bénéfice de ce consensus favorise amplement la laïcité ouverte. Vue sous cet angle, celle-ci avait de quoi rallier divers segments d'individus et de groupes entendus dans la consultation : en faisant des concessions et des ajustements, tous et chacun y gagneraient en assurant un avenir harmonieux et respectueux des différences. Ces différences et leur acceptation, notre typologie des « moments » nous permet peut-être de les détecter dans les titres et les sous-titres du

rapport : en français, le titre « Fonder l'avenir » et, en anglais, le titre « *Building the Future* » sont littéralement les mêmes et peuvent être interprétés comme un « moment Bouchard-Taylor » qui reflète une préoccupation commune pour l'histoire en devenir.

Le sous-titre français « Le temps de la conciliation » devient en anglais « *A Time for Reconciliation* ». Cette petite différence n'affecte pas l'objectif commun qu'est l'avenir, mais on pourrait peut-être y voir, en français, une connotation socialisante, le « moment Bouchard », et en anglais, une connotation moralisante, « le moment Taylor », qui se conjuguent au service d'une cause commune. En paraphrasant Abbey (2009, p. 78), nous pourrions dire que, jusque dans son titre et ses sous-titres, le rapport « fait de la vertu une nécessité » : la nécessité sociale de la conciliation se conjugue avec la vertu morale de la réconciliation.

Cela dit, il reste tout de même que, sur certains points, la composante contextuelle d'un compromis peut affecter sa durée de vie. Cela nous semble particulièrement toucher la question du port de signes religieux dans l'espace public. En effet, l'ambivalence de l'argumentaire présenté par le rapport reflète une tension de fond entre, d'une part, une laïcité qui se veut intégralement ouverte, qui requiert « une raison forte » pour connaître une limite, et, d'autre part, une laïcité ouverte qui s'accommode du devoir de réserve rattaché à certaines fonctions. Dans la logique du rapport, si le contexte change et que la « raison forte » s'affaiblit, il ne faudra pas s'étonner que le consensus des commissaires soit remis en question, comme nous l'avons constaté en début de thèse.

4.5 Réponses aux objections à la laïcité ouverte

Contrairement à Bouchard et à Taylor, plusieurs Québécois remettent en question ce modèle de la laïcité ouverte pour le Québec et s'opposent aux accommodements

raisonnables accordés pour motifs religieux. Voici comment le rapport présente ces objections pour ensuite y répondre.

4.5.1 Première objection : sphère publique et sphère privée

Cette objection peut se résumer ainsi : il faut distinguer la sphère publique de la sphère privée, la pratique de la religion devant relever de la sphère privée. Le rapport explicite cette distinction entre la sphère publique et la sphère privée à partir de deux sens majeurs de « public ». Selon le premier sens, c'est la société dans son ensemble qui est publique, par opposition à ce qui relève des citoyens et qui est considéré comme privé. Selon le deuxième sens, ce qui est public, c'est « ce qui est ouvert, transparent, accessible, par opposition à ce qui est secret ou d'accès limité » (BT, p. 142).

Pour certains, toute manifestation religieuse dans la sphère publique va à l'encontre de la séparation de l'Église et de l'État. Il faudrait donc « sortir la religion de l'espace public » (BT, p. 20). Le rapport donne deux sens très différents à cette affirmation. Selon un premier sens, l'État et ses institutions, pour être neutres, ne devraient pas s'identifier à une religion particulière. Selon un second sens, en vertu de l'exigence de neutralité de l'État, il faudrait éliminer toute référence religieuse des espaces publics comme la rue, les commerces, les parcs.

Cette position par rapport à la religion considérée comme une affaire privée présuppose une étanchéité entre les espaces publics et les espaces privés. Bouchard et Taylor se demandent s'il en est toujours ainsi dans les faits. À partir de l'exemple des milieux hospitaliers, ils illustrent l'entrelacement de la sphère privée et de la vie publique au niveau des enjeux pour les malades, ce qui les amène à considérer qu'il serait impensable de bannir la religion de ces espaces publics. S'appuyant sur le mémoire de l'Église Unie du Canada, ils affirment : « Dans une société libre comme la nôtre, la

religion ne peut tout simplement pas être contenue à l'intérieur des strictes limites du domicile et des lieux de culte » (BT, p. 143).

4.5.2 Deuxième objection : choix religieux et contrainte liée à un handicap

Cette objection porte sur la distinction entre choix religieux et contrainte liée à un handicap. Lors des consultations, d'autres Québécois ont remis en question la légitimité des demandes d'accommodements religieux qui, à leur avis, ne devraient pas être mises sur un pied d'égalité avec les demandes pour raison de santé. Le motif invoqué : il faut distinguer ce qui relève d'un choix (la religion) de ce qui est imposé (les problèmes de santé). Pourquoi accommoder des choix personnels religieux et aller jusqu'à en assumer les coûts? N'est-ce pas là accorder un traitement de faveur aux choix religieux par rapport aux autres choix personnels, un traitement que plusieurs qualifient d'inacceptable?

Pour les auteurs du rapport, c'est « une façon un peu rapide ou sommaire » (BT, 144) d'aborder des questions de convictions profondes, un thème cher à Taylor. Ils justifient leur prise de position en soulignant que, dans une société démocratique, il est important d'assurer la liberté « de pouvoir vivre ces convictions sans entraves indues, pour autant que l'on n'empiète pas sur la liberté des autres et que l'on ne contrecarre pas la bonne marche des institutions communes » (BT, p. 144). Il s'agit des convictions profondes, c'est-à-dire des convictions de conscience incluant les convictions religieuses, la liberté de religion étant une modalité de la liberté de conscience. Il faut comprendre ici que la liberté de conscience que les chartes protègent inclut toutes les convictions profondes.

Les commissaires voient des éléments de similarité entre les demandes d'accommodement pour des raisons de santé et les demandes pour des raisons de conscience, le refus entraînant, dans un cas, une restriction physique et, dans l'autre cas, une restriction morale ou de conscience. Considérant qu'il n'est pas nécessaire de

faire une distinction entre ces deux types de restrictions, ils font toutefois observer que « les convictions de conscience peuvent laisser aux individus une marge de manœuvre dans l'interprétation des obligations dérivées de leurs croyances » (BT, p. 144). D'où la possibilité, dans certains cas, de moduler leurs pratiques, mais, précisent-ils, la personne demeure souveraine dans ses choix de conscience.

4.5.3 Troisième objection : religion et oppression

Cette objection porte sur la religion comme facteur d'oppression. Les tenants d'un régime de laïcité plus stricte soutiennent que « la religion peut être source d'oppression » (BT, p. 145), c'est-à-dire qu'elle peut limiter la liberté de choix (ex. l'apostat passible de mort) ou exiger des pratiques inégalitaires (ex. l'accès à certaines fonctions interdit aux femmes). Ils s'appuient sur cette conception de la religion pour légitimer le fait d'interdire ou de limiter « non seulement les pratiques religieuses qui briment clairement les droits et libertés de la personne, mais aussi celles qui donnent l'apparence, selon certaines interprétations, d'entrer en contradiction avec les principes fondamentaux de notre société » (BT, p. 145).

Pour plusieurs intervenants lors des consultations, le port du foulard dans les établissements publics devrait être interdit parce qu'il va à l'encontre des valeurs communes en tant que signe du statut d'infériorité de la femme musulmane et de sa soumission par rapport à l'homme. Les commissaires soulèvent la question cruciale suivante : « [...] qui a le droit de décider de la signification des actes expressifs d'une personne. Est-ce l'État ou la personne elle-même ? » (BT, p. 145). À leur avis, c'est à la personne elle-même que cela revient, le rôle de l'État étant de voir à ce que la pratique religieuse ne compromette pas les droits d'autrui ni les objectifs législatifs visant le bien commun.

4.5.4 Quatrième objection : l'orthodoxie religieuse et les démocraties libérales

Cette objection concerne « la place de l'orthodoxie religieuse dans les sociétés traversées par un mouvement de laïcisation et de sécularisation » (BT, p. 146). Elle implique le type de rapport au religieux socialement acceptable dans les sociétés démocratiques libérales. Dans ces sociétés, notamment au Québec, « [...] le rapport au religieux socialement acceptable est celui qui s'harmonise sans trop de mal avec la liberté et l'autonomie de l'individu » (BT, p. 146); ce rapport est illustré par « la figure de l'individu rationnel, libre et souverain quant à ses choix de conscience » (BT, p. 146). Ainsi, par exemple, bien des individus se disent croyants tout en prenant des distances par rapport à ce que nous appellerions le religieux institué, « sans trop se soucier des exhortations et des règles de conduite de l'Église ou dont la spiritualité est le résultat d'un amalgame d'éléments propres à différentes religions et spiritualités » (BT, p. 146).

Tel n'est pas le rapport au religieux chez l'individu que le rapport appelle « l'orthodoxe ». Bien au contraire, ce dernier enfreint la norme considérée comme socialement acceptable et le rapport le reconnaît :

la foi implique pour lui une part considérable d'obéissance, de respect d'un certain nombre de règles de conduite. Le croyant orthodoxe vise à atteindre un degré de conformité élevé au dogme constitutif de la doctrine religieuse à laquelle il adhère. [...] le port de signes religieux, le respect d'un code alimentaire et la pratique de certains rites ne sont pas des préceptes qu'il peut abandonner sans conséquences. (BT, p. 146)

Un lien indissociable entre la croyance religieuse et la pratique religieuse amène l'orthodoxe à demander des accommodements pour pratiquer sa religion. Ce rapport des orthodoxes au religieux n'est pas sans heurter certains citoyens, pour lesquels il est important de prendre des distances par rapport à la religion ou d'en faire une affaire privée. Compte tenu du nouveau rapport « normatif » au religieux dans la société, les demandes d'accommodement des orthodoxes sont jugées comme étant des signes d'un

refus de s'intégrer. La réponse laborieuse et ambiguë du rapport à cette objection se termine sur une note qui remet abruptement en cause la « norme sociale » pourtant invoquée sans discussion au départ :

L'orthodoxe contrevient, en quelque sorte, à la norme sociale largement acceptée selon laquelle le croyant doit vivre sa foi dans sa vie privée et rester maître de sa conscience. Mais voulons-nous d'une société dans laquelle un seul rapport au religieux est toléré ? (BT, p. 146)

4.5.5 Cinquième objection : droits, libertés et obligations de l'État

Cette objection porte sur la distinction entre droits et libertés par rapport aux obligations de l'État. Il y a des citoyens qui contestent l'obligation d'accommodements pour motif religieux en s'appuyant sur la distinction à faire entre les droits et les libertés, comme le fait le mémoire du Mouvement laïque québécois auquel le rapport réfère explicitement en note de bas de page (BT, p. 147, note 30). À leur avis, « [l]es droits [...] entraîneraient des obligations 'positives' pour l'État, alors que les libertés n'engendreraient de leur côté que des obligations 'négatives' » (BT, p. 147). L'État aurait donc une obligation négative envers la liberté de religion, c'est-à-dire qu'il lui serait interdit de faire obstacle par ses interventions à la jouissance de cette liberté reconnue aux individus.

Selon le rapport, la question pertinente porte, non pas sur la distinction entre droits et libertés, mais sur l'intervention ou la non-intervention de l'État pour protéger l'exercice d'un droit ou d'une liberté. Les commissaires adoptent la position de José Woehrling sur cette question : « qu'il s'agisse de droits ou de libertés, leur point commun est que l'État a l'obligation d'en garantir la *jouissance effective* » (BT, p. 147). Donc, dans le cas de la liberté de conscience et de religion, l'État doit intervenir de façon positive pour lever les obstacles à son exercice. Par conséquent, selon Bouchard et Taylor, « [...] la distinction sémantique entre 'droits' et 'libertés' ne remet

pas en question la légitimité des pratiques d'accommodement dans les cas où les demandes sont fondées sur des motifs religieux » (BT, p. 147).

4.5.6 Position des commissaires

Après avoir ainsi répondu aux objections contre la laïcité ouverte, les commissaires préconisent le PARI de la laïcité ouverte comme représentant à la fois le modèle implicite du cheminement historique de la société québécoise et le modèle qui a fait consensus dans la majorité des organismes qui se sont prononcés sur cette question (BT, p. 139-141). Bouchard et Taylor maintiennent leur position en faveur de la laïcité ouverte. Ils considèrent que ces objections « ne devraient pas nous inciter à changer de cap et à opter pour un modèle de laïcité qui limiterait davantage la liberté de religion et son expression » (BT, p. 147). Mais, ils sont conscients que le pari de la laïcité ouverte implique des défis à relever.

Il demeure toutefois souhaitable que ce modèle soit explicité et ils recommandent au gouvernement, non pas d'adopter une charte de la laïcité, mais plutôt « d'instituer un processus qui mènera au dépôt à l'Assemblée nationale d'un *Livre blanc en matière de laïcité* dans lequel le modèle implicite de laïcité patiemment construit au Québec serait précisé et formalisé » (BT, p. 154).

4.6 Défis pour la laïcité ouverte

Lors des consultations, les participants ont soulevé deux enjeux particuliers pour la laïcité ouverte, le modèle de laïcité retenu pour le Québec : « [...] le port de signes religieux chez les agents de l'État et le rapport entre la laïcité et le patrimoine historique

religieux du Québec » (BT, p 133). Le rapport fait état de ces deux questions qui ont occupé une place importante dans le débat public de l'automne de 2007 : « [...] les agents de l'État peuvent-ils porter des signes religieux dans l'exercice de leurs fonctions et comment distinguer ce qui relève du patrimoine historique de ce qui constitue une brèche à la règle de la neutralité de l'État envers les religions ? » (BT, p. 149).

4.6.1 Le port de signes religieux⁵⁵

Dans l'optique d'une laïcité conçue et appliquée d'une façon rigide, l'interdiction du port de signes religieux pour les agents de l'État se justifie puisque cette interdiction touche également les usagers. Mais, pour les modèles de laïcité ouverte, l'interdiction du port de signes religieux aux agents de l'État ne va pas de soi compte tenu du fait que ces modèles de laïcité veulent assurer un équilibre entre, d'une part, la protection de la liberté de conscience et de religion et, d'autre part, la nécessaire neutralité des institutions de l'État. Il importe de considérer les implications de la neutralité religieuse de l'État pour les agents qui représentent l'État sans perdre de vue, comme le précise le rapport, que la neutralité de l'État n'exige pas des individus qui fréquentent les institutions de l'État de reléguer à la sphère privée⁵⁶ les manifestations de leurs

⁵⁵ La trame de fond de cette section semble marquée par la pensée de Taylor centrée sur la préservation des droits de l'individu et la présomption que l'État ne doit pas les restreindre à moins d'avoir une « raison forte » de le faire.

⁵⁶ Les commissaires prennent en compte la distinction courante entre la sphère publique et la sphère privée (B.T., p. 133, 142-143), mais ils y apportent des nuances qui semblent bien s'inspirer de l'idée d'une troisième sphère, envisagée par Bouchard (2005, p. 6 : la sphère civique intermédiaire, mitoyenne, entre la sphère étatique et la sphère communautaire, qui englobe non seulement le privé, mais également le « micro-social » et ce qui touche aux identités premières, notamment celles de la religion et de l'ethnie). Cette conception d'une troisième sphère n'est peut-être pas exactement celle soumise par P. Lucier dans son mémoire à la commission, mais elle semble bien la rejoindre dans son intention, à savoir, décloisonner la dichotomie théorique entre le public et le privé pour rendre compte de toute une zone de la vie réelle des individus et des collectivités.

convictions religieuses. Cependant, pour assurer la neutralité de l'État, les institutions publiques ont l'obligation de ne favoriser aucune religion.

Pour justifier l'interdiction du port de signes religieux pour les agents de l'État, il est souvent invoqué comme raison que les agents de l'État, en tant que représentants de l'État, qui doit être neutre par rapport aux différentes religions, doivent incarner cette neutralité. De plus, en portant un signe religieux visible, un agent de l'État « [...] pourrait donner l'impression qu'il sert son Église avant de servir l'État ou qu'il existe un lien organique entre l'État et sa communauté religieuse [...] » (BT, p. 149). Pour contrer cette apparence d'un conflit d'intérêts, il semble justifiable d'avoir une règle uniforme interdisant le port de signes religieux à tous les agents de l'État. Selon le rapport, une telle règle aurait pour conséquences de restreindre la liberté de conscience et de religion des agents de l'État et l'égalité au niveau de l'accès aux emplois dans la fonction publique et parapublique.

Considérant que, dans une démocratie libérale, il faut une raison forte pour porter atteinte aux droits et libertés d'une partie de la population, les auteurs du rapport se demandent si l'apparence de neutralité de l'État peut être considérée comme une raison forte pour porter atteinte aux droits et libertés des agents de l'État. Tout en reconnaissant l'importance de la neutralité, ils affirment que ce n'est pas une raison forte pour interdire le port de signes religieux aux agents de l'État, mais cette interdiction pourrait se justifier pour certaines fonctions. Pour eux, « [...] ce qui importe avant tout, de façon générale, est que les agents de l'État fassent preuve d'impartialité dans l'exercice de leurs fonctions » (BT, p. 149). Ils explicitent ainsi leur pensée :

Un employé de l'État doit chercher à accomplir la mission attribuée par le législateur à l'institution qu'il sert ; ses actes ne doivent pas être dictés ni par sa foi ni par ses croyances philosophiques, mais bien par la volonté de réaliser les finalités associées au poste qu'il occupe. (BT, p. 149)

Et les commissaires se demandent pourquoi refuser la présomption d'impartialité aux agents qui portent un signe religieux et l'accorder à ceux qui n'en portent pas. À leur avis, il faut évaluer les agents de l'État en se basant sur leurs actes. « Font-ils preuve d'impartialité dans l'exercice de leurs fonctions ? Leurs croyances interfèrent-elles, *dans les faits*, avec l'exercice de leur jugement professionnel ? » (BT, p. 150). Ce qui est à proscrire, c'est le prosélytisme et non le port de signes religieux, ce dernier n'étant pas en soi un acte de prosélytisme.

Bouchard et Taylor sont conscients du fait que le port d'un signe religieux par un agent de l'État peut choquer certaines personnes. Cette réaction peut s'expliquer par une intolérance à la religion, voire à des religions des minorités. Est-ce une raison suffisante pour restreindre la liberté de religion de certains citoyens ? Selon le rapport, « [d]ans une société diversifiée comme la nôtre, dans laquelle une multiplicité de religions et de rapports à la religion se côtoient, il faut plutôt miser sur un apprentissage du vivre-ensemble qui favorise la compréhension et le respect mutuels » (BT, p. 150). Et pour favoriser l'intégration, il faut renoncer à une laïcité trop rigide, qui risque d'encourager le repli communautaire.

Pour les auteurs du rapport, il ne faudrait pas interdire le port d'un signe religieux uniquement en raison de son caractère religieux. En adoptant cette position, les commissaires n'entendent pas soutenir qu'il faut accepter le port de tous les signes religieux chez les agents de l'État. Au contraire, à leur avis, il y a des raisons autres que le caractère religieux qui pourraient justifier l'interdiction du port d'un signe religieux, comme par exemple lorsque le port d'un signe religieux entrave l'accomplissement d'une fonction. Cette raison pourrait justifier l'interdiction de la burka ou du niqab chez les enseignantes et pour d'autres fonctions dans les institutions publiques exigeant une communication de qualité. Par contre, l'interdiction ne touche pas le foulard qui n'a pas d'impact sur la communication et la socialisation parce qu'il laisse le visage à découvert (BT, p. 150).

La position des commissaires sur le port de signes religieux est claire : « Une règle générale s'appliquant à tous les agents de l'État [...] serait [...] excessive » (BT, p. 151) et par conséquent n'est pas souhaitable. Ce qui est en cause, ce n'est pas seulement une question de liberté individuelle, mais aussi une question d'égalité empirique des citoyens. Cela signifie qu'en interdisant les symboles religieux chez tous les agents de l'État, l'accès à la fonction publique serait réduit pour certaines communautés qui ne voudraient pas limiter leur expression religieuse pour un emploi. Ce comportement d'auto-exclusion irait à l'encontre d'une des finalités de la laïcité ouverte : l'égalité entre citoyens de différentes croyances. Ce qui compte pour assurer la neutralité de l'État, c'est le professionnalisme de ses agents.

Pour les commissaires, « [i]l n'en demeure pas moins que l'interdiction du port de signes religieux pour une gamme restreinte de fonctions se justifie mieux » (BT, p. 151). Selon le rapport, les personnes visées au plus haut point par cette exigence d'une apparence d'impartialité, ce sont les juges, les policiers, les gardiens de prison parce qu'ils détiennent un pouvoir de sanction et de coercition envers certaines personnes. Mais, dans le cas des juges et des policiers, il est difficile de trancher par rapport à cette question parce que des considérations contradictoires peuvent être avancées. À titre d'exemples, le fait pour un juge de porter un signe religieux peut-il amener les parties à douter de son impartialité? Autre argument : ce qui importe dans le cas d'un juge, c'est le devoir de se récuser s'il doute de sa capacité de présider un procès en étant impartial. Dans le cas des policiers, on pourrait considérer que l'interdiction de porter un signe religieux s'impose pour leur permettre de remplir adéquatement leurs fonctions. À l'opposé, pour interdire le port de signes religieux chez les policiers, on pourrait soutenir que ce serait une façon de gagner plus facilement la confiance de la population diversifiée en manifestant ainsi de la diversité au sein de la force policière.

Malgré ces considérations contradictoires réelles⁵⁷, les commissaires adoptent la position qui, selon eux, est celle d'une majorité de Québécois :

Nous croyons qu'une majorité de Québécois admettent qu'une interdiction uniforme s'appliquant à tous les employés de l'État, quelle que soit la nature de leur poste, est abusive, mais tiennent à ce que ceux et celles qui occupent des postes qui incarnent au plus haut point la nécessaire neutralité de l'État, comme les juges ou le président de l'Assemblée nationale par exemple, s'imposent une forme de devoir de réserve quant à l'expression de leurs convictions religieuses. [...]

En soupesant toutes ces considérations, nous croyons que l'imposition d'un devoir de réserve à cette gamme limitée de postes représente le meilleur équilibre pour la société québécoise d'aujourd'hui. Il s'agit des postes qui représentent de façon marquée la neutralité de l'État ou dont les mandataires exercent un pouvoir de coercition. (BT, p. 151. Le rouge appartient au rapport.)

4.6.2 Le patrimoine religieux

Le rapport soulève les questions suivantes sur le patrimoine religieux :

[...] la laïcité exige-t-elle le sacrifice du patrimoine historique religieux du Québec ? Faut-il, en particulier, purger les institutions et les lieux publics de toute trace de la religion et, au premier chef, de celle de la majorité ? Cela ne reviendrait-il pas à faire table rase du passé ? (BT, p. 152)

Selon les auteurs du rapport, il faut distinguer ce qui relève du patrimoine historique de ce qui constitue une forme d'établissement de la religion lorsque l'État entretient des liens organiques avec une religion ou puise son origine d'une religion.

Pour illustrer des formes d'affirmation de la religion de la majorité favorisant les chrétiens pratiquants, voici quelques exemples tirés du rapport : l'interdiction de

⁵⁷ En endossant une recommandation qui va à l'encontre de la non-intervention de l'État dans les libertés individuelles, thème important de sa pensée, Taylor semble donner préséance à un autre thème, la recherche d'équilibre, de conciliation pour surmonter les tensions. Son récent désaveu de ce compromis illustre peut-être deux autres traits de sa pensée que nous analyserons au chapitre 6 : l'ambivalence et la mobilité.

travailler le dimanche selon l'ancienne loi, l'enseignement de la religion dans les écoles publiques catholiques et protestantes, la prestation du serment en cour avec la bible, la récitation d'une prière avant une séance du conseil municipal. Il ne faut pas confondre ces pratiques avec des pratiques et des symboles qui ont une valeur patrimoniale. À titre d'exemple, la croix du mont Royal. C'est « [u]n symbole religieux [...] compatible avec la laïcité lorsqu'il s'agit d'un rappel historique plutôt que le signe d'une identification religieuse de la part d'une institution publique » (BT, p. 152).

Les commissaires endossent la position de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec relativement à un symbole ou un rituel issu de la religion de la majorité qui « ne porte pas atteinte aux libertés fondamentales s'il ne s'accompagne d'aucune contrainte sur le comportement des individus » (BT, p. 152⁵⁸). C'est un critère largement accepté. Preuve à l'appui, lors des audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor, les Québécois issus de l'immigration et les membres des minorités religieuses n'ont pas demandé le « remisage du patrimoine religieux du Québec » (BT, p. 152). Toutefois, il ne faut pas donner une valeur patrimoniale à certaines pratiques comme la prière avant les séances du conseil municipal ou à certains symboles, comme le crucifix à l'Assemblée nationale, qui signifient une proximité entre le pouvoir législatif et la religion de la majorité.

Comme l'indique le rapport, il y a des cas où l'État ne peut être parfaitement neutre. Il en est ainsi dans le cas d'un calendrier commun aux citoyens et aux institutions pour leur permettre de coordonner leurs actions. Or, ces calendriers ont généralement une origine religieuse, les jours fériés coïncidant souvent avec des fêtes chrétiennes. La voie à privilégier n'est pas de « refaire un calendrier aseptisé, coupé de l'histoire » (BT, p. 153), c'est plutôt d'avoir recours à des pratiques d'accommodement pour permettre aux membres des autres religions de prendre congé lors de leurs fêtes religieuses

⁵⁸ La note 41 indique que les commissaires citent ici Bosset (1999), p. 20.

importantes. « Les mesures d’accommodement, ici, permettent à la fois le maintien de la continuité historique et la correction de discriminations indirectes » (BT, p. 153).

En plus du calendrier d’origine chrétienne, il y a d’autres pratiques ou éléments culturels qui peuvent être perpétués comme faisant partie du patrimoine ou de l’héritage, parce que la neutralité de l’État n’est pas absolue. Le rapport fait état de la langue commune, des croix de chemin, de la toponymie, de la symbolique de Noël. C’est une préséance de fait et non une préséance de droit qui assure la survivance d’une grande partie du patrimoine québécois. Le Québec n’a pas besoin d’une préséance de droit, compte tenu de « l’importance démographique du groupe ethnoculturel majoritaire, jumelée à son poids sociologique et politique » (BT, p. 214).

Cela étant dit, les commissaires relèvent une erreur que les Québécois d’origine canadienne-française doivent éviter. À leur avis, la plus néfaste des erreurs serait de se considérer comme victimes et de se replier sur un héritage qui, en raison de la baisse de la fécondité, aurait « un avenir sans horizon à long terme : patrimoine figé qui isole et appauvrit, qui creuse des distances et conduit au durcissement identitaire plutôt qu’à un épanouissement » (BT, p. 216).

4.7 Les recommandations sur la laïcité

Considérant que la laïcité ouverte peut donner des réponses équitables aux questions sur le port de signes religieux et sur le patrimoine religieux, les commissaires maintiennent leur position, à savoir que « le Québec doit [...] approfondir son modèle de laïcité ouverte plutôt que de changer de modèle » (BT, p. 153). Cependant, ils insistent sur le rôle que le gouvernement doit jouer pour assurer cet approfondissement. Ils recommandent au gouvernement « d’instituer un processus qui mènera au dépôt à l’Assemblée nationale d’un *Livre blanc en matière de laïcité* dans lequel le modèle

implicite de laïcité patiemment construit au Québec serait précisé et formalisé » (BT, p. 154).

Par conséquent, une des recommandations prioritaires du rapport concernant la laïcité s'adresse au gouvernement, à savoir la production d'un *Livre blanc sur la laïcité* dont le but serait de :

- Définir ce qu'est la laïcité à partir de ses quatre principes (les deux premiers correspondant à ses finalités profondes et les deux autres se traduisant dans des structures institutionnelles essentielles) ;
- Rappeler les grands choix faits par le Québec en matière de laïcité⁵⁹ ;
- Défendre la conception ouverte de la laïcité choisie et mise en œuvre par le Québec ;
- Clarifier et soumettre au débat public les questions⁶⁰ au sujet desquelles des consensus restent à construire. (BT, p. 271)

Les commissaires recommandent le dépôt d'un livre blanc à l'Assemblée nationale plutôt que l'adoption d'une charte de la laïcité ou l'ajout d'une clause interprétative dans la charte québécoise pour affirmer que l'État québécois est laïque. Ils ne croient pas « que l'adoption d'une disposition ou d'un mécanisme juridique, tel un article ou une clause interprétative dans une charte, soit la meilleure façon de répondre à cette demande de repères » (BT, p. 153) des Québécois, une demande justifiée à leur avis.

Donc, pour promouvoir et faire respecter la laïcité, les auteurs du rapport ne voient pas la nécessité d'avoir recours à des mesures législatives, compte tenu de la conjoncture actuelle. Cependant, ils soutiennent la pertinence d'un livre blanc sur la laïcité, compte

⁵⁹ Les commissaires retiennent comme choix importants « l'importance accordée à la protection de la liberté de religion de tous les citoyens et aux pratiques raisonnables d'accommodement des différences religieuses, à la déconfessionnalisation de l'école québécoise, à l'approche inclusive adoptée en matière de port de signes religieux par les usagers des institutions publiques, etc. » (BT, p. 154, note 47).

⁶⁰ Le rapport (BT, p. 154, note 48,) donne des exemples de questions à clarifier : « le port de signes religieux par les agents de l'État, le statut de patrimoine historique, la place de l'orthodoxie religieuse dans notre société et la conciliation parfois difficile entre, d'une part, la liberté de religion et, d'autre part, les droits d'autrui et les valeurs publiques communes ».

tenu du fait que jusqu'ici aucun gouvernement n'a adopté un texte qui aurait eu pour objectif de définir les orientations du modèle québécois de laïcité. Or, à leur avis, dans ce contexte, il serait opportun que le pouvoir exécutif discute d'un tel texte présenté sous forme d'un livre blanc sur la laïcité. Ce type de document leur semble approprié pour permettre au gouvernement de soumettre à l'Assemblée nationale un texte sur la laïcité, une question d'intérêt public, dans lequel il exposerait « une problématique, les objectifs poursuivis, les moyens qui peuvent être mis en œuvre et finalement l'option qu'il privilégie » (BT, p. 154). Pour justifier leur recommandation, ils soulignent que cela contribuerait à structurer le débat des Québécois sur la laïcité et ainsi répondrait à l'un des besoins qu'ils ont exprimés de clarifier l'aménagement de la diversité religieuse.

Une autre recommandation prioritaire concerne le port de signes religieux par les agents de l'État, ceux à qui il doit être interdit et ceux à qui il doit être autorisé :

- Qu'il soit interdit aux magistrats et procureurs de la Couronne, aux policiers, aux gardiens de prison, au président et vice-présidents de l'Assemblée nationale.
- Qu'il soit autorisé aux enseignants, aux fonctionnaires, aux professionnels de la santé et à tous les autres agents de l'État. (BT, p. 271)

Le rapport fait également des recommandations aux institutions publiques pour que leurs pratiques soient conformes aux principes de la laïcité ouverte. Ces recommandations qui ne sont pas considérées comme prioritaires par les commissaires concernent le crucifix de l'Assemblée nationale, qui devrait être retiré, et la prière durant les séances publiques des conseils municipaux, qui devrait être abandonnée. Parmi les autres recommandations non prioritaires, l'une s'adresse au gouvernement, à savoir faire la promotion du programme d'Éthique et de culture religieuse, et l'autre à l'État, à savoir produire et diffuser chaque année un calendrier multiconfessionnel.

Dans un communiqué, le 22 mai 2008, jour où le rapport de la commission a été rendu public, Charles Taylor, coprésident de la commission avec Gérard Bouchard, a

déclaré : « Nos recommandations s’inscrivent dans ce qu’il est convenu d’appeler le ‘parcours québécois’. Nous ne proposons ni rupture, ni virage radical, seulement des mesures pour faciliter les rapports interculturels et l’évolution normale d’une société pluraliste et moderne. »

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté le profil et examiné les assises de la laïcité ouverte préconisée par le rapport BT. D’emblée, en indiquant pourquoi ils rejettent la laïcité rigide, les commissaires tracent, par contraste, les traits distinctifs du régime de laïcité ouverte qu’ils proposent. Ils exposent ensuite les motifs de leur choix. Le premier motif est d’ordre historique, à savoir la continuité avec le parcours québécois de la laïcité, ce qui correspond à une consigne du mandat de la commission. Pour la période antérieure à la Révolution tranquille, la continuité que fait valoir l’argumentaire est d’ordre institutionnel plutôt que d’ordre socioculturel. C’est celle des principes de séparation et de neutralité de l’État. La continuité dans la recherche des deux autres principes de la laïcité ouverte, la liberté et l’égalité, n’est considérée dans le rapport qu’à partir de la Révolution tranquille. Cela tient peut-être au fait que, avant la Révolution tranquille, cette recherche s’inscrit dans des courants de résistance et de dissidence par rapport au pouvoir central.

Le deuxième motif est d’ordre philosophico-politique, à savoir les assises constitutionnelles de la laïcité, en particulier sa finalité de protéger la liberté de religion et l’égalité. Cet argument a le mérite d’assigner les principes de liberté et d’égalité comme finalités aux principes déjà reconnus de séparation et de neutralité. Cette modulation vient contrer la tendance à faire de ces derniers (la séparation et la neutralité) un en-soi qui serait le tout de la laïcité. Toutefois, la liberté et l’égalité dont il s’agit dans le rapport sont celles garanties par les chartes, c’est-à-dire la liberté

individuelle plutôt que celle de la communauté, et l'égalité procédurale, c'est-à-dire l'égalité devant la loi plutôt que l'égalité dans la loi.

Le troisième motif est d'ordre socioculturel, à savoir le meilleur potentiel d'intégration. Cet argument relie la laïcité ouverte à l'intégration par le biais du concept charnière de l'interculturalisme, plutôt que par celui du multiculturalisme. Or, il y a dans le rapport un axe de tension entre ces deux concepts, ce qui affecte la portée de l'argument de l'intégration. Pour mettre en contexte cette portée, nous avons signalé des traits d'ensemble du rapport qui projettent un éclairage sur les éléments présents dans la construction de la laïcité ouverte. Nous avons ainsi examiné le rôle joué par les intentions du rapport, les tensions qu'on y détecte et qui sont en symétrie avec les divergences de posture des commissaires. Au-delà de ces divergences, nous avons également relevé des points de convergences comme la reconnaissance, l'inscription dans la modernité, la cohésion sociale, le vivre-ensemble, l'intégration. Ces points ouvrent la voie à des compromis indispensables mais contextuels.

Par ailleurs, les réponses du rapport aux objections à la laïcité ouverte fournissent des clarifications sur les tenants et aboutissants de la laïcité ouverte. À cet égard, la distinction entre sphère publique et sphère privée, fondement des résistances aux accommodements, revêt une importance déterminante quand il s'agit de déterminer la place du religieux dans l'espace public. Cela est particulièrement vrai dans le cas du port des signes religieux et du patrimoine religieux, deux défis pour la laïcité ouverte. Les recommandations du rapport représentent, notamment, un essai de réponse à ces défis.

CHAPITRE 5

LA POSTURE INTELLECTUELLE DE BOUCHARD SUR LA LAÏCITÉ EN AMONT ET EN FILIGRANE DU RAPPORT BOUCHARD-TAYLOR

Introduction

Gérard Bouchard est considéré comme l'un des intellectuels importants des trois dernières décennies au Québec⁶¹. Cet historien et sociologue a fait sa marque particulièrement par ses travaux en histoire sociale et sur les imaginaires collectifs, de même que par ses nombreuses interventions dans les médias. En 2007, il a manifesté son engagement public en acceptant de coprésider, avec Charles Taylor, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles mandatée par le gouvernement du Québec.

Son œuvre, à cette date, peut se résumer ainsi : plus de 40 ouvrages et environ 297 articles à titre d'auteur ou de coauteur. Il a contribué aux études comparées internationales en publiant en 2000 *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée*. Cet essai, qui lui a valu le Prix du gouverneur général du Canada en 2000, avait été annoncé par des parutions dans les années 1990 comme l'introduction à l'ouvrage collectif *La nation dans tous ses états* (1995) qu'il a codirigé avec Yvan Lamonde, *La nation québécoise au futur et au passé* (1999) dont il est l'auteur. En 2004, il a publié *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*.

⁶¹ Voir à ce sujet Ravi et Couture (dir.) (2015). *Autour de l'œuvre de Gérard Bouchard*.

Jusqu'en 1995, Bouchard a consacré ses travaux à l'histoire sociale. Par la suite, il a privilégié l'analyse des imaginaires collectifs. Il a puisé dans cette analyse des idées qu'il a mises en œuvre ultérieurement, notamment dans ses travaux sur les accommodements raisonnables et sur l'interculturalisme.

Le chapitre qui suit a pour objet d'identifier, dans les écrits majeurs de Bouchard, des éléments de sa posture intellectuelle que nous pouvons retrouver dans le rapport BT, en particulier sur le thème de la laïcité et de son enjeu pour la religion et la place du religieux dans l'espace public. À cette fin, nous procéderons en trois étapes.

La première étape présentera cinq grands thèmes privilégiés par Bouchard dans ses écrits majeurs en amont du rapport BT. Dans ces thèmes, à savoir la nation, la culture, le mythe, la diversité et l'intégration, nous signalerons au passage des éléments qui nous paraissent avoir trouvé place dans le rapport. Dans la deuxième étape, nous verrons comment ces thèmes peuvent s'articuler en fonction d'une posture sur la religion, la laïcité et la place du religieux dans l'espace public, posture dont nous pouvons relever les traces dans le rapport. La troisième étape mettra à contribution le texte d'une conférence dans laquelle Bouchard, en 2005, expose directement et explicitement sa conception de la laïcité et de la place que peuvent y trouver la religion et le religieux dans l'espace public. Se situant dans le prolongement des thèmes privilégiés par Bouchard, ce texte nous servira d'interface entre les écrits de Bouchard en amont du rapport et leurs traces les plus visibles dans le rapport en ce qui concerne le choix de la laïcité ouverte comme étant le modèle qui convient le mieux à ce qu'est devenue la nation québécoise.

5.1 Thèmes privilégiés dans des écrits majeurs de Bouchard antérieurs au rapport BT

Dans ses écrits antérieurs au rapport BT, Bouchard privilégie notamment les thèmes suivants : la nation, la culture, le mythe, la diversité, l'intégration. Ce sont des thèmes qui sont également abordés dans le rapport, mais pas nécessairement en relation explicite avec la laïcité telle qu'elle apparaît dans le rapport. Voici un aperçu de la pensée de Bouchard sur chacun de ces thèmes avant le rapport.

5.1.1 La nation

La nation, c'est le sujet retenu par Bouchard dans son livre de 1999 intitulé *La nation québécoise au futur et au passé*. Dans la première partie de cet essai, il présente la nation québécoise au futur comme une nation qui pourrait être « ouverte à la pluralité culturelle et fondée sur des idéaux partagés », selon la présentation en 4^e couverture de cet essai. Cela ressemble aux traits de la société québécoise telle que vue par le rapport. Dans la deuxième partie, il s'intéresse à la nation québécoise au passé, c'est-à-dire à l'histoire nationale qui, à son avis, est une histoire à réaménager. Il définit la nation comme « un ensemble composite et dynamique, fait de filiations et d'affiliations de toutes sortes » (Bouchard, 1999, p. 65-66).

Bouchard situe le contexte de sa réflexion en faisant état de sa perception du Québec 50 ans après la Révolution tranquille. Pour lui, le Québec est « à un carrefour », « en transition », et son avenir est « très incertain ». Il y a 50 ans, l'évolution de la société québécoise semblait prévisible mais, depuis ce temps, des transformations se sont produites au niveau des modes d'intégration symbolique avec l'apparition de nouveaux modèles : l'interculturalisme (assorti d'une *culture publique commune*) au Québec, le multiculturalisme au Canada, la démocratie raciale appuyée sur le métissage en Amérique latine. Ici, on voit se profiler la distinction entre l'interculturalisme au

Québec et le multiculturalisme au Canada, distinction adoptée par le rapport (BT, p. 118-122, et passim ailleurs). C'est là un des axes de tension que nous avons précédemment relevés dans notre analyse du rapport au chapitre 4. On voit également apparaître le concept de « culture publique commune » qui est omniprésent dans le rapport avec référence à Caldwell et Harvey (1988, 1994) (BT, p. 301), malgré les distances que Bouchard prenait par ailleurs relativement à ce concept⁶².

De la nation canadienne-française à la nation québécoise

La société québécoise, c'est une société qui s'est diversifiée de plus en plus. Pour s'adapter à cette nouvelle situation et ne pas faire obstacle à l'intégration des nouveaux arrivants à cause de ses particularismes, la « vieille identité nationale canadienne-française » s'est départie progressivement de plusieurs composantes de son héritage ethnique, « d'abord l'appartenance à la religion catholique, puis l'exclusivité de lointaines origines françaises, enfin de nombreuses traditions et coutumes » (Bouchard, 1999, p. 11). C'est ainsi que la nation qui était canadienne-française est devenue de plus en plus québécoise et qu'une nouvelle culture francophone a pris forme, une culture caractérisée par son ouverture et par son opposition à l'exclusion. Ces aspects, qui font partie du contexte dans lequel la laïcité s'est développée au Québec, ont été considérés lors de notre analyse du rapport, à savoir le passage de la nation canadienne-française à la nation québécoise, le développement d'une nouvelle culture francophone, les prises de distance par rapport à la religion catholique. Dans le rapport, la laïcité ouverte a été présentée comme partie intégrante de cette nouvelle culture de la nation.

Selon l'historien Bouchard, ce projet d'une nation québécoise à la fois politique et culturelle, promu à l'époque du Livre Blanc sur les orientations culturelles (1978) et du rapport de la commission Bélanger-Campeau sur l'avenir politique du Québec (1991), a été remis en question à la fin du XXe siècle alors que la vieille identité

⁶² Bouchard, G. (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*, p. 67 et 68. Nous y reviendrons plus loin dans le présent chapitre lors de l'analyse du thème de la culture publique commune.

canadienne-française refaisait surface. Conscient des problèmes de révision du cadre national, Bouchard considère qu'« il s'agit de trouver des voies pour adapter l'idée nationale à la diversité ethnique et culturelle » (Bouchard, 1999, p. 15) tout en affirmant que certaines voies peuvent mener à l'impasse. Parmi ces voies, il y a, selon Bouchard, le modèle de la nation civique et celui de la nation ethnique.

Nation civique

Sa prise de position par rapport à la nation civique est claire :

[...] nous ne pensons pas que le modèle de la nation civique, tel qu'il est posé, soit viable sur le plan sociologique. Il indique un idéal à suivre, certes, mais il relève plus de l'utopie (au sens noble du terme : une affirmation de valeurs de civilisation, une direction nécessaire) que d'une véritable ingénierie sociale. Le problème vient de ce qu'il propose une vision réductrice de la société, trop étroitement centrée sur la rationalité du droit et sur les privilèges de l'individu. (Bouchard, 1999, p. 22)

[...] le modèle de la nation civique fait un peu illusion en réduisant la sphère publique au domaine du droit, de la raison et de l'universel. (Bouchard, 1999, p. 24)

[...] le modèle de la nation civique pêche par abstraction et par réduction, et prend ainsi la forme d'une sorte d'utopie juridique [...]. (Bouchard, 1999, p. 26)

On peut se demander si, malgré cette position du sociologue Bouchard, certains traits de la nation civique n'ont pas fait leur chemin dans le rapport : confrontée au problème épineux des accommodements religieux dans une société sécularisée, la laïcité ouverte peut, tout comme la nation civique, avoir l'air d'une « utopie juridique » en favorisant les accommodements raisonnables que certains considèrent comme étant des privilèges accordés à des individus. Nous semblons bien toucher ici à une autre facette de la tension entre individu et communauté dans le rapport.

Nation ethnique

Bouchard rejette également le modèle de la nation ethnique, considérant qu'il

[...] se disqualifie [...] par une triple ambiguïté. [1^{re} ambiguïté] [...] les rapports entre ethnicité et identité ne sont pas clairs. [2^e ambiguïté, la plus importante peut-être] [...] il semble qu'on ne puisse trouver nulle part une définition précise de l'ethnicité qui fasse clairement ressortir la spécificité de celle-ci par rapport à la culture envisagée globalement. En conséquence, ces deux notions se chevauchent et on ne sait jamais dans quelle mesure des réalités qui relèvent de l'une se trouvent également incluses dans l'autre. [3^e ambiguïté] [...] c'est que l'anathème général pesant actuellement sur l'ethnicité menace d'emporter toute la culture dès lors que celle-ci affiche des visées nationales. (Bouchard, 1999, p. 26)

Pour Bouchard, la dichotomie nation civique/nation ethnique n'est « pas la plus appropriée » pour alimenter la réflexion sur l'évolution et l'avenir de la nation dans la société québécoise (voir Bouchard, 1999, p. 42). De plus, il considère que cette dichotomie pose problème pour les raisons suivantes :

[...] les deux modèles ne sont pas vraiment exclusifs, [...] la nation civique est une utopie juridique inspirée d'une vision réductrice de la vie collective, [...] la nation ethnique est une notion trop ambiguë et [...] certaines composantes de l'ethnicité ne sont pas à proscrire parce qu'elles sont indispensables à toute société. (Bouchard, 1999, p. 41-42)

Cette dichotomie a le mérite d'indiquer une direction à suivre : « réaménager la nation afin de la redéployer dans la diversité » (Bouchard, 1999, p. 42).

Nation québécoise

Pour opérer ce réaménagement de la nation québécoise, Bouchard propose un autre modèle : « la nation québécoise comme francophonie nord-américaine ». Voici comment il justifie le choix de ce modèle :

Le modèle de la nation québécoise est encore celui qui, selon nous, ouvre les perspectives les plus riches et les plus cohérentes; c'est aussi celui qui permet d'éviter ou de résoudre le plus de difficultés, tout en conciliant les impératifs du droit, de la sociologie et de l'histoire. (Bouchard, 1999, p. 62)

Il définit ce modèle à partir de quatre éléments essentiels :

- [1] [...] il affirme la possibilité, au Québec, d'une nation culturelle qui se superpose à la nation civique (ou au peuple);
- [2] [...] il est de nature à concilier trois exigences : le respect de la diversité, le maintien d'une cohésion collective, la lutte contre la discrimination;
- [3] [...] il préconise une configuration originale qui s'inspire des modèles classiques ou types idéaux les plus progressistes, tout en reflétant la situation et les aspirations particulières du Québec d'aujourd'hui;
- [4] [...] il suggère essentiellement une redéfinition, un élargissement du *nous* collectif en l'associant non plus aux Canadiens français mais à l'ensemble de la francophonie québécoise. (Bouchard, 1999, p. 62)

Bouchard estime qu'il y a au Québec un espace collectif permettant de « fonder au Québec une nation culturelle et – aussi bien une culture ou une identité nationale – qui soit viable et légitime » (Bouchard, 1999, p. 63). Tout en reconnaissant que cet espace est fragile et en formation, il insiste sur le fait que ce dernier existe et qu'il est circonscrit par la langue française considérée comme dénominateur commun :

Sur le plan culturel, ce cadre désigne le lieu premier de la francophonie québécoise, à laquelle chacun peut participer [...] (Bouchard, 1999, p. 63)

Le cadre [...] réunit les conditions préalables d'une culture nationale ou d'une culture québécoise dans la mesure où a) il est ouvert à toutes les variantes ethniques et culturelles, b) il institue entre elles, par le biais de la langue française, une dynamique de communication, d'échanges, de métissage. (Bouchard, 1999, p. 64)

Le modèle de la nation québécoise implique le glissement de Canadiens français à francophones québécois :

Par rapport au modèle traditionnel de la nation canadienne-française [...] [il] se caractérise par un quadruple déplacement : a) de l'ethnicité vers le droit [mais la culture doit déborder le droit], b) de la francophonie organique, de vieille ascendance, vers la nouvelle francophonie, définie d'abord par référence à la langue, c) de la culture canadienne-française à la culture québécoise, comme culture nationale, d) d'un nationalisme strictement culturel à un véritable projet de développement collectif. (Bouchard, 1999, p. 73)

Ce modèle correspond à la fois à une réalité présente et à un programme à réaliser. C'est un modèle dynamique parce qu'il promeut les interactions, les échanges

interculturels et les partenariats avec les communautés culturelles, les Anglo-Québécois et les Autochtones.

Selon Bouchard, le projet de nation québécoise, ce n'est pas une vision idéale ni une utopie, c'est ce dont les Québécois ont besoin et ce dont ils sont capables, mais il est conscient des facteurs qui pourraient faire avorter ce projet. Il en identifie cinq : 1) l'absence de volonté politique chez les francophones de vieille ascendance; 2) le refus des francophones de vieille ascendance de souscrire à l'ouverture culturelle proposée; 3) l'incapacité des promoteurs du projet à le formuler et à le présenter de manière convaincante aux partenaires pressentis; 4) des initiatives de déstabilisation du projet provenant de ses adversaires; 5) la réaction des partenaires (les Anglo-Québécois, les communautés culturelles et les Autochtones) face au projet, à savoir s'ils sont disposés à accepter le double contrat civique et culturel (voir Bouchard, 1999, p. 76-79). Considérant que « l'enjeu est de taille », il compte sur la bonne volonté de tous et chacun pour mener à bien ce projet en raison du profit que la collectivité pourra en tirer.

La nation québécoise dans sa dimension culturelle, c'est, pour Bouchard, une francophonie de type nord-américain. Elle est faite de diverses composantes culturelles en interaction, leur dénominateur commun étant la capacité de s'exprimer en français et leur préoccupation commune étant « la promotion d'idéaux, de valeurs de civilisation et de choix de société » (Bouchard, 1999, p. 125).

Nous voyons ici l'importance de la langue dans ce modèle, une importance qui est réaffirmée dans le rapport BT. Dans ce modèle, la langue est le seul coefficient d'ethnicité de la nation québécoise qui est retenu comme « vecteur indispensable de la vie collective ». Fait à remarquer : Bouchard ne retient pas la religion qui est également une composante de l'ethnicité, ce qui est cohérent avec sa vision historique où la « vieille identité nationale canadienne-française » s'est départie progressivement de plusieurs composantes de son héritage ethnique, à commencer par l'appartenance à la

religion catholique. En somme, pour les fins de notre recherche, dans ce modèle de la nation québécoise qui superpose la nation culturelle à la nation civique, et où la religion ne figure plus avec la langue comme coefficient d'ethnicité, la laïcité pourrait tout aussi bien être intégrale qu'ouverte.

5.1.2 La culture

Essai de définition de la culture

Tout d'abord, si l'on caractérise la nouvelle nation québécoise comme étant une « nation culturelle », il devient primordial de préciser ce qu'on entend par culture, et c'est ce que fait Bouchard. En effet, le mot culture peut être entendu de multiples manières : « dans son sens anthropologique : il s'étend alors au domaine presque sans limite des mœurs, coutumes, mentalités, savoirs, mythes, religions, bref à tout ce qui forme le cœur de ce que nous appelons une 'civilisation' » (Bouchard et Roy, 2007, p. 12). D'après cette définition, la religion peut être considérée comme un élément de la culture. C'est la conception de la religion qui est retenue par les commissaires dans le rapport.

Selon Bouchard, la culture

[...] c'est un ensemble de représentations largement partagées qui constituent les fondements symboliques d'une collectivité. Les fonctions de ces représentations, dans toute société, sont de :

- (1) mettre en place et perpétuer des valeurs, des idéaux, des références communes;
- (2) nourrir une capacité de prise de conscience, d'action, de mobilisation collective en vue d'un changement ou d'une résistance à un changement;
- (3) maintenir des institutions robustes, efficaces, qui recueillent une large diffusion;
- (4) susciter des identités dynamiques, animées de motivations, capables à la fois d'engagement et de refus, d'initiatives individuelles et de solidarité. (Bouchard et Roy, 2007, p. 112)

La culture nationale québécoise

Dans cet ouvrage, *La nation québécoise au futur et au passé*, Bouchard définit ainsi ce qu'il appelle la culture québécoise : c'est une culture

[...] diversifiée, de plus en plus ouverte à des contenus internationaux et, pour cette raison, de moins en moins spécifique peut-être, [...] appelée à demeurer un lieu de traditions, d'inventions et d'affirmations, un lieu de libertés et de différences qu'il importe de préserver. [...] Il s'agit d'une culture en mouvement qui doit se caractériser non seulement par ses héritages coutumiers, mais aussi par les valeurs et les idéaux dont elle est porteuse, par les solidarités qu'elle institue autour de choix de société, par les interactions qu'elle suscite entre les acteurs individuels et collectifs. [...] En ce sens la culture québécoise sera toujours le produit d'une double tension créatrice : entre métissage et filiation, entre forces centripètes (tout ce qui tend vers une trame commune) et forces centrifuges (tout ce qui pousse à la diversification). (Bouchard, 1999, p. 66-67)

Selon la conception de Bouchard, la culture nationale se justifie parce qu'elle

[...] établit des conditions favorables aux mobilisations collectives, aux projets de changement, à la négociation des conflits [...] fait obstacle à la création de stéréotypes, à la xénophobie, à la discrimination, au racisme [en permettant le rapprochement des cultures et des groupes ethniques] [...] atténue les risques de division violente de la société [en promouvant] quelques valeurs et symboles fondamentaux partagés [...]. (Bouchard, 1999, p. 68)

Elle se justifie ainsi comme dénominateur commun qui, « dans un esprit minimal », doit laisser place à l'expression de la diversité.

Ces lignes que nous venons de citer reflètent une approche qui n'est pas étrangère à celle inscrite dans le titre même du rapport, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Nous l'avons explicité en déployant les éléments de l'argumentaire en faveur de la laïcité ouverte.

La culture publique commune

Bouchard, qui prend la défense de la culture nationale, adopte une position différente par rapport à la culture publique commune, comme en fait foi cet extrait :

Nous prenons par ailleurs nos distances par rapport à la *culture publique commune*, telle que l'ont préconisée G. Caldwell et J. Harvey (1994). Centré quasi exclusivement sur les droits et libertés et sur les croyances universelles qui les sous-tendent, ce modèle ne prend pas suffisamment en compte toutes les autres dimensions de la culture, en particulier tout ce qui concerne l'aménagement sociologique de la diversité culturelle et des rapports proprement ethniques. Or, pour assurer une vie collective équilibrée, il est souhaitable que la culture commune déborde le droit. (Bouchard, 1999, p. 67-68)

En effet, selon Bouchard, dans un ouvrage postérieur, en 2001, la vie des nations « ne peut relever uniquement de l'empire de la règle juridique, si éclairée soit-elle. [...] un code symbolique doit s'y articuler » (Bouchard, 2001, p. 26). Ce « code culturel », qui trouve sa légitimité dans le fait qu'il s'adresse à l'ensemble de la société, doit faire l'objet d'un débat démocratique pour être révisé constamment. Cette insistance de Bouchard sur le besoin d'un code symbolique qui doit s'articuler à la règle juridique, nous en avons donc tenu compte lorsque nous avons traité de la culture publique commune dans le rapport, en particulier en ce qui a trait au contraste entre l'approche juridique et l'approche citoyenne et à leur complémentarité dans le traitement des pratiques d'accommodements religieux (cf. BT, p. 20, 64-65).

Crise de culture ou transition au Québec ?

En 2007, Bouchard et Alain Roy font le point sur l'état de la culture au Québec dans *La culture québécoise est-elle en crise?* Ils nous livrent les résultats de l'enquête sur la culture, une « enquête-sondage » qu'ils ont réalisée en 2004-2005. Le chapitre III de cet ouvrage présente les réponses de Bouchard au questionnaire du sondage. Il s'agit d'un essai qui a pour titre « Crise de culture ou transition ? ». Dans cet essai, Bouchard aborde les problèmes de définitions, établit un diagnostic de la crise culturelle et fait ressortir les données contradictoires pour tenter par la suite de faire une évaluation. Il situe la crise par rapport au discours sur la crise et considère qu'il faut reprogrammer la pensée et l'action. En dernier lieu, il fait le point sur le contexte québécois. Cet essai, comme il le précise dans l'introduction, n'est que « l'esquisse d'une argumentation », compte tenu de l'ampleur du sujet. Il retient comme perspective de jeter un regard

critique sur le diagnostic de crise de la culture. Ce diagnostic, qui est partagé par une grande partie des intellectuels et diffusé par les médias, peut se résumer comme suit : « l'Occident traverserait présentement une crise culturelle profonde, peut-être sans précédent – sinon sans remède à court terme » (Bouchard et Roy, 2007, p. 111).

Cet ouvrage publié en 2007 semble présenter un intérêt particulier pour notre recherche en raison de sa proximité temporelle avec le rapport BT déposé en 2008. On pense évidemment au fait que le co-auteur de Bouchard, Alain Roy, était également conseiller à la recherche et à l'analyse pour la Commission. On pourrait s'étonner qu'un ouvrage, portant sur la crise de la culture québécoise et rédigé durant la période où la crise des accommodements s'intensifiait et atteignait son point d'ébullition⁶³, ne fasse aucune mention de la crise des accommodements. Mais il n'y a pas vraiment de quoi s'étonner si l'on considère la prise de distance considérable et l'horizon planétaire de l'essai, comparativement à une « crise » qu'on pouvait croire superficielle et artificielle. Paradoxalement, croyons-nous, c'est précisément ce caractère distancié et conceptualisé qui a conféré à l'essai la valeur instrumentale d'une grille d'analyse applicable à d'autres « crises » comme celle des accommodements. C'est, en tout cas, ce qui nous a amenée à examiner l'hypothèse suivante au cours de notre analyse du rapport : la méthode d'analyse et de gestion de crise exposée par Bouchard et Roy a été appliquée dans le rapport BT et a notamment contribué à construire l'argumentaire en faveur de la laïcité ouverte. Dans les pages qui suivent, nous porterons donc une attention particulière au thème de la possibilité de relativiser le discours sur la crise comme étant structurellement pertinent à la compréhension du rapport sous l'angle de la laïcité.

⁶³ Selon la chronologie de la crise des accommodements établie par BT, la « période d'intensification des controverses » va de mai 2002 à février 2006 (p. 50), tandis que « la période d'ébullition » va de mars 2006 à mai 2007 (p. 53) et est marquée par la création de la Commission le 8 février 2007.

Indices d'une crise culturelle

Bouchard fait état de quelques données parmi plusieurs qui semblent confirmer l'existence d'une crise généralisée. Pour de nombreux intellectuels, le religieux et le transcendant ont été marqués par la crise qui a provoqué la perte du sens de l'absolu. On constate également « la crise du sens dans les sciences humaines », que plusieurs tentent d'expliquer par « l'échec de la sécularisation, l'impuissance à reconstruire dans l'horizon fermé de la laïcité une éthique de l'engagement, du dépassement et de l'altruisme » (Bouchard et Roy, 2007, p. 118). Il s'ensuit un vif sentiment du vide alimenté par une perte de sens, une absence de repères, une fuite des valeurs et des idéaux. Selon Bouchard, « cette situation serait attribuable en grande partie à des institutions de transmission elles-mêmes en crise, en l'occurrence la famille, l'école, l'Église » (Bouchard et Roy, 2007, p. 119). Une autre donnée importante dans ce diagnostic, c'est la crise des identités nationales qui vient aggraver la situation. Ce qui a provoqué cette crise et qui a déstabilisé les identités nationales, c'est à la fois la diversité ethnique et le refus de la plupart des minorités et des immigrants de s'assimiler à la culture dominante.

Possibilité de relativiser le discours sur la crise

Selon Bouchard, il est possible de jeter un regard moins pessimiste sur notre monde en considérant d'autres données, comme les avancées spectaculaires qui ont coïncidé avec le XX^e siècle. À titre d'exemples : le régime démocratique est de plus en plus privilégié car, en l'espace de 25 ans, les États qui se sont identifiés à ce régime ont plus que doublé. Il faut noter aussi « l'amélioration de la condition féminine, l'abolition de la peine de mort dans plusieurs pays, une meilleure protection des minorités (qu'il s'agisse des personnes handicapées, des groupes religieux, des homosexuels, des Autochtones) [...] » (Bouchard et Roy, 2007, p. 122), l'essor du pluralisme et le développement d'attitudes de respect et de promotion de la diversité par rapport au

passé, l'importance accordée aux chartes et tout particulièrement à la protection des droits civiques.

S'appuyant sur ces données, Bouchard soutient qu'il faut relativiser le « discours de la crise », ce qui implique de « rechercher un diagnostic plus nuancé qui s'accorde davantage avec la réalité » (Bouchard et Roy, 2007, p. 122). Il remet en question certaines prises de position en considérant qu'on a décrété trop vite la fin des grands récits, le « crépuscule des mythes », parce qu'ils ont été remplacés par d'autres récits, d'autres mythes très mobilisateurs comme « l'éthique publique, la citoyenneté, la nation civique, le pluralisme, le transculturalisme, la mondialisation [...] » (Bouchard et Roy, 2007, p. 123). Quant aux vieux idéaux de justice, de paix, d'égalité, de liberté et de démocratie, non seulement ils subsistent mais « ils semblent plus vivants que jamais », affirme-t-il. C'est ainsi qu'il tente d'apporter des nuances au diagnostic de crise. Pour lui, on a décrété trop vite non seulement la fin des grands récits mais aussi la fin ou même la marginalisation du religieux. Selon des études empiriques, c'est « par des voies différentes [que] le religieux a conservé une forte emprise partout au monde » (Bouchard et Roy, 2007, p. 124). Nous reviendrons plus loin sur les nuances à apporter au sujet de la thèse du déclin religieux.

Situation de transition accélérée et non de crise au Québec

Bouchard rejette la problématique de la crise; il considère que les agitations dans notre monde actuel relèvent davantage d'une dynamique de transition accélérée. Il précise que la situation actuelle n'est pas simplement une situation d'ajustement impliquant un « réaménagement sous couvert de continuité », c'est une situation de transition qui suppose de nombreuses ruptures qui affectent les structures sans provoquer une situation d'anarchie. Ces ruptures se manifestent entre autres dans le rapport à l'Autre, dans notre façon de concevoir l'autre comme personnage repoussant, difforme et dangereux que nous n'acceptons plus et que nous remplaçons par un nouvel imaginaire de la différence, de l'étranger. Il en est ainsi dans notre façon de concevoir le rapport

homme-femme : il y a rupture avec l'ancienne imagerie de l'homme fort, protecteur, pourvoyeur et de la femme fragile, subordonnée, émotive.

S'il n'y a pas de crise de la culture, pourquoi le discours de la crise est-il si répandu? Bouchard retient quelques raisons pour expliquer ce fait. Première raison : les changements en cours sont d'une telle ampleur et se produisent si rapidement qu'ils suscitent de l'inquiétude et favorisent la spéculation sur leur impact. Deuxième raison : c'est une réaction de classe, les intellectuels étant ceux qui éprouvent le plus le sentiment de crise parce qu'ils ont perdu « le monopole à la fois de la parole et des critères de la parole » principalement à cause des nouvelles techniques de communication. Troisième raison : l'avènement du clip, de l'image, du multimédia a modifié le langage et contribué à ce que les « anciens maîtres » se sentent désemparés. Notons au passage la mention du rôle des médias dans le discours de la crise, élément que l'on retrouve dans le rapport BT, qui souligne la responsabilité des médias aussi bien dans « la fabrication des perceptions » (BT, p. 74) en cause dans la supposée « crise des accommodements » que dans « l'apprentissage de la diversité » : « [...] leur pouvoir considérable en fait un puissant levier d'intégration aussi bien qu'un fabricant très efficace de stéréotypes » (BT, p. 250).

Selon Bouchard, il nous manque le recul nécessaire pour évaluer adéquatement les conséquences de ces changements et juger s'il y a situation de crise ou pas. Par conséquent, il recommande de prendre des distances avec le discours de la crise, surtout quand il est radical et alarmiste, parce que ce discours ne reflète pas bien la situation présente : « il appauvrit la réflexion, il induit à la démission et à l'impuissance – en somme, il finit par accentuer artificiellement le sentiment de la crise, et même le créer parfois » (Bouchard et Roy, 2007, p. 140).

Bouchard propose certaines orientations. D'abord, il est important de faire des analyses plus nuancées en se préoccupant de les valider empiriquement, en se méfiant des généralisations et en mettant l'accent sur les problèmes fondamentaux. Puis, sur un

autre plan, il est urgent de « refonder une espérance » en reprogrammant la pensée et l'action, en dégagant des directions pour la pensée et l'action.

Il prend soin de se situer de façon explicite par rapport à tous ces grands changements dans notre société actuelle :

[...] ma position procède, d'un côté, d'une grande inquiétude, d'un peu de désarroi et, de l'autre, d'un refus radical de m'abandonner au pessimisme radical, à l'inaction, à la démission. J'essaie de faire mon lit entre ces balises d'une manière qui ne soit pas artificielle, sans me laisser guider par une quête un peu stérile du simple compromis. (Bouchard et Roy, 2007, p. 140)

Il trouve un argument contre le pessimisme dans les précédents qu'offre l'histoire des sociétés en Occident. Il donne entre autres l'exemple du Québec

[...] où l'on est passé d'une société relativement fermée et conservatrice à une société ouverte et progressiste, d'une culture homogène et frileuse à une culture pluraliste et plus sûre d'elle-même, d'une nation définie comme une sorte de clone de la France (et apparemment vouée à son imitation servile) à une nation des Amériques, réconciliée avec son continent mais puisant à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Monde. (Bouchard et Roy, 2007, p. 142)

Cette façon de relativiser la crise de la culture n'est pas sans lien avec le parcours par lequel le rapport en arrive à parler d'une « crise des perceptions » plutôt que d'une « crise des accommodements ». En effet, dans le rapport, la vérification empirique des faits a permis de constater que la supposée « vague » des accommodements, telle que perçue à tort par la population, avait suscité la crainte que soient remis en question des acquis comme la laïcité et l'égalité entre hommes et femmes (BT, p. 18, 61-76). Cette mise en perspective des faits a permis de proposer des pistes de conciliation et de relance en direction de l'avenir, comme le suggère le titre du rapport *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*.

5.1.3 Le mythe

Pour Bouchard, ce qui permet à une société de surmonter les crises et d'aller de l'avant, ce sont les mythes, porteurs du fondement symbolique de ses valeurs et de son énergie. Encore faut-il saisir la vraie nature et la fonction du mythe.

Définition du mythe

Le but de son essai de définition du mythe publié en 2007 est d'en faire ressortir la véritable spécificité comme représentation collective, parce qu'il a constaté qu'il y a confusion autour du concept de mythe tant pour le sens commun que pour les milieux scientifiques et intellectuels. Pour le sens commun, l'objet du mythe peut relever de la fiction comme une fable, une chimère, une illusion ou un mensonge. Chez les intellectuels, c'est une notion très controversée, car les uns rejettent ce concept ou font ressortir ses visées manipulatrices, alors que d'autres soulignent son aspect positif, fonctionnel, ou encore le considèrent comme indispensable ou inévitable. Il y en a qui reconnaissent son essor en Amérique.

Bouchard propose une définition sociologique du mythe :

[...] un rouage socioculturel grâce auquel une société dispose du fondement symbolique où elle puise les valeurs qui fondent ses solidarités, qui tendent des ponts entre les classes, les groupes ethniques, les genres, les générations, qui orientent et impulsent son devenir. (Bouchard, 2007b, p. 410)

Pour notre propos, il est intéressant de noter que, selon Bouchard, la laïcité peut être considérée comme un mythe :

[...] l'appropriation de la représentation initiale par les individus ou groupes est d'autant plus poussée (et le mythe lui-même d'autant plus résistant) qu'ils ont le sentiment d'avoir eux-mêmes combattu pour son institutionnalisation. C'est le cas de la laïcité en France (et dans le Québec contemporain) [...]. (Bouchard, 2007b, p. 416)

Par contre, le rapport n'établit pas de relation explicite entre laïcité et mythe, sans doute par crainte de la connotation péjorative de l'expression « mythe » dans le grand public.

Fonction du mythe

Bouchard explicite la position de ceux pour qui le mythe remplit une fonction nécessaire dans la société en donnant des significations, en fournissant des réponses aux questions sur la condition humaine, la structure de l'univers, le fonctionnement des sociétés. Ainsi, le mythe contribue à réduire l'insécurité et l'angoisse et à donner une vision cohérente du monde. C'est dans les mythes qu'une société trouve à la fois son fondement symbolique dans lequel elle puise ses valeurs et le « ciment de son intégration, l'horizon indispensable de ses négociations et de ses (ré) conciliations (condition nécessaire à l'arbitrage des conflits), tout comme l'énergie pour se relancer en cas de traumatisme ou de crise » (Bouchard, 2007b, p. 411). Toutefois, il ne perd pas de vue que le mythe peut aussi être « la source de bien des maux » et de « grands errements collectifs » comme les totalitarismes, les racismes, les génocides qui sont issus de représentations échappant au contrôle de la raison. Il peut également servir d'esquive. Le rapport fait lui aussi état d'une « critique des anciens mythes fondateurs qui servaient autant à exclure qu'à inclure » (BT, p. 128).

La critique du mythe

Comme le mythe est « un rouage nécessaire à toute société » et comme il peut avoir différents contenus, il est important d'en assurer la promotion et la critique. L'importance de critiquer les mythes tient au fait que, même si les contenus du mythe sont a priori positifs, leur effet est imprévisible. « Comme toute production culturelle ou comme tout mécanisme social, le mythe peut déraiser » (Bouchard, 2007b, p. 418).

La critique ne peut pas faire disparaître la structure mythique elle-même ni ses contenus symboliques et ce, en raison du caractère structurel et universel du mythe. Bouchard explicite ainsi la dimension structurelle du mythe :

Le mythe comporte une dimension *structurelle* dans la mesure où il fait partie du fondement symbolique d'une société. [...] il se présente comme une matrice qui donne forme aux idées, aux opinions, aux récits. [...] par rapport à la culture en général, le mythe opère comme un paradigme dans le domaine de la science : il établit les délimitations, les grands repères, les postulats à partir desquels une société se pense, se rêve, s'imagine. [...] En ce sens le mythe est fondateur, il structure le *champ symbolique* d'une société [...]. (Bouchard, 2007b, p. 416)

Selon Bouchard, quand on fait la critique d'un mythe il faut

[...] d'abord remettre en question ses fondements empiriques (puisque le mythe est toujours tenu pour vrai par celui qui y adhère); [...] en deuxième lieu, mettre au jour son caractère stratégique et sa dimension politique utilitaire. Troisièmement, elle doit montrer ses effets délétères ou potentiellement dangereux. Enfin, il faut s'appuyer sur un ou des mythes de remplacement. (Bouchard, 2007b, p. 419)

Pour combattre un mythe, il faut s'appuyer sur un autre mythe ou sur un contre-mythe. Bouchard met en garde de vouloir condamner en principe ou ignorer le mythe parce que, à son avis, il « est là pour rester » à cause de son caractère structurel et universel, rappelle-t-il en décrivant le mythe comme

[...] un mode particulier d'imputation de sens, une voie spécifique d'appréhension et d'organisation du réel, aux côtés de l'énoncé théorique, de la connaissance empirique, du religieux et de la fiction pure (artistique ou littéraire). [...] une catégorie fondamentale de la connaissance, la plus fondamentale peut-être. (Bouchard, 2007b, p. 418)

Et il plaide en faveur d'une sociologie du mythe.

L'efficacité symbolique du mythe

Un autre caractère du mythe se déduit du fait qu'il peut être aussi bien vrai que faux, parce qu'il relève à la fois de la réalité et de la fiction. Cependant, il tient sa valeur non

pas de sa conformité au réel mais de son efficacité symbolique. Cette dernière se manifeste particulièrement dans l'exercice d'une de ses fonctions importantes, à savoir

[...] articuler des situations contradictoires en instaurant des médiations au sein de principes, objectifs ou idéaux de prime abord peu compatibles (liberté/égalité, unité/diversité, individualisme/communautarisme, etc.) [...], en insérant un élément qui modifie ou supprime le rapport dichotomique. (Bouchard, 2007b, p. 421)

Ainsi, le mythe réussit à concilier sous le mode symbolique ce qui ne peut l'être sous le mode rationnel, la logique dans laquelle il s'inscrit étant « une logique de persuasion, de mobilisation, de pouvoir et d'action » (Bouchard, 2007b), p. 421). Encore une fois, ici, notons que, dans notre analyse du rapport, nous avons porté une attention particulière au parallèle entre, d'une part, l'efficacité symbolique du mythe en matière de conciliation et, d'autre part, la laïcité ouverte comme terrain de négociation de la place du religieux dans la culture commune de la société québécoise. Cela transparaît également dans le titre du rapport, à savoir *Le temps de la conciliation*.

Le mythe, un fait social, un catalyseur efficace

Bouchard termine son essai de définition du mythe en ajoutant quelques précisions sur sa façon de se situer par rapport au mythe.

[...] à l'encontre de la très grande majorité des auteurs, je soutiens que le mythe n'est pas toujours enraciné dans le sacré entendu au sens propre du transcendant ou du divin. [...] Le mythe doit toujours être considéré comme un fait social au sens où l'entendait le sociologue Émile Durkheim; c'est donc un phénomène collectif qu'il faut rapporter à d'autres phénomènes collectifs. [...] La prise en compte des coordonnées sociales [du mythe] opère donc dans deux directions. En amont : les contextes dans lesquels le mythe prend naissance, les forces qui le portent et l'instituent. En aval : la façon dont en nourrissant les identités, en modelant les comportements individuels et collectifs, il influe sur le devenir d'une société. (Bouchard, 2007b, p. 423)

Dans une publication antérieure sur les mythes nationaux canadiens-français, Bouchard affirme que notre attention doit se porter sur le mythe non pas en tant que « distorsion

ou falsification du réel » mais plutôt comme « producteur de cohérence (ou d'illusion de cohérence) et plus encore comme catalyseur efficace, comme opérateur » (Bouchard, 2004, p. 14).

Au terme d'une étude de la pensée de certains auteurs de la période de 1840 à 1960, Bouchard estime que ce n'est pas la thématique de la survivance qui était prédominante dans la pensée canadienne-française, c'était plutôt celle de la reconquête qui faisait contrepoids au sentiment de l'échec. Quant à la représentation courante du passé canadien-français « sous l'enseigne du repli », il la considère comme trompeuse et réductrice. Il fonde sa position sur le fait que, au niveau des mythes hétéroclites abordés par les penseurs étudiés, il n'y a pas seulement des mythes qui se nourrissent du sentiment de la fragilité de la nation ou de la peur de l'avenir, il y a aussi des mythes qui se nourrissent d'une volonté de dépassement (cf. Bouchard, 2004, p. 251). Il renchérit en affirmant : « Je crois qu'il faut voir là la marque de petites nations, dont les humeurs portent tantôt au repli et tantôt au débordement, au désir de briser les cadres de la petite collectivité qui se sent à l'étroit. L'histoire du Québec en donne une parfaite illustration » (Bouchard, 2004, p. 251).

Nouveaux mythes dans le néonationalisme au Québec

Toujours selon Bouchard, c'est avec la Révolution tranquille que nous assistons au relèvement du Québec francophone favorisé par la sortie de la pensée fragmentaire. À partir de la fin des années 1940, les intellectuels ont privilégié une autre structure de discours, la pensée organique avec une nouvelle collection de mythes réunis dans le néonationalisme. À la même époque, des Canadiens français devenus des Québécois ont résolu de manière radicale des difficultés présentes dans des vieux axes de tension, comme Québec/Canada, France/Amérique, tradition/modernité, élites/classes populaires, Église/État. Bouchard explicite comment s'est traduite « cette réorientation

qui a façonné le Québec contemporain » (Bouchard, 2004, p. 258). Parmi les différentes façons de résoudre les axes de tension, il retient dans l'ordre suivant : l'affirmation politique de l'option souverainiste, la scission avec les Francophones des autres provinces canadiennes, le mouvement de laïcisation, la réforme des pratiques démocratiques, des revendications sociales plus agressives (syndicalisme, féminisme...), un élan de réidentification dans le champ littéraire (nouvelle littérature nationale, éloge de la « québécutude », rêves de refondation...), etc. (cf. Bouchard, 2004, p. 258).

En fonction de notre recherche, à première vue, il semble y avoir un clivage important entre le rôle que Bouchard attribue à la laïcité dans ce passage de l'écrit de 2004 et la place qu'elle occupera dans le rapport en 2008. En 2004, selon Bouchard, le mouvement de laïcisation est la façon dont les Québécois ont « résolu de manière radicale » le vieil axe de tension Église/État; c'est comme si c'était une chose réglée. En 2008, le rapport consacre tout un chapitre au « régime québécois de laïcité » (BT, p. 131-154) pour proposer « le pari de la laïcité ouverte » (BT, p. 148), tout en faisant état de défis qu'elle représente, notamment en ce qui a trait au port des signes religieux et au patrimoine religieux. C'est sans doute là un élément motivant la recommandation de produire un livre blanc qui, « sans clore le débat québécois sur la laïcité, [...] contribuerait fortement à le structurer » (BT, p. 154). Cela nous semble d'autant plus pertinent qu'il y a eu un déplacement de l'axe de tension touchant la laïcité. En effet, l'État québécois doit maintenant gérer ses relations non plus seulement avec l'institution particulière de l'Église catholique mais avec la présence diversifiée du fait religieux dans l'espace public.

Importance des mythes comme le multiculturalisme et l'interculturalisme

Dans son ouvrage sur la culture québécoise publié en 2007 avec Alain Roy, Bouchard rappelle l'importance des mythes tout comme des idéaux pour la structure et le devenir de toute société en se basant sur ses recherches qui avaient pour objet la formation et la transformation des cultures nationales dans le Nouveau Monde et qui ont permis de voir comment ces nations ont pu surmonter le défi de la diversité. Comme l'immigration en provenance de métropoles européennes s'est étendue à divers pays, il y a eu, au sein des nations du Nouveau Monde, juxtaposition de diverses langues, religions et conditions sociales. Il y avait là une contradiction assez forte avec « le modèle historique de la nation [qui] supposait une homogénéité et une forte intégration de ses membres » (Bouchard et Roy, 2007, p. 145). C'est grâce aux élites intellectuelles que des « formules ou aménagements symboliques », comme des mythes puissants, ont été mis au point pour réaliser l'unité de la collectivité dans l'hétérogénéité. À titre d'exemple, le multiculturalisme pour le Canada et l'interculturalisme pour le Québec. Selon Bouchard, « dans chaque cas, on peut voir à l'œuvre des mythes qui ont permis ou permettent à une société de s'adapter tant bien que mal aux changements, d'atténuer des tensions, d'éviter l'éclatement et, souvent, de progresser » (Bouchard et Roy, 2007, p. 145).

Ruptures au niveau des mythes

En somme, après avoir établi que la situation du Québec est une situation de transition qui suppose de nombreuses ruptures, Bouchard indique comment se manifestent ces ruptures au niveau des mythes. Il fait état des bouleversements qui affectent le rapport entre le mythe et la raison compte tenu du fait que la hiérarchie entre la raison et le mythe est en voie de disparition. Le mythe, qui était considéré comme une déformation

du réel, est reconnu aujourd'hui comme un type particulier de rapport au réel au même titre que toute représentation ou croyance. Même s'ils sont souvent inquiétants, ces changements structurels ne doivent pas être assimilés au chaos.

5.1.4 La diversité

Dans le texte révisé d'une conférence prononcée par Bouchard en novembre 1996 et publié dans *L'action nationale* en 1997, l'historien aborde la question de la diversité. Il « propose un rappel des importants changements déjà survenus dans *le rapport à l'autre* (en l'occurrence, le *non-francophone, l'immigrant*) » (Bouchard, 1997a, p. 111). Une des questions qu'il soulève dans ce texte se formule comme suit : « comment concilier la nation avec la diversité ethnique sans porter atteinte au projet d'une véritable francophonie québécoise? » (Bouchard, 1997a, p. 111).

Cette question lancinante se retrouve en filigrane dans des passages pivots du rapport BT, comme par exemple le chapitre IX intitulé « La diversité ethnoculturelle et les inquiétudes identitaires » (BT, p. 183-196). Pour sa part, le chapitre X pose en titre la question « Où en sont les rapports interculturels ? » (BT, p. 199-218). En outre, « l'apprentissage de la diversité » fait l'objet d'une recommandation (BT, p. 250-251, 266). Voilà pourquoi nous attachons une importance spéciale au cheminement de la pensée de Bouchard dans son écrit de 1997 pour y déceler des points de convergence ou de divergence avec les prises de position du rapport, notamment en ce qui a trait à la relation entre la laïcité ouverte et la gestion de la diversité.

De l'exclusion de l'autre à l'ouverture à l'autre

Bouchard explicite ainsi comment s'est fait le passage de l'ancien nationalisme au nouveau nationalisme et, par conséquent, le passage de l'exclusion de « l'autre » à l'ouverture à « l'autre ». Jusqu'en 1930-1940, au Québec, ce sont seulement les Canadiens français qui font partie de la nation, les autres groupes ethniques en étant exclus et considérés comme une menace à la survie de la nation canadienne-française. Cela s'explique par le nombre restreint de Canadiens français au Canada et sur le continent, qui met en péril la langue française, la religion catholique et les coutumes ancestrales. Il a fallu lutter contre les tentatives d'assimilation du régime britannique ou du Canada anglophone. D'où le sentiment de fragilité qui a prévalu et qui peut être considéré comme « un paramètre central [...] pour comprendre la culture politique de cette époque » (Bouchard, 1997a, p. 112).

La nation canadienne-française s'étendait sur l'ensemble du territoire du Canada et allait même au-delà en incluant les francophones de la Nouvelle-Angleterre. Cette « vision pancanadienne » a été affectée par différents événements comme, par exemple l'affaire Riel, les conflits suscités par la question des écoles françaises, les conscriptions de 1917 et de 1942. Voilà autant de faits qui ont provoqué le « repli du fait francophone sur le Québec, en tant que nouveau territoire national de la francophonie » (Bouchard, 1997a, p. 112). Ce nouvel environnement de la nationalité a provoqué un changement de statut des Anglo-Québécois et des autres groupes ethniques non francophones qui étaient toujours des exclus de la nation, mais ils habitaient et partageaient le nouveau territoire national de la francophonie (le Québec). Ils devenaient alors une menace de l'intérieur et il fallait composer avec ces derniers considérés comme « l'autre ».

Dans les décennies 1960 et 1970, des efforts ont été faits pour intégrer « l'autre » dans sa diversité en l'incitant à apprendre le français et même à partager la culture

canadienne-française. La francisation de « l'autre » a favorisé non seulement le rapprochement mais aussi la communication plus directe de sa différence, de ses références, de son altérité devenue ainsi plus visible. Ce qui a provoqué également un changement dans la façon de regarder « l'autre », c'est le fait que les immigrants ne voulaient plus être assimilés, ils tenaient à garder leur identité. Le contexte était propice à cela parce qu'ils avaient des proches dans la société d'accueil et les moyens de communication leur permettaient de garder contact avec leur culture d'origine. Cette situation rendait incertain l'avenir de la francophonie québécoise.

Bouchard attire l'attention sur le fait que les francophones québécois, en tant que collectivité, étaient plus ou moins bien préparés à « l'intégration symbolique de l'autre » à cause de l'ancien nationalisme canadien-français. En effet, ce dernier mettait de l'avant une représentation homogène de la nation et accordait peu d'importance aux différences entre autres sur les plans suivants : classes, habitats, religions, parlars. Cette nation était essentiellement culturelle, apolitique, parce qu'elle se méfiait de l'État, un peu asociale en raison de sa difficulté à accepter la réalité des classes. Elle était aussi préoccupée avant tout de sa survivance, de la défense de ses traits ethniques et des institutions, méfiante par rapport à l'américanité et, en particulier, par rapport à la civilisation des États-Unis, soucieuse d'être la reproduction « d'une certaine France (celle qui se proclamait Fille de l'Église et de saint Louis) », et parfois xénophobe quand elle craignait que l'étranger mette en péril ses intérêts.

Cette conception de la nation axée sur la survivance a subi une transformation rapide à compter des années 1940. C'est à ce moment que débute une période de transition qui a été marquée principalement par « le passage d'un rapport d'exclusion à un rapport d'inclusion » (Bouchard, 1997a, p. 116), c'est-à-dire le passage de l'ancien nationalisme au nouveau nationalisme. Ce dernier a pris forme au plan politique dans les années 1960. Le nouveau nationalisme a favorisé une redéfinition de la nation qui accordait priorité aux références territoriales et juridiques, mettant en veilleuse l'ethnicité. Quant à la part à accorder à l'ethnie par rapport au droit dans l'appartenance

nationale et la définition de l'identité collective, les francophones sont hésitants. De l'avis d'une grande majorité de francophones concernant l'ethnie, la composante rituelle et coutumière tout comme l'affiliation généalogique et la religion catholique sont à retrancher, mais ils ont voulu conserver les commissions scolaires et les écoles publiques confessionnelles. On peut voir là une forme de contradiction... D'autres francophones considèrent comme insuffisant de conserver seulement la langue comme dénominateur commun, il faudrait y inclure la culture francophone, ce qui amène Bouchard à soulever la question du contenu que devrait recouvrir la culture francophone. Pour ce qui est du « nous » national, Bouchard fait remarquer qu'il demeure ambigu parce qu'« il est tantôt canadien-français, tantôt québécois (au sens inclusif du mot) » (Bouchard, 1997a, p. 116).

Gestion de la diversité dans le nouveau nationalisme

Selon Bouchard, le nationalisme québécois fait place à une grande diversité et à certains éléments de confusion parce que les changements prennent différentes directions et se font à des rythmes différents. Malgré la quasi-unanimité sur « l'opportunité de l'affirmation collective », Bouchard soutient : « on peut craindre que la transition amorcée au milieu du siècle ne soit en train de se fragmenter » (Bouchard, 1997a, p. 117). Pour justifier cette crainte, il fait état de questions essentielles pour lesquelles plusieurs francophones n'ont pas de réponse :

- [1] Est-ce que les valeurs judéo-chrétiennes doivent demeurer à l'école publique?
- [2] Est-ce que la culture *commune* peut incorporer certains particularismes dits ethniques?
- [3] Comment désormais penser le passé collectif si la francophonie québécoise est érigée en culture nationale?
- [4] Jusqu'où l'État peut-il aller dans ses efforts pour maintenir ou étendre l'usage de la langue française?
- [5] Dans quelle mesure cette culture nationale, à caractère officiel, peut-elle admettre des contenus de la culture canadienne-française? (Bouchard, 1997a, p. 117-118)

Il constate que plusieurs francophones sont dans un état d'incertitude « quant à leur identité et quant à ce que devrait être cette nation québécoise affirmée par le nouveau nationalisme » (Bouchard, 1997a, p. 118).

Bouchard fait le point sur ce qui paraît assuré en se basant sur les définitions du nouveau nationalisme et sur ce qui semble partagé par la majorité de la population :

La nouvelle nation s'est dissociée de la diaspora canadienne-française nord-américaine et elle est maintenant identifiée au territoire du Québec. Elle s'est réconciliée avec l'État, qui est devenu l'un de ses principaux leviers, et elle manifeste des préoccupations sociales sans précédent. (Bouchard, 1997a, p. 118).

Dans la définition de la nation et de la citoyenneté, il identifie des éléments qui ont un « poids prépondérant de critères d'appartenance comme la résidence (ou la référence territoriale), l'apprentissage du français comme langue officielle et l'observation de certaines règles civiques fondamentales (respect de la vie, non-violence, égalité, démocratie, libertés... » (Bouchard, 1997a, p. 118-119). Ces critères correspondent à des exigences minimales par rapport à celles de l'ancien nationalisme et sont cohérents avec la politique d'immigration adoptée par le Québec, une politique qui permet des effectifs d'immigrants assez considérables sans mettre des restrictions en fonction de leur provenance ou de leurs profils ethniques. Ce qui est demandé aux non-francophones et aux Néo-Québécois, c'est d'apprendre le français comme langue première ou comme langue seconde sans exclure les autres langues, parce que la diversité linguistique constitue un « capital culturel » qui est à préserver. Pour Bouchard, l'importance de la langue française tient au fait qu'elle « crée un moyen de communication nécessaire entre les composantes de la nation; elle dessine un lieu d'échange ouvert, où peut s'exprimer et s'imprimer toute la diversité culturelle selon des processus d'intégration par interaction » (Bouchard, 1997a, p. 119). Il ne s'agit pas de supprimer la diversité, mais plutôt de « créer une dynamique de participation et d'appartenance » (Bouchard, 1997a, p. 119).

Selon cette conception dynamique de la culture nationale qui s'enrichit de divers apports, mais en français, les citoyens qui refuseraient d'apprendre le français s'excluraient eux-mêmes d'une partie de la vie collective québécoise et, par conséquent, ils se mettraient eux-mêmes en marge de la nation. Selon le nouveau nationalisme, la langue française n'est pas seulement un moyen de communication purement utilitaire, elle est porteuse de tout l'héritage culturel canadien-français en tant que « langue de la culture commune ». De plus, « au gré des interactions avec les non-francophones de naissance et avec les Néo-Québécois, elle devient porteuse de tous les apports symboliques originaux qui alimentent la culture québécoise et qui font du français une véritable langue nationale » (Bouchard, 1997a), p. 120).

Les conceptions mises de l'avant par le nouveau nationalisme impliquent des réaménagements symboliques principalement aux niveaux de la mémoire collective et du statut confessionnel des écoles. Il faut « remodeler les mailles de la mémoire collective, tout en la reproduisant comme composante (indispensable) de l'identité nationale » (Bouchard, 1997a, p. 120). Et la voie préconisée par Bouchard consiste à « ouvrir la mémoire collective pour insérer les luttes nationales canadiennes-françaises dans des trames universelles, dans une histoire collective comparée qui livrerait des horizons positifs pour le présent et pour l'avenir » (Bouchard, 1997a, p. 121). Le passé en tant que patrimoine à perpétuer doit être « reprogrammé » afin que la nation puisse s'y reconnaître et trouver matière à réflexion. Ce que Bouchard propose, c'est de « maintenir une mémoire vivante qui puisse nourrir véritablement la nouvelle identité québécoise et non pas seulement l'identité canadienne-française » (Bouchard, 1997a, p. 121). Le nouveau nationalisme doit aussi mener logiquement à la déconfessionnalisation du système scolaire public parce que le système confessionnel est en contradiction avec la volonté d'inclusion de la nation québécoise.

Qu'est-ce qui peut justifier d'associer le Québec actuel à une nation ethnique et le Canada à une nation civique? Notons que c'est un clivage assez courant au Canada anglais. Pour les intellectuels canadiens-anglais, tout comme pour le philosophe

Taylor, le Canada et le Québec en tant que collectivités politiques présentent peu de différence pour ce qui est de la protection des droits de la personne. Par contre, selon Bouchard, il y a une différence entre le multiculturalisme canadien et le néonationalisme québécois par rapport au respect de la diversité. Le multiculturalisme canadien fait la promotion de la pluralité ethnique et de la croissance de chacune de ses composantes en plus de manifester un très grand respect envers cette pluralité. Ainsi, il permet de « cultiver la fragmentation et le cloisonnement ». Comment peut-il en être ainsi dans une société démocratique? Cette question est soulevée par ceux qui, selon Bouchard, éprouvent une « réticence légitime » par rapport à cet aspect du multiculturalisme canadien. Quant au néonationalisme, il respecte la diversité « mais tout en préservant les conditions d'une intégration à la société francophone que veut être le Québec » (Bouchard, 1997a, p. 131). De l'avis de Bouchard, cette différence ne relève pas du droit, mais d'un choix sociopolitique légitime. Ici, on voit affleurer la tension entre multiculturalisme et interculturalisme dans le rapport, avec sa conséquence pour le choix de la laïcité ouverte, cette dernière étant mieux servie, selon BT, par l'interculturalisme que par le multiculturalisme en termes d'intégration.

5.1.5 L'intégration

La préoccupation de Bouchard axée sur l'intégration se manifeste dans un texte publié en 1995 « La nation au singulier et au pluriel : l'avenir de la culture nationale comme paradigme de la société québécoise ».

Différents modèles d'intégration

Bouchard fait d'abord la critique de six modèles de la nation québécoise : le bilinguisme et le biculturalisme, l'assimilation, l'intégration, l'interculturalisme, l'individualisme juridique et le multiculturalisme. Puis, il exprime sa préférence pour

l'un de ces modèles, à savoir l'intégration, « une intégration [...] fondée sur le respect des droits et des prérogatives, un souci de diversité et une conception réaliste de la réciprocité » (Bouchard, 1995, p. 82). À son avis, ce modèle rallie la plus grande partie de la population, d'une part, à cause de son imprécision mais aussi, d'autre part, parce que c'est une exigence qui relève du sens commun. C'est une notion aux contenus divers qui est associée aux concepts de convergence, de creuset et de culture publique commune.

L'intégration culturelle

Toujours selon le même texte de Bouchard, la conception de l'intégration culturelle peut se résumer comme suit : d'une part, il faut assurer une « zone protégée », d'où la légitimité pour la société d'accueil d'imposer quelques règles fondamentales à tous les citoyens, soit

[...] le respect de valeurs premières telles la démocratie, l'égalité, les libertés civiles, la tolérance; et l'apprentissage de la langue française, comme dénominateur commun de la culture québécoise – sans exclure évidemment la survie des autres langues, mais comme langues secondes, en accord avec la réalité prépondérante de la culture québécoise comme francophonie nord-américaine. (Bouchard, 1995, p. 81)

D'autre part, il faut laisser le champ culturel ouvert. Pour favoriser l'intégration culturelle des non-francophones et des néo-Québécois et stimuler leur intérêt pour la société québécoise et ses objectifs, Bouchard propose comme moyen le plus efficace et le plus démocratique leur « participation au fonctionnement des institutions publiques et des centres de décision et d'influence » (Bouchard, 1995, p. 81). Il souligne ici la responsabilité de la société d'accueil de promouvoir des « politiques d'accès à des postes dans la fonction publique, dans les médias, dans l'enseignement »

(Bouchard, 1995, p. 82), tout en considérant que les destinataires de ces politiques se doivent de pouvoir travailler en français.

Le modèle de l'intégration pour le Québec

Selon Bouchard, le modèle de l'intégration, « c'est le modèle le plus réaliste » pour la nation québécoise en tant que nation « soucieuse de son avenir et respectueuse de la diversité » (Bouchard, 1995, p. 84). Il s'agit d'une intégration qui doit répondre aux critères suivants :

[être] prudente et souple, modulée en fonction de certains droits acquis (ceux des Anglo-Québécois et des autochtones, par exemple) [...] tenir compte des impératifs contextuels et ne pas s'enfoncer dans les querelles de turban, foulard ou de ceinture fléchée. (Bouchard, 1995, p. 82 et 84)

Il situe le modèle d'intégration qu'il propose par rapport au multiculturalisme : « Le modèle que nous proposons ne consiste pas à remplacer ces ethnicités par une autre, mais à les articuler à une culture nationale commune axée sur la poursuite de valeurs universelles » (Bouchard, 1995, p. 84). Pour justifier son rejet du multiculturalisme dans le contexte québécois, il fait également valoir le fait qu'il contient une contradiction. Il ne suffit pas de reconnaître la diversité favorisée par l'immigration comme une source d'enrichissement pour la culture québécoise, il faut rendre possible cet enrichissement en faisant l'hypothèse d'une intégration qui implique la présence effective d'un dénominateur commun, à savoir la langue, pour permettre la communication.

La co-intégration comme forme d'intégration

Bouchard poursuit sa réflexion sur l'intégration dans un bref essai publié en 2001 sous le titre « Nation et co-intégration : contre la pensée dichotomique ». Selon lui, l'identité nationale dans le respect de la diversité est rendue possible en dépassant la pensée dichotomique et en privilégiant la co-intégration comme forme d'intégration. Il précise ce qu'il entend par pensée dichotomique, à savoir la pensée qui fonde les antinomies et qui s'oppose à la pensée circulaire. Et les antinomies à dépasser, selon lui, ce sont

[...] la nation ethnique contre la nation civique; le singulier contre l'universel; l'identité contre la diversité; le sujet *ethnalisé* contre la communauté politique (hétérogène par définition); la mémoire de la mosaïque (ou la mémoire des mémoires) contre la mosaïque des mémoires; la continuité historique de la communauté fondatrice contre l'amnésie de la règle civique. (Bouchard, 2001, p. 26)

Par rapport aux antinomies, comme par exemple la nation ethnique contre la nation civique, l'identité contre la diversité, Bouchard choisit comme approche de « considérer la part d'artificiel » dans ces oppositions qui relèvent de ce qu'il appelle la pensée antinomique. Considérant l'aporie de la nation ethnique et de la nation civique, il souligne « qu'aucun de ces modèles ne s'est jamais concrétisé séparément dans l'histoire récente de l'Occident » (Bouchard, 2001, p. 27). Pour ce qui est de la dichotomie de l'identité contre la diversité, il rejette cette position de « tenir pour impossible de créer démocratiquement de l'identité dans la diversité et la fragmentation » (Bouchard, 2001, p. 28). Il fait valoir le fait qu'il y a de nouvelles sensibilités nationales à l'égard de la diversité culturelle et il rappelle le phénomène des identités multiples et celui selon lequel les identités peuvent aussi être choisies. Il fait état de « la possibilité d'une dissociation du Nous et du Même, de l'appartenance et de l'homogénéité » (Bouchard, 2001, p. 29).

Pour Bouchard, la co-intégration à privilégier renvoie à ce modèle d'intégration qui

[...] doit de toute évidence renoncer aux procédés traditionnels d'assimilation sur un mode unitaire ou autoritaire [et qui] doit aussi a) reconnaître le principe de la

diversité des modes et degrés d'intégration; b) faire appel à la fois à l'adhésion des individus et à l'affiliation des communautés; c) ménager des espaces de négociation; d) admettre des zones de refus, de repli, et des plages d'indifférence; et e) composer avec des ordres provisoires, des solidarités mouvantes, des allégeances concurrentes, des tensions, des segmentations. (Bouchard, 2001, p. 33-34)

Dans sa conception de la co-intégration, Bouchard voit « les deux temps de la politique de reconnaissance selon Charles Taylor (respect des identités mais aussi inclusion dans une société) » (Bouchard, 2001, p. 34). Il est intéressant de voir cette symbiose entre la pensée de Bouchard et celle de Taylor en ce qui a trait à la conception de l'intégration.

Importance des programmes d'action intercommunautaire pour la co-intégration

Bouchard met également l'accent sur les programmes d'action intercommunautaire comme « façon de rapprocher et de conjuguer les formations identitaires, de mettre en œuvre les différences » (Bouchard, 2001, p. 35). Étant une source d'enrichissement, la diversité doit être mobilisée dans des tâches communes, selon Bouchard. Il est donc souhaitable de

passer du *vouloir-vivre* collectif au *vouloir-faire*. Ainsi, chaque communauté ou ethnie trouverait à faire valoir les valeurs, la sensibilité, les traditions, le capital symbolique qui lui sont propres, en les mobilisant au profit de la cité. Ce qui aurait pour effet de favoriser le développement d'une nouvelle solidarité et une « méga-mémoire ». (Bouchard, 2001, p. 35)

Pour Bouchard, « l'intercommunautarisme pourrait être aussi le moyen de reprogrammer le changement social dans l'État-nation, d'échapper au piège du *statu quo* inhérent à la nation civique d'inspiration néolibérale » (Bouchard, 2001, p. 35).

5.2 La laïcité comme thème incident dans des écrits majeurs de Bouchard en amont du rapport BT

Au terme de notre analyse de contenu des ouvrages de Bouchard étudiés précédemment, nous constatons que les thèmes directement visés par l'objet de notre thèse, à savoir la religion, la laïcité et la place du religieux dans l'espace public, ne sont pas traités directement, pour eux-mêmes. Ils apparaissent incidemment à l'occasion du traitement des thèmes majeurs comme la nation, la culture, le mythe, la diversité, et l'intégration. Leur absence de l'avant-scène ne signifie toutefois pas que la posture de Bouchard à leur sujet n'a pas de relation avec leur traitement dans le rapport. C'est ce que nous allons brièvement examiner.

5.2.1 La religion

De façon globale, on peut dès maintenant signaler un clivage d'axes entre la religion telle qu'elle se présente dans les écrits de Bouchard antérieurs au rapport et la religion telle qu'elle se situe dans le rapport. Dans le glossaire du rapport, au terme « religion », on ne trouve que le renvoi à « conception subjective de la religion ou du religieux » (BT, p. 289), ce qui situe le religieux dans l'axe des droits et libertés individuels que l'État se doit de protéger au même titre que la liberté de conscience, entre autres par le truchement des accommodements raisonnables (BT, p. 285). Par contre, dans les écrits antérieurs de Bouchard, ce qui est essentiellement touché, c'est le religieux dans son versant collectif sociopolitique, à la fois comme composante ethnique de l'ancien nationalisme québécois, au même titre que la langue, et également comme vecteur d'un pouvoir institutionnel pouvant concurrencer celui de l'État par le truchement de l'Église catholique et de son clergé. C'est ce dernier aspect du religieux institué que nous allons évoquer dans les pages qui suivent et que notre analyse du rapport a pris en compte.

La religion, une composante de l'ancien nationalisme québécois

Dans le texte « Ouvrir le cercle de la nation : activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité », publié en 1997, lorsque Bouchard définit l'ethnicité de façon très large comme étant « tout ce qui nourrit un sentiment d'identité, d'appartenance, et les expressions qui en résultent » (Bouchard, 1997a, p. 126), il inclut entre autres la religion, la langue, des symboles dits nationaux, des valeurs, idéaux, croyances, visions du monde... Selon l'historien, jusqu'en 1930-1940, en raison du nombre restreint de Canadiens français au Canada et sur le continent, la religion catholique, tout comme la langue et les coutumes ancestrales, était en péril et il a fallu lutter contre les tentatives d'assimilation du régime britannique ou du Canada anglophone. À cette époque de l'ancien nationalisme,

[...] la nation, étanche, se définissait par référence à la langue française, à la religion catholique, à la filiation généalogique, à la mémoire lancinante des injustices et des traumatismes, aux institutions juridiques et scolaires, aux symboles nationaux, aux coutumes et aux rituels de la vie quotidienne. (Bouchard, 1997a, p. 115)

Pour illustrer le va-et-vient entre la continuité et la rupture, Bouchard rappelle que le Québec, après avoir changé de métropole en 1763, a vécu au plan politique sous la dépendance de l'Angleterre mais que, au plan religieux, il a vécu sous la dépendance du Vatican et, au plan culturel, sous la dépendance de la France.

La religion évacuée du nouveau nationalisme québécois

Dans son ouvrage de 1999, *La nation québécoise au futur et au passé*, Bouchard indique comment s'est fait le passage de la nation canadienne-française à la nation québécoise en considérant comme l'un des facteurs les prises de distance par rapport à la religion catholique. La société québécoise s'étant diversifiée de plus en plus et pour

ne pas faire obstacle à l'intégration des nouveaux arrivants, « la vieille identité nationale canadienne-française » s'est départie progressivement de plusieurs composantes de son héritage ethnique : « d'abord l'appartenance à la religion catholique, puis l'exclusivité de lointaines origines françaises, enfin de nombreuses traditions et coutumes » (Bouchard, 1999, p. 11).

Dans ce contexte, Bouchard retient un seul coefficient d'ethnicité de la nation québécoise, à savoir la langue, la religion n'étant plus considérée comme une composante de l'identité québécoise. Il avait déjà précisé dans un texte de 1995 que ce que l'on exige des immigrants aujourd'hui, c'est seulement l'apprentissage de la langue de la société d'accueil et, par conséquent, il ne s'agit pas de leur imposer tous les traits culturels de la société d'accueil, comme par exemple la religion, les coutumes, les genres de vie. Compte tenu de ces faits, pour Bouchard, il importe donc de ne pas confondre le nationalisme québécois d'aujourd'hui avec le nationalisme ethnique. Ici, il profite de l'occasion pour rappeler « qu'au cours des dernières décennies le nationalisme québécois s'est délesté de sa composante religieuse au profit d'un ancrage territorial. » (Bouchard, 1995, p. 89). C'est l'un des arguments qu'il utilise pour justifier sa conception de la nation comme entité sociologique et comme « acteur collectif singulier » au XXI^e siècle. Lorsqu'il se porte à la défense du nouveau nationalisme québécois, il reconnaît qu'aucun nationalisme, y compris le nouveau nationalisme québécois, n'est tout à fait à l'abri de l'ethnisme, qui est une déviation tout comme aucune religion n'est à l'abri des formes d'intégrisme, mais ce n'est pas une raison pour les interdire. Cette dernière affirmation peut laisser présager le choix de la laïcité ouverte dans le rapport.

Crise au niveau des institutions comme l'Église

Lorsque Bouchard fait le point sur quelques données parmi plusieurs qui semblent confirmer l'existence d'une crise généralisée de la culture au Québec, il rappelle que, pour de nombreux intellectuels, le religieux et le transcendant ont été marqués par la crise qui a provoqué la perte du sens de l'absolu. Il s'ensuit un vif sentiment du vide alimenté par une perte du sens, une absence de repères, une fuite des valeurs et des idéaux. Selon Bouchard, « cette situation serait attribuable en grande partie à des institutions de transmission elles-mêmes en crise, en l'occurrence la famille, l'école, l'Église » (Bouchard et Roy, 2007, p. 119).

Thèse du déclin religieux à nuancer

Bouchard considère qu'il faut éviter de voir un élément de crise dans des arguments qui sont véhiculés par l'opinion publique, considérant que ces arguments sont parfois inexacts et même contradictoires. Par exemple, il précise que des nuances doivent être apportées par rapport à la thèse du déclin religieux parce que, mise à part la baisse de la pratique religieuse, ce qui est en cause, c'est plutôt « un rejet du dogmatisme, une fragmentation des fois et des cultes, une tendance à l'éclectisme et au bricolage (G. Ménard, 2003) » (Bouchard et Roy, 2007, p. 150). Il soutient qu'il faut relativiser le « discours de la crise » en recherchant un diagnostic plus nuancé, correspondant davantage à la réalité. Il considère, entre autres, qu'on a décrété trop vite la marginalisation du religieux. Pour sa part, il va plutôt dans le sens des études empiriques selon lesquelles c'est « par des voies différentes [que] le religieux a conservé une forte emprise partout au monde » (Bouchard et Roy, 2007, p. 124).

La civilisation judéo-chrétienne périlclitante

Dans la réflexion sur la crise de la culture, il y a un aspect qui est souvent oublié et qui doit aussi entrer en ligne de compte comme le rappelle Bouchard : « ce qui se défait en même temps que bien d'autres choses, c'est une civilisation qui, souvent, s'est montrée despotique et guerrière » (Bouchard et Roy, 2007, p. 131). Il illustre son propos en faisant référence à la grande civilisation judéo-chrétienne qui « a toujours été associée de près (de trop près) aux régimes de domination et de racisme, à l'esclavage, au militarisme, à la torture, à la destruction de populations humaines » (Bouchard et Roy, 2007, p. 131). Il explicite sa pensée en évoquant « l'époque du 'monde plein' cautionné par le religieux [qui] était aussi par moment, celle de la terreur exercée par un Dieu volontiers vengeur [...] et du rapetissement de l'être humain » (Bouchard et Roy, 2007, p.131). C'est peut-être là, pour Bouchard, une façon d'alléger la nostalgie du religieux tout en soulignant l'ambivalence de la contribution du religieux à la civilisation.

La fin des mythes fondateurs de la chrétienté

Bouchard rejette la problématique de la crise parce que, pour lui, la situation au Québec est d'abord et avant tout une situation de transition qui suppose de nombreuses ruptures, entre autres des mutations importantes dans la structure des imaginaires collectifs. Ici, Bouchard souligne les transformations de grande envergure qui ont affecté les mythes fondateurs de la chrétienté : « la fin de l'enfer, le déclin du purgatoire, l'effacement du péché originel, du jugement dernier et de la résurrection des morts, la révision de l'image de Dieu comme être tout-puissant, etc. » (Bouchard et Roy, 2007, p. 134). Ainsi, la fin ou la mise en veilleuse des mythes fondateurs de la chrétienté est un élément marquant du processus de sécularisation au Québec.

5.2.2 La laïcité

La mise en veilleuse des mythes fondateurs de la chrétienté signifie-t-elle pour autant l'instauration de la laïcité comme mythe de remplacement? À notre avis, quand on tente de saisir la posture de Bouchard sur cette question avant la Commission et de la confronter à celle du rapport BT, on se retrouve face à deux clivages d'axes. Le premier axe met en cause la laïcité de l'État face au pouvoir de l'Église. Le deuxième axe concerne la sécularisation de la société face aux mythes fondateurs de la chrétienté. Lorsqu'il est question de laïcité dans les écrits de Bouchard antérieurs au rapport, il n'y a pas de distinction, mais plutôt chevauchement, entre ces deux axes: laïcité et sécularisation s'entremêlent souvent. Par contre, cette distinction est fermement affirmée dans le rapport, comme nous allons maintenant le voir.

Le clergé opposé à la laïcité

Dans *Genèse des nations et cultures du Nouveau monde* (2000), Bouchard souligne le fait que le clergé a réussi à contenir longtemps la formation d'une société laïque. Cette dernière expression, fréquemment utilisée dans ses écrits de cette période, retient particulièrement l'attention. En effet, dans le rapport BT, ce n'est pas la société qui est laïque, c'est l'État (voir BT, p. 136 et suivantes), car il faut

[...] éviter de confondre la *laïcisation* d'un régime politique et la *sécularisation*⁶⁴ d'une société. [...] Si la laïcisation est un processus politique qui s'inscrit dans le droit, la sécularisation est plutôt un phénomène sociologique qui s'incarne dans les conceptions du monde et les modes de vie des personnes. À la lumière de nos développements sur la nécessaire neutralité de l'État par rapport aux « raisons profondes », on dira donc que l'État doit chercher à se laïciser sans pour autant promouvoir la sécularisation. (BT, p. 135)

⁶⁴ Le glossaire du rapport BT définit la sécularisation comme étant la « transformation sociologique des institutions et des mentalités telle que le surnaturel ou le religieux y tiennent de moins en moins de place » (BT, p. 290).

Cette confusion signalée par BT en 2008 semble pourtant bien être celle faite par Bouchard en 2000 et dont un autre passage du rapport vient préciser la nature :

L'idée répandue selon laquelle la laïcisation du Québec s'est longtemps fait attendre est en grande partie fondée sur une confusion entre, d'une part, l'influence sociale du clergé (son emprise sur les mœurs, sur les normes sociales et sur les institutions) et, d'autre part, son réel pouvoir politique et son emprise sur le droit, plus limités et circonscrits. (BT, p. 139)

Selon Bouchard, des initiatives de l'Église sur les plans social et culturel ont permis de contrer des projets de même nature proposés par des groupes libéraux, dans l'esprit de la laïcité. Comment expliquer le succès du clergé dans la majorité des cas ? A son avis,

[i]l ne suffit pas ici d'invoquer des facteurs comme l'autorité morale du clergé, le magistère qu'il exerçait dans l'ensemble de la culture, les influences diverses qu'il pouvait faire jouer, la pression qu'il exerçait sur les consciences et sur les institutions, la faiblesse des autres institutions ou classes, la soumission des masses : c'est cela même qu'il faudrait mieux expliquer. (Bouchard, 2000, p. 63)

Une question demeure : pourquoi la société canadienne-française n'a pas trouvé la source de cohésion ailleurs, comme par exemple dans la solidarité populaire? Selon Bouchard, la question du rôle de la religion est en lien avec une autre question aussi centrale : « pourquoi cet élitisme de la nation? » (Bouchard, 2000, p. 63). Il semblerait que la grande majorité des membres des élites, aux niveaux économique, socioculturel, politique, appuyaient l'ordre existant, à savoir l'emprise du clergé sur l'organisation sociale, parce qu'ils y trouvaient un certain profit. Les élites s'entendaient pour faire prévaloir les impératifs de la nation sur ceux du changement social en dépit du fait qu'ils avaient des positions différentes sur les rapports entre l'Église et l'État ou sur les formes de démocratie.

L'Église comme institution se tenait dans une position dominante dans la société canadienne-française compte tenu du fait que la religion était un facteur d'union, de cohésion collective. Or, pour une nation qui luttait pour sa survivance, c'était là un atout important. Bouchard revient sur cette idée dans sa comparaison du Québec avec l'Australie où la religion était en retrait. Il précise : « C'était exactement le contraire au

Québec où, à cause de l'uniformité du culte, la religion était un facteur de cohésion collective, un levier de la survivance nationale, ce qui explique en partie le pouvoir social que le clergé catholique a pu longtemps exercer » (Bouchard, 2000, p. 310).

Contrairement à d'autres historiens, Bouchard soutient que le leadership socioculturel du clergé après 1840 n'est pas une donnée inévitable qui se justifierait à partir de l'argument suivant, à savoir que seule l'Église catholique disposait à cette époque des ressources nécessaires pour prendre le leadership de la survivance. Il y avait d'autres options, entre autres « la création d'une société laïque sous l'égide de la petite bourgeoisie » (Bouchard, 2000, p. 62).

Rapport entre l'Église et l'État

Sur cette question, Bouchard fait émerger des points de ressemblance entre la Pologne et le Québec en privilégiant une démarche comparative :

Dans le premier cas [la Pologne], l'Église a assuré la défense de la nation polonaise en se dressant contre l'État totalitaire; dans le second [le Québec], elle a su assurer sa mission tutélaire en prenant le parti de l'État impérial et en collaborant avec lui. Mais dans les deux cas, l'Église s'est trouvée marginalisée par l'État lorsque celui-ci a entrepris de se réformer. (Bouchard, 1997b, p. 349)

Dans un texte de 2004 sur la pensée impuissante, Bouchard fait référence au mouvement de laïcisation comme à l'une des façons qui, à l'époque de la Révolution tranquille, a permis de résoudre plus particulièrement des difficultés présentes dans l'un des vieux axes de tension, soit la tension entre l'Église et l'État. Par contre, lorsqu'il se demande s'il y a une crise de la culture au Québec, il relève, parmi les données qui semblent confirmer l'existence d'une crise généralisée, la crise du sens dans les sciences humaines. Il constate que plusieurs expliquent cette crise par « l'échec de la sécularisation, l'impuissance à reconstruire dans l'horizon fermé de la laïcité une éthique de l'engagement, du dépassement et de l'altruisme » (Bouchard et Roy, 2007,

p. 118). Or cette laïcité qui a un horizon fermé fait penser à un type de laïcité présenté dans le rapport, à savoir la laïcité rigide, qui est opposée à la laïcité ouverte retenue par les commissaires comme la forme de laïcité la plus adaptée pour le Québec. Toutefois, à notre avis, « l'échec de la sécularisation », n'est pas celui de la laïcité, car le rôle de cette dernière n'est pas de fournir un système de valeurs mais plutôt, dans l'optique du rapport, d'assurer la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que la neutralité de ce dernier, pour favoriser l'égalité et la liberté des « convictions profondes » (BT, p. 288) porteuses de valeurs et d'éthique, qu'elles soient religieuses ou séculières.

Laïcité et déconfessionnalisation

Un autre texte (Bouchard, 1995) affirme que le nouveau nationalisme qui a pris forme au plan politique dans les années 1960 a favorisé une redéfinition de la nation qui accordait priorité aux références territoriales et juridiques, mettant en veilleuse l'ethnicité. Quant à la part à accorder à l'ethnie par rapport au droit dans l'appartenance nationale et la définition de l'identité collective, les francophones sont hésitants. De l'avis d'une grande majorité de francophones concernant l'ethnie, la composante rituelle et coutumière, tout comme l'affiliation généalogique et la religion catholique, sont à retrancher, mais ils ont voulu conserver les commissions scolaires et les écoles publiques confessionnelles. On peut voir là une forme de contradiction, selon Bouchard. À son avis, le nouveau nationalisme doit mener logiquement à la déconfessionnalisation du système scolaire public, parce que le système confessionnel est en contradiction avec la volonté d'inclusion de la nation québécoise. Nous pouvons considérer qu'il s'agit là d'un signe avant-coureur du choix des commissaires en faveur de la laïcité ouverte comme étant celle qui, dans la continuité avec l'histoire du Québec, favorise le mieux l'inclusion et l'intégration (BT, p. 139-141).

La laïcité : un mythe?

Bouchard fait aussi référence à la laïcité dans son essai de définition du mythe publié en 2007. Le contexte est le suivant : après avoir présenté le processus de mythification en trois étapes, il précise :

Au terme des trois étapes, [...] l'appropriation de la représentation initiale par les individus ou groupes est d'autant plus poussée (et le mythe lui-même d'autant plus résistant) qu'ils ont le sentiment d'avoir eux-mêmes combattu pour son institutionnalisation. C'est le cas de la laïcité en France (et dans le Québec contemporain). (Bouchard, 2007b, p. 416)

Ici, comme dans le cas de la distinction entre laïcité et sécularisation introduite dans le rapport BT, ce dernier ne parle pas de mythe au sujet de la laïcité, ce qui constitue un autre clivage entre la position de Bouchard avant le rapport et celle adoptée par le rapport. Nous pouvons voir là une cohérence avec le choix de la laïcité ouverte, car cette dernière constitue une prise de distance par rapport à la laïcité intégrale couramment attribuée au républicanisme français.

5.2.3 La présence du religieux dans l'espace public

Tout comme pour la laïcité, la référence au religieux se fait rare dans les écrits de Bouchard antérieurs au rapport. Il est question de signes religieux à l'occasion de la présentation du modèle de l'intégration comme nous l'avons mentionné précédemment : il s'agit, notamment, d'une intégration qui ne doit pas « [...] s'enfoncer dans les querelles de turban, foulard ou de ceinture fléchée » (Bouchard, 1995, p. 89). Ici, il y a lieu de se demander si Bouchard place sur un pied d'égalité les querelles de turban, de foulard avec celles de ceinture fléchée? Ce qui nous semble clair, c'est que, pour Bouchard, le modèle québécois d'intégration ne doit pas s'enfermer dans des querelles emblématiques, mais plutôt se moduler en fonction du contexte de la diversité, ce qui n'est pas étranger à l'optique du rapport qui met en relation le port des signes religieux avec le modèle d'intégration interculturelle.

Au terme de notre analyse de contenu des ouvrages de Bouchard étudiés précédemment, nous avons constaté que les thèmes directement visés par l'objet de notre thèse, à savoir la religion, la laïcité et la place du religieux dans l'espace public, ne sont pas traités directement, pour eux-mêmes. Ils apparaissent incidemment à l'occasion du traitement des thèmes majeurs comme la nation, la culture, le mythe la diversité, l'intégration. Leur absence de l'avant-scène ne signifie toutefois pas que la posture de Bouchard à leur sujet n'a pas de relation avec leur traitement dans le rapport, comme nous venons de le voir. C'est également ce que nous laisse croire un autre type de document que nous avons repéré par ailleurs et qui, lui, s'intéresse directement aux thèmes ciblés dans notre recherche, comme nous allons maintenant le voir.

5.3 La laïcité comme thème devenu incontournable dans une conférence et inscrit en filigrane du rapport BT

Le texte auquel nous venons de référer⁶⁵ est celui de la conférence que Gérard Bouchard a prononcée, le 21 février 2005, au Centre culturel chrétien de Montréal (CCCM), et qui avait pour titre « L'avenir du religieux dans la culture et la Cité » Dans la « chronologie d'une crise » proposée par le rapport (BT, p. 50), cette date se situe dans la période d'intensification des controverses sur les accommodements. C'est dire que les thèmes de la religion, de la laïcité et de la place du religieux dans l'espace public étaient devenus incontournables, surtout pour un penseur comme Bouchard, constamment préoccupé par le devenir de la nation québécoise.

⁶⁵ Ce texte se trouve à l'adresse http://www.cccmontreal.org/wp-content/uploads/2012/11/societe_avenir_religieux_bouchard.pdf et la référence figure dans le curriculum vitae de Gérard Bouchard à l'adresse <http://www.uqac.ca/portfolio/gerardbouchard/cv/>. Un peu plus loin sous la même rubrique, il y a un titre qui rappelle celui de février : « Le religieux dans la vie civique québécoise : possibilités et conditions d'une réinsertion ». Il s'agit d'une conférence dans le cadre du colloque « Les journées sociales du Québec », Université du Québec à Chicoutimi, mai 2005. Nous n'avons pas trouvé de trace de texte publié pour cette dernière.

Ce texte, peu connu, nous semble-t-il, présente un intérêt particulier : il est structurant et porteur. Il est structurant au sens où il met en œuvre, explicite et articule la réflexion de Bouchard sur les thèmes majeurs de ses écrits en fonction d'une question qu'il n'avait pas abordée directement dans ses écrits majeurs. Ce texte est également porteur au sens où il présente des traits de posture qui laissent présager les prises de position du rapport BT sur la laïcité ouverte.

Pour les fins de notre recherche, ce texte représente une sorte d'interface entre les écrits antérieurs de Bouchard et le rapport BT en ce qui a trait aux positions du rapport sur la religion, la laïcité et la présence du religieux dans l'espace public. En effet, alors que ces thèmes ne sont qu'incidents dans les écrits antérieurs au rapport, comme nous venons de le voir, ils sont l'objet même de la conférence; ils y sont traités à partir des thèmes majeurs chers à Bouchard et laissent présager certaines positions adoptées par le rapport. C'est pourquoi nous en faisons le fil conducteur structurant de cette section pour mettre en parallèle des éléments de ce texte avec des traits d'ensemble et des passages particuliers du rapport BT concernant la religion, la laïcité, et la place du religieux dans l'espace public. Nous rappellerons au passage certains thèmes majeurs auxquels se rattachent des éléments de la conférence correspondant à des éléments du rapport.

5.3.1 La religion

Dans sa conférence de 2005, d'entrée de jeu, Bouchard se situe, comme scientifique (historien et sociologue) et comme citoyen, en indiquant comment il en est venu à s'intéresser à la thématique du religieux et du culturel, de l'Église et de la Cité. Il y est venu, dit-il, par trois voies : l'étude des imaginaires collectifs, son intérêt pour la « crise » de la culture, et son interrogation sur l'héritage du catholicisme au Québec.

Alors que, dans les écrits évoqués ci-haut, la religion désignait le plus souvent le religieux institué, c'est-à-dire le catholicisme québécois, le titre de la conférence indique dès le départ que ce dont il va traiter, c'est d'abord et avant tout le religieux en son sens le plus large et en relation avec la culture collective plutôt qu'avec la liberté individuelle garantie par les chartes.

Selon Bouchard, les sociétés occidentales sont actuellement confrontées à des difficultés que de nombreux observateurs croient

[...] insurmontables dans le cadre d'un modèle strictement civique ou laïque. Ces difficultés tournent toutes autour de l'apparente incapacité des États-Nations modernes à instaurer les fondements d'une éthique publique sans le recours au religieux, sans le recours au sacré. (Bouchard, 2005, p. 2)

Ce qu'il entend par « fondements d'une éthique publique », ce sont « des valeurs d'engagement, de solidarité, d'altruisme; [...] des idéaux, un sens de l'absolu, du bien, du beau, du vrai, [...] tous ces attributs que le religieux fournissait traditionnellement ou avait pour mission de cultiver, de promouvoir » (Bouchard, 2005, p. 2). On retrouve ce thème dans un écrit subséquent (Bouchard et Roy, 2007, p. 118), comme nous venons de le voir.

Tout en rappelant son attitude critique par rapport à la supposée « crise » de la culture, Bouchard estime « tout à fait juste d'insister sur un certain nombre de problèmes très graves auxquels nos sociétés sont confrontées » (Bouchard, 2005, p. 3), au premier rang desquels il place :

- a) l'émergence du nouveau capitalisme sauvage qui se déploie à la faveur de la mondialisation.
- b) l'expansion de la nouvelle culture de masse, essentiellement commercialisée; l'infantilisation, la déresponsabilisation qu'elle entraîne.
- c) Je pense aussi et surtout au désenchantement, au vide symbolique, à la perte de repères qui semblent affecter une grande partie de la population, à commencer peut-être par les jeunes. (Bouchard, 2005, p. 3)

Le rapport constate, lui aussi, la conséquence d'un choix fait par les Québécois au cours des dernières décennies : « En très grand nombre et en très peu de temps, ils ont également abandonné la pratique de la religion, s'exposant du coup à une fragilisation sur le plan symbolique » (BT, p. 40). Une telle conjoncture « [...] a amené plusieurs observateurs à conclure que le temps était venu d'un retour du religieux dans l'espace civique, sous une forme ou sous une autre » (Bouchard, 2005, p. 3). Si l'on ajoute à cela le fait que, parallèlement, prend forme une critique du modèle de sécularisation, on peut parler d'une « [...] réorientation qui tend à réhabiliter le sacré en regard de la raison » (Bouchard, 2005, p. 4). Et Bouchard conclut ainsi cette partie de sa conférence :

Retenons que la nouvelle orientation conduit à mettre en valeur le religieux — ou les religions — dans l'espace public, en tant que réservoir de valeurs, d'idéaux, de significations, disons : comme capital symbolique qu'il serait utile de mettre à profit dans la vie publique. (Bouchard, 2005, p. 4)

Arrivée à ce point, dans ce que nous pourrions appeler un parcours humaniste, la pensée de Bouchard se trouve à un carrefour – le carrefour de la laïcité – où il faut choisir une direction pour continuer à avancer. Il examine les modèles possibles permettant un réinvestissement du religieux dans la culture et dans la Cité.

5.3.2 La laïcité

En amorçant sa réflexion sur les modèles possibles pour permettre un réinvestissement du religieux, Bouchard se demande : « Comment se présente l'éventail des interférences, des osmose possibles entre religion et vie publique? Quels sont les modèles entre lesquels il faudrait choisir? » (Bouchard, 2005, p. 4).

Trois modèles de laïcité

En réponse à cette dernière question, il présente trois grands modèles qu'il caractérise sommairement comme suit :

1. D'abord, la laïcité intégrale : le religieux est strictement confiné dans le privé. Il ne se donne jamais à voir, d'aucune façon, dans l'espace public.
2. Ensuite, une laïcité mitigée, assouplie, qui admet dans l'espace public la perpétuation d'un certain nombre de symboles, de rites, de traditions, de références religieuses.
3. Troisièmement, un régime mixte, qui consacre une présence institutionnelle importante du religieux : par exemple, en accordant un statut, une autorité officielle à une ou à des religions au sein de ce que j'ai appelé l'étatique. (Bouchard, 2005, p. 4)

Il formule ensuite une remarque générale préalable – qui a de quoi faire sursauter les partisans de « LA laïcité, la laïcité point » – que le rapport prendra comme prémisses menant au choix de la laïcité ouverte :

[...] je ne crois pas qu'il y ait de modèle universel. Il revient à chaque société d'inventer le sien, de négocier constamment le meilleur compromis possible entre des principes fondamentaux et sa singularité historique, ses données contextuelles, ses contraintes. (Bouchard, 2005, p. 4)

Bouchard examine ensuite chacun de ces modèles pour déterminer lequel convient le mieux à la situation actuelle du Québec. Il écarte d'emblée le premier modèle – la laïcité intégrale – parce qu'il lui paraît « très théorique, sociologiquement non viable : pensons à l'épisode un peu rocambolesque du sapin de Noël devant l'hôtel de ville de Montréal ou à l'idée d'interdire la musique traditionnelle de Noël dans les magasins, dans les lieux publics » (Bouchard, 2005, p. 4-5).

Il repousse également le troisième modèle, un régime mixte, au nom du pluralisme religieux et, nous semble-t-il, au nom de la neutralité de l'État⁶⁶ : « Si j'étais catholique, je le rejetterais pour une autre raison : il me déplairait de penser que le sort de ma religion dépend de l'État et je m'inquièterais de ce que sa vigueur et sa survie ne soient pas dues à la seule foi, à la seule conviction des fidèles » (Bouchard, 2005, p. 5).

Arrivé au deuxième modèle, celui de la « laïcité mitigée », Bouchard le présente comme étant « [...] celui de l'accommodement raisonnable — ce principe québécois qui est ordinairement invoqué en faveur des minorités, mais qui peut aussi s'appliquer de temps à autre, selon moi, au bénéfice de la majorité » (Bouchard, 2005, p. 5). Ici, nous pouvons nous étonner que l'accommodement raisonnable soit considéré comme un principe « québécois », à l'encontre d'une perception assez répandue qui y voit plutôt une norme jurisprudentielle canadienne, inspirée du multiculturalisme canadien, et imposée au Québec par la Cour suprême du Canada. C'est pourtant le modèle que Bouchard préconise : « [c]'est le modèle qui me paraît le plus réaliste, le plus flexible, c'est le meilleur compromis, au sens que je l'ai dit tout à l'heure. Et c'est celui qui correspond le mieux à notre manière » (Bouchard, 2005, p. 5). La dernière phrase – particulièrement l'expression « notre manière » – laisse présager l'argument de la continuité historique que le rapport BT invoque à l'appui de la laïcité ouverte et que nous avons analysé au chapitre précédent.

Cette posture de Bouchard par rapport à l'accommodement et à la laïcité nous semble cohérente avec sa conception de la nation québécoise. À la fois francophone et nord-américaine de culture, cette dernière a une identité propre, distincte de chacune de ces deux composantes, comme nous l'avons signalé précédemment⁶⁷. Cela lui permet,

⁶⁶ « [...] la liberté de religion impose une obligation de neutralité à l'État en matière religieuse, c'est-à-dire, l'empêche de privilégier ou de défavoriser une religion par rapport aux autres ou encore de privilégier ou de défavoriser les convictions religieuses par rapport aux autres convictions profondes. » (Woehrling, J. et Milot, M., 2011, p. 127)

⁶⁷ En particulier dans notre aperçu de son ouvrage de 1999, *La nation québécoise au futur et au passé*.

notamment, de s'affranchir du modèle français de laïcité, en faisant sienne une mesure originale⁶⁸ du droit canadien, l'accommodement raisonnable, ce qui suppose une conception plus souple de la laïcité.

Deux modèles de laïcité dans le rapport BT

Le rapport BT ne présente que deux modèles de laïcité. Le premier, la « laïcité intégrale (ou radicale) » est la « forme de laïcité visant à bannir toute manifestation de la religion dans les institutions relevant de l'État ou même de l'ensemble de la sphère publique, pour la confiner entièrement dans la sphère privée » (BT, p. 289). Également appelé « rigide » (BT, p. 139), il correspond à la laïcité intégrale de la conférence. Le deuxième modèle, la « laïcité ouverte », est la « forme de laïcité admettant des manifestations du religieux dans les institutions publiques (par exemple, au sein de la clientèle et du personnel des écoles et des hôpitaux) » (BT, p. 289). Ce modèle, correspondant à la laïcité mitigée de la conférence, est celui retenu et fermement défendu par les commissaires (BT, p. 131-153).

Le choix des termes pour désigner ces deux modèles est discutable en raison de sa connotation à la fois dichotomique et axiologique, opposant ce qui est bon, d'un côté, et ce qui est mal, de l'autre. À première vue, cela favorise plutôt la polémique que la conciliation par ailleurs prônée par le rapport. Toutefois, au-delà du choix des termes, le choix des commissaires quant au fond est cohérent avec le paramètre en fonction duquel les divers modèles de laïcité se distinguent, à savoir le degré plus ou moins élevé qu'ils accordent à la présence du religieux dans l'espace public. Effectivement, dans la conférence de Bouchard en 2005, ce qui mettait au défi une conception mitigée

⁶⁸ « Une originalité du droit canadien réside dans l'obligation d'accommodement (ou d'adaptation) que les tribunaux font découler des normes constitutionnelles et législatives qui garantissent les libertés de conscience et de religion et le droit à l'égalité sans distinction fondée sur la religion. » (Woehrling et Milot, 2011, p. 128)

ou ouverte de la laïcité et des accommodements, c'était justement la présence controversée de pratiques et de signes religieux dans l'espace public.

5.3.3 La présence du religieux dans l'espace public

Dans la même conférence de 2005, nous avons trouvé, directement et clairement affichée, la posture de Bouchard quant à la présence du religieux dans l'espace public. Bouchard aborde cette question épineuse avec la logique de compromis et d'ajustement à la réalité d'un Québec en devenir, logique qui motive son choix de la laïcité mitigée, assouplie. Comme nous l'avons vu plus haut, cette dernière « admet dans l'espace public la perpétuation d'un certain nombre de symboles, de rites, de traditions, de références religieuses » (Bouchard, 2005, p. 4). Une partie substantielle de la conférence vient préciser ce qu'implique cette option pour l'avenir du religieux et celui de la Cité, à la fois pour la société et pour les croyants. Nous allons voir comment Bouchard propose une autre conception du privé et du public en trois sphères, comment cette nouvelle grille instaure une nouvelle cartographie du religieux dans son rapport à la société et comment se situe alors cette nouvelle cartographie du religieux dans son rapport à la société.

Une autre conception du privé et du public en trois sphères

La conception courante actuelle suppose une division, voire une opposition, entre deux sphères étanches, celle du public et celle du privé. Dans cette façon de voir les choses, la majeure partie du religieux se voit confinée à la sphère privée. Pour Bouchard, « étant donné l'évolution des sociétés occidentales au cours des derniers siècles, et en particulier au cours du 20^e siècle, cette dualité aurait besoin d'être redéfinie » (Bouchard, 2005, p. 5). Pour être en phase avec cette évolution, il soumet une

hypothèse de redéfinition, à savoir qu'il faudrait penser non plus en termes de deux mais plutôt de trois sphères. « Entre, d'un côté, ce qu'on appelle communément le privé et, de l'autre, tout ce qui relève de l'État, une autre sphère a pris forme, qui occupe de plus en plus de place : c'est ce qu'on appelle la société civile ou l'espace du civique, de la citoyenneté » (Bouchard, 2005, p. 5). Comme le civique ne se réduit pas à une sous-catégorie du public et qu'il déborde vers le privé, il relève à la fois du public et du privé, ce qui implique la redéfinition de la dualité public-privé.

Dans cette hypothèse de redéfinition que soumet Bouchard, la sphère ÉTATIQUE désigne « tout l'appareil de l'État ainsi que ses prolongements, ses ramifications ou ses dérivés, ce qui inclut les tribunaux, le système scolaire, le système de santé, les pouvoirs municipaux ou régionaux, etc. » (Bouchard, 2005, p. 6). Il est à noter que cette catégorie remplace celle du public et qu'elle en restreint l'extension en relogant dans la deuxième sphère, celle du civique, une partie de ce qui était considéré comme public dans la dualité public-privé, comme nous allons le voir en examinant la deuxième sphère proposée par Bouchard.

Pour ce qui est de la deuxième sphère, celle du CIVIQUE, elle désigne « [...] cette partie de la vie publique qui se déroule à distance de l'étatique, mais hors du privé » (Bouchard, 2005, p. 6). À ce qu'il nous semble, cette nouvelle catégorie remet en cause la dichotomie public-privé souvent comprise au sens où tout ce qui n'est pas privé est public, avec le postulat que la religion doit demeurer une affaire privée pour préserver la neutralité de l'État et son emprise sur tout ce qui n'est pas strictement privé. Bouchard prend donc bien soin de définir l'aire d'action du civique :

C'est le domaine des débats, des associations, des groupes à vocation délibérative, des mass-médias, de la militance, de l'arbitrage des rapports sociaux, et le reste. C'est là que se négocie le rapport à l'État, le rapport aux pouvoirs. C'est le lieu de l'action des citoyens sur leur société, ou, pour employer un terme à la mode, c'est tout le domaine de la participation à la gouvernance. (Bouchard, 2005, p. 6)

Cette nouvelle sphère est ainsi une sorte de zone tampon, un espace de négociation et, pourrait-on dire, de vigilance et de résistance par rapport aux empiètements ou dérapages possibles de l'une ou l'autre des deux autres sphères.

Bouchard donne à la troisième sphère, le COMMUNAUTAIRE, une extension beaucoup plus considérable que ce qu'on entend communément par le privé. Elle englobe évidemment « la vie domestique, l'individu retranché dans l'intimité de son foyer, de sa famille » (Bouchard, 2005, p. 6). Mais, dirions-nous, comme cet individu ne vit pas uniquement dans son foyer, le communautaire englobe également les réseaux de divers ordres avec lesquels il est susceptible d'entrer en interaction. Ainsi, pour Bouchard, la sphère du communautaire

[...] inclut aussi le voisinage, le social immédiat – le « micro-social », si l'on veut. Elle recouvre les relations d'amitié, d'entraide, tout ce qui relève de la sociabilité, mais aussi ce qui touche aux solidarités, aux identités premières — notamment celles de la religion et de l'ethnie. Enfin, elle inclut tous les groupes, associations, formations sociales ou culturelles à vocation particulariste, comme les Églises, les confessions, du fait qu'elles ne concernent pas de droit l'ensemble des citoyens mais une catégorie d'individus qui partagent une caractéristique personnelle, une croyance, un attribut qui résulte d'un choix quelconque, qui ressortit au privé. (Bouchard, 2005, p. 6)

Comme nous pouvons le constater, cette hypothèse avancée par Bouchard a un impact assez direct sur sa posture par rapport à la laïcité : elle exclut d'emblée le modèle de la laïcité intégrale et trace les paramètres d'une laïcité mitigée, adaptée à la configuration de la société québécoise actuelle.

Dans le rapport BT, à la section des réponses aux objections à la laïcité ouverte (p. 142-143), l'hypothèse des trois sphères proposée par Bouchard dans sa conférence a refait surface sous une autre forme, par le biais du concept de société civile. Dans sa conférence, après avoir clairement exposé le contenu des trois sphères – étatique, civique, communautaire –, Bouchard ajoute un élément : « pour moi, l'étatique et le civique relèvent du public, tandis que le civique et le communautaire forment la société civile » (Bouchard, 2005, p. 6). Cette précision, qu'il estimait secondaire dans le cadre

de sa conférence, a une portée importante dans le rapport BT. En effet, ce dernier prend en compte l'objection à la laïcité ouverte, objection qui, au nom de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée, entend confiner la religion à la sphère privée, c'est-à-dire aux domiciles et aux lieux de culte. La réponse des commissaires à cette objection conteste l'étanchéité de la dualité public-privé en présentant une sorte de chassé-croisé entre le sens premier et le sens second de chacun des deux termes pour en démontrer l'enchevêtrement sémantique et conclure : « C'est donc dire que l'on n'a pas besoin d'une charge 'publique', au sens premier, pour participer à la sphère publique, au sens second » (BT, p. 142). Ils soulignent ensuite le caractère dysfonctionnel de cette distinction à l'aide d'un exemple emprunté à la vie individuelle et qui montre mieux la non-étanchéité des deux sphères :

Prenons l'exemple des milieux hospitaliers. En raison du déclin de la famille élargie et du développement de l'État-providence, plusieurs personnes passent des moments importants de leur vie intime dans les espaces « publics » que sont les hôpitaux, les centres hospitaliers de soins de longue durée et les maisons de soins palliatifs – la plupart du temps, des moments marqués par la souffrance et la vulnérabilité, y compris la période de la fin de leur vie. (BT, p. 143)

Les commissaires en arrivent alors finalement à ce qu'ils auraient peut-être dû faire au départ, c'est-à-dire décrire l'existence concrète d'un troisième espace, comme ils le font brièvement en évoquant des éléments qui, dans la conférence de Bouchard, relèvent du civique et du communautaire sous l'appellation de société civile :

Il y a en outre un vaste espace entre l'État et la vie privée, que l'on appelle souvent la « société civile », dans lequel une foule de mouvements sociaux et d'associations alimentent le débat sur des questions d'intérêt public. Certaines de ces institutions sont animées par un esprit spirituel ou religieux – non seulement les Églises, mais aussi des mouvements, parfois interconfessionnels, qui s'engagent dans des causes caritatives et humanitaires ou qui militent en faveur de certains changements sociaux. Dans une société libre comme la nôtre, la religion ne peut tout simplement pas être contenue à l'intérieur des strictes limites du domicile et des lieux de culte. (BT, p. 143)⁶⁹

⁶⁹ La note infrapaginale 22 dans le rapport BT indique : « Voir le mémoire de l'Église Unie du Canada (p. 13) présenté à la Commission ».

Ainsi conçue, dans le rapport comme dans la conférence de Bouchard, la société civile devient un espace ouvert au religieux dans un État laïc et une société sécularisée.

Une nouvelle cartographie du religieux dans son rapport à la société

Comme nous le voyons, l'hypothèse des trois sphères proposée par Bouchard ouvre la porte à une sorte de réinscription du religieux dans ce qu'on appelle « l'espace public ». Mais, quelle place peut-il y occuper? En réponse à cette question, Bouchard affirme d'abord globalement : « Je dirais que le religieux, les religions, peuvent occuper de plein droit le communautaire et le civique — en somme, ce que j'appelle la société civile — mais qu'ils doivent se tenir à distance de l'étatique » (Bouchard, 2005, p. 6).

Ensuite, pour ce qui est de la place à occuper dans ces espaces, il précise les deux formes d'action qui se présentent ainsi aux religions. La première assure aux individus, « bien sûr, une participation des croyants, comme croyants, à la vie des idées, à la vie délibérative » (Bouchard, 2005, p. 6-7). La deuxième forme d'action va beaucoup plus loin en permettant aux institutions « des interventions institutionnelles, à titre d'acteurs collectifs pleinement légitimes, qui peuvent à l'occasion recevoir l'aide de l'État, comme toute autre association communautaire, et qui se mêle à la vie démocratique » (Bouchard, 2005, p. 7).

Pour Bouchard, cette nouvelle cartographie en trois sphères représente un double gain par rapport à celle de la dualité public-privé. Il y a tout d'abord un gain de clarification :

L'ancienne conception est restrictive : elle confine les religions dans le « privé », hors de la sphère publique. Je crois que c'est une source de malentendus. Désormais, il devient plus clair que l'Église, que les Églises peuvent agir en toute légitimité dans une partie de la sphère publique, sans prétendre toutefois occuper structurellement l'étatique. (Bouchard, 2005, p. 7)

Pour ce qui est du deuxième gain, Bouchard affirme : « il me semble qu'il y a là, pour les Églises, une invitation à réinventer leurs stratégies d'action, leur présence dans la

sphère publique. Une invitation à s’y définir une nouvelle visibilité » (Bouchard, 2005, p. 7). Ce deuxième gain, que nous pourrions appeler celui de la main tendue, s’inscrit dans la thématique de la conciliation, qui trouvera place dans le titre du document de consultation – *Vers un terrain d’entente* –, dans le sous-titre du rapport BT – *Le temps de la conciliation* – et dans la trame du rapport lui-même.

L’engagement citoyen du croyant dans une perspective pluraliste

La nouvelle cartographie du religieux proposée par Bouchard mise sur ce que nous pourrions appeler une posture des croyants en phase avec celle de la main tendue par la société civile. Pour Bouchard, cela veut dire que cet engagement doit correspondre à certains paramètres. Il y a tout d’abord des paramètres personnels : le croyant peut s’engager dans l’action citoyenne en étant motivé par des valeurs universelles inscrites dans sa religion. Cela ne pose pas de problème, car il peut alors « agir solidairement aux côtés de citoyens appartenant à d’autres religions ou de citoyens tout simplement agnostiques » (Bouchard, 2005, p. 7).

Par contre, il y a d’autres paramètres à satisfaire, qui sont structurels et qui posent deux difficultés. La première concerne la doctrine, le dogme, en vertu desquels le croyant pense détenir une vérité, parfois même, LA vérité. Selon Bouchard, cela pose question : « Est-ce qu’il n’y a pas là un principe de prosélytisme, et peut-être même d’exclusivisme, qui fait obstacle au pluralisme? Est-ce que le croyant militant œuvre pour le bien de la Cité ou pour la promotion de sa religion? » (Bouchard, 2005, p. 7). La réponse à ces questions peut avoir un impact sur la dynamique délibérative, sur la solidarité et le dialogue citoyen entre croyants de confessions différentes.

La deuxième difficulté a trait à la dimension institutionnelle du religieux et elle est en lien avec la première, au sens où

[...] elle tient aux instances cléricales chargées justement de faire respecter le dogme, l’orthodoxie, et qui, dans ce but, peuvent en venir à émettre des

directives, à promouvoir des politiques ou même à prononcer des interdicts qui contrecarrent les initiatives sociales du croyant. (Bouchard, 2005, p. 7)

Cette difficulté trouve un écho dans le rapport à titre de mise en garde contre une généralisation globale à partir de l'expérience particulière du Québec :

Les Québécois canadiens-français gardent un mauvais souvenir de l'époque où le clergé exerçait un pouvoir excessif sur les institutions et sur les personnes. Or il serait injuste que cela les amène à retourner contre l'ensemble des religions le sentiment douloureux hérité du passé catholique. (BT, p. 21)

Cela dit, Bouchard résume clairement sa posture par rapport à la religion en soulignant le dilemme qu'elle pose en raison de son ambivalence :

[...] la religion contient un principe d'ouverture et d'enrichissement (c'est un réservoir de valeurs universelles, c'est un potentiel d'humanisme, de ré-enchantement du monde, c'est un immense capital symbolique). Mais elle contient aussi un principe de fermeture, de contrainte et de division.

Comment cultiver l'un sans réactiver l'autre? (Bouchard, 2005, p. 8)

Ce potentiel ambivalent de la religion suscite une bonne part des objections à la laïcité ouverte auxquelles une section du rapport BT répond. À l'instar du conférencier Bouchard, les commissaires estiment que l'un – le positif – vaut la peine d'assumer l'autre – le négatif – :

[...] un traitement équitable de la religion et de sa place dans l'espace public ne peut se limiter à ses effets néfastes, même si ces effets ont été dévastateurs et que, dans certains cas, ils le demeurent aujourd'hui. La religion, ainsi que certaines philosophies qui n'incorporent pas une forme de transcendance, comme le rationalisme et d'autres humanismes modernes, est source d'idées morales profondes, dont nous pourrions difficilement nous passer. (BT, p. 145-146)

Dans cet extrait, nous pouvons sans doute reconnaître une thématique chère à Taylor, mais également une préoccupation que Bouchard partage en raison de sa propre thématique. En effet, pour Bouchard, le dilemme de l'ambivalence de la religion est d'autant plus crucial que, dans sa conférence, il continue d'avoir des attentes élevées à l'égard de la religion, en fonction de thèmes qui lui sont chers, à savoir la crise de la culture et le mythe. En effet, pour lui, « [u]ne urgence se présente dans nos sociétés : c'est de refaire le plein symbolique, de contrer le vide, le désenchantement »

(Bouchard, 2005, p. 8). Pour cela, il faut reconstruire le mythe, car « IL N'Y A PAS DE SOCIÉTÉ SANS MYTHE » (Bouchard, 2005, p. 8. Les majuscules sont dans le texte). Or, dans cette tâche, « [i]déalement, on voudrait construire à partir de matériaux déjà existants, à partir de la tradition, d'où l'apport potentiellement énorme des religions » (Bouchard, 2005, p. 8). Après ce rappel du potentiel de la religion, vient le rappel des difficultés également évoquées plus haut et, en conclusion de la conférence, un souhait sans doute utopique, mais très délicatement formulé, assorti d'une solution de repli faisant appel à la philosophie :

Mais je pense qu'elles [les religions] devront d'abord fournir l'assurance qu'elles peuvent surmonter les deux difficultés que je viens d'évoquer. Idéalement, on souhaiterait — et je vais employer ici une formule un peu excessive, mais qui ne se veut pas du tout provocante, qui résume au contraire assez bien le sens de ma réflexion — on souhaiterait avoir le religieux sans la religion... On voudrait les valeurs portées par le religieux, mais sans les durcissements de l'orthodoxie, sans les excroissances, les dérapages institutionnels. Sinon, il faudra faire comme Socrate : il faudra apprendre à conduire sa vie — en l'occurrence, la vie de la Cité — sans le secours des dieux... (Bouchard, 2005, p. 8)

Conclusion

Au terme de notre analyse des écrits majeurs de Bouchard antérieurs au rapport BT, à la recherche de traits de sa posture sur la laïcité qui ont trouvé place dans ce rapport, nous pouvons globalement dégager trois constats qui correspondent aux trois étapes de notre démarche. Tout d'abord, la laïcité n'est pas un thème saillant dans les écrits antérieurs à la commission; elle est considérée de façon plutôt incidente sans être définie. Ensuite, toutefois, on relève dans les thèmes saillants un certain nombre de points qui tracent une ligne de plus en plus claire en direction de l'inclusion et de l'ouverture à la diversité, ce qui laisse augurer le choix de la laïcité ouverte dans le rapport. Enfin, par ailleurs, dans le texte de sa conférence de 2005, Bouchard aborde directement la question de la laïcité et affiche une posture en phase à la fois avec ses thèmes privilégiés et avec le profil de la laïcité dans le rapport.

Dans la première étape, nous avons constaté que la laïcité, la religion et la place du religieux dans l'espace public n'étaient pas considérées pour elles-mêmes, mais dans le sillage des thèmes majeurs que sont la nation, la culture, le mythe, la diversité et l'intégration. Au passage, nous avons relevé des points particuliers qui nous ont paru en lien avec des positions du rapport.

À la deuxième étape, nous avons constaté que ces points tracent une ligne en direction de l'inclusion et de l'ouverture à la diversité et qu'ils passent surtout par quatre thèmes chers à Bouchard : la nation, la culture, le mythe, l'intégration. Ces points s'articulent à partir du thème central de la nation, une nation fondée sur la culture, en quête de nouveaux mythes et favorisant l'intégration plutôt que l'assimilation. Pour Bouchard, l'ancienne nation canadienne-française est devenue la nouvelle nation québécoise en se délestant progressivement de certaines composantes de la nation ethnique, comme la religion. C'est ainsi qu'a émergé une nation civique ancrée dans la territorialité et porteuse d'une culture commune axée sur la langue française. En raison de sa composante symbolique de la culture, cette nation civique est également une nation culturelle où la langue commune devient un véhicule de communication et d'interaction entre divers apports culturels.

Dans le versant symbolique de la culture, le mythe remplit une fonction sociale importante et, quand des mythes liés à la religion traditionnelle disparaissent, de nouveaux mythes doivent prendre la relève. Dans cette optique, il faut faire une distinction entre, d'une part, la crise affectant des institutions comme l'Église et, d'autre part, le déclin du religieux, qui est à nuancer.

En ce qui a trait à la gestion de la diversité, Bouchard voit dans la nouvelle nation québécoise un passage de l'exclusion de l'autre à une ouverture à l'autre. Cela suppose un modèle d'intégration culturelle pour le Québec, axé sur la co-intégration dans la réciprocité des échanges culturels grandement favorisés par la laïcité ouverte, selon le rapport.

Finalement, comme nous l'avons vu à la troisième étape, c'est dans sa conférence de 2005 que Bouchard exprime le plus clairement sa posture au sujet de la religion, de la laïcité et de la présence du religieux dans l'espace public. Sans doute motivé par les circonstances de temps – la crise des accommodements – et de lieu – un centre culturel chrétien –, il prolonge et systématise sa réflexion sur des thèmes qui lui sont chers, notamment la culture et le mythe, en explicitant leur sens en fonction de l'avenir du religieux dans la culture et la Cité au Québec. Le texte de cette conférence affiche et développe des éléments de la posture de Bouchard qui se retrouvent dans le rapport BT.

Ainsi, la conférence manifeste une tendance à atténuer le discours d'une crise de la culture en la situant dans un contexte local de transition accélérée et dans le contexte de l'ensemble des sociétés occidentales. Ce même réflexe d'atténuation de la problématique de crise se retrouve en bonne place dans le rapport BT. Ce dernier s'applique à démontrer que la crise des accommodements n'est pas une crise de société mais, en réalité, une crise des perceptions (BT, p. 61-76).

Parlant des « problèmes très graves auxquels nos sociétés sont confrontées », le conférencier Bouchard pense « aussi et surtout au désenchantement, au vide symbolique, à la perte de repères qui semblent affecter une grande partie de la population » (Bouchard, 2005, p. 3). D'où l'hypothèse d'un réinvestissement du religieux « dans l'espace public, en tant que réservoir de valeurs, d'idéaux, de significations, disons : comme capital symbolique qu'il serait utile de mettre à profit dans la vie publique » (Bouchard, 2005, p. 4). Cette réinsertion du religieux devrait toutefois satisfaire à certaines conditions régissant les rapports entre la religion et la vie publique. À cet effet, Bouchard présente trois modèles de laïcité, dont celui qu'il préconise, la laïcité mitigée, qui correspond à la laïcité ouverte dans le rapport BT. Dans ce régime de laïcité, la religion peut occuper l'espace de la société civile, mais se tenir à distance de l'étatique. Cette nouvelle catégorisation remet en cause l'étanchéité de la distinction entre espace public et espace privé, ce que fait également le rapport.

Cette nouvelle perspective permet et invite l'engagement citoyen du croyant et même celui des institutions dans une perspective pluraliste, en étant toutefois bien conscient de l'ambivalence de la religion, qui peut être un principe d'ouverture et d'enrichissement, mais également un principe de fermeture, de contrainte et de division. Le rapport prend lui aussi en compte cette ambivalence, mais n'en fait pas une raison valable pour confiner la religion aux demeures privées et aux lieux de culte.

CHAPITRE 6

LA POSTURE INTELLECTUELLE DE TAYLOR SUR LA LAÏCITÉ EN AMONT ET EN FILIGRANE DU RAPPORT BOUCHARD-TAYLOR

Introduction

Charles Taylor est un philosophe reconnu au plan international. Professeur émérite de sciences politiques et de philosophie à l'Université McGill, il est l'auteur de nombreux ouvrages, en plus de nombreux articles marquants. Parmi ces ouvrages figurent les titres suivants : *Hegel* (1975/2006), *Hegel et la société moderne* (1979/1998a), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* (1989/2003a), *Le malaise de la modernité* (1992/2002a), *Multiculturalisme : différence et démocratie* (1994/2009) et *L'âge séculier* (2007/2011)

Son œuvre se situe dans la tradition philosophique occidentale. Elle s'inspire à la fois de penseurs politiques et sociaux comme Rousseau, Marx, l'École de Francfort et de philosophes renommés ou d'importance comme Platon, Aristote, Hobbes, Locke et Hegel, dont l'ensemble de l'œuvre présente une dimension politique. De plus, Taylor est connu notamment pour son plaidoyer multiculturaliste. Il est aussi un homme politique engagé. À la fin des années 1970, il se porte à la défense des communautés culturelles, considérant que l'État démocratique doit accorder aux communautés minoritaires le droit de cultiver publiquement leurs différences. Sa participation à la vie politique québécoise se manifeste notamment en 2007-2008 lorsqu'il accepte de

présider avec Gérard Bouchard la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles et de cosigner le rapport intitulé « Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation ».

Tout comme nous l'avons fait pour les écrits de Bouchard dans le chapitre précédent, nous avons utilisé la méthode d'analyse de contenu pour repérer dans les principaux écrits de Taylor des thèmes qu'il a privilégiés avant le rapport Bouchard-Taylor et ce, pour en faire l'étude. Toujours avec la même méthode, nous ciblerons ensuite de façon plus particulière les trois thèmes qui sont plus directement visés par notre recherche, à savoir la religion, la laïcité et la présence du religieux dans l'espace public. L'étude de ces thèmes nous permettra de voir comment la posture intellectuelle de Taylor a influencé la conception de la laïcité ouverte inscrite dans le rapport BT.

6.1 Des thèmes privilégiés dans des écrits de Taylor antérieurs au rapport BT

Dans ses écrits antérieurs au rapport, Taylor privilégie notamment les thèmes suivants : la modernité, l'identité, la reconnaissance, le multiculturalisme, la croyance, la sécularisation. Ce sont des thèmes qui sont également abordés dans le rapport, mais pas nécessairement en relation explicite avec la laïcité. De façon globale, notre analyse a permis de constater la complexité de la pensée de Taylor, en essayant d'y voir une cohérence qui n'est pas toujours évidente. Parmi les pistes herméneutiques nous avons été particulièrement attentive aux trois « traits transversaux » que Pélabay propose comme « une trame de lecture de la philosophie de Charles Taylor » : « l'ambivalence », la « pluralité » et la « conciliation » (Pélabay, 2001, p. 5). L'ambivalence se manifeste dans les tensions entre diverses tendances, entre autres, libérale, romantique et républicaine, qui sont constamment en mouvement dans l'œuvre de Taylor. L'articulation entre ces tendances est assurée par le deuxième trait transversal, la pluralité, principe sur lequel repose le troisième trait transversal, à savoir

le projet philosophico-politique de concilier « les sources cachées de l'identité moderne » (Pélabay, 2001, p. 331).

C'est là une clé de lecture qui s'insère dans les diverses étapes de notre analyse thématique selon un cheminement qui se résume comme suit : au sein même des malaises et des dangers qu'elle comporte, la modernité offre, aux ressources cachées du moi, la possibilité de construire une identité inédite qui met à profit et épure les traits du libéralisme, du subjectivisme et de l'individualisme portés par la modernité. Cette identité n'est cependant pas un en-soi auto-suffisant : pour se former, elle a besoin d'être reconnue par son environnement, par la communauté où elle interagit avec d'autres individus. Cette reconnaissance indispensable se traduit au mieux dans le multiculturalisme qui valorise la différence, les cultures et les identités multiples. Voyons maintenant comment chacune de ces composantes est marquée à la fois par l'ambivalence, la pluralité et la volonté de conciliation.

6.1.1 La modernité : ses malaises et ses ressources cachées

Face à la modernité, Taylor a une attitude ambivalente, soufflant tantôt le chaud et tantôt le froid. Ainsi, dans *Les sources du moi*, publié en 1989,

[s]on objectif est, clairement, de réfuter des points de vue trop optimistes, ou au contraire trop insistants sur la décadence de nos sociétés. Taylor cherche, au contraire, à dépasser ces oppositions qu'il juge stériles, pour saisir l'essence même de la présence simultanée d'un sentiment de grandeur et de misère, voire de danger, qui définit la spécificité de notre époque moderne. (Ritz, 2003, p. 167)

Par ailleurs, en 1992, il publiait un recueil de conférences sous le titre *The Malaise of Modernity*, également publié aux États-Unis sous le titre *The Ethics of authenticity*, traduit en français et publié sous le titre *Le malaise de la modernité*. Quoi qu'il en soit

de cette polyvalence parfois déroutante de la pensée de Taylor, l'important est ici d'analyser le contenu de ce que dit Taylor et qui pourrait présenter un intérêt pour la compréhension du rapport Bouchard-Taylor.

Trois malaises de la modernité

Taylor identifie trois malaises de la modernité et les définit comme suit : « J'entends par là des traits caractéristiques de la culture et de la société contemporaines que les gens perçoivent comme un recul ou une décadence, en dépit du 'progrès' de notre civilisation » (Taylor, 2002a, p. 9). Dans le premier chapitre de son ouvrage *Le malaise de la modernité*, il résume ainsi ces trois malaises : (1) « une perte de sens : la disparition des horizons moraux »; (2) « l'éclipse des fins, face à une raison instrumentale effrénée »; (3) « la perte de la liberté » (Taylor, 2002a, p. 18). Selon lui, ce sont là des malaises très répandus mais « [l]'accord n'est fait sur rien et le débat continue » (Taylor, 2002a, p. 18). Il attribue à l'individualisme la première cause de ces malaises.

L'individualisme, conquête de la modernité?

Pour plusieurs, l'individualisme, c'est « la plus belle conquête de la modernité » (Taylor, 2002a, p. 10), la conquête de notre liberté individuelle; pour d'autres, cette conquête, en nous coupant des anciens horizons moraux, des horizons cosmiques et sociaux, en discréditant l'ordre de l'univers et les hiérarchies de la société, nous aurait fait perdre le sens de l'idéal, ce qui aurait provoqué un « rétrécissement de la vie ». C'est là « la face sombre de l'individualisme », que Taylor décrit ainsi : « [...] un repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société » (Taylor, 2002a, p. 12).

La primauté de la raison instrumentale dans le monde moderne

Quant au désenchantement du monde ou la primauté de la raison instrumentale, c'est un autre phénomène important et inquiétant de l'époque moderne. Taylor affirme :

L'effondrement des ordres anciens a sans aucun doute immensément élargi l'empire de la raison instrumentale. Quand une société n'a plus de structure sacrée, quand l'organisation sociale et les modes d'action ne reposent plus sur l'ordre des choses ou la volonté de Dieu, elle tourne, en un sens, à la foire d'empoigne. (Taylor, 2002a, p. 13)

On peut voir dans ces changements une forme de libération, mais ces changements ne sont pas sans susciter de l'inquiétude. En effet, il y a lieu de craindre que la raison instrumentale prenne le contrôle de nos vies, les décisions étant prises à partir de critères d'efficacité, de maximum de productivité, de rapport entre coûts et bénéfices. La primauté de la raison instrumentale a aussi favorisé l'essor de la technologie. Selon certains théoriciens, « la domination de la technologie [tout comme l'individualisme] a contribué à l'aplatissement et au rétrécissement de nos vies » (Taylor, 2002a, p. 14). Cependant, Taylor rejette les théories fatalistes selon lesquelles nous allons demeurer tout à fait démunis face au pouvoir de la raison instrumentale tant que les structures institutionnelles n'auront pas été démantelées. Il s'agit là de théories abstraites et fausses pour Taylor, parce que notre marge de liberté n'est pas nulle. Il est en notre pouvoir de « réfléchir » sur le rôle que la raison instrumentale devrait jouer dans nos vies.

Conséquences de l'individualisme et de la primauté de la raison instrumentale

Une autre source d'inquiétude a pour objet les conséquences appréhendées de l'individualisme et de la raison instrumentale. Une société fondée seulement sur la raison instrumentale limite nos choix et constitue une menace pour nos libertés individuelles et collectives. Au plan politique, il y a une autre perte de liberté qui se

manifeste quand les individus, repliés sur eux-mêmes, préfèrent ne pas participer activement à la vie politique pour jouir de la vie privée ou parce qu'ils se sentent impuissants face à un État très centralisé et bureaucratique. Taylor fait remarquer que « nous risquons de perdre le contrôle politique de notre destin que nous pourrions exercer en commun en qualité de citoyens » (Taylor, 2002a, p. 17-18). C'est notre liberté politique que nous risquons de perdre et, du même coup, notre dignité de citoyens se trouve menacée.

Idéal moral d'authenticité et modernité

Taylor déplore le fait que le débat actuel sur la modernité tende à occulter l'un des grands idéaux de la culture moderne, l'authenticité. Il identifie trois facteurs qui contribuent à laisser dans l'ombre l'idéal moral d'authenticité. Premier facteur : les détracteurs de la culture moderne l'ignorent ou la déprécient en tant qu'idéal ou vont même jusqu'à la confondre avec « un désir immoral de faire ce qui me plaît sans interférence » (Taylor, 2002a, p. 29); quant aux défenseurs de cette culture, ils sont incapables d'en parler parce qu'ils soutiennent le libéralisme de la neutralité. Deuxième facteur : « la domination du subjectivisme moral dans notre culture, [...] cette façon de voir qui veut que les positions morales ne soient pas du tout fondées sur la raison ou la nature des choses mais que chacun de nous les adopte pour des motifs purement subjectifs » (Taylor, 2002a, p. 26). Troisième facteur : « la vogue des explications par les sciences sociales » (Taylor, 2002a, p. 27) qui écartent tout lien avec les idéaux moraux. À titre d'exemple, pour les sciences sociales, l'individualisme et l'expansion de la raison instrumentale, deux aspects de la modernité, peuvent se comprendre en faisant référence exclusivement aux changements sociaux et en les présentant comme des sous-produits de l'industrialisation et de l'urbanisation. Selon Taylor,

[...] les sciences sociales semblent nous dire que pour comprendre les phénomènes de la culture contemporaine de l'authenticité, nous ne devrions pas faire appel à des idéaux moraux, mais que nous devrions la considérer [...]

comme une transformation récente dans les modes de production [...], ou en fonction des nouveaux modèles de consommation chez les jeunes et de la sécurité que procure l'opulence. (Taylor, 2002a, p. 30)

Taylor adopte une position différente de celle des défenseurs et des détracteurs de la culture contemporaine. Il ne croit pas que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes, comme le soutiennent les défenseurs de la culture contemporaine. Il se situe également différemment des détracteurs de la culture contemporaine parce qu'il pense que l'on doit considérer l'authenticité comme un idéal moral. Taylor refuse aussi d'adopter une des positions moyennes selon lesquelles la culture contemporaine présente à la fois des aspects positifs et des dangers et, par conséquent, on doit chercher un compromis entre les coûts et les bénéfices (cf. Taylor, 2002a, p. 31). Sa thèse est la suivante : l'idéal d'authenticité s'est dégradé mais demeure extrêmement valable et, par conséquent, on ne peut pas le rejeter; il faut plutôt faire un effort de ressourcement pour qu'il nous aide à redresser nos conduites.

Obstacles à l'authenticité

Dans ce livre, *Grandeur et misère de la modernité*, un des objectifs de Taylor est de montrer que les modes les plus égocentriques et narcissiques de la culture contemporaine sont intenables, improductifs et sources de destruction des conditions de l'authenticité. Pour ce faire, il va considérer en premier lieu le caractère dialogique de la condition humaine et, en second lieu, certaines exigences inhérentes à l'idéal de l'authenticité. Il rappelle l'importance de tenir compte des horizons de signification pour se définir soi-même et déterminer ce qui constitue notre originalité. Selon cette perspective, « me définir consiste à chercher ce qui est significatif dans ma différence avec les autres » (Taylor, 2002a, p. 44) et, alors seulement, j'aurai une définition adéquate de moi-même.

Les formes égocentriques ou narcissiques de la culture contemporaine sont en quelque sorte autodestructrices parce qu'elles visent l'épanouissement de soi indépendamment des exigences de la vie en société dans une recherche futile :

Tourner le dos à tout ce qui transcende le moi, c'est justement supprimer les conditions de signification et courtiser du coup la futilité. Dans la mesure où les gens aspirent à un idéal moral, cet enfermement en soi est une contradiction dans les termes; il détruit les conditions dans lesquelles cet idéal peut se réaliser. (Taylor, 2002a, p. 48)

Pour définir une identité qui ne sera pas futile, il faudra se situer par rapport à ces exigences qui transcendent le moi parce que l'authenticité, loin de s'y opposer, les appelle :

Jusqu'ici j'ai tenté de mettre en perspective ce qu'on a appelé « la culture du narcissisme », qui fait de l'épanouissement de soi la principale valeur de la vie et qui semble ne reconnaître que peu d'exigences morales extérieures ou d'engagements profonds à l'égard des autres. Cette idée d'épanouissement de soi paraît à ces deux égards très égocentrique, d'où le terme « narcissisme » [...] nous devrions considérer que cette culture est l'expression partielle d'une aspiration morale, l'idéal de l'authenticité, mais que cet idéal ne justifie pas ces modes égocentriques, [...] des modes aberrants et futiles. (Taylor, 2002a, p. 63)

Le point de vue de Taylor tient compte des tensions inhérentes à cette culture qui trahit l'idéal dont elle se nourrit. On adopte de plus en plus des conduites égocentriques pour les raisons suivantes : il est de plus en plus facile de rejeter les contraintes extérieures et les transformations sociales ont contribué au développement de l'individualisme qui s'est enraciné dans la vie quotidienne. Il en a résulté une déviation de la culture de l'authenticité dans ces formes égocentriques. Ces dernières sont aberrantes à deux points de vue : 1) elles poussent vers l'atomisme social en situant la source des satisfactions dans l'individu et en n'accordant qu'un rôle purement instrumental à ses relations; 2) elles engendrent un anthropocentrisme radical en cherchant à ne promouvoir que le développement du moi et, par conséquent, en « négligeant ou délégitimant les exigences qui vont au-delà de nos désirs ou de nos aspirations, que celles-ci émanent de l'histoire, de la tradition, de la nature ou de Dieu ». (Taylor, 2002a, p. 66). La société bureaucratique et technocratique a contribué au développement de

l'atomisme et de l'anthropocentrisme en donnant de plus en plus d'importance à la raison instrumentale.

La déviation de la culture de l'authenticité peut donc s'expliquer en partie par le contexte social, mais il y a aussi des aspects intrinsèques de l'idéal d'authenticité qui ont contribué à sa dégradation. Taylor distingue deux dérapages qui ont des rapports complexes :

le premier vers les modalités égocentriques de l'idéal de l'épanouissement de soi dans la culture populaire de notre temps. Le second est un mouvement de la 'grande' culture vers une sorte de nihilisme, de négation de tous les horizons de sens, qui sévit depuis un siècle et demi. (Taylor, 2002a, p. 67-68).

Exigences de l'authenticité

Taylor résume ainsi toutes les exigences de l'authenticité dont il faut tenir compte.

Schématiquement, on peut dire que l'authenticité (*a*) implique (*i*) une création et une construction aussi bien qu'une découverte, (*ii*) une originalité, et souvent (*iii*) une opposition aux règles sociales et même, éventuellement, à ce que nous reconnaissons comme la morale. Mais il est vrai aussi [...], qu'elle (*b*) requiert (*i*) une ouverture à des horizons de signification [...] et (*ii*) une définition de soi dans le dialogue. (Taylor, 2002a, p. 73)

Taylor reconnaît comme normal le fait qu'il puisse se produire des tensions entre ces exigences, mais il estime que ce serait néfaste de privilégier un groupe d'exigences au détriment d'un autre. Et cet idéal d'authenticité lui semble toujours actif dans notre culture, même s'il y engendre encore des tensions (voir Taylor, 2002a, p. 77). Le problème, selon Taylor, se présente comme suit : l'idéal d'authenticité est l'un des grands idéaux de la culture moderne, mais il est occulté dans le débat sur la culture moderne. Et le fondement de cet idéal, c'est d'être sincère avec soi-même. Il incite à débattre du sens de l'authenticité parce que c'est là que se situe le véritable enjeu. Ce qui importe, ce n'est pas de prendre position pour ou contre l'authenticité, c'est de chercher à « persuader les gens que la pleine réalisation de soi, loin d'exclure les

relations stables et les exigences morales qui transcendent le moi, les requiert en vérité » (Taylor, 2002a, p. 78).

La valeur de l'idéal d'authenticité tient au fait qu'il nous appelle à une « existence plus profonde », à une vie « plus responsable, (potentiellement), plus pleine et plus différenciée » (Taylor, 2002a, p. 79-80). Taylor propose comme démarche de faire les efforts nécessaires pour donner à cet idéal sa forme la plus élevée et pour « corriger » nos comportements en fonction de cet idéal. Il soutient

[...] la thèse que cet idéal [moral d'authenticité] s'est dégradé, mais qu'il reste extrêmement valable, et que les modernes [...] ne peuvent pas le répudier. Nous n'avons besoin ni d'une condamnation sans appel ni d'un éloge aveugle; ni non plus d'un compromis savamment équilibré. Nous avons besoin d'un effort de ressourcement grâce auquel cet idéal pourrait nous aider à redresser nos conduites. (Taylor, 2002a, p. 31)

Différentes positions par rapport à la raison instrumentale

Comme dans le cas de l'idéal d'authenticité, les détracteurs et les défenseurs de la raison instrumentale adoptent des positions extrémistes qu'il faut éviter, selon Taylor. Pour les détracteurs de la raison instrumentale, l'avènement de la civilisation technologique a entraîné la décadence, la perte de contact avec la terre, avec nous-mêmes, le « désenchantement » du monde avec le développement du sentiment « que la raison moderne a causé une triple division – dans l'âme humaine, entre les personnes et avec le monde naturel » (Taylor, 2002a, p. 100). Par contre, pour les défenseurs de la raison instrumentale, la technologie représente la solution à tous les problèmes humains. Il y a donc « un conflit entre les meilleures et les pires relations avec la technologie, comme entre les manières plus élevées ou plus viles de rechercher l'authenticité » (Taylor, 2002a, p. 102).

Pour Taylor, il est clair que la société technologique ne nous enferme pas dans une « cage de fer », même si elle nous pousse dans la direction de l'atomisme et de

l'instrumentalisme. En conséquence, Taylor refuse de concevoir la société technologique comme une fatalité parce que, pour lui, « la mécanique de l'inévitable joue seulement quand les gens sont divisés et fragmentés en petits groupes. La situation se transforme dès qu'apparaît une conscience collective » (Taylor, 2002a, p. 106). Ici, entre en jeu notre marge de liberté qui n'est pas nulle selon Taylor. Il importe de comprendre les sources morales de notre civilisation, car cela peut contribuer à une nouvelle prise de conscience collective. Nous pouvons résister à tout ce qui, au plan institutionnel ou idéologique, nous pousse du côté de l'atomisme et de l'instrumentalisme, « notamment en retournant à certains principes moraux plus complexes à partir desquels s'est développé le rationalisme moderne » (Taylor, 2002a, p. 108).

Importance de la raison instrumentale et contextes moraux

Taylor fait état de trois contextes moraux dans lesquels la raison instrumentale a pris de plus en plus d'importance. Premier contexte moral : une des forces de la raison instrumentale, c'est de nous permettre de contrôler notre environnement. Cette idée de domination est séduisante entre autres pour l'une des raisons suivantes : « [...] soit parce qu'elle nous permet de mieux satisfaire nos besoins, soit parce qu'elle flatte notre appétit de pouvoir, soit encore parce qu'elle s'accorde avec un projet de liberté autodéterminée » (Taylor, 2002a, p. 108). Deuxième contexte moral : la raison instrumentale s'est développée parallèlement à une conception de l'être humain comme « être rationnel, potentiellement détaché ». Cette conception a pour fondement « un idéal moral de responsabilité, de maîtrise de soi [...] un idéal de rationalité qui est en même temps un idéal de liberté, de pensée autonome et autogératrice » (Taylor, 2002a, p. 109). Troisième contexte moral : l'accent mis sur la vie ordinaire, à savoir la famille et le travail, tend à donner plus d'importance aux biens de consommation et au

soulagement de la souffrance à grande échelle. Et, pour soulager la souffrance, nous avons recours à la raison instrumentale au nom du principe moral de bienveillance.

Selon Taylor, il importe de retourner aux principes moraux qui constituent les fondements de la raison instrumentale pour montrer qu'elle peut servir à d'autres fins que celle d'un plus grand contrôle. Cependant, « dans bien des cas [...] la recherche de la domination trahit ces principes moraux – de la même façon que les modes égocentriques de réalisation de soi trahissent l'idéal d'authenticité » (Taylor, 2002a, p. 110). Taylor précise qu'il ne faut pas situer la technologie seulement dans le contexte de volonté de domination. Cette façon de voir l'amène à proposer d'inscrire la technologie dans un nouveau cadre, « le cadre moral d'une éthique de bienveillance dont la raison instrumentale a tiré dans notre culture une part de son immense prestige » (Taylor, 2002a, p. 111). Cela signifie que la technologie doit être au service d'une éthique de la bienveillance envers des personnes qui ont une pensée incarnée, dialogique, traversée d'émotions et qui, par conséquent, ne sont pas des êtres essentiellement rationnels (Taylor, 2002a, p. 108).

Pour illustrer son propos, Taylor utilise l'exemple des États-Unis (Taylor, 2002a, p. 119-121). Il fait la critique de l'un des aspects de la vie politique de ce pays : le recours aux tribunaux et en particulier l'importance accordée au processus de révision judiciaire pour assurer la défense des droits individuels. Selon Taylor, il est difficile de résoudre des problèmes en ayant recours au système judiciaire parce que « [l]es solutions judiciaires se font d'habitude aux dépens d'une des deux parties [...] » (Taylor, 2002a, p. 121). De plus, la possibilité de compromis est pratiquement nulle quand le système judiciaire tranche « après que les débats eurent en outre été polarisés par les campagnes des groupes de pression » (Taylor, 2002a, p. 122). Taylor précise qu'il y a un type de problème qui est particulièrement difficile à résoudre en ayant recours au système judiciaire: il s'agit de problèmes qui exigent un large consensus démocratique sur des mesures impliquant des « sacrifices », des difficultés particulières. Un système qui incite les citoyens à faire valoir leurs droits, peu importe

les conséquences pour la collectivité, contribue à la fragmentation d'une société. Il nous semble assez clair que cette constatation de Taylor a été mise en œuvre dans le rapport BT pour distinguer l'approche judiciaire (l'accommodement raisonnable) de l'approche citoyenne (l'ajustement concerté), cette dernière devant être privilégiée et la première ne devant être qu'un dernier recours dans les pratiques d'harmonisation (BT, p. 19).

Sentiment d'appartenance et action politique collective

Selon Taylor, il n'est pas facile de lutter contre la fragmentation en l'absence de remèdes universels. Il faut tenir compte de la situation, c'est-à-dire voir l'impact de la fragmentation sur le sentiment d'appartenance, sur l'identification à la communauté politique et sur le sentiment de l'impuissance politique. Pour redonner aux gens le sentiment qu'ils peuvent faire quelque chose et pour renforcer leur sentiment d'appartenance, Taylor propose comme moyen une « action collective réussie ». Plus précisément, pour atténuer le sentiment d'impuissance que les gens éprouvent à cause de la concentration des pouvoirs dans de grands États bureaucratiques, il recommande de donner plus de pouvoirs aux citoyens ou, encore mieux, à des communautés de vie par « [u]ne dévolution générale, ou une division des compétences dans un système fédéral [...] » (Taylor, 2002a, p. 124).

En conclusion, Taylor souligne que les divers aspects du malaise moderne nous interpellent. Il insiste sur l'importance d'une action politique collective « pour contrer la poussée du marché et de l'État bureaucratique vers l'atomisme et l'instrumentalisme » (Taylor, 2002a, p. 126). C'est là une exigence pour pouvoir remettre en perspective la technologie. Quant à cette action politique collective, elle sera possible dans la mesure où l'on aura réussi à lutter contre la fragmentation et le sentiment d'impuissance. De plus, il faudra pouvoir compter sur « une démocratie vigoureuse » et ses grands projets de réforme pour combattre les formes futiles et

superficielles de l'authenticité qui sont causées par des attitudes atomistes et instrumentales.

La situation de malaise nous incite à mener une « lutte complexe et multiforme, intellectuelle, spirituelle et politique [...] » (Taylor, 2002a, p. 126) en prenant part à des débats pour définir la place de la technologie et les exigences de l'authenticité. Pour relever ces défis, il faudra avoir une vision juste de notre époque, bien comprendre la culture moderne tant dans ce qu'elle a de grand que dans ce qu'elle a de « dangereux » et de superficiel, une ambivalence qui se retrouve au cœur même de l'identité moderne.

6.1.2 L'identité issue de la modernité

Aspects essentiels et développement de l'identité moderne

Dans son ouvrage *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (2003a), Taylor présente l'identité moderne sous trois aspects essentiels : 1) l'intériorité moderne, 2) l'affirmation de la vie ordinaire, 3) la notion expressiviste de la nature comme source de morale intérieure. Pour Taylor, l'intériorité moderne correspond au sentiment que nous avons de nous-mêmes, à savoir le sentiment d'être un sujet doté de profondeur. Dans sa réflexion sur l'affirmation de la vie ordinaire, il porte une attention particulière à quelques mouvements importants de la culture des XVII^e et XVIII^e siècles, soit la valorisation du commerce, l'essor du roman, une conception nouvelle du mariage et de la famille, l'importance nouvelle du sentiment. Par rapport aux sources morales, Taylor souligne que la culture moderne a diversifié ces sources en ajoutant à la source théiste deux autres sources : la nature et nos propres pouvoirs.

Voici ce qui ressort de son étude historique sur le développement de l'identité moderne : il tente de montrer que l'identité moderne pénètre tout (la peinture, la poésie, le roman, etc.) et qu'elle nous enveloppe. Il s'ensuit que nous sommes engagés dans

une façon moderne de définir la conscience de soi en tenant compte à la fois des pouvoirs de la raison désengagée et de ceux de l'imagination créatrice. L'impact de l'identité moderne sur nous se fait également sentir dans nos façons de concevoir la liberté, la dignité et les droits, dans les idéaux d'accomplissement et d'expression de soi que nous poursuivons et dans les exigences que représentent pour nous la bienveillance et la justice.

Individu, communauté et liberté

Cette conception de l'identité issue de la modernité comporte certaines tensions, notamment entre l'individu et la communauté, entre la liberté négative et la liberté positive. Au départ, l'anthropologie identitaire de Taylor est individualiste, subjective; mais, en même temps, elle a une dimension communautaire :

Les communautaristes tel Taylor partent moins d'une analyse de la communauté pour en venir à l'individu qu'ils ne partent de l'identité personnelle pour en conclure à la nécessité d'une communauté. Taylor commence par analyser les richesses de l'âme, les « ressources du soi », pour affirmer qu'on ne peut les isoler dans une boîte étroite et malcommode, la sphère privée. L'individu a besoin d'être reconnu dans sa particularité, il a besoin de donner une surface sociale à l'usage qu'il fait de sa liberté. (Perreau-Saussine, 2005, p. 312)

Par ailleurs, cette liberté accrue qu'une société libérale moderne confère à l'individu ne peut se limiter à l'absence de contraintes (liberté négative); elle doit avoir un versant positif, s'ancrer dans des raisons d'agir qui réfèrent à des finalités :

La liberté est le pouvoir de choisir ce qui nous plaît, mais elle est aussi la capacité d'agir avec l'évidence du bien à accomplir, en vue de la perfection. Au niveau le plus fondamental, la liberté ne passe pas tant par l'absence d'obstacles extérieurs que par l'absence d'obstacles intérieurs. Elle suppose un moment « positif », une conception du bien et du vrai qui permette de lever ces obstacles. (Perreau-Saussine, 2005, p. 305)

Pour Taylor, ce sont précisément les croyances véhiculées dans les traditions établies d'une communauté qui sont porteuses des conceptions du vrai et du bien dont l'individu a besoin dans la construction de son identité. Misant ainsi sur la latitude dont l'individu dispose dans une société libérale moderne, Taylor élabore une éthique de l'authenticité fondée sur la sincérité et la connaissance de soi.

Lien entre l'identité dans *Les sources du moi* et dans le rapport BT

Il est également question d'identité dans le rapport BT, mais selon une approche différente. En effet, dans *Les Sources du moi*, l'approche est nettement philosophique, alors que le rapport privilégie une approche sociopolitique. Malgré ces différences, il est possible d'identifier quelques pistes pour établir des liens entre ces deux ouvrages et retracer quelques idées de Taylor qui se reflètent dans le rapport. Dans *Les Sources du moi*, l'identité moderne correspond à l'ensemble des conceptions de ce que signifie être un agent humain, l'accent est mis sur l'intériorité, la liberté, l'individualité, le sentiment d'appartenir à la nature. Selon le rapport, « [l']identité est un important sujet de préoccupation autant pour les minorités ethnoculturelles, soucieuses de leurs racines et de leurs traditions, que pour les Québécois d'origine canadienne-française » (BT, p. 123). L'accent est mis sur l'identité du peuple québécois, une identité collective à redéfinir et à enrichir, une identité qui doit s'affirmer dans le respect de la diversité ethnoculturelle et ce, conformément à la philosophie pluraliste adoptée par le Québec. C'est une identité en formation et, parmi les voies explorées pour permettre à cette identité de se développer à titre de culture commune, il y a la création artistique et littéraire, dont l'importance est reconnue pour favoriser la formation d'un imaginaire commun. Taylor accorde une place privilégiée aux arts sous différentes formes dans *Les Sources du moi*, plus précisément dans le chapitre sur les épiphanies de la modernité. Une autre voie pour le développement de l'identité, c'est, selon le rapport,

le sentiment d'appartenance à la société québécoise. Taylor, dans sa réflexion sur l'identité moderne, met l'accent sur le sentiment d'appartenir à la nature correspondant à l'une des conceptions d'un agent humain.

6.1.3 La reconnaissance dans la formation de l'identité

Dans son livre *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Taylor rappelle que la reconnaissance, « c'est un besoin humain vital » (Taylor, 2009, p. 42). C'est aussi parfois une exigence prioritaire dans la politique des groupes minoritaires et dans la politique du multiculturalisme. Dans la thèse qu'il développe, il souligne bien l'impact de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance dans la formation de l'identité. Il met l'accent sur le dommage et même la déformation réelle que des personnes ou des groupes peuvent subir « si les gens ou la société qui les entoure leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes » (Taylor, 2009, p. 41). Le défaut de reconnaissance, c'est plus qu'un manque de respect, compte tenu du tort qu'il peut causer. Il constitue « une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite. [...] Il peut infliger une cruelle blessure, en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante » (Taylor, 2009, p. 42).

L'identité et la reconnaissance, préoccupations du monde moderne

Taylor explicite comment le monde moderne en est venu à se préoccuper d'identité et de reconnaissance à partir de ces deux changements. Le premier : l'effondrement des hiérarchies sociales qui a correspondu au passage du concept de l'honneur à celui de dignité, ce dernier étant « le seul compatible avec une société démocratique » (Taylor, 2009, p. 44). D'une part, la reconnaissance égalitaire sous différentes formes a été essentielle à la culture démocratique et, d'autre part, « [l]a démocratie a inauguré une

politique de reconnaissance égalitaire qui a pris différentes formes à travers les années, avant de revenir sous forme d'exigence pour l'égalité de statut des cultures et des sexes » (Taylor, 2009, p. 44).

Le deuxième changement qui a contribué à modifier et à intensifier l'importance de la reconnaissance, c'est le développement d'une nouvelle conception de l'identité individuelle, « une identité *individualisée*, particulière à ma personne et que je découvre en moi-même » (Taylor, 2009, p. 44). Cette nouvelle conception de l'identité apparaît en même temps que l'idéal d'être fidèle à soi-même et à sa manière d'être, c'est-à-dire un idéal d'« authenticité », selon Taylor qui emprunte l'expression à Trilling. Le développement de la notion d'authenticité s'est fait à partir d'un déplacement de l'accent moral. Ce n'est plus le contact avec certaines sources, comme Dieu, l'idée du Bien, qui est essentiel à la plénitude de l'être, c'est le contact avec nous-mêmes, la source à atteindre étant le fond de nous-mêmes. Il s'agit là d'un « fait [qui] relève de la conversion massive de la culture moderne au subjectivisme [...] » (Taylor, 2009, p. 45). Pour Taylor, l'idée que la source est en nous n'est pas incompatible avec la possibilité d'être lié à Dieu ou aux Idées, car il voit là notre façon personnelle d'y être rattaché (cf. Taylor, 2009, p. 46).

Taylor souligne la contribution de deux philosophes, Rousseau et Herder, au changement de conception de l'identité individuelle. Il les considère comme des énonciateurs et non des inventeurs de l'idéal d'authenticité. Pour Rousseau, ce contact authentique intime avec soi-même qui assure le salut moral et qui procure joie et satisfaction, c'est ce qu'il appelle « le sentiment de l'existence » (Taylor, 2009, p. 46). Pour sa part, Herder a contribué à rendre crucial l'idéal d'authenticité en mettant l'accent sur le principe d'originalité, à savoir que « chacun de nous a une manière originale d'être humain : chaque personne a sa propre 'mesure' » (Taylor, 2009, p. 47). Cela signifie que, pour être fidèle à soi-même, il faut être fidèle à sa propre originalité, que l'on est seul à pouvoir énoncer et définir. C'est en énonçant sa propre originalité que l'on se définit. (cf. Taylor, 2009, p. 48). Taylor fait remarquer que « Herder a

appliqué la conception de l'originalité à deux niveaux, non seulement à la personne individuelle parmi d'autres personnes, mais aussi aux gens porteurs de culture parmi les autres gens » (Taylor, 2009, p. 48). Cela implique qu'il faut être fidèle non seulement à soi-même mais aussi à sa propre culture.

L'idéal d'authenticité a pris de l'importance avec le déclin de la société hiérarchique. Dans une société démocratique, on peut toujours se définir par son rôle social, sa position sociale, comme dans la société hiérarchique, mais l'idéal d'authenticité invite à découvrir notre façon originale d'être qui « ne saurait dériver de la société, mais doit être engendrée intérieurement » (Taylor, 2009, p. 49).

Pour expliciter le lien entre identité et reconnaissance, Taylor prend en considération le caractère fondamentalement « dialogique » de la condition humaine. C'est grâce à l'acquisition de différents langages, de différents modes d'expression par le contact avec les autres, que nous sommes capables de nous comprendre et de définir notre identité. « Nous la définissons toujours au cours d'un dialogue avec – parfois lors d'une lutte contre – les choses que nos 'autres donneurs de sens' veulent voir en nous. [...] » (Taylor, 2009, p. 50). Donc, une personne négocie son identité par le dialogue avec d'autres et ce, durant toute sa vie. D'où l'importance nouvelle donnée à la reconnaissance. Comme c'est par l'échange que notre identité originale, intérieure et personnelle peut être reconnue, il y a risque d'échec dans cette tentative, ce qui n'est pas le cas pour une identité socialement dérivée qui bénéficie d'une reconnaissance *a priori*. Par conséquent, avec l'époque moderne, ce qui est nouveau, ce n'est pas le besoin de reconnaissance, ce sont « les conditions dans lesquelles la tentative, pour être reconnu, peut échouer » (Taylor, 2009, p. 53).

Importance de la reconnaissance sur les plans personnel et social

« L'importance de la reconnaissance est aujourd'hui universellement reconnue sous une forme ou sous une autre » (Taylor, 2009, p. 54), affirme Taylor, et ce, tant sur le

plan personnel que sur le plan social. Il constate jusqu'à quel point, sur le plan personnel, une identité originale a besoin de reconnaissance et jusqu'à quel point cette dernière est vulnérable. D'où l'importance des relations pour la découverte et l'affirmation de soi et, en particulier, l'importance des relations d'amour en tant que « creusets de l'identité engendrée intérieurement » (Taylor, 2009, p. 54). Sur le plan social, c'est « la conception selon laquelle les identités sont formées en dialogue ouvert, modelées par un scénario social prédéfini, [qui] a rendu la politique de reconnaissance égalitaire plus fondamentale et davantage chargée de tensions » (Taylor, 2009, p. 55). Taylor considère la reconnaissance égalitaire comme « le mode approprié pour une société démocratique en santé » (Taylor, 2009, p. 55); ceux à qui elle est refusée peuvent en subir des dommages en les conduisant à l'intériorisation d'une image inférieure et dépréciée d'eux-mêmes.

La politique de reconnaissance égalitaire dans la sphère publique

Tours dans son livre sur le multiculturalisme, Taylor s'intéresse à la politique de reconnaissance égalitaire dans la sphère publique, ce qu'elle a signifié et ce qu'elle pourrait signifier. Il identifie deux significations différentes qui correspondent à ces deux changements : l'effondrement des hiérarchies et le développement d'une nouvelle conception de l'identité individuelle. La première signification : c'est « une politique d'universalisme mettant en valeur l'égalité de tous les citoyens [...] » (Taylor, 2009, p. 56). Donc, pas de citoyen de « première » et de « seconde classe ». La politique de reconnaissance a pour contenu « l'égalisation des droits et des attributions [...] » (Taylor, 2009, p. 56). L'émergence de cette politique a été favorisée par le passage de l'honneur à la dignité. Selon cette politique d'égalité de dignité, ce qui doit être reconnu universellement, c'est « un ensemble identique de droits et de privilèges » (Taylor, 2009, p. 57). La deuxième signification : c'est une politique de la différence qui est apparue avec la notion moderne d'identité. Elle a un fondement universaliste

tout comme la politique d'égalité de dignité, ce qui est source de confusion. Selon cette politique de la différence, « [t]out le monde [un individu comme un groupe] devrait être reconnu en fonction de son identité unique [i.e. en fonction de ce qui le distingue des autres] » (Taylor, 2009, p. 57). Ce qui fait problème, c'est le fait qu'on a perdu de vue ce qui distingue un individu ou un groupe des autres pour les assimiler à une identité dominante ou majoritaire. Pour Taylor, « cette assimilation est le péché majeur contre l'idéal d'authenticité » (Taylor, 2009, p. 57).

Politique d'égalité de dignité et politique de la différence

Taylor explicite comment ces deux politiques, qui sont fondées sur le principe de respect égal, entrent en conflit. Selon la politique d'égalité de dignité, pour respecter ce principe, il faut être aveugle aux différences, il faut reconnaître seulement ce qui est identique chez tous les humains. Selon la politique de la différence, ce que l'on doit reconnaître, c'est la particularité de chacun. La politique d'égalité de dignité reproche à la politique de la différence de violer le principe de non-discrimination. Quant à la politique de la différence, elle reproche à la politique d'égalité de dignité « de nier toute identité en imposant aux gens un moule homogène qui ne leur est pas adapté » (Taylor, 2009, p. 63). On va jusqu'à reprocher à la politique d'égalité de dignité d'être « le reflet d'une culture hégémonique » parce que, au nom de principes de dignité aveugles aux différences, elle contraint des minorités à prendre une forme étrangère. Les sociétés qui adoptent cette politique aveugle aux différences sont considérées non seulement inhumaines, parce qu'elles suppriment des identités, mais aussi discriminatoires. Selon Taylor, « [C]ette dernière attaque est la plus cruelle et la plus dérangeante de toutes. Le libéralisme de la dignité égale semble devoir assumer qu'il existe certains principes universels et aveugles aux différences » (Taylor, 2009, p. 63).

Après avoir situé la politique d'égalité de dignité et la politique de différence l'une par rapport à l'autre, Taylor examine comment elles sont apparues dans les sociétés

occidentales. Il aborde d'abord la politique d'égalité en se référant à Rousseau, qu'il considère comme à l'origine d'un nouveau discours sur l'honneur et la dignité. Le discours de Rousseau se distingue de ces deux façons traditionnelles de penser l'honneur et l'amour-propre. L'une de ces façons correspond au discours qui dénonce l'amour-propre comme l'une des grandes sources du mal et qui recommande de laisser de côté notre estime. L'autre, c'est le discours qui promeut « une éthique de l'honneur, franchement non universaliste et inégalitaire », l'intérêt pour l'honneur étant perçu comme la première qualité de l'homme honorable. Le discours de Rousseau est très différent parce qu'il met l'accent sur le souci de l'estime. Il rejette l'amour-propre et l'honneur en tant que recherche de privilèges qui conduit à « la division et la dépendance réelle d'autrui, donc l'oubli de la voix de la nature, et partant la corruption, l'oubli des limites et l'amollissement » (Taylor, 2009, p. 70). Rousseau propose comme remède à cela, non pas de rejeter l'importance de l'estime mais de privilégier « un système totalement différent caractérisé par l'égalité, la réciprocité et l'unité de dessein » (Taylor, 2009, p. 70). Dans ce système, c'est l'unité de dessein qui rend possible l'égalité de l'estime. Et l'estime, qui par principe doit être égale, est essentielle à l'unité de dessein. Selon cette perspective, « [s]ous l'égide de la volonté générale, tous les citoyens vertueux doivent être également honorés. L'âge de la dignité est né » (Taylor, 2009, p. 70).

Taylor soutient que la solution proposée par Rousseau est « fondamentalement défectueuse [parce que] [...] l'égalité d'estime requiert une unité de dessein très serrée qui semble être incompatible avec toute différenciation » (Taylor, 2009, p. 71). Pour Rousseau, il semblerait que l'exclusion de toute différenciation de rôles est la condition d'une société libre. Par conséquent, « dans l'état de contrat social le peuple doit être à la fois souverain et sujet » (Taylor, 2009, p. 71). Il y aurait, semble-t-il, trois éléments inséparables chez Rousseau : « la liberté (ou non-domination), l'absence de rôles différenciés et un objectif commun très déterminé » (Taylor, 2009, p. 71). Et tous les citoyens doivent dépendre de la volonté générale pour échapper à toute dépendance

personnelle. Selon Taylor, cette approche a favorisé les « formes les plus terribles de tyrannie homogénéisante, depuis la Terreur jacobine jusqu'aux régimes totalitaires de notre siècle » (Taylor, 2009, p. 71).

Position des tenants de la politique de différence

Taylor fait état de la critique que les tenants les plus radicaux de la politique de différence font à l'égard d'une forme de libéralisme axée seulement sur l'égalité des droits des citoyens. Cette critique est à l'effet que cette forme de libéralisme est incapable de reconnaître la différence. Il se demande si l'accusation d'homogénéisation est bien fondée pour toutes les formes de libéralisme des droits égaux, ce qui reviendrait à considérer qu'il y a une seule interprétation possible de l'égalité des droits, à savoir une conception restrictive. Considérant que cette accusation d'homogénéisation n'est pas bien fondée, il propose d'étudier la question dans le contexte canadien, compte tenu du fait que, dans les débats constitutionnels, deux conceptions du libéralisme des droits se sont affrontées.

Selon Taylor, l'adoption de la Charte canadienne des droits en 1982 est à l'origine du problème, parce que ce code de droits offre des bases de révision juridique de la législation à tous les niveaux de gouvernement. « La question était de savoir comment rattacher ce code aux revendications spécifiques mises en avant par les Canadiens français – particulièrement les Québécois – et par les populations autochtones » (Taylor, 2009, p. 73). L'enjeu est de taille, car c'est pour assurer leur survivance que ces populations revendiquent certaines formes d'autonomie dans leur *self-government* et la possibilité d'adopter certaines lois. À titre d'exemple, les lois adoptées par le Québec dans le domaine linguistique au nom du dessein collectif de survivance. Pour régler le problème, un amendement constitutionnel : l'« amendement Meech », qui « a proposé de reconnaître le Québec comme 'une société distincte' et de faire de cette reconnaissance l'une des bases de l'interprétation juridique du reste de la constitution,

y compris de la Charte » (Taylor, 2009, p. 74). Or, pour plusieurs, cette variante n'est pas acceptable, ce qui constitue un problème fondamental. Et la question suivante : « comment le libéralisme des droits est-il lié à la diversité? » est à considérer dans l'étude des motifs.

Taylor explicite les motifs de plusieurs Canadiens anglais pour refuser cet amendement, y voyant un danger que les projets collectifs adoptés par le Québec aillent à l'encontre de deux stipulations de la Charte, celle qui définit un ensemble de droits individuels et celle qui protège d'un traitement discriminatoire pour des motifs irrecevables. Pour eux, il y avait contradiction entre la Charte et la politique du Québec. C'est l'une des raisons pour lesquelles le reste du Canada s'est opposé à l'amendement Meech, considérant qu'il fallait protéger la Charte contre la clause de la société distincte ou du moins lui accorder préséance. Selon Taylor, « [I]l y avait indubitablement dans cette opposition une part certaine de préjugé anti-qubécois à l'ancienne mode, mais il y avait aussi un problème philosophique sérieux [...] » (Taylor, 2009, p. 77).

En effet, selon une forme de libéralisme, il faut accorder priorité aux droits individuels sur les desseins collectifs, une position défendue entre autres par Dworkin, qui distingue deux types d'obligation morale : les obligations « opératoires » et les obligations « positives ». Rappelons ici comment Dworkin conçoit la société libérale : « une société qui, en tant que telle, n'adopte aucune vue positive particulière sur la finalité de l'existence. La société est plutôt unie autour d'une puissante obligation opératoire en vue de traiter tous les gens avec un égal respect » (Taylor, 2009, p. 78). Le Québec, en tant que société à desseins collectifs, va à l'encontre de ce modèle de société libérale qui doit rester neutre et, par conséquent, ne pas s'accommoder des notions du bien publiquement avalisées. En effet, le Québec n'est pas une société libérale neutre par rapport à un idéal, compte tenu du fait que, pour le gouvernement, la survivance et la culture française correspondent à un bien et que c'est là une vérité qui s'impose.

Québec, société libérale à certaines conditions

Selon Taylor, une société comme le Québec qui a des desseins collectifs peut être libérale si elle remplit deux conditions : 1) « respecter la diversité », cette attitude devant se refléter particulièrement dans la façon de traiter ceux qui ne partagent pas ses visées communes; 2) « offrir des sauvegardes adéquates pour les droits fondamentaux » (Taylor, 2009, p. 82). Taylor reconnaît, d'une part, qu'il peut y avoir des difficultés et des tensions dans la poursuite de ces objectifs mais, d'autre part, il ne lui semble pas que ces tensions et ces difficultés soient plus grandes que celles que toute société libérale rencontre lorsqu'elle cherche à faire coexister la liberté et l'égalité, la prospérité et la justice.

Pour Taylor, ces deux conceptions de la société libérale, soit la conception opératoire et la conception d'une société à desseins collectifs, sont incompatibles et c'est là une des sources de désaccord entre le Québec et le reste du Canada. Selon la conception opératoire de la société libérale qui prévalait dans le Canada anglais, il fallait accorder prééminence à la Charte et par conséquent résister à la clause de société distincte revendiquée par le Québec. Si le reste du Canada avait donné son accord pour que le gouvernement du Québec se donne comme objectif de promouvoir une société distincte, il aurait par le fait même reconnu un dessein collectif minoritaire. Or, selon une conception opératoire, une société libérale doit demeurer neutre par rapport à une définition de la vie idéale et, par conséquent, elle ne peut pas avoir de dessein collectif. Cependant, elle a l'obligation de traiter tous les gens avec un égal respect, c'est-à-dire, elle doit voir à ce que tous les citoyens se traitent correctement entre eux, et l'État également avec tous. Quant au Québec, il ne pouvait se laisser imposer un modèle opératoire de libéralisme parce que la clause de la société distincte aurait perdu de sa force comme règle d'interprétation et parce qu'il en aurait résulté de façon anticipée un

rejet du modèle de libéralisme pour lequel il avait opté. Taylor résume ainsi la position du reste du Canada et du Québec par rapport à l'amendement Meech :

Le reste du Canada voyait que la clause de la société distincte légitimait les desseins collectifs ; le Québec voyait que la préséance donnée à la Charte imposait une forme de société libérale qui lui était étrangère et à laquelle il ne pourrait jamais s'accommoder sans perdre son identité. (Taylor, 2009, p. 83)

La politique de respect égal qui est promue par une forme de libéralisme des droits est perçue par Taylor comme une politique inhospitalière à la différence. Il qualifie ainsi cette politique

parce qu'elle repose sur une application uniforme des règles qui définissent ces droits, sans exception, [...] parce qu'elle est très méfiante envers les desseins collectifs, [...] parce qu'elle ne peut accepter ce à quoi les membres des sociétés distinctes aspirent réellement, et qui est leur survivance. (Taylor, 2009, p. 83)

6.1.4 Le multiculturalisme, un modèle de société libérale à privilégier

Le multiculturalisme, la voie de l'avenir

Pour Taylor, il y a heureusement d'autres modèles de société libérale qui sont différents des modèles opératoires de libéralisme. Ils reposent sur des conceptions de la vie idéale qui accordent une place importante à l'intégrité des cultures. Taylor donne son aval à ces modèles de société libérale qui défendent de façon invariable certains droits au-delà des différences culturelles, qui font une distinction entre les droits fondamentaux, les présomptions et les exemptions, étant capables, à l'occasion, de privilégier la survivance culturelle plutôt que certaines formes de traitement uniforme. Selon Taylor, l'avenir est du côté du multiculturalisme et non du côté du libéralisme opératoire, ce dernier étant trop rigide. Il constate que « de plus en plus de sociétés actuelles se tournent vers le multiculturalisme, au sens où elles incluent plus d'une communauté culturelle désireuse de survivre » (Taylor, 2009, p. 84).

Considérant que « toutes les sociétés deviennent de plus en plus multiculturelles [...] » (Taylor, 2009, p. 86), il précise que cette évolution va de pair avec une autre évolution : elles deviennent de plus en plus perméables, plus ouvertes à des migrations multinationales. Comme il y a de plus en plus de ressortissants de ces sociétés qui « vivent la vie de diaspora », dans ce contexte, il est maladroit de leur dire « Ici, c'est comme ça! » (Taylor, 2009, p. 86). Par contre, dans d'autres situations, comme dans l'affaire Rushdie, il faut dire « c'est comme ça » parce ce qui est en cause, c'est le droit de vivre et la liberté d'expression.

Taylor soulève le problème du multiculturalisme en lien avec le fait de vouloir imposer certaines cultures à d'autres, la supériorité étant présumée. Les sociétés libérales occidentales sont jugées sévèrement par rapport à cela parce qu'elles marginalisent des gens d'autres cultures. On peut présumer une attitude de mépris sous-jacente à la réponse « Ici, c'est comme ça ». Dans les cas où cette présomption se vérifie, il y a là un problème de reconnaissance. Le rapport traite de ce problème en répondant aux diverses objections à l'encontre des pratiques d'harmonisation, objections qui ont été formulées lors des consultations. Parmi ces objections, nous retenons les exemples suivants : « *Qui prend mari prend pays. À Rome, on fait comme les Romains* » ou encore « *Si je vais en Arabie saoudite ou en Iran, je vais me plier aux coutumes des Saoudiens ou des Iraniens* » (BT, p. 284).

Présomption de la valeur égale des différentes cultures

Taylor en arrive à examiner l'exigence de reconnaître la valeur égale des différentes cultures. Il s'agit ici de trouver des éléments de réponse à la question suivante : « Quel sens peut-on donner à cette exigence ? » (Taylor, 2009, p. 87). La nouveauté tient au fait qu'aujourd'hui l'exigence de reconnaissance est devenue explicite en raison de son impact sur la formation de notre identité. Et le pendant de cela, c'est que le défaut de reconnaissance est considéré comme un mal qui peut être dénoncé avec vigueur.

« [L]’idée de la lutte pour changer l’image de soi [...] est devenue vitale dans certains courants féministes et c’est aussi un élément très important dans le débat contemporain sur le multiculturalisme » (Taylor, 2009, p. 88-89).

Comment aborder une culture selon Taylor

Taylor donne des indications intéressantes sur la façon d’aborder une autre culture. Nous devrions prendre comme hypothèse de départ la présomption de l’égalité des valeurs. Il considère comme présomption la revendication que « [...] toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables ont quelque chose d’important à dire à tous les êtres humains » (Taylor, 2009, p. 90). On peut réclamer comme un droit d’aborder l’étude des cultures avec une présomption de leur valeur, mais il est dépourvu de sens d’exiger *a priori* un droit de valeur égale pour toutes les cultures. Taylor s’interroge sur les fondements de cette présomption d’égale valeur. Il n’écarte pas le fondement d’ordre religieux proposé par Herder : cette variété de culture est voulue par la divine Providence parce qu’elle est censée apporter une plus grande harmonie. Cela n’empêche toutefois pas Taylor de mettre de l’avant un fondement humain :

[...] il est raisonnable de supposer que les cultures qui ont fourni un horizon de pensée à un grand nombre d’êtres humains [...] pour une longue durée de temps – qui ont, en d’autres termes, énoncé leur sens du bien, du sacré, de l’admirable – sont presque certaines de renfermer quelque chose qui mérite notre admiration et notre respect, même si cela s’accompagne de beaucoup d’autres choses que nous serons forcés de détester et de rejeter. (Taylor, 2009, p. 98)

Pour Taylor, accepter cette présomption est peut-être même « une affaire de morale », car il s’agit ici d’accepter de ne pas trancher de manière péremptoire et inauthentique sur l’égalité de valeur. Ce que cette présomption exige de nous, c’est « d’être ouverts à l’étude culturelle comparative, pour déplacer nos horizons vers des mélanges nouveaux » (Taylor, 2009, p. 98).

6.1.5 La croyance et la sécularité

Les conditions de la croyance

Dans *L'âge séculier* (Taylor, 2011), notamment dans la cinquième partie de son ouvrage qui porte sur les conditions de la croyance, Taylor se situe en tant que croyant quand il affirme que la compatibilité entre l'épanouissement humain et le dévouement à Dieu, c'est un acte de foi dans le plan divin. Il adopte la même position quand il oppose l'héroïsme de l'attitude misanthrope moderne, c'est-à-dire l'héroïsme unilatéral fermé sur lui-même, à la conception de la communion proposée par la foi chrétienne (cf. le paradigme du banquet eschatologique). Et, c'est comme croyant que Taylor affirme que, pour dépasser les limites définies par l'humanisme exclusif, il faut s'ouvrir à Dieu.

Pour Taylor, la sécularité correspond au déclin de la croyance et de la pratique religieuse, ce qui l'amène à concevoir la sécularité de notre temps à partir des conditions de la croyance. Il s'intéresse aux nouvelles conditions de la croyance dans un nouveau contexte qui est marqué, d'une part, par la fin de la croyance naïve au transcendant ou aux fins se situant au-delà de l'épanouissement humain et, d'autre part, par l'émergence de l'humanisme exclusif qui est une option largement accessible.

Taylor examine le changement qui nous a fait passer d'une société dans laquelle croire en Dieu allait de soi à une société où la foi est devenue une possibilité parmi d'autres et ce, même pour « le croyant le plus inébranlable ». C'est l'humanisme exclusif qui a élargi le champ des options possibles et qui a mis un terme à la croyance naïve à la transcendance. C'est ce qui fait que la culture moderne est le « théâtre » d'un affrontement entre plusieurs groupes (humanistes séculiers, néo-nietzschéens, ceux qui reconnaissent la transcendance, ces derniers étant divisés en deux groupes) et non seulement entre croyants et incroyants. La croyance et la non-croyance sont considérées comme des « manières alternatives de vivre notre vie morale et spirituelle

[...] » (Taylor, 2011, p. 18) et ce, dans trois dimensions : l'expérience de la plénitude, les expériences de l'exil et les expériences de la condition intermédiaire. Le débat entre croyance et incroyance n'oppose pas deux positions clairement antithétiques; ce qui est en cause dans ce débat, c'est « une lutte entre les aspirations à la transcendance [...] et l'attention aux désirs humains ordinaires [...] » (p. 1144).

Conception d'un âge séculier

Selon Taylor,

[...] un âge est séculier lorsque devient concevable l'éclipse de toutes les fins autres que celles relatives à l'épanouissement humain. Ou mieux : lorsque ce dernier vient correspondre à une vie envisageable pour la masse des individus. Tel est le lien déterminant entre la sécularité et l'humanisme autosuffisant [...] (Taylor, 2011, p. 44).

Taylor établit une distinction entre la sécularité 1, la sécularité 2 et la sécularité 3. Il définit la sécularité 1 comme « celle des espaces publics » (p. 46).

Quant à la sécularité 2, c'est pour Taylor « le déclin de la croyance et des pratiques » (p. 46). Il concentre sa réflexion sur la sécularité 3 qu'il présente en ces termes :

[...] la sécularité 3 [...] correspond aux nouvelles conditions de la croyance. Elle consiste en une forme nouvelle de l'expérience qui nous pousse à la croyance et se trouve définie par elle, et ce dans un contexte nouveau dans lequel doivent opérer toute recherche et tout questionnement portant sur le moral et le spirituel.

Ce contexte inédit met un terme à la croyance naïve au transcendant, aux fins ou aux attentes qui se situent au-delà de l'épanouissement humain. Telle est sa principale caractéristique. (Taylor, 2011, p. 46)

Société séculière en Occident

L'auteur de *L'âge séculier* veut par cet ouvrage clarifier le sens de l'évolution de la sécularisation dans le monde moderne occidental. Il explicite ainsi le but qu'il poursuit :

Mon intention est d'examiner notre société séculière selon cette troisième signification que je peux peut-être résumer de la manière suivante : le changement que je veux définir et tracer est celui qui nous mène d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres. (Taylor, 2011, p. 15-16)

[...] comprendre ce que c'est que de vivre à l'âge de la sécularité 3. » (Taylor, 2011, p. 1146)

Et, à son avis, pour atteindre ce but, il importe de comprendre « quelles sont les lignes de force qui traversent ce monde, quelle forme y revêt l'expérience spirituelle » (Taylor, 2011, p. 1146).

Immanence et transcendance dans le débat entre croyance et incroyance

Le cadre immanent occupe une place centrale dans la réflexion de Taylor sur la question suivante :

[...] pourquoi est-il si difficile de croire en Dieu dans [...] l'Occident moderne, alors qu'il était *à priori* impossible de ne pas y croire en 1500 ? » (Taylor, 2011, p. 915). [...] ce cadre constitue un ordre 'naturel' par opposition à un ordre 'surnaturel', un monde 'immanent' par opposition à un éventuel monde 'transcendant'. (Taylor, 2011, p. 920)

Selon Taylor, le cadre immanent peut rester ouvert au transcendant comme il peut s'en détacher. Vivre dans ce cadre, c'est se sentir tiraillé entre les perspectives ouvertes et fermées. De plus, le développement de la modernité a favorisé l'élaboration d'un cadre immanent fermé sur lui-même, c'est-à-dire axé de façon exclusive sur le bien humain, la religion étant considérée comme une menace à notre plus grand bien. La question

que soulève Taylor est de savoir si la religion pourrait offrir une promesse à la réalisation de notre bien.

La culture moderne qui favorise l'individualisme nous incite à demeurer dans les « limites du domaine humain » sans nous préoccuper de ce qui pourrait exister au-delà. Par conséquent, nous avons de plus en plus de difficulté à comprendre les « langages de la transcendance ». Nous investissons dans la recherche du bonheur individuel tel qu'il nous est proposé par la culture de la consommation. Il n'en demeure pas moins que la culture moderne manifeste son insatisfaction devant les limites du domaine humain, entre autres par la quête de sens et ce, en raison du sentiment que nous avons qu'il y a quelque chose d'autre à trouver. Par conséquent, l'incroyance n'est pas une position confortable, même si les gens qui adoptent cette position sont en nombre croissant. Tout en se tenant à une « distance confortable de la religion », ils sont bouleversés par le témoignage de croyants engagés.

Taylor retient comme hypothèse de départ que « le monde amorce un dépassement ou une relégation de la religion » (Taylor, 2011, p. 1009). Et il soutient comme thèse que notre société oscille entre les positions extrêmes de la religion orthodoxe et de l'athéisme matérialiste. Selon sa thèse, c'est la culture qui oscille entre les positions extrêmes et non la majorité des individus qui peuvent se satisfaire d'une position.

Lien entre *L'âge séculier* et le rapport

Dans le rapport BT, la question de la religion est abordée dans un contexte de société de droits, l'accent étant mis sur la liberté de religion dans une société démocratique libérale. Alors que Taylor s'intéresse au sens substantiel de la religion dans *L'âge séculier*, dans le rapport, c'est l'aspect fonctionnel de la religion qui retient l'attention, à savoir son impact sur les individus et sur la société, entre autres son impact sur l'intégration des immigrants dans la société québécoise.

Le rapport souhaite conduire à la sécularité 3, dans une société séculière où le lien social ne se fait pas par l'appartenance à la religion. Ce qui fait le lien social, c'est la capacité de recevoir toutes les croyances. Ce qui est proposé dans le rapport, c'est d'accepter une autre forme de situation de la croyance par rapport à la société actuelle. C'est ainsi que, dans le rapport, on retrouve la position de Taylor sur la sécularité 3. Cette constatation nous motive à scruter de plus près la posture de Taylor, y compris en amont de *L'Âge séculier*, en ce qui a trait à la religion, à la laïcité et à la place du religieux dans l'espace public.

6.2 La laïcité comme thème dans des écrits de Taylor en amont du rapport BT et inscrit en filigrane du rapport

« Est-ce que le croyant militant œuvre pour le bien de la Cité ou pour la promotion de sa religion? » Telle est la question que posait Gérard Bouchard (2005, p. 7), au terme d'une conférence qui ouvrait toute grande la porte à l'engagement citoyen du croyant dans une perspective pluraliste. Deux ans plus tard, au moment où Charles Taylor prenait place à ses côtés comme commissaire, c'était sans doute en tant que citoyen engagé dans la Cité et dûment mandaté à ce titre par le pouvoir étatique. Mais, quelle était alors sa posture intellectuelle en ce qui concerne la religion, la laïcité et la place du religieux dans l'espace public? Est-ce que cette posture a joué un rôle dans les prises de position du rapport BT sur ces sujets âprement débattus?

6.2.1 La religion

Tout d'abord, en ce qui a trait à la croyance, Taylor est catholique. C'est bien connu, comme nous l'avons vu. Mais, en même temps, cela n'est pas toujours apparent dans

ses écrits, si bien qu'on peut se demander ce que signifie pour lui cette conviction religieuse et quelle est sa portée :

Some readers of *Sources*, particularly its last few chapters, might have wondered how exactly Taylor's indirect plea for theism, which he makes there, might be related to his personal religious conviction. But the book itself and Taylor's publications in general make it rather difficult to answer this emerging question. (Joas, 2007a, p. 1)

En 1996, récipiendaire du Marianist Award remis à un catholique romain qui s'est distingué par ses contributions à la recherche et à la vie intellectuelle, Charles Taylor prononçait une allocution intitulée *A Catholic Modernity?*. Pour lui, tout ce qui est en continuité avec notre culture chrétienne légitime mais passée est tout simplement incompatible avec la nouvelle culture séculariste moderne (Taylor, 1996, p. 10). Dans cette dernière il y a, entremêlés, d'authentiques développements de l'Évangile, mais aussi une fermeture à Dieu qui nie l'Évangile (Taylor, 1996, p. 10). C'est ce qui la rend incompatible, non pas avec la foi chrétienne en elle-même, mais avec le projet de chrétienté qui mariait la foi chrétienne avec une forme de culture et un mode de société (Taylor, 1996, p. 11-12). Considérant que la rupture de ce mariage avait été à la fois une leçon d'humilité et une expérience de libération, il déclarait :

This kind of freedom, so much the fruit of the Gospel, we only have when nobody (that is, no particular outlook) is running the show. So a vote of thanks to Voltaire and others for (not necessarily wittingly) showing us this, and allowing us to live the Gospel in a purer way, free of that continual and often bloody forcing of conscience which was the sin and blight of all those "Christian" centuries. The Gospel was always meant to stand out, unencumbered by arms. We have now been able to return a little closer to this ideal – with a little help from our enemies. (Taylor, 1996, p. 13-14)

L'utilisation du terme « ennemis » pose question : s'il y a une frontière entre l'espace du débat et l'espace de la polémique, la réponse de Taylor a-t-elle franchi cette frontière? Nous pourrions croire qu'il s'agit là d'un lapsus. Toutefois, nous devons noter que cette idée de l'aide involontaire des ennemis refait surface en 2001, cette fois en Belgique, dans une entrevue portant sur la sécularisation. Vers la fin de l'entrevue, Taylor affirme que la sécularisation est un processus irréversible parce qu'il fait

disparaître de l'horizon le projet de chrétienté. C'est là une situation unique dans l'histoire, car c'est la première fois qu'une société se retrouve sans quelque chose d'équivalent à la chrétienté, c'est-à-dire une forme religieuse qui structure tout et donne un sens à tout. Cela mène à une dernière question : est-ce que cette nouvelle situation va changer la forme du christianisme dans l'avenir? Et Taylor répond :

Well, it's not going to be that different from the way it started; we started in the Roman Empire as a small group, not established, nothing to do with the established religion, just spreading the word. It's a kind of return to, in some ways, for us, a more authentic predicament. Constantine's Christianity was important and it did a lot of good things, but – and this is a slight exaggeration – deviation through Constantine for the 18th century was kind of the wrong road.

That is, of course, an absurdly oversimple way of putting it, but we are back home in a certain sense. (Taylor, cité dans De Leon et Van Leeuwen, (2003), p. 84)

Sur la base de ces deux interventions de Taylor, il serait tentant de ranger sa posture sous la bannière d'un courant fondamentaliste, mais les choses ne sont pas si simples, comme l'attestent ses prises de position dans son ouvrage monumental *L'Âge séculier*. Nous avons précédemment évoqué (cf. 6.1.5) l'objet et les principaux thèmes de cet écrit. Nous allons maintenant porter notre attention plus spécifiquement sur la posture de Taylor en ce qui a trait à la religion.

Dans sa recension de l'original *A Secular Age* publié en 2007, Peter Steinfels (2008) estime que cet ouvrage de Taylor est, de façon frappante, catholique. En effet, il n'est pas courant qu'un chercheur réputé, dans un livre s'adressant à ses pairs intellectuels, ait, dès la page 10, mis cartes sur table comme croyant; ou encore qu'il présente des arguments abondamment illustrés par des exemples tirés de la culture et de l'histoire catholique. On sursaute en lisant un livre où des poètes catholiques, des papes et des maîtres de spiritualité sont cités aussi volontiers que des figures reconnues de l'histoire intellectuelle et culturelle moderne (Steinfels, 2008, p. 2).

Pour sa part, Pierre Lucier fait observer que la posture ouvertement affichée par Taylor dans *L'âge séculier* est une posture croyante qui peut se résumer comme suit :

L'exposé peut facilement donner le change tant la discussion historique et philosophique est richement informée, toujours intelligente, souvent élégante – cultivée –, dirait-on volontiers. Mais la posture est résolument définie et la cause, vraisemblablement entendue dès le départ : l'ouvrage est un ardent plaidoyer sur la possibilité de croire aujourd'hui. Il se présente d'emblée comme « polémique » (48), signé par un croyant – entendons un chrétien catholique – en quête d'un « engagement religieux plus profond » (879) et désireux d'en découdre avec ces « récits par soustraction » (48) qui, en refermant l'expérience humaine dans ses propres limites, nous condamneraient à « une vie vide et plate », « dépourvue de but supérieur » (864), peut-être même à une sorte de « mutilation » (864). (Lucier, 2012, p. 264)

Dans le débat avec ses opposants, les tenants de l'immanence sans aucune ouverture sur un au-delà, Taylor « ne revendique pas une position d'objectivité » (Taylor, 2011, p. 746). Il met plutôt de l'avant ses convictions personnelles profondes comme croyant : il n'imagine pas que 'le besoin de religion' puisse simplement disparaître (Taylor, 2011, p. 745); l'aspiration vers la religion ne va pas faiblir (Taylor, 2011, p. 879); le « désir d'éternité » est toujours présent (Taylor, 2011, p. 904).

Cela dit, que reste-t-il de la religion dans l'optique de Taylor? Une fois écroulé le modèle de la chrétienté sous les coups de la sécularisation et de la culture de l'immanence, sur quel fondement peut-on encore croire à la pérennité de la religion? Pour Taylor, c'est l'expérience de la plénitude vécue dans la foi religieuse qui, pourrions-nous dire, constitue à la fois le fondement et la substance de la religion. En ce sens, dans *L'Âge séculier*, Taylor renoue avec une problématique qu'il avait abordée dans *Varieties of Religion Today. William James revisited* en 2002. Pour les fins de notre recherche, le premier chapitre présente un intérêt particulier du fait qu'il porte sur la révolution méthodologique qu'a effectuée James en prenant l'expérience religieuse comme point de départ dans la psychologie de la religion, faisant abstraction des institutions, des enseignements de la théologie et des expériences collectives. Selon la critique qu'en fait Taylor, il est clair que, d'un point de vue catholique, dans la façon de penser de James, il n'y a vraiment pas de place pour la médiation de l'Église dans le lien entre le Divin et le croyant (Joas, 2007b, p. 2).

C'est pourtant à une position semblable à celle de James – et probablement sous son influence – que Taylor en était venu, en 2001 et 2003, à une prise de distance par rapport à la médiation de l'Église dans la relation entre le croyant et Dieu, comme nous l'avons vu plus haut. Dans l'optique de notre thèse, nous pouvons voir dans ce clivage de postures la manifestation d'une tension qui traverse l'œuvre de Taylor, la tension entre l'individu et la collectivité, entre l'individualisme et le communautarisme. Dans l'analyse de l'argumentaire en faveur de la laïcité ouverte (cf. 4.3), nous avons vu comment cet axe de tension s'inscrit dans le rapport BT, en particulier dans l'argument philosophico-politique. Nous avons également signalé (cf. 2.1) comment, dès le départ, le glossaire du document de consultation (p. 44) esquivait la définition du concept de religion en référant à la « conception subjective de la religion (ou du religieux) » et comment le rapport avait tout simplement fait de même (BT, p. 299).

Cette posture, c'était celle qu'avait adoptée la Cour suprême du Canada dans l'affaire de la souccah le 4 juin 2004, par une courte majorité (5 juges contre 4) et qui avait été affirmée, à l'unanimité, le 2 mars 2006 dans l'affaire du kirpan. Cette posture juridique s'imposait sans doute aux commissaires, puisqu'elle représentait l'état juridique des lieux, à savoir la jurisprudence qui fondait les accommodements religieux. Mais, en même temps, elle convenait aux commissaires et constituait même un point d'intersection entre la posture de Bouchard et celle de Taylor sur la religion. En effet, ces trois postures – celle de la Cour suprême et celles des commissaires – ont en commun une prise de distance par rapport à l'orthodoxie du religieux institué et une valorisation juridique, sociologique et philosophique de l'expérience religieuse du sujet croyant. C'est là une rencontre ponctuelle entre trois axes de pensée ayant des assises et des visées bien distinctes. Pour ce qui est de Bouchard, nous avons vu (cf. 5.3.1) comment il misait sur le potentiel du religieux tout en gardant à distance la religion dans son emprise instituée. Quant à Taylor, nous venons de voir à quel point sa posture est ambivalente ou hésitante par rapport au rôle du collectif et de l'institué dans la religion, à tout le moins dans le catholicisme. Cette posture par rapport à la religion

conditionne en bonne partie sa façon de concevoir le type de laïcité qui convient le mieux au Québec.

6.2.2 La laïcité

Crise de laïcisation au Québec

Il faut remonter à 1963 pour retrouver dans la revue *Cité Libre* un article de Taylor intitulé « L'État et la laïcité ». Il estime alors que le Québec traverse « une crise de laïcisation » compte tenu du fait qu'il est à la convergence de deux courants historiques irrésistibles :

[...] l'un séculier : l'évolution de l'État moderne dans le sens de la neutralité religieuse ; l'autre spirituel : l'évolution de l'Église catholique de notre temps vers une spiritualisation qui la libérera de cette volonté de puissance qui pèse depuis des siècles sur son histoire. (Taylor, 1963, p. 3)

Dans cette crise, Taylor dégage deux tendances : une première, « cartésienne », préconise une laïcité intégrale définie en ces termes : « une séparation radicale de l'Église et de l'État, du spirituel et du profane, qui exclut toute reconnaissance officielle ou même officieuse de la religion de la part de l'État » (Taylor, 1963, p. 4). Une deuxième, « empirique », se caractérise par la recherche de solutions concrètes à des problèmes effectifs sans se préoccuper de former un système.

Considérant que c'est un problème idéologique qui se pose et qui touche les principes de base de la laïcité, Taylor présente son article comme « un modeste essai » pour préciser ce qu'on entend par laïcité. Par cet article, il veut engager ou relancer la discussion sur les principes de la laïcité à partir des questions suivantes : « [...] que recherchons-nous au juste, comment concevons-nous la laïcité ? [...] pourquoi la laïcité est pour nous un but, qu'est-ce qui la rend moralement nécessaire ? » (Taylor, 1963, p. 4). Taylor entend aborder ces questions en se plaçant sur le terrain de la société humaine composée à la fois de croyants et de non-croyants.

Lien entre laïcité et État

Pour Taylor, il y a un lien étroit entre la notion de laïcité et la notion d'État. Il précise que l'État ne peut s'identifier à une tendance religieuse sans nuire à ses citoyens qui ne sont pas de cette tendance. Prenant position par rapport à l'État laïque-par-principe, il affirme : « [...] dans le contexte de la société moderne un État laïque-par-principe n'est pas forcément un État neutre, même pas au sens relatif. Il risque au contraire d'être un État antireligieux » (Taylor, 1963, p. 5). Pour appuyer son propos, il donne comme exemple la laïcité intégrale qui exige de l'État de ne pas verser de subventions aux écoles confessionnelles. À son avis, cela veut dire en fait que l'école confessionnelle est inutile et un tel jugement ne peut pas être neutre. Partant de cet exemple, il repousse la laïcité intégrale pour proposer un genre de laïcité axé sur le principe suivant : « [...] une société et un État vraiment soucieux de l'autonomie de l'homme [...] doivent assurer que personne ne soit dévalorisé ou privé des droits ou des possibilités dont bénéficient les autres, à cause de ses options légitimes » (Taylor, 1963, p. 5).

Il s'agit là d'un principe qui, à son avis, est violé au Québec dans les situations suivantes : un agnostique doit se payer une école privée, un non-croyant doit trouver un clerc complaisant pour se marier. Taylor soutient qu'il est possible de trouver une solution particulière à ces problèmes particuliers et, par conséquent, d'accorder les mêmes droits aux non-croyants. Il ne retient pas la solution de la laïcité intégrale, considérant qu'il n'y a pas lieu de chercher une solution globale à tous les problèmes. Il termine son article en donnant sa conception de la laïcité : « [...] un effort sans relâche pour établir la vraie liberté d'option et partant une égalité entre les options, en dehors de toute formule globale » (Taylor, 1963, p. 6). Il est prêt à se passer du mot « laïcité » si sa conception est considérée comme ne correspondant pas à ce qu'est la laïcité.

De *Cité libre* au rapport BT

Bernard Gagnon (2010, p. 174-175) se demande si cet article de *Cité libre* était précurseur des positions du commissaire Taylor qui a cosigné le rapport. À l'époque de *Cité Libre*, il est bien entendu que le contexte était différent parce que ce qui était en cause, c'était l'égalité des options et non les accommodements raisonnables comme dans le rapport. Cependant, la vision de Taylor sur la laïcité en 1963 ressemble à celle qui est défendue dans le rapport car, déjà, il distinguait sa position sur la laïcité de la laïcité intégrale.

Toutefois, en 2012, Bernard Gagnon faisait état d'un changement important dans la posture de Taylor : au milieu des années 1990, la pensée politique de Taylor a connu un virage radical qui l'a fait passer du communautarisme à la neutralité libérale. Gagnon s'appuie à la fois sur le chapitre VII du rapport BT (Le régime québécois de laïcité), dont Maclure et Taylor reconnaissent la paternité, et, davantage, sur l'ouvrage conjoint de Maclure et Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, qui se présente comme une version approfondie du chapitre VII du rapport. En fonction des paramètres de notre champ de recherche, nous retiendrons ce qui concerne plus directement le rapport lui-même : en effet, la posture de Taylor qui a influencé le rapport, c'est celle qu'il avait au moment de la confection du rapport et non celle qu'il avait après la publication de ce dernier.

Une laïcité appelée « ouverte »

Dans le texte anglais du rapport BT, le terme « secularism » correspond à « laïcité », ce qui est la désignation la plus courante, faute d'un terme anglais strictement équivalent. Les écrits de Taylor en anglais s'en tiennent généralement à cet usage. On trouve également dans le glossaire les expressions « open secularism », « radical secularism ». L'appellation « ouverte », déjà présente dans le document de

consultation, se retrouve accolée, cette fois, au terme « immanence », dans *L'Âge séculier*, dont l'original en anglais a été publié en 2007, année de la création de la commission BT. Dans les deux cas, croyons-nous, l'utilisation du concept d'ouverture pose question.

Dans le cas de *L'Âge séculier*, le binôme immanence-transcendance est le lieu du débat où Taylor confronte les tenants d'une immanence qui ferme l'horizon à toute vision de transcendance. C'est là l'erreur de gens qui ont associé immanence et fermeture. Pourtant, affirme Taylor, le cadre immanent de la sécularisation, s'il est bien compris, n'est pas fermé à toute forme de transcendance. Cette façon de concilier les deux termes du binôme pose question, fait observer Lucier après avoir suivi de près le parcours intuitif de la pensée de Taylor :

Vibrante et interpellante à maints égards, cette dialectique est tout de même assez étonnante, surtout chez un philosophe qui se propose d'argumenter. Prenant acte de l'installation socioculturelle de ce « cadre immanent », on s'étonne, en effet, qu'on puisse en affirmer intuitivement la possible ouverture à une transcendance, voire à une transcendance religieuse. En somme, le cadre immanent ne serait pas vraiment immanent. Les mots veulent pourtant dire ce qu'ils disent : un cadre est ou n'est pas immanent. Et invoquer l'aveuglement, l'illusion ou l'erreur de raisonnement ne constitue assurément pas un argument des plus convaincants. (Lucier, 2012, p. 267)

Dans le rapport BT, à l'inverse, ce qui nous semble en cause, ce n'est pas le fait de dissiper une dichotomie inscrite dans les concepts eux-mêmes, mais plutôt d'en suggérer une là où il est question de degré, de dosage, et non d'incompatibilité entre deux modes d'existence de la laïcité. Nous référons ici au clivage taxonomique entre, d'une part, ce qui différencie les divers types de laïcité et, d'autre part, le choix du terme « ouverte » pour désigner la laïcité qui convient le mieux au Québec.

En effet, le rapport parle clairement de dosage :

Les régimes de laïcité dans le monde sont généralement classés en fonction du rapport qu'ils entretiennent avec la pratique religieuse. On dira que la laïcité est plus ou moins « intégrale » et « rigide » ou « souple » et « ouverte », selon la

manière dont sont résolus les dilemmes qui se posent lorsque les principes de la laïcité entrent en conflit. (BT, p. 137)

Nous devons noter que l'antonyme de « rigide » est bien « souple », mais que l'antonyme de « intégrale » devrait être « mitigée »⁷⁰, ou « partielle », plutôt que « ouverte », dont l'antonyme est bien « fermée », comme Taylor l'avait dit au sujet de l'immanence plus haut. Une fois rétablie la symétrie qui oppose le concept d'ouverture à celui de fermeture, nous pouvons nous représenter les choses comme suit : au plan conceptuel, aux deux extrémités de la ligne du continuum, il y a deux pôles opposés mais symétriques : la laïcité intégralement fermée et la laïcité intégralement ouverte, entre lesquelles se situent, au plan factuel, divers régimes de laïcité, comme le note avec justesse le rapport : « Dans les faits, les régimes de laïcité se situent dans un continuum allant des positions les plus rigides et sévères aux positions les plus flexibles et accommodantes envers la pratique religieuse » (BT, p. 137). C'est dire aussi que, vu sous cet angle, le positionnement d'un État peut changer selon la nature des enjeux en cause et selon les contextes de temps et de lieux, comme dans le cas de la France qui, par exemple,

[...] interdit le port de signes religieux à l'école publique, mais continue d'assumer l'entretien d'églises catholiques et protestantes et de synagogues construites avant l'adoption de la *Loi concernant la séparation des Églises et de l'État* de 1905 et finance à plus de 75 % les écoles privées confessionnelles. (BT, p. 137)

Vue de l'extérieur, la teneur logique de l'appellation « laïcité ouverte » est plus que discutable. Mais, vue à l'intérieur de l'œuvre de Taylor et des postures qu'elle affiche, cette appellation est cohérente avec des grands thèmes chers à Taylor, comme la politique de reconnaissance, les sources du moi, l'intégration. À ce titre, le thème de la laïcité ouverte devient une interface entre ces grands thèmes et le défi que présente la problématique des accommodements en matière de liberté de religion. Il ne faut donc pas s'étonner que la thématique de la laïcité ouverte forme la trame du chapitre VII du

⁷⁰Dans sa conférence de 2005, Bouchard utilisait les termes « intégrale », « mitigée » et « mixte » pour désigner trois des grands modèles de laïcité; cette taxonomie respectait l'axe du dosage, des degrés.

rapport BT. Nous pouvons même dire que c'est là le lieu où la posture de Taylor s'inscrit le plus manifestement dans le rapport et que nous allons maintenant le voir sous l'angle de notre question de recherche.

Les principes de la laïcité

Alors que, dans le document de consultation, la laïcité comportait deux principes, le rapport opère un changement majeur : il ajoute deux principes, la liberté et l'égalité et il va encore plus loin en introduisant une hiérarchie dans laquelle ces derniers sont considérés comme des finalités auxquelles la séparation et la neutralité sont assujetties :

La laïcité comprend, selon nous, quatre grands principes. Deux définissent les finalités profondes que l'on recherche, soit : l'égalité morale des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles, et la liberté de conscience et de religion. Les deux autres se traduisent dans des structures institutionnelles qui sont essentielles pour réaliser ces finalités, à savoir : la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation de l'Église et de l'État. Les structures institutionnelles de la laïcité, tout en étant indispensables, peuvent toutefois être définies, comme nous le verrons, de différentes façons et s'avérer plus ou moins permissives ou restrictives, eu égard à la pratique religieuse. (BT, p. 135-136)

Cet ajout, qui fonde en quelque sorte la laïcité ouverte, a pour effet de contrer une conception de la laïcité qui en ferait une sorte d'en-soi autosuffisant. En invoquant deux valeurs promues par les chartes, la liberté et l'égalité, cet ajout a également pour effet de repousser ou de relativiser d'autres valeurs parfois invoquées pour donner à la laïcité une tendance plus restrictive. Par exemple, dit le rapport (BT, p. 137-138), l'émancipation des individus par rapport à l'emprise de la religion, et l'intégration civique. Le premier cas – l'emprise de la religion – est très problématique car il menace à la fois la liberté de conscience et le respect égal des individus, en plus d'aller à l'encontre de la neutralité de l'État :

L'État laïque, en œuvrant à la mise à distance de la religion, adhère à la conception du monde et du bien des athées et des agnostiques et ne traite

conséquemment pas avec une considération égale les citoyens qui font une place à la religion dans leur système de croyances et de valeurs. (BT, p. 138)

On reconnaît là certains accents de *L'Âge séculier* dont nous avons fait état précédemment. Le ton se fait cependant plus conciliant dans un passage subséquent du rapport, en réponse à une objection invoquant le caractère oppressif de la religion :

[...] un traitement équitable de la religion et de sa place dans l'espace public ne peut se limiter à ses effets néfastes, même si ces effets ont été dévastateurs et que, dans certains cas, ils le demeurent aujourd'hui. La religion, ainsi que certaines philosophies qui n'incorporent pas une forme de transcendance, comme le rationalisme et d'autres humanismes modernes, est source d'idées morales profondes, dont nous pourrions difficilement nous passer. (BT, p. 145-146)

Dans le deuxième cas, celui de la valeur d'intégration civique, le rapport reconnaît que l'on peut « être d'accord avec l'idée que la laïcité doit servir l'intégration civique, tout en contestant la prémisse selon laquelle l'effacement de la différence est une condition à l'intégration » (BT, p. 138). Pour atteindre l'objectif d'intégration souhaité par cette prémisse, le rapport préconise le modèle de l'interculturalisme : « Le développement d'un sentiment d'appartenance et d'identification dans une société comme le Québec passe davantage par une 'reconnaissance raisonnable' des différences que par leur relégation stricte à la sphère privée » (BT, p. 138). Nous reconnaissons ici l'argument socioculturel qui relie la laïcité ouverte à l'intégration et que nous avons précédemment analysé (cf. 4.4)

Un cadre subjectif et individualiste

Toutefois, même si ces finalités de liberté et d'égalité introduites dans les principes de la laïcité québécoise lui donnent un caractère spécifique, il reste tout de même que cette laïcité ouverte s'inscrit dans le cadre de « la définition subjective et individualiste de la liberté de religion adoptée par la Cour suprême du Canada » (Woehrling et Milot, 2010, p. 130). Or, pendant des années, dans les débats entre libéraux et communautariens, Taylor « a été indéniablement l'un des artisans principaux du

réquisitoire communautarien », nous dit, entre autres, Pélabay, qui identifie sommairement l'enjeu du débat comme suit :

Énoncée il y a une vingtaine d'années, la critique communautarienne du libéralisme politique, principalement de sa version rawlsienne, est venue impulser une foisonnante réflexion sur le besoin d'appartenance et d'enracinement des individus dans des communautés particulières. (Pélabay, 2007, p. 121)

Taylor s'opposait alors à la fois à Habermas et à Rawls. Or, il semble bien les appeler à la rescousse pour justifier le bien-fondé de la laïcité ouverte (BT, p. 166, pour Habermas; p. 146, pour Rawls) et, dans le cas de Rawls, pour fournir également une clé de conciliation grâce au concept de consensus par recoupement. Nous pouvons voir là l'indice d'un changement dans la posture de Taylor, un changement dont l'ampleur est beaucoup plus considérable que cet indice pourrait le laisser croire. La question qui se pose est la suivante : quand le rapport BT met la liberté, l'égalité et la neutralité de l'État au rang des composantes de la laïcité ouverte, de quelle liberté, de quelle égalité et de quelle neutralité s'agit-il à ce moment, compte tenu du changement de posture de Taylor qui serait survenu dans les années qui ont précédé la commission BT?

Quelle liberté, quelle égalité, quelle neutralité?

Pour Bernard Gagnon, Taylor « était considéré, il y a peu, comme un penseur communautarien et, par certains, comme un adversaire du libéralisme », en raison de ses postulats « au sujet de la non-neutralité de l'État et de l'importance des identités historiques et nationales ». Mais, selon Gagnon, dans le rapport BT en 2007 et dans *Laïcité et Liberté de conscience*, la posture de Taylor affiche le contraire de ces postulats en étant marquée « des sceaux du libéralisme procédural et de la primauté des Chartes » (Gagnon, 2012, p. 127). Qui plus est, poursuit Gagnon, ce « virage radical » était déjà présent depuis le milieu des années 1990 dans les écrits de Taylor. Pour ce qui est du caractère radical que Gagnon attribue à ce virage, nous formulerons quelques

réerves, tout en faisant état des éléments de réponse que Gagnon apporte par rapport aux questions que nous venons de signaler.

Dans ses écrits antérieurs à 1995, Taylor accordait la préséance à la communauté par rapport à l'individu : « la communauté précède l'individu : l'État doit défendre le bien commun de la collectivité qui permet aux individus de vivre dans le type de société qui est la leur, et cela demeure vrai même dans les cadres d'une société libérale » (Gagnon 2012, p. 143). Cette dernière phrase fait écho à ce que Gagnon reconnaît au début de son article au sujet de la posture communautarienne de Taylor avant 1995 :

[l]e communautarisme de Charles Taylor faisait moins référence à une théorie politique indépendante qu'à un ensemble de critiques que le philosophe adressait au libéralisme « atomiste » [...], une perspective libérale qui prône l'indépendance de l'individu par rapport à l'État ainsi que la défense des droits individuels. (Gagnon, 2012, p. 129)

La formulation de ces critiques peut se comprendre comme étant le rejet d'une forme particulière du libéralisme. Bien conçu, revu et corrigé, le libéralisme pouvait être recevable dans la lecture qu'en proposait Taylor, au dire de Gagnon : « [a]u lieu de le concevoir comme le fruit d'un contrat entre des individus isolés et coupés de leurs assises communautaires, le libéralisme se concevait mieux [...] comme une réalité propre à une ou des communautés nationales » (Gagnon, 2012, p. 129). C'est ainsi que Taylor « différenciait le libéralisme du bien commun [...] associé précisément au Québec, du libéralisme procédural, associé aux États-Unis et au Canada (hors Québec) » (Gagnon, 2012, p. 131)⁷¹.

⁷¹ Gagnon réfère ici à deux écrits de Taylor : 1) (1992a). Convergences et divergences à propos des valeurs entre le Québec et le Canada, reproduit dans Charles Taylor, 1992, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, p. 179-214; et 2) (1992b) Quel principe d'identité collective? Dans Lenoble, J. et Dewandre, N., (dir.), *L'Europe au soir du siècle : Identité et démocratie*, p. 59-66.

La neutralité de l'État

Passer de l'une à l'autre vision du libéralisme, comme Taylor l'a fait en 1995, c'était inverser la relation primordiale entre la communauté et l'individu, ce qui, dans l'optique de notre thèse, a des conséquences fondamentales sur la conception de la laïcité ouverte, à commencer par le principe opérationnel de la neutralité de l'État. Étant axé sur la conception du bien d'un groupe particulier, naturel, culturel ou religieux, le libéralisme du bien commun n'est pas neutre par rapport aux conceptions de la vie bonne des citoyens. À l'inverse, selon le libéralisme procédural axé sur la primauté des libertés et des droits individuels, la neutralité de l'État vis-à-vis des conceptions de la vie bonne des citoyens devient un principe qui doit être strictement respecté (cf. Gagnon, 2012, p. 131).

Dans le rapport BT, au chapitre VII, portant sur le régime québécois de laïcité, le point A traite de la neutralité de l'État. Ce dernier doit « être neutre quant aux différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient » (BT, p. 134). Toutefois, cette neutralité ne peut être intégrale, car « un État démocratique et libéral ne saurait être indifférent à l'égard de certaines valeurs clés, notamment les droits humains fondamentaux, l'égalité de tous les citoyens devant la loi et la souveraineté populaire » (p. 134). Ces valeurs ne sont pas neutres, reconnaît le rapport, mais « elles permettent aux individus d'être souverains quant à leurs choix de conscience et de définir ainsi leur propre plan de vie, dans le respect du droit des autres d'en faire autant » (BT, p. 134). La conception du libéralisme procédural axé sur l'individu et non sur la communauté s'affiche clairement dès le départ. Déjà, pour nous, cela suscite une question : ce choix étatique, plutôt que celui du libéralisme du bien commun, est-il neutre? Après avoir exposé les tenants et aboutissants de cette option, le rapport conclut :

En résumé, l'idéal proposé ici est celui d'une société pluraliste qui en vient à « un consensus par recoupement » sur les principes politiques de base, c'est-à-dire un

accord solide entre les citoyens sur ces principes, même s'ils adhèrent à une grande variété de raisons profondes. (BT, p. 135)

Ce choix de philosophie politique qui fonde la cohésion de la société sur une entente minimale entre des individus aux visions opposées est-il neutre? Il ne l'est pas, au sens où il procède lui-même d'une vision particulière qui mise sur un consensus procédural pour gérer la diversité des « raisons profondes » chez des individus par ailleurs reconnus comme « souverains quant à leurs choix de conscience ». Ce n'est pas sans raison qu'il est question par la suite du « pari de la laïcité ouverte » (BT, p. 148) comme nous l'avons mentionné au chapitre 4.

Liberté et égalité

Dans l'optique de la laïcité ouverte, la neutralité de l'État est un moyen au service de deux finalités liées aux droits des individus, à savoir la liberté et l'égalité. Située dans la logique du libéralisme procédural dans le rapport BT, la liberté de conscience et de religion est un droit garanti par les Chartes pour protéger les individus, souverains quant à leurs choix de conscience, contre l'intervention de l'État en ce domaine. Elle est ainsi liée à la neutralité négative de l'État qui doit s'abstenir d'intervenir. Toutefois, cette neutralité a également un versant positif au service de la même finalité : « l'État laïque cherchera à défendre cette liberté de conscience et de religion lorsqu'elle est illégitimement entravée, au même titre qu'il défendra l'égalité entre les femmes et les hommes ou la liberté d'expression » (BT, p. 136).

Dans la foulée du multiculturalisme canadien, l'interprétation de la liberté de religions, comme les autres libertés, doit être large et généreuse, mais, même dans sa conception subjective, elle a des limites, et elles sont reconnues par le rapport BT. Ainsi, dans l'extrait que nous avons cité plus haut, la souveraineté des individus dans leurs choix de conscience et de plan de vie doit s'exercer « dans le respect du droit des autres d'en

faire autant » (BT, p. 134). De plus, dans les cas de conflits entre les choix de conscience des uns et ceux des autres, il faut rechercher un accommodement, mais ce dernier doit être raisonnable. Tout en reconnaissant cette limite, le rapport, en cohérence avec sa posture de conciliation, situe la voie juridique de l'accommodement comme dernier recours, là où la voie citoyenne de l'ajustement concerté a échoué (BT, p. 19).

Cela dit, pour aider les personnes intervenantes à déterminer si l'accommodement demandé est raisonnable, le rapport propose au chapitre VIII des balises, notamment des balises limitatives : « les droits et les libertés individuels ne sont pas absolus ; ils peuvent être limités non seulement au nom des droits d'autrui mais aussi au nom de l'intérêt collectif » (BT, p. 164). Pour appuyer cette prise en considération du bien commun, le rapport cite l'article 9.1 de la charte québécoise : « [L]es libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec. La loi peut, à cet égard, en fixer la portée et en aménager l'exercice » (BT, p. 164). Cette posture par rapport à la neutralité de l'État est très différente de celle de Taylor dans le chapitre VII : elle prend en compte le bien commun dans l'exercice des libertés individuelles. Pourtant, le commissaire Taylor a cosigné les deux chapitres et le commissaire Bouchard en a fait autant. Nous pourrions voir là un exemple de consensus par recoupement et de conciliation entre deux pôles de tension présents dans le rapport BT.

Pour ce qui est du principe de l'égalité, considéré comme une autre finalité de la laïcité ouverte, la posture de Taylor dans le chapitre VII reflète, elle aussi, son adoption du libéralisme procédural. Elle est tributaire de sa conception de la neutralité de l'État :

Un régime démocratique et libéral reconnaît, en principe, une valeur morale égale à tous les citoyens. La réalisation de cette visée exige la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions et des mouvements de pensée séculiers. [...] Pour reconnaître la valeur égale de tous les citoyens, l'État doit pouvoir, en principe, justifier auprès de chacun d'eux les décisions qu'il

prend, ce qu'il ne pourra faire s'il favorise une conception particulière du monde et du bien. (BT, p. 136)

Il s'agit d'une égalité morale de principe, procédurale, d'une égalité devant la loi. Pour ce qui est de l'égalité dans la loi, de son contenu effectif, ce sont les chartes qui viennent le préciser : « [...] les chartes protègent les droits et libertés fondamentaux des individus, dont l'égalité de traitement devant la loi et la liberté de conscience et de religion, et interdisent plusieurs formes de discrimination, y compris celle fondée sur la religion » (BT, p. 140).

6.2.3 La présence du religieux dans l'espace public

Dans ses ouvrages publiés avant le rapport, Taylor ne traite pas de façon explicite de la question de la présence des signes religieux dans l'espace public mais, avec Bouchard, il a pris position sur cette question dans le rapport qu'ils ont cosigné (BT, p. 149-153). Cependant, on pourrait établir une relation entre le port des signes religieux et la conception de Taylor sur l'identité, l'authenticité et la reconnaissance. Le port de signes religieux est une façon d'exprimer son identité religieuse et de rendre visibles ses convictions religieuses. Pour certains croyants, c'est une norme qu'ils se doivent de respecter pour être fidèles aux exigences de leur religion et, par conséquent, pour avoir une conduite conforme à l'idéal d'authenticité, un idéal extrêmement valable pour Taylor, un idéal à poursuivre pour être sincère avec soi-même et pour la pleine réalisation de soi. Et la reconnaissance du port des signes religieux dans l'espace public est primordiale pour le croyant compte tenu du fait que c'est par le contact avec les autres que ce dernier pourra comprendre et définir son identité. Voilà ce que Taylor affirme dans son livre sur le multiculturalisme : « Nous la [identité] définissons toujours au cours d'un dialogue avec – parfois lors d'une lutte contre – les choses que nos 'autres donneurs de sens' veulent voir en nous. [...] » (Taylor, 2009, p. 50).

Dans le rapport BT, la posture de Taylor sur cette question s'annonçait dès avant le chapitre VII du rapport, en lien avec la pluralisation culturelle et religieuse accrue de l'espace public québécois :

Les différences culturelles (et en particulier religieuses) n'ont pas à être refoulées dans le domaine privé. Elles doivent au contraire se manifester librement dans la vie publique (nous précisons ces modalités au chapitre VII). Le principe qui fonde ce choix est le suivant : il est plus sain d'afficher ses différences et d'appriivoiser celles de l'Autre que de les occulter ou de les marginaliser, ce qui peut entraîner une fragmentation propice à la formation de stéréotypes et de fondamentalismes. (BT, p. 120)

Cette affirmation fait écho à la politique de la reconnaissance, un thème cher à Taylor adopté par le rapport et arrimé à l'interculturalisme préconisé par Bouchard :

Le développement d'un sentiment d'appartenance et d'identification dans une société comme le Québec passe davantage par une « reconnaissance raisonnable » des différences que par leur relégation stricte à la sphère privée. C'est le modèle de l'interculturalisme que nous avons abordé au chapitre VI. (BT, p. 139)

Il nous semble que c'est là un point d'intersection et de conciliation qui allège la tension entre l'interculturalisme et le multiculturalisme présente dans le rapport. Nous pouvons également déceler dans cette posture la visée éducative du rapport ainsi que son argument socioculturel de l'intégration en faveur de la laïcité ouverte, deux éléments dont nous avons traité précédemment, en 4.4.

Par ailleurs, cette posture est intimement liée à la posture de Taylor concernant la conception subjective de la liberté de religion et de la neutralité de l'État que nous venons d'examiner. Une question vient alors à l'esprit : si l'individu est souverain dans le choix de ses convictions profondes et que l'État doit donc s'abstenir de toute ingérence en ce domaine, comment l'État peut-il en arriver à limiter, pour certains individus, le port de signes religieux dans l'espace public? C'est pourtant ce que recommande le rapport dans le cas de certaines personnes dont la fonction incarne le pouvoir coercitif de l'État (BT, p. 152, 261, 272). Dans le cas de Taylor, cette recommandation nous semble aller à l'encontre d'une posture tendant à une laïcité

intégralement ouverte. Nous pouvons supposer qu'en cosignant cette recommandation, Taylor a fait un compromis dans une perspective de conciliation. Dans le cadre de notre recherche, ce qui nous importe, indépendamment de ce qui s'est passé par la suite, c'est de dégager des lignes de fond dans la posture de Taylor au moment où il siégeait comme commissaire.

Conclusion

Au terme de ce chapitre, force est de reconnaître que, après une brève apparition en contexte d'une « crise de laïcisation au Québec » dans un article de *Cité libre* en 1963, le thème de la laïcité a connu une longue éclipse dans les publications de Taylor. Cet état de latence a duré jusqu'au moment où, en 2008, dans un contexte tout à fait différent, une autre crise, celle des accommodements, a projeté la laïcité à l'avant-plan des préoccupations du rapport BT, au point de recommander qu'un Livre blanc vienne reconnaître et baliser dans un écrit officiel le parcours du Québec en matière de laïcité.

Cette absence d'un traitement explicite du thème de la laïcité dans les écrits majeurs de Taylor antérieurs au rapport ne signifie toutefois pas que la posture intellectuelle du commissaire n'a pas eu d'influence sur le choix de la laïcité ouverte proposé par le rapport BT. Bien au contraire : on peut penser, entre autres, au rôle de l'identité dans la société moderne, au besoin de reconnaissance dans la formation et la survie de l'identité, pour protéger les différences culturelles à l'intérieur d'une société libérale égalitaire. Au passage, nous avons signalé des points de confluence entre ces thèmes et certains contenus du rapport. En même temps, tout au long de notre analyse de ces thèmes, nous avons pu constater la présence de trois traits transversaux qui caractérisent la pensée de Taylor, à savoir l'ambivalence, la pluralité et la conciliation. Ces traits nous semblent également se refléter en filigrane dans l'esprit du rapport qui a pour sous-titre *Le temps de la conciliation*.

Ce que nous soumettons comme piste de compréhension de la posture de Taylor en 2007, c'est qu'elle était marquée par un virage antérieur, que ce virage ne pouvait pas être intégral, car c'était celui d'une posture foncièrement ambivalente en tension constante, préoccupée de préserver ce qu'il y a de bon, à la fois dans une chose et dans son contraire. Avec Gagnon (2012) et Thériault (2010, 2018), nous reconnaissons qu'il y a eu un virage marqué dans la posture de Taylor à compter de la deuxième moitié des années 1990. Ce virage s'est traduit par un passage de la pensée communautarienne au libéralisme procédural centré sur l'individu. Dans les pages qui précèdent, nous croyons avoir démontré que ce virage, quelle qu'en soit la cause, a eu des effets déterminants par rapport à la construction du concept de laïcité ouverte comme étant le régime le plus approprié pour le Québec. Dans le cadre de la culture des chartes axée sur les droits et libertés de l'individu, ce régime hiérarchise les quatre principes de la laïcité en assignant comme finalités l'égalité et la liberté aux deux principes opératoires que sont la séparation de l'État et de la religion. et la neutralité de l'État par rapport aux convictions profondes individuelles, qu'elles soient religieuses ou séculières.

Ce virage déterminant ne nous semble toutefois pas intégral, au sens où Taylor n'a pas renié ses écrits antérieurs et les grands thèmes qui l'ont fait connaître. Dans la section 6.2 du présent chapitre, nous avons relevé au passage la présence marquante de certains de ces thèmes dans le rapport, en relation avec la laïcité ouverte et avec le réseau conceptuel dans lequel elle s'inscrit, notamment, la reconnaissance dans la formation de l'identité, la croyance et la sécularité.

La posture intellectuelle de Taylor est foncièrement ambivalente. Elle a un parti pris de conciliation qui vise à faire valoir les éléments de base d'une position tout en sauvegardant les éléments valables d'une position différente, voire opposée. C'est là un souci qui l'honore, mais qui a des limites et comporte des risques. Au départ, c'est une entreprise d'échange de vues, de persuasion : Taylor essaie de convaincre son interlocuteur d'abandonner ou d'ajouter un élément à sa position pour la rendre compatible avec la sienne. Si cette approche échoue, faute de mieux, Taylor adopte une

approche polémique où il s'en prend aux points de discordance, sans pour autant rejeter ce qu'il estime valable dans une position différente de la sienne. Bien au contraire, tout en maintenant sa position de base, il va tenter de l'harmoniser avec ces éléments nouveaux, quitte à faire des compromis, ce qui vient alimenter l'ambivalence de sa posture initiale. En même temps, l'ambivalence ainsi assumée se trouve à alimenter la tension entre des pôles de valeurs qui ne sont pas toujours conciliables. Les tensions que nous avons relevées dans l'analyse du rapport correspondent en grande partie à celles signalées dans ce chapitre : tensions entre les binômes individu et communauté, vie ordinaire et expérience de plénitude, multiculturalisme et interculturalisme, libéralisme procédural et libéralisme du bien, immanence et transcendance.

CONCLUSION

Quel impact la posture intellectuelle des commissaires Bouchard et Taylor, exprimée dans leurs écrits avant la Commission, a-t-elle eu sur le choix et la teneur de la laïcité ouverte dans le rapport BT? Dans notre chapitre d'introduction, nous avons montré la pertinence socioculturelle, scientifique et disciplinaire de notre thèse. Nous avons indiqué en quoi elle se distingue d'autres écrits portant sur la même question. Avant de dresser le bilan global de notre recherche, rappelons-en les principaux paramètres. L'hypothèse formulée au départ est que la position du rapport BT sur la question de la laïcité est le résultat d'un compromis à partir d'approches différentes, d'abord esquissées dans le parcours intellectuel des commissaires avant la commission, puis confrontées aux résultats de la consultation et reflétées dans la structure argumentaire du rapport.

La validation de cette hypothèse suppose la confrontation de deux corpus textuels de nature et d'ampleur bien différentes, ce qui exige une modulation dans l'approche méthodologique globale qu'est l'analyse de contenu thématique. D'une part, dans le corpus bien délimité qu'est le rapport BT, l'analyse nous a permis de cibler non seulement le thème de la laïcité elle-même, mais également la relation qu'elle entretient avec d'autres thèmes comme accommodement, religion, intégration, culture, démocratie, identité. D'autre part, pour les œuvres des commissaires en amont du rapport, des corpus dont l'ampleur défie toute prétention exhaustive, l'analyse a privilégié les thèmes majeurs qui balisent en amont le concept de laïcité, en examinant

les écrits les plus significatifs pour les fins de notre recherche. Dans le cas de Bouchard, nous avons retenu la nation, la culture, le mythe, la diversité, l'intégration. Dans le cas de Taylor, nous avons retenu la modernité, l'identité, la reconnaissance, le multiculturalisme, la croyance et la sécularité.

Par ailleurs, sur le plan contextuel, nous avons pris en compte le fait que le profil de la laïcité dans le rapport BT a été façonné par l'arrimage de divers intrants dont on peut déceler les traces à différentes étapes d'un long processus. Nous avons retenu les quatre intrants suivants : le libellé de la Commission et son mandat; le document de consultation; les mémoires des partis politiques et des groupes religieux et, évidemment, l'analyse interactive des commissaires. Cette dernière est marquée par des différences d'approche entre Bouchard et Taylor dans la compréhension des faits de société en général et de la société québécoise en particulier. Le chapitre 5, dans le cas de Bouchard, et le chapitre 6, dans le cas de Taylor, ont permis d'analyser ces différences d'approche antérieures au rapport et leur impact sur le rapport.

Le chapitre 1 a passé en revue la littérature qui a traité de la laïcité telle que présentée dans le rapport BT. Pour s'y retrouver dans ce foisonnement d'écrits dont le nombre s'accroît au rythme des projets de loi impliquant la laïcité, nous avons proposé une typologie des familles de penseurs qui sont intervenus dans les débats, que ce soit pour appuyer ou pour contester le choix de la laïcité ouverte prônée par le rapport. Cet exercice a fait ressortir les éléments qui, dans l'argumentaire du rapport, ont suscité la controverse, que ce soit en raison de leurs assises sociopolitiques ou de leurs effets pour la société québécoise.

À cet égard, on retrouve chez les familles de penseurs une certaine symétrie avec la posture intellectuelle et disciplinaire des deux commissaires : d'une part, les philosophes font valoir des considérations éthiques en fonction de « la vie bonne », des « normes étatiques », d'un « devoir d'ouverture » (Leroux, 2014, p. XIII); d'autre part, les sociologues mettent surtout de l'avant les mérites sociopolitiques d'un type ou

l'autre de laïcité dans la gestion du pluralisme religieux et culturel. Dans l'axe juridique, les positions sur la laïcité et les accommodements en matière de religion sont corrélatives aux postures constitutionnelles des intervenants. Si, comme Bosset et comme le rapport, on accepte de fonctionner à l'intérieur du cadre constitutionnel et jurisprudentiel actuel, on opte pour la laïcité ouverte, qui suppose des accommodements. Si, comme Beauchamp et bien d'autres penseurs, on conteste le cadre constitutionnel actuel en postulant une éventuelle souveraineté du Québec, on opte pour une laïcité républicaine qui mettrait au rancart les accommodements dictés par le multiculturalisme canadien.

Le chapitre 2 a montré comment les commissaires ont réussi à se frayer un chemin sur la scène occupée par les diverses familles de pensée : ils ont tracé un parcours balisé par un assemblage de concepts destiné à encadrer le débat sur les accommodements et, plus particulièrement, à fonder le choix de la laïcité ouverte. L'analyse du contenu thématique nous a permis d'établir des relations entre les concepts de ce cadre en privilégiant leurs relations avec le concept de laïcité, afin d'obtenir un nouvel éclairage sur notre objet de recherche. Nous avons ainsi retenu quelques regroupements de concepts, soit laïcité et accommodement, laïcité et religion, laïcité et intégration, laïcité et culture, laïcité et démocratie, laïcité et identité. Vue sous cet angle, la laïcité prend place parmi les valeurs communes à partager et à promouvoir pour consolider l'identité de tous les Québécois.

Dans le chapitre 3, nous avons vu comment se situe la consultation en tant qu'étape ancrée dans le mandat de la commission et menant aux recommandations du rapport, et comment elle s'insère dans l'objet de notre recherche. Nous avons ensuite examiné le contenu des mémoires soumis par des partis politiques et par des groupes religieux en ce qui a trait à leurs positions sur la conception de la laïcité et sur son application au point particulièrement controversé qu'est la présence du religieux dans l'espace public. Cela nous a permis de préciser quel a été l'impact de ces mémoires sur le rapport, à savoir le fait que les commissaires ont pris en considération les opinions des

intervenants et que cela s'est reflété, notamment, dans le modèle de laïcité proposé par le rapport BT et dans l'emprise de ce modèle sur la présence du religieux dans l'espace public. Sans doute en symbiose avec leur propre posture sur la laïcité, les commissaires ont pris en compte des opinions et des argumentaires présentés dans des mémoires. À l'occasion, ils ont référé à des mémoires pour illustrer les enjeux liés à une conception de la laïcité ou à sa mise en œuvre dans l'espace public. Parfois aussi, ils ont explicité leur argumentaire en répondant aux objections qu'ils avaient rencontrées dans des mémoires.

Au chapitre 4, nous avons présenté le profil et examiné les assises de la laïcité ouverte préconisée par le rapport BT. D'emblée, en indiquant pourquoi ils rejettent la laïcité rigide, les commissaires tracent, par contraste, les traits distinctifs du régime de laïcité ouverte qu'ils proposent. Ils exposent ensuite les motifs de leur choix. Le premier motif est d'ordre historique, à savoir la continuité avec le parcours québécois de la laïcité, ce qui correspond à une consigne du mandat de la commission. Pour la période antérieure à la Révolution tranquille, la continuité que fait valoir l'argumentaire est d'ordre institutionnel plutôt que d'ordre socioculturel. C'est celle des principes de séparation et de neutralité de l'État. La continuité dans la recherche des deux autres principes de la laïcité ouverte, la liberté et l'égalité, ne figure pas avant la Révolution tranquille selon le rapport. Cela tient peut-être au fait que, avant la Révolution tranquille, cette recherche de liberté et d'égalité s'inscrit dans des courants de résistance et de dissidence par rapport au pouvoir central.

Le deuxième motif est d'ordre philosophico-politique, à savoir les assises constitutionnelles de la laïcité, en particulier sa finalité de protéger la liberté de religion et l'égalité. Cet argument a le mérite d'ajouter les principes de liberté et d'égalité comme finalités aux principes reconnus de séparation et de neutralité. Cet ajout vient contrer la tendance à faire de ces derniers un en-soi qui serait le tout de la laïcité. Toutefois, la liberté et l'égalité dont il s'agit dans le rapport sont celles garanties par

les chartes, c'est-à-dire la liberté individuelle plutôt que celle de la communauté, et l'égalité procédurale, c'est-à-dire l'égalité devant la loi plutôt que l'égalité dans la loi.

Le troisième motif est d'ordre socioculturel, à savoir le meilleur potentiel d'intégration. Cet argument relie la laïcité ouverte à l'intégration par le biais du concept charnière de l'interculturalisme, plutôt que par celui du multiculturalisme. Or, il y a dans le rapport un axe de tension entre ces deux concepts, ce qui affecte la portée de l'argument de l'intégration. Pour mettre en contexte cette portée, nous avons signalé des traits d'ensemble du rapport qui projettent un éclairage sur les éléments présents dans la construction de la laïcité ouverte. Nous avons ainsi examiné le rôle joué par les intentions du rapport, les tensions qu'on y détecte – principalement la tension entre multiculturalisme et interculturalisme – et qui sont en symétrie avec les divergences de posture des commissaires. Au-delà de ces divergences, nous avons également relevé des points de convergences comme la reconnaissance, l'inscription dans la modernité, la cohésion sociale, le vivre-ensemble, l'intégration. Ces points ouvrent la voie à des compromis indispensables mais contextuels.

Par ailleurs, les réponses du rapport aux objections à la laïcité ouverte fournissent des clarifications sur les tenants et aboutissants de la laïcité ouverte. À cet égard, la distinction entre sphère publique et sphère privée, fondement des résistances aux accommodements, revêt une importance déterminante quand il s'agit de déterminer la place du religieux dans l'espace public. Cela est particulièrement vrai dans le cas du port des signes religieux et du patrimoine religieux, deux défis pour la laïcité ouverte. Les recommandations du rapport représentent, notamment, un essai de réponse à ces défis.

Le chapitre 5 s'est appliqué à retracer la posture intellectuelle de Bouchard en amont et en filigrane du rapport BT. À cette fin, nous avons procédé en trois étapes menant chacune à un constat. La première étape a présenté cinq grands thèmes privilégiés par Bouchard dans ses écrits majeurs antérieurs à la commission BT. Nous avons alors

constaté que la laïcité, la religion et la place du religieux dans l'espace public n'étaient pas considérés pour eux-mêmes, mais dans le sillage des thèmes majeurs que sont la nation, la culture, le mythe, la diversité et l'intégration.

La deuxième étape a montré comment ces thèmes saillants peuvent s'articuler en fonction d'une posture sur la religion, la laïcité et la place du religieux dans l'espace public. Nous avons alors constaté la présence d'un certain nombre de points qui tracent une ligne de plus en plus claire en direction de l'inclusion et de l'ouverture à la diversité, ce qui laisse augurer le choix de la laïcité ouverte dans le rapport. De fait, à la troisième étape, nous avons mis à contribution le texte d'une conférence dans laquelle Bouchard expose directement et explicitement sa conception de la laïcité et de la place que peuvent y trouver la religion et le religieux dans l'espace public. En constatant que ce texte se situait explicitement dans le prolongement des thèmes privilégiés par Bouchard, nous y avons vu une sorte d'interface entre les écrits antérieurs au rapport et leurs traces les plus visibles dans ce dernier en ce qui concerne le choix de la laïcité ouverte comme étant le modèle qui convient le mieux à la nation québécoise en devenir.

Au chapitre 6, nous avons constaté que, dans le cas de Taylor comme dans celui de Bouchard, la laïcité était absente des thèmes majeurs traités en amont du rapport. Toutefois, cette absence d'un traitement explicite du thème de la laïcité ne signifie pas que la posture intellectuelle du commissaire n'a pas eu d'influence sur le choix de la laïcité ouverte. Bien au contraire, le rapport fait une large place à des thèmes chers à Taylor, comme le rôle de l'identité dans la société moderne, le besoin de reconnaissance dans la formation et la survie de l'identité afin de protéger les différences culturelles à l'intérieur d'une société libérale égalitaire. La posture de Taylor s'affiche de manière encore plus déterminante à la fois dans le chapitre VII du rapport consacré à la laïcité et dans certaines tensions touchant l'ensemble du rapport. Ces tensions, elles tiennent en grande partie au fait que la posture intellectuelle de Taylor est foncièrement ambivalente. Elle a un parti pris de conciliation qui vise à faire

valoir les éléments de base d'une position tout en sauvegardant les éléments valables d'une position différente, voire opposée. C'est là un souci louable et propice aux compromis, mais qui a des limites et comporte des risques pour la cohérence d'un corpus comme le rapport BT. Certaines tensions que nous avons relevées dans l'analyse du rapport correspondent à celles signalées dans le chapitre 6 : tensions entre les binômes individu et communauté, multiculturalisme et interculturalisme, libéralisme procédural et libéralisme du bien, immanence et transcendance, croyance et sécularité. Sous la mouvance du multiculturalisme et de la culture des chartes, le rapport BT a privilégié l'individu aux dépens de la communauté, le libéralisme procédural aux dépens du libéralisme du bien, tout en prônant l'interculturalisme ancré dans la culture communautaire canadienne-française et en mettant en sourdine le multiculturalisme canadien.

S'il s'agit là d'un compromis, il a toutes les apparences d'un compromis coûteux sur le plan de la cohérence intellectuelle et sur le plan de la cohésion sociopolitique. En effet, la laïcité ouverte prônée par le rapport BT a de quoi rassurer par les valeurs universelles de liberté et d'égalité qu'elle invoque. Toutefois, en même temps, elle a de quoi inquiéter du fait qu'elle peine à s'incarner dans un modèle de gestion permettant à ces valeurs universelles de s'arrimer à la spécificité socioculturelle de la communauté québécoise.

À notre avis, somme toute, dans le parcours de la laïcité au Québec, le rapport BT demeure une balise marquante et précieuse, mais non un point d'arrivée à une destination finale. En effet, la tâche de déterminer et de gérer la place du religieux dans l'espace public québécois est constamment à reprendre au fil de l'évolution socioculturelle et démographique. Après tout, « quand le politique piétine et que le judiciaire tâtonne » dix ans après sa parution (Bosset, 2018⁷²), pouvons-nous demander

⁷² Bosset, P. (2018). Quand le politique piétine et que le juridique tâtonne : de certaines suites (ou non-suites) du rapport Bouchard-Taylor, dans Lefebvre, S. et St-Laurent G. (dir.) (2018), *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?* Montréal, Québec Amérique, p. 103-112.

au rapport d'une commission, créée en contexte d'urgence, de suppléer indéfiniment aux carences du politique et aux limites du judiciaire quand il s'agit de déterminer les rapports entre l'État et les religions?

S'il est vrai que, en ce qui concerne certaines recommandations du rapport BT, « le judiciaire tâtonne, mais finit par trouver son chemin » (p. 104), quel sera ce chemin, notamment, en ce qui a trait au port de signes religieux dans l'espace public? À présent que la loi québécoise sur la laïcité de l'État, plus restrictive que le rapport BT en cette matière, se retrouve devant le judiciaire, quel chemin ce dernier empruntera-t-il? Ira-t-il dans la direction d'une laïcité à tendance intégralement ouverte, pouvant se réclamer du multiculturalisme canadien? Ira-t-il plutôt dans la direction d'une laïcité ouverte, mais qui prend en compte le devoir de réserve particulier convenant à une société encore marquée, dans son parcours vers la laïcité, par un rapport au religieux différent de celui du Canada anglais? Le judiciaire s'inspirera-t-il du compromis proposé par le rapport BT comme représentant un juste milieu? Si tel est le cas, en dernière instance, ce compromis aura, cette fois, force de loi, sans nécessairement clore le débat de société.

BIBLIOGRAPHIE⁷³

1. Publications (livres, chapitres de livre, articles de périodiques et de journaux)

Abbey, R. (2009). Plus ça change : Charles Taylor on Accommodating Quebec's Minority Cultures. *Thesis Eleven*, 99 (1), 71-92.

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0725513609345375>

Adelman, H. et Anctil, P. (dir.). (2011). *Religion, culture et état : réflexions sur le Rapport Bouchard-Taylor*. Toronto : Presses de l'Université de Toronto.

Baillargeon, N. et Piote, J.-M. (dir.). (2011). *Le Québec en quête de laïcité*. Montréal : Éditions Écosociété.

Balthazar, L. (2009). La nation québécoise en évolution : la dynamique de la multiethnicité. *Études canadiennes/Canadian Studies*, 66, 45-62. Récupéré de <http://www.afec33.asso.fr/sites/default/files/66.pdf#page=45> .

Bardin, L. (2007). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses Universitaires de France.

Baril, D. (2007, 31 août). Commission sur les pratiques d'accommodement – Se recentrer sur la place de la religion dans l'espace public. *Le Devoir*, p. A7.

Baril, D. (2009, décembre/2010, janvier, s.p.). Le Québec en quête de laïcité. Et si on optait pour la laïcité républicaine. *À bâbord*, 32.

<https://www.ababord.org/Et-si-on-optait-pour-la-laicite>

Baril, D. (2011). La laïcité sera laïque ou ne sera pas. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piote (dir.), *Le Québec en quête de laïcité* (p. 43-54). Montréal : Éditions Écosociété.

⁷³ Cette bibliographie se conforme aux règles par type de ressource énoncées dans le *Guide de présentation des mémoires et des thèses* en vigueur à l'UQAM (Version 2.1 – Septembre 2018) Mise à jour : juillet 2018

- Baril, D. (2013). Multiculturalisme, essentialisme et laïcité. Essai d'anthropologie biologique sur l'intégration et la laïcité. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 59-73). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Baril, D. et al. (2010, 16 mars). Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste>
- Baril, D. et Lamonde, Y. (dir.). (2013a). *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Baril, D. et Lamonde, Y. (2013b). Avant-propos. L'attentisme a assez duré. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 1-5). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Baubérot, J. (2001). La laïcité comme pacte laïque. Dans J. Baudoin et P. Portier (dir.), *La laïcité, une valeur aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français* (p. 39-51). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Baubérot, J. (2004). *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*. Paris : Éditions du Seuil.
- Baubérot, J. (2006). *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. Paris : Éditions de l'Aube.
- Baubérot, J. (2008). *Une laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France? La Tour-d'Aigues (Vaucluse) : Aube.*
- Baubérot, J. (2009). Liberté, laïcité, diversité – La France multiculturelle. Dans P. Eid et al. (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne* (p. 13-27). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Baubérot, J. (2012). *La laïcité falsifiée*. Paris : Éditions La Découverte.
- Baubérot, J. (2014a). *Les laïcités dans le monde*. Paris : PUF.
- Baubérot, J. (2014b). Le modèle français de laïcité n'existe pas, ou les six laïcités françaises. *Revue HistoireEngagée*, 10 p. Récupéré de <http://histoireengagee.ca/le-modele-francais-de-laicite-nexiste-pas-ou-les-six-laicites-francaises/>.
- Baubérot, J. et Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris : Seuil.

- Baubérot, J. *et al.* (2015). *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis.* France : Les éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baum, G. (2013). Compte rendu du livre de G. Bouchard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012. *Vivre ensemble* 20 (70).
Récupéré de <http://cjf.qc.ca/fr/ve/article.php?ida=3235> .
- Beauchamp, C. (2011). *Pour un Québec laïque*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Beauchamp, C. (2013). Le choix de la laïcité. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 41-57). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Beauchemin, J. (2007). *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain* (2^e éd.). Montréal : Athéna.
- Beauchemin, J. (2010a), 22 janvier). Au sujet de l'interculturalisme – Accueillir sans renoncer à soi-même. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/281502/au-sujet-de-l-interculturalisme-accueillir-sans-renoncer-a-soi-meme> .
- Beauchemin, J. (2010b). La notion de diversité comme lieu commun. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 27- 41). Montréal : Québec Amérique.
- Bégin, S. (2013, 11 septembre). Entrevue avec Gérard Bouchard : « Québec ouvre la porte à un débat acrimonieux ». *Le Quotidien*, p. 3.
- Bellerose, P. (2013, 20 août). Charte des valeurs : « un acte d'exclusion absolument terrible, dit Charles Taylor ». *Le Huffington Post*. Récupéré de http://quebec.huffingtonpost.ca/2013/08/20/charte-des-valeurs-acte-dexclusion-absolument-terrible-dit-charles-taylor_n_3785431.html .
- Benhabib, D. (2009a). *Ma vie à contre-Coran : une femme témoigne sur les islamistes*. Montréal : VLB.
- Benhabib, D. (2009b, 30 décembre). Laïcité et égalité – La stratégie sournoise du gouvernement Charest. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/280206/laicite-et-egalite-la-strategie-sournoise-du-gouvernement-charest>
- Benhabib, D. (2011). *Les soldats d'Allah à l'assaut de l'Occident*. Montréal : VLB.

- Benhabib, D. (2013). Le dialogue n'est rien là où la dignité humaine n'est pas. Pour une perspective laïque et féministe du monde. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 15-24). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Bergeron, P. (2017). Couillard se réjouit de la sortie de Charles Taylor sur les signes religieux. *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/491658/couillard-pavoise-apres-la-sortie-de-charles-taylor>
- Bicker, J-P, Brooks, S. et Gagnon, A-G. (2003). Six penseurs en quête de liberté, d'égalité et de communauté : Grant, Innis, Laurendeau, Rioux, Taylor et Trudeau. [traduction de Michel Bittiens]. Dans *Le libéralisme communautaire de Charles Taylor* (p. 99-128). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Bock-Côté, M. (2011). *Fin de cycle : aux origines du malaise politique québécois*. Montréal : Boréal.
- Bock-Côté, M. (2013a). Le Québec après Bouchard-Taylor. Défense et illustration de la question identitaire. Dans S. Thibault et M. Brodeur (dir.), *Perspectives d'avenir pour le Québec. Le regard de jeunes chercheurs* (p. 181-203). Québec : Presses de l'Université du Québec
- Bock-Côté, M. (2013b, 22 septembre). Quelques rappels à propos du rapport Bouchard-Taylor. *Le blogue de Mathieu Bock-Côté*. Récupéré de <http://blogues.journaldemontreal.com/bock-cote/politique/quelques-rappels-a-propos-du-rapport-bouchard-taylor/>
- Bock-Côté, M. et al. (2008). Derrière la laïcité, la nation. Retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois. *Globe*, 11(1), 95-113. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/globe/2008-v11-n1-globe1496981/1000493ar/>
- Boily, F. (2012). Retour sur la Commission Bouchard-Taylor ou les difficultés de fonder l'avenir sur le pluralisme intégrateur. *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, 45-46, 219-237 Récupéré de URI: <http://www.erudit.org/revue/ijcs/2012/v/n45-46/1009904ar.pdf>.
- Bosset, P. (1999, novembre). *Les symboles et rituels religieux dans les institutions publiques*. Montréal : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/publications/religieux.pdf>

- Bosset, P. (2000). Pratiques et symboles religieux : quelles sont les responsabilités des institutions? Dans Barreau du Québec, Service de la formation permanente, *Les 25 ans de la Charte québécoise* (p. 39-63). Cowansville : Yvon Blais. Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/publications/pratiques_symboles.pdf
- Bosset, P. (2009a). La « crise » des accommodements raisonnables : regards d'un juriste sur le rapport Bouchard-Taylor. *Revue de droit parlementaire et politique*, 3(2), 325-349. Récupéré de https://www.researchgate.net/publication/279771244_La_crise_des_accommodements_raisonnables_regards_d'un_juriste_sur_le_rapport_Bouchard-Taylor
- Bosset, P. (2009b). Droits de la personne et accommodements raisonnables : le droit est-il mondialisé? *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 62, 1-32. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2009-1-page-1.html>.
- Bosset, P. (2010). Les pratiques d'accommodement en éducation au Québec : les aspects juridiques. Dans P. Toussaint (dir.), *La diversité ethnoculturelle en éducation : enjeux et défis pour l'école québécoise* (p. 61-78). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Bosset, P. (2011, automne). De l'accommodement raisonnable à l'interculturalisme : faux problèmes, vrais défis. Contribution au chapitre 2 : Les droits à la lumière de l'interculturalisme. Dans G. Bouchard *et al.* (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe* (p. 314-328). Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, 25-28 mai 2011, Montréal, 611 p. Récupéré de http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/livre_complet_FINAL_hyperliens.pdf
- Bosset, P. (2012). Regards croisés sur les accommodements religieux en Europe et au Québec : le regard québécois. Dans F. Ast et B. Duarte (dir.), *Les discriminations religieuses en Europe : droit et pratiques* (p. 71-83). Paris : L'Harmattan.
- Bosset, P. (2013, été). Réflexions d'un juriste sur l'idée d'interdire le port de signes religieux aux agents de l'État. *Vivre ensemble*, 9 p. Récupéré de http://www.lecre.umontreal.ca/wp-content/uploads/2014/02/Bosset_Port-signes-religieux-agents-etat.pdf
- Bosset, P. (2014a). La liberté de religion, les autres droits fondamentaux, les valeurs communes : quels rapports? Dans B. Demers et M. Lavigne (dir.), *Religions et laïcité. Pour un nécessaire dialogue* (p. 63-89). Montréal : Fides.

- Bosset, P. (2014b). Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise. Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 155-166). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Bosset, P. (2018). Quand le politique piétine et que le juridique tâtonne : de certaines suites (ou non-suites) du rapport Bouchard-Taylor, dans Lefebvre, S. et St-Laurent, G. (dir.), *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?* (p. 103-112). Montréal : Québec Amérique.
- Bosset, P. *et al.* (2010, 3 février). Manifeste pour un Québec pluraliste. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/282309/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste> .
- Bosset, P. (dir.). (2003a). *Après 25 ans, la Charte québécoise des droits et libertés*, vol. 1 (Bilan et recommandations). Montréal : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré de http://www.cdpcj.qc.ca/publications/bilan_charte.pdf
- Bouchard, G. (1990). Représentations de la population et de la société québécoises : l'apprentissage de la diversité. *Cahiers québécois de démographie*, 19(1), 7-28. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/cqd/1990-v19-n1-cqd568/010031ar/>
- Bouchard, G. (1993a). Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960). Dans G. Bouchard (dir.), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française* (p. 3-47). Québec : Presses de l'Université Laval. Récupéré de <http://www.erudit.org/livre/CEFAN/1993-1/000357co.pdf>
- Bouchard, G. (1993b). Culture instituante, culture instituée : un repère pour l'étude du changement culturel. Dans G. Bouchard (dir.), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française* (p. 251-258). Québec : Presses de l'Université Laval. Récupéré de <http://www.erudit.org/livre/CEFAN/1993-1/000369co.pdf>
- Bouchard, G. (1995). La nation au singulier et au pluriel : l'avenir de la culture nationale comme paradigme de la société québécoise. Dossier Être ou ne pas être québécois. *Cahiers de recherche sociologique*, 25, 79-99. Récupéré de <https://www-erudit-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/fr/revues/crs/1995-n25-crs1517334/1002292ar.pdf>

- Bouchard, G. (1997a). Ouvrir le cercle de la nation : activer la cohésion sociale. *L'action nationale*, 87(4), 107-137. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/bouchard_gerard/Ouvrir_cercle_de_la_Nation/Ouvrir_cercle_de_la_Nation.html
- Bouchard, G. (1997b). Conclusion générale : la nation comme imaginaire et comme réalité. Dans Y. Lamonde et G. Bouchard (dir.), *La nation dans tous ses états : le Québec en comparaison* (p. 337-350). Montréal : L'Harmattan.
- Bouchard, G. (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB éditeur.
- Bouchard, G. (2000). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*. Montréal : Boréal.
- Bouchard, G. (2001). Nation et co-intégration : contre la pensée dichotomique. Dans J. Maclure et A.-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation : identité, diversité et citoyenneté dans le Québec contemporain* (p. 21-36). Montréal : Québec Amérique.
- Bouchard, G. (2003, 30 janvier). Promouvoir ce qu'il y a de plus universel dans notre passé. Réplique à Jacques Beauchemin. *Le Devoir*, p. A9.
- Bouchard, G. (2004). *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*. Montréal : Boréal
- Bouchard, G. (2005, février). *L'avenir du religieux dans la culture et la Cité*. Conférence prononcée au Centre culturel chrétien de Montréal (CCCM). Récupéré de http://www.cccmontreal.org/wp-content/uploads/2012/11/societe_avenir_religieux_bouchard.pdf
- Bouchard, G. (2007a, 20 janvier). L'avenir de la culture québécoise : quels sont les rêves collectifs? La culture québécoise est-elle en crise? Dans Institut du Nouveau Monde, *Que devient la culture québécoise? Que voulons-nous qu'elle devienne?* Un cahier spécial de l'Institut du Nouveau Monde inséré dans le journal *Le Devoir*, p. 28-29. Récupéré de <http://dx.doi.org/doi:10.1522/24901822>
- Bouchard, G. (2007b). Le mythe : essai de définition. Dans G. Bouchard et B. Andrès (dir.), *Mythes et sociétés des Amériques* (p. 409-426). Montréal : Québec Amérique.

- Bouchard, G. (2010). Laïcité : la voie québécoise de l'interculturalisme . Dans J.-F. Plamondon et A. Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 109-142). Actes du colloque de Bologne. *Laïcité et religion à l'heure des sociétés plurielles*, 8 juin 2009, Bologne : Pendragon.
- Bouchard, G. (2011a, février). Qu'est-ce que l'interculturalisme? *McGill Law Journal-Revue de droit de McGill*, 56(2), 395-468. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/mlj/2011-v56-n2-mlj1517315/1002371ar/>
- Bouchard, G. (2011b, automne). Conférence d'ouverture : L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle. Dans G. Bouchard *et al.* (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe* (p. 1-39). Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, 25-28 mai 2011, Montréal. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/bouchard_gerard/interculturalisme_qc_modele/interculturalisme_qc_modele_texte.html
- Bouchard, G. (2011c, automne). Pour une laïcité inclusive. Contribution au chapitre 3 : La laïcité : un aperçu des modèles et débats actuels. Dans G. Bouchard *et al.* (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe* (p. 358-376). Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, 25-28 mai 2011, Montréal, 611 p. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/bouchard_gerard/pour_laicite_inclusive/pour_laicite_inclusive.html
- Bouchard, G. (2012). *L'interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal : Boréal.
- Bouchard, G. (2013a, mai). Interculturalisme, multiculturalisme, laïcité : quelques propositions québécoises. Dans *L'interculturalisme : réflexions, actions et défis* (p. 7-20). Actes du colloque 25 ans d'actions du Service interculturel collégial (SIC). Montréal : Service interculturel collégial. Récupéré de <http://www.cegepmontpetit.ca/static/uploaded/Files/Cegep/Centre%20de%20reference/Documents%20divers/Interculturalisme-multiculturalisme-laicite-G.Bouchard.pdf>
- Bouchard, G. (2013b, 10 septembre). Charte des valeurs québécoises – Un mauvais projet pour le Québec. *Le Devoir.com*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/387097/charte-des-valeurs-quebecoises-un-mauvais-projet-pour-le-quebec>
- Bouchard, G. (2013c, 11 septembre). Charte des valeurs québécoises – Un mauvais projet. *La Presse*, p. A23; *Le Quotidien*, p. 10.

- Bouchard, G. (2013d, 7 novembre). *Illustration et défense de l'interculturalisme : repenser les termes du dialogue (41 p.)*. Conférence d'ouverture de la série des Grandes conférences Dialogues parrainée par la Chaire de recherches du Canada en études québécoises et canadiennes, Université du Québec à Montréal (UQAM). Récupéré de http://idh.uv.es/PDF/2014/texte_g_bouchard.pdf
- Bouchard, G. (2014, 10 janvier). La démagogie au pouvoir. *Le Soleil*, p. 17; *La Presse*, p. A13; *Le Quotidien*, p. 10.
- Bouchard, G. et Lacombe, M. (1999). *Dialogue sur les pays neufs*. Montréal : Boréal.
- Bouchard, G. et Roy, A. (2007). *La culture québécoise est-elle en crise?* Montréal : Boréal.
- Bouchard, G. et al. (dir.) (2011, automne). *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*. Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, 25-28 mai 2011, Montréal. Récupéré de http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/livre_complet_FINAL_hyperliens.pdf
- Bourque, G. (2008, 30 juillet). Bouchard-Taylor : un Québec ethnique et inquiet. *Le Devoir*, p. A6. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/bourque_gilles/bouchard_taylor/bouchard_taylor.pdf
- Charte des droits et libertés de la personne*. LRQ c. C-12. Récupéré de <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/C-12>
- Collectif d'auteurs. Les Intellectuels pour la laïcité. (2010, 6 mai). *La laïcité : une valeur fondatrice essentielle de la société québécoise*. Mémoire présenté à la Commission des institutions. Consultation générale. Projet de loi no 94. Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, 46 p. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/285021/declaration-de-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste>
- Comité sur les affaires religieuses. (2003, mars). *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité*. Avis au ministre de l'Éducation. Québec : l'auteur. Récupéré de http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/ministere/organismes/CAR_Avis_RitesSymbolesReligieuxEcole.pdf

- Comité sur les affaires religieuses. (2006, octobre). *La laïcité scolaire au Québec. Un nécessaire changement de culture institutionnelle*. Avis au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sports. Québec : l'auteur. Récupéré de http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/ministere/organismes/CAR_Avis_LaiciteScolaire.pdf
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. (2007a). *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Document de consultation*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66293>
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. (2007b). *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Guide de participation*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66295>
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. (2008, 22 mai). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles sous la coprésidence de Gérard Bouchard et de Charles Taylor*. [Document PDF]. Rapport déposé le 22 mai 2008 à l'Assemblée nationale du Québec. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66285>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (1995). *Le pluralisme religieux au Québec. Un défi d'éthique sociale*. Document soumis à la réflexion du public. Montréal : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/publications/hidjab.pdf>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2007). *Les plaintes de discrimination fondée sur la religion portées devant la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse*. Réflexion sur la place de la religion dans l'espace public. Montréal : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/publications/religion-enquete-commission.pdf>
- Conseil du statut de la femme. (1995, mars). *Réflexion sur la question du voile à l'école*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/reflexion-sur-la-question-du-port-du-voile-a-lecole.pdf>

- Conseil du statut de la femme. (2011, mars). *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Avis. Québec : Gouvernement du Québec, 161 p. Récupéré de <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-affirmer-la-laicite-un-pas-de-plus-vers-legalite-reelle-entre-les-femmes-et-les-hommes.pdf>
- Courtois, C. (2008, novembre-décembre). Bouchard-Taylor : un rapport trudeauiste. *L'action nationale*. Récupéré de <https://action-nationale.qc.ca/tous-les-articles/134-numeros-publies-en-2008/novembre-decembre-2008/commission-bouchard-taylor-lectures-malcommodes-iii/247-bouchard-taylor-un-rapport-trudeauiste>
- De Leon et Van Leeuwen, (2003). Charles Taylor on Secularization. Introduction and Interview, *Ethical Perspectives*, p. 78-86. Récupéré de <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=315>
- Demers, B. et Lamonde, Y. (2013). *Quelle laïcité?* Montréal : Médiaspaul.
- Demers, B. et Lavigne, M. (dir.). (2014). *Religions et laïcité. Pour un nécessaire dialogue*. Montréal : Fides`.
- Dorion, J. (2013). *Inclure. Quelle laïcité pour le Québec?* Montréal : Québec Amérique.
- Duchesne, P. (2008, 2 juin). « Un malheureux retour en arrière ». *Entrevue avec Guy Rocher*. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/06/02/003-BT-rapport-Rocher.shtml>
- Durand, G. (2004). *Le Québec et la laïcité : avancées et dérives*. Montréal : Éditions Varia.
- Durand, G. (2011). *La culture religieuse n'est pas la foi : identité du Québec et laïcité*. Montréal : Éditions des Oliviers.
- Dutrisac, R. (2008, 14 juin). Commission Bouchard-Taylor – Quatre enterrements pour un rapport. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/194028/commission-bouchard-taylor-quatre-enterrements-pour-un-rapport>
- Eid, P. et al. (dir.). (2009). *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Estivalèzes, M et Lefebvre, S. (dir.). (2012). *Le programme d'éthique et culture religieuse : l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*. Québec : Presses de l'Université Laval.

- Fleury, B. (2007). *Une école québécoise inclusive : dialogue, valeurs et repères communs. Rapport du Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire*. Rapport présenté à madame Michelle Courchesne, ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport. Québec : Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. Récupéré de http://www.mels.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/dpse/formation_jeunes/RapportAccRaisnable.pdf
- Frozzini, J. (2012, août). L'interculturalisme et les travaux de la Commission Bouchard-Taylor. Dans A. Létourneau *et al.* (dir.), *Representations in Dialogue. Dialogue in representations* (p. 97-118). Proceedings of the 13th conference of the International Association for Dialogue Analysis. Université de Montréal, Montréal, Québec, Canada, April 26-30, 2011. Récupéré de <http://iada-web.org/download/representationsindialogue.pdf>
- Gagnon, B. (2002). *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gagnon, B. (2010a). Introduction. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 11-23). Montréal : Québec Amérique.
- Gagnon, B. (2010b). Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 157-176). Montréal : Québec Amérique.
- Gagnon, B. (dir.). (2010c). *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*. Montréal : Québec Amérique.
- Gagnon, B. (2012). Du communautarisme à la neutralité libérale : Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor. *Politique et Sociétés*, 31, 127-147. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2012-v31-n1-ps0364/1013134ar/>
- Gagnon, B. (2013). Recension de Lamonde (2010) *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Récupéré de <https://id.erudit.org/iderudit/1014648ar>
- Gagnon, B. (2018). Charles Taylor. Catholicisme, laïcité et identité collective au Québec. Dans Koussens, D. et Foisy, C. (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité* (p. 249-274). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gagnon, B. et Goyette, J. (2010). Religion, transcendance et modernité chez Fernand Dumont et Charles Taylor. Dans Y. Lamonde et J. Livernois (dir.), *Culture québécoise et valeurs universelles* (p. 203-230). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Gagnon, K. (2013a, 10 septembre). Charte : « une neutralité tronquée », dit Charles Taylor. *La Presse.ca*. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201309/10/01-4687922-charte-une-neutralite-truquee-dit-charles-taylor.php>
- Gagnon, K. (2013b, 11 septembre). Entrevue avec Gérard Bouchard : « C'est inacceptable ». *La Presse*, p. A10.
- Geoffroy, M. (2010). Penser la diversité religieuse au Québec. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 93-107). Montréal : Québec Amérique.
- Gervais, L.-M. (2017). Bouchard déplore la volte-face de Taylor sur la laïcité. *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/societe/491886/bouchard-et-taylor-desormais-divises>.
- Ghazal, R. (2011). Pour replacer la laïcité au Québec dans son contexte. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piote (dir.), *Le Québec en quête de laïcité* (p. 144-154). Montréal : Éditions Écosociété.
- Grondin, J. (2010). La laïcité, nouvel espoir des sociétés plurielles? Le cas de l'Italie et du Québec. Dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 99-107). Actes du colloque de Bologne. *Laïcité et religion à l'heure des sociétés plurielles* 8 juin 2009, Bologne : Pendragon.
- Hardy-Dussault, M. (2009). Le port de signes religieux dans les établissements publics d'enseignement : comparaison des approches québécoise et française. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 75-122). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Heinrich, J. (2008, 17 mai). Entrevue avec Jacques Beauchemin : Dissident decries 'whitewash'. Dans *The Gazette*. Récupéré de <http://www2.canada.com/components/print.aspx?id=d86da0a9-822d-454e-be4e-a87cdee372f9&sponsor>
- Institut du Nouveau Monde. (2014). *Charte de la laïcité*.
- Jean, M. (2009). Religion, démocratie et délibération. Dans P. Eid et al. (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 351-391). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Jean, M. (2011). *Penser la laïcité avec Habermas. Étude critique de la conception habermassienne des rapports religion-politique*. (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal. Récupéré d' *Archipel*, l'archive de publications électroniques de l'UQAM. Récupéré de <http://www.archipel.uqam.ca/4900/1/D2191.pdf>
- Joas, H. (2007a). A Catholic Modernity? *The Immanent Frame*, December 13. 2007. Compte-rendu. Récupéré de tif.ssrc.org/2007/12/14/a-catholic-modernity
- Joas, H. (2007b). Varieties of Religion Today. *The Immanent Frame*, December 19. 2007. Compte-rendu. Récupéré de tif.ssrc.org/2007/12/20/varieties-of-religion-today
- Koussens, D. (2009). Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité? *Diversité urbaine*, 9(1), 27-44. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/du/2009-v9-n1-du3129/037757ar/>
- Labelle, M. (2000). La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec. Défis et enjeux. Dans H. Greven-Borde et J. Tournon (dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme* (p. 269-293). Paris/Montréal : L'Harmattan.
- Labelle, M. (2012a). L'instrumentalisation des valeurs dans le débat sur la diversité, l'identité nationale et la citoyenneté au Québec. Dans M. Labelle *et al.* (dir.), *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir* (p. 343-366). Québec : Presses de l'Université du Québec. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/instrumentalisation_valeurs/instrumentalisation_valeurs.html
- Labelle, M. (2012b). L'enjeu de la laïcité à la lumière du débat sur l'identité et le pluralisme culturel. *Vivre ensemble*, 19(65), 15-20. Récupéré de http://www.ieim.uqam.ca/spip.php?page=activites-cooperation&id_article=7615
- Labelle, M. et Rocher, F. (2011, automne). Les limites indépassables de l'interculturalisme en contexte canadien : un chemin semé d'embûches. Contribution au chapitre 8 : Interculturalisme : perspectives, directions pour l'avenir. Dans G. Bouchard *et al.* (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe* (p. 514-529). Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, 25-28 mai 2011, Montréal. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/limites_indepassables/limites_texte.html

- Laforest, G. (2010). La Commission Bouchard-Taylor et la place du Québec dans la trajectoire de l'État-nation moderne. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 125-142). Montréal : Québec Amérique.
- Lameul, G. (2008) Les effets de l'usage des technologies d'information et de communication en formation d'enseignants, sur la construction des postures professionnelles, *Savoirs* 2008/2 (n° 17), 71-94. Récupéré de https://www.google.com/search?rlz=1C1CHWA_frCA683CA683&ei=_BFzXIZfFvLO5gKIipvgBw&q=DOI+10.3917%2Fsavo.017.0071&oq=DOI+10.3917%2Fsavo.017.0071&gs_l=psy-ab.12...0.0..18461...0.0..0.0.0.....0.....gws-wiz.2gaQXpLm3WM
- Lamonde, Y. (2010). *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*. Montréal : Del Busso Éditeur.
- Lamonde, Y. (2013). Plaidoyer historique en faveur d'une pédagogie de la laïcité au Québec. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 121-136. Récupéré de <https://www.erudit.org/en/journals/cdd/2013-n67-cdd01324/1024251ar.pdf>
- Lampron, L.-P. (2010). *L'existence d'une hiérarchie juridique favorisant la protection des convictions religieuses au sein des droits fondamentaux canadiens*. (Thèse de doctorat en droit). Université Laval.
- Lampron, L.-P. (2016). Journal des débats de la Commission des institutions. Vol. 44 N° 150. Récupéré de http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-41-1/journal-debats/CI-161102.html#_Toc512600077
- Lampron, L.-P. (2018). Les arrêts *C.S. des Chênes* et *Loyola* : quand la valeur du pluralisme culturel perce le principe de l'autonomie confessionnelle. Dans Koussens, D. et Foisy, C. (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité* (p. 229-245). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lamy, G. (2014a). *Cartographie de la controverse entourant le rapport de la commission Bouchard-Taylor (2008-2013)*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal, 167 p. Récupéré de <http://www.archipel.uqam.ca/6057/>

- Lamy, G. (2014b, avril). Laïcité et valeurs québécoises : un état des clivages idéologiques. Dans M. Labelle, J.-R. Milot et S. Choquet (dir.), *Immigration, diversité ethnoculturelle et citoyenneté*. Actes du colloque international et interdisciplinaire 2014 pour les étudiants et nouveaux chercheurs, organisé par la Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) à l'UQAM, Montréal, *Les Cahiers de la CRIEC*, 36, 64-78. Récupéré de <http://criec.uqam.ca/upload/files/cahier/036.pdf>
- Lamy, G. (2016). *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*. Montréal : Québec Amérique.
- Larouche, J.-M. (2007). L'identitaire et la laïcité. *Éthique publique*, 9(1), 131-140. Récupéré de <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/1799>
- Larouche, J.-M. (2008). *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés post-séculières*. Montréal : Liber.
- Larouche, J.-M. (2011). Laïcité et société post-séculaire... défi ou hérésie? Dans N. Baillargeon et J.-M. Potte (dir.), *Le Québec en quête de laïcité* (p. 79-83). Montréal : Éditions Écosociété.
- Latour, J. (2010, avril). *La protection juridique de la laïcité : essentielle au maintien de la cohésion sociale*. Communication donnée à la Grande Bibliothèque, Montréal. Récupéré de http://www.laicitequebec.org/textes/conference_clq_julie_latour_20_04-2010.pdf
- Latour, J. (2013). Assurer la protection législative de la laïcité : une démarche essentielle pour la cohésion sociale et la fraternité citoyenne. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 112-136). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Latour, J. (2016). Journal des débats de la Commission des institutions. Assemblée nationale du Québec, 08-11-2016, 15h).
- Lebel-Grenier, S. (2008). La religion comme véhicule d'affirmation identitaire : un défi à la logique des droits fondamentaux. Dans V. Fortier et S. Lebel-Grenier (dir.), *Le droit à l'épreuve des changements de paradigmes. Rencontres juridiques Montpellier-Sherbrooke, juin 2007* (p. 37-52). Paris : Mon éditeur.com.
- Lefebvre, S. (2008a). Les dimensions socioreligieuses des débats sur les accommodements raisonnables. Dans M. McAndrew, M. Milot, J.-S. Imbeault et Paul Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques* (p. 113-134). Montréal : Fides.

- Lefebvre, S. (2008b). Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethno-religieuse. *Hermès, L'épreuve de la diversité culturelle*, CNRS Édition, 51, 171-176. Récupéré de http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/24193/HERMES_2006.pdf?sequence=1
- Lefebvre, S. (2009). Le rapport Bouchard-Taylor plonge dans la diversité religieuse et culturelle du Québec. Dans l'Institut du nouveau monde (dir.), *L'état du Québec 2009, tout ce qu'il faut savoir sur le Québec d'aujourd'hui* (p. 99-104). Montréal : Fides. Récupéré de http://bibnum2.banq.qc.ca/bna/etatqc/src/2009/3699110_2009-006-001-002.pdf
- Lefebvre, S. (2010). Commission Bouchard-Taylor : genèse d'une réflexion sur la laïcité. Dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 213-229). Actes du colloque de Bologne. *Laïcité et religion à l'heure des sociétés plurielles* (p. 93-229), 8 juin 2009, Bologne : Pendragon.
- Lefebvre, S. (2012). L'approche québécoise, entre laïcité et sécularité. Histoire sémantique d'un débat. Dans M. Estivalèzes et S. Lefebvre (dir.), *Le programme d'éthique et culture religieuse. De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous* (p. 85-110). Québec : Presses de l'Université Laval
- Lefebvre, S. (2014). Laïcité et sécularité : entre la réalité et la fiction. Dans B. Demers et M. Lavigne (dir.), *Religions et laïcité. Pour un nécessaire dialogue* (p. 45-61). Montréal : Fides.
- Lefebvre, S. (dir.). (2005). *La religion dans la sphère publique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Leroux, G. (2009). Compte rendu du rapport de G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, 2008. *Globe : revue internationale d'études québécoises* 12(1), 167-176. Récupéré de URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1000775ar> DOI: 10.7202/1000775ar
- Leroux, G. (2014). Préface. Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. IX-XIII). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Leroux, G. et Maclure, J. (2010). Dossier Enjeux de la laïcité I. *Spirale*, 234, 3-86. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2010-n234-spirale1506010/61943ac/>

- Lévesque, S. (dir.). (2014). *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État. Loi adoptée par le Parlement français. [Version en vigueur le 8 décembre 2013]. Récupéré de <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20131208>
- Lucier, P. (2012). La possibilité de croire dans une culture de l'immanence. *Science et Esprit*, 64(2), 263-275. Récupéré de Lucier, 2012, <https://religions.uqam.ca/publications/possibilite-de-croire-culture-de-limmanence/>
- Lucier, P. (2014a). [Compte rendu du livre *Inclure. Quelle laïcité pour le Québec?* par J. Dorion]. *Recherches sociographiques*, 55 (2), 397-399. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/rs/2014-v55-n2-rs01523/1026704ar/resume/>
- Lucier, P. (2014b). Compte rendu du livre *Quelle laïcité?*, par B. Demers et Y. Lamonde. *Studies in Religion/Sciences religieuses* (SR) 43 (3), 523-526. Récupéré de <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0008429814540383d>
- Lucier, P. (2015)). Compte rendu du livre, *Religions et laïcité. Pour un nécessaire dialogue*, par B. Demers et M. Lavigne (dir.). *Studies in Religion/Sciences religieuses* (SR) Récupéré de <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0008429815599723e?journalCode=sira>
- Maclure, J. (2008). Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative. Dans M. Mc Andrew, M. Milot, J. Sébastien- Imbeault, P. Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques* (p. 215-242). Montréal : Fides.
- Maclure, J. (2009). Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité : l'obligation d'accommodement est-elle équitable? Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 327-350). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Maclure, J. (2010). Laïcité et libéralisme politique dans le Québec contemporain. Dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 197-205). Actes du colloque de Bologne. *Laïcité et religion à l'heure des sociétés plurielles* (p. 93-229), 8 juin 2009, Bologne : Pendragon.
- Maclure, J. (2013). Le projet d'une charte de la laïcité : les raisons d'un sain scepticisme. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 155-166.
- Maclure, J. (2014a). Laïcité et fédéralisme. Le débat sur la Charte de laïcité dans le contexte fédéral canadien. *L'idée fédérale*. Récupéré de http://ideefederale.ca/documents/Charte_fr.pdf
- Maclure, J. (2014b). Comprendre la laïcité. Une proposition théorique. Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 9-19). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Maclure, J. et Leroux, G. (2014, 23 janvier). Charte – Poursuivre sur le chemin de la laïcité équilibrée. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/397939/poursuivre-sur-le-chemin-de-la-laicite-equilibree>
- Maclure, J. et Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.
- Mailloux, L. (2011a, janvier). La laïcité québécoise : un projet inachevé et menacé. *L'action nationale*. Récupéré de <https://www.action-nationale.qc.ca/tous-les-articles/146-numeros-publies-en-2011/janvier-2011/305-la-laicite-quebecoise-un-projet-inacheve-et-menace>
- Mailloux, L. (2011b). *La laïcité, ça s'impose!* Montréal : Éditions du Renouveau québécois.
- Mailloux, L. (2011c). Une laïcité menacée. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piote (dir.), *Le Québec en quête de laïcité* (p.129-143). Montréal : Éditions Écosociété.
- Mailloux, L. (2013). *Une charte pour la nation. La laïcité, un projet d'avenir*. Montréal : Éditions du Renouveau québécois.
- Maingueneau, D. (2009). *Les termes clés de l'analyse du discours* (Nouvelle édition revue et augmentée). Paris : Éditions du Seuil.
- Mc Andrew, M. (2007a). Des balises pour une société ouverte et inclusive. *Options politiques*, 45-51. Récupéré de <http://policyoptions.irpp.org/fr/issues/reasonable-accommodation/des-balises-pour-une-societe-ouverte-et-inclusive/>

- Mc Andrew, M. (2007b). Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable. *Éthique publique*, 9(1). Récupéré de URL : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1802>
- Mc Andrew, M. (2008, 27 juin). L'accommodement raisonnable dans les institutions publiques : le rapport Bouchard-Taylor propose-t-il une voie réaliste? Metropolis Armchair Discussion, Ottawa. PowerPoint (33 diapositives).
- Mc Andrew, M. (2010). Diversité et éducation au Québec et au Canada : deux plusieurs modèles. Dans M. Mc Andrew, M. Milot et A. Triki-Yamani (dir.), *L'école et la diversité : perspectives comparées : politiques, programmes, pratiques* (p. 7-20). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Mc Andrew, M. (2011, automne). L'éducation au Québec contribue-t-elle au développement d'une société pluraliste et inclusive? Les acquis et les limites. Contribution au chapitre 5 : Pratiques interculturelles en éducation. Dans G. Bouchard et al. (dir.), *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe* (p. 397-423). Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, 25-28 mai 2011, Montréal, 611 p. Récupéré de http://www.chereum.umontreal.ca/publications_pdf/Publications%202012/53.Chap5_1%20%20Dialogue%20Qc-Europe%20l'education%20au%20Qc%20.pdf
- Messier, F. (2008, 23 mai). Pour un État laïque et ouvert. *Ici Radio-canada.ca*. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/002-rapport-depot-jeudi-midi.shtml>
- Meunier, E.-M. (2010). Effritement de la religion culturelle et transformation du modèle québécois de laïcité. Dans J.-F. Plamondon et A. de Vaucher (dir.), *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 151-165). Actes du colloque de Bologne. *Laïcité et religion à l'heure des sociétés plurielles* (p. 93-229), 8 juin 2009, Bologne : Pendragon.
- Milot, M. (1998). La laïcité : une façon de vivre ensemble. *Théologiques*, 6(1), 9-28. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/theologi/1998-v6-n1-theologi1870/024952ar.pdf>
- Milot, M. (2001). La transformation des rapports entre l'État et l'Église au Québec. *Éducation et francophonie* (Revue scientifique virtuelle), XXIX (2), 89-110. Récupéré de http://www.acelf.ca/c/revue/pdf/XXIX_2_089.pdf
- Milot, M. (2002). *Laïcité dans le Nouveau Monde : le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.

- Milot, M. (2005). Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada. *Bulletin d'histoire politique*, 13(3), 13-27. Récupéré de <https://www.erudit.org/fr/revues/bhp/2005-v13-n3-bhp04189/1055059ar/>
- Milot, M. (2007). École et religion au Québec. Une laïcité en tension. *Spirale*, 39, 165-176. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/spira_0994-3722_2007_num_39_1_1263
- Milot, M. (2008a). *La Laïcité*. Montréal : Novalis. Récupéré de <https://fr.novalis.ca/products/la-laicite-livre-numerique>
- Milot, M. (2008b). L'expression des appartenances religieuses à l'école publique compromet-elle la laïcité, l'égalité et l'intégration sociale? Dans M. Mc Andrew et al. (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques* (p. 91-111). Montréal : Fides.
- Milot, M. (2009a). Introduction : les Amériques et la laïcité. Acquis historiques et enjeux actuels. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 9-16. Récupéré de <http://assr.revues.org/21204>
- Milot, M. (2009b). Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 61-80. Récupéré de <http://assr.revues.org/21233>
- Milot, M. (2009c). L'émergence de la notion de laïcité au Québec – Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 29-73). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. (2013). Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 17-42.
- Montpetit, C. (2013, 8 novembre). Charles Taylor et Gérard Bouchard dénoncent une charte nuisible. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/392128/charles-taylor-et-gerard-bouchard-denoncent-une-charte-nuisible>
- Moore, L. (2013, 11 septembre). Entrevue avec Gérard Bouchard : « Charter of Values : Debate will be heated and 'useless', scholar says ». *The Gazette*, p. A4.
- Morin, M. (2014). Le développement de la neutralité religieuse et l'absence du concept de laïcité au Québec, 1627-2013. Dans B. Demers et M. Lavigne (dir.), *Religions et laïcité. Pour un nécessaire dialogue* (p. 27-44). Montréal : Fides.

- Mucchielli, R. (2006). *L'analyse de contenu des documents et des communications* (9^e éd.). Issy-les-Moulineaux : ESF éditeur.
- Mulin, T. (2014). Posture professionnelle. Dans *Dictionnaire des concepts de la professionnalisation*, Anne Jarro (éd.) Lameul : De Boeck, 1^{re} édition, p. 212-216.
- Nootens, G. (dir.). (2019). *Explorer le social. Mélanges en l'honneur de Gérard Bouchard*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3^e éd.). Paris : Armand Colin.
- Parent, J. (2010, 11 avril). Entrevue avec Louise Mailloux. Dans *Québec humaniste, le bulletin de l'Association humaniste du Québec. La voix des athées et des agnostiques*. Récupéré de <http://assohum.org/2010/04/laicite-3-entrevue-avec-louise-mailloux/>
- Parent, J. (2011). *Qu'est-ce que la laïcité? Le Québec laïque a-t-il fait le choix de la 'laïcité ouverte'?* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré d' *Archipel*, l'archive de publications électroniques de l'UQAM <http://www.archipel.uqam.ca/4282/>
- Pélabay, J. (2001). *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. Québec : Presses de l'Université Laval et Paris : L'Harmattan.
- Pélabay, J. (2007). Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition. Dans *Tracés*, 12/2007, 121-135. Récupéré de <https://journals.openedition.org/traces/212> .
- Perreau-Saussine, É. (2005). Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation. *Revue française de science politique*, 55, 299-315. Récupéré de <http://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2005-2-p-299.htm>
- Piotte, J-M. (2011). Le voile et le crucifix. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piotte (dir.). *Le Québec en quête de laïcité* (p. 60-78). Montréal : Éditions Écosociété.
- Plamondon, J.-F. et A. de Vaucher (dir.). (2010). *Les enjeux du pluralisme. L'actualité du modèle québécois* (p. 213-229). Actes du colloque de Bologne. *Laïcité et religion à l'heure des sociétés plurielles* (p. 93-229), 8 juin 2009, Bologne : Pendragon.

- Québec. Assemblée nationale. (2008, 22 mai). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles sous la coprésidence de Gérard Bouchard et de Charles Taylor*. [Document PDF]. Rapport déposé le 22 mai 2008 à l'Assemblée nationale du Québec. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66285>
- Québec. Ministère de l'Éducation. (1999, 31 mars). *Laïcité et religions. Perspectives nouvelles pour l'école québécoise. Rapport du groupe de travail sur la place de la religion à l'école sous la présidence de Jean-Pierre Proulx*. Rapport déposé le 31 mars 1999. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs64406>
- Rawls, J. (2001). *Libéralisme politique*. Paris : PUF.
- Robitaille, A. (2013, 29 août). Les fines nuances de Charles Taylor. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/opinion/blogues/mots-et-maux-de-la-politique/386277/les-fines-nuances-de-charles-taylor>
- Rocher, G. (2008, 12 juin). Rapport Bouchard-Taylor : une majorité trop minoritaire? *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/non-classe/193612/rapport-bouchard-taylor-une-majorite-trop-minoritaire>
- Rocher, G. (2009). L'évolution religieuse de la société québécoise. Dans J.-F. Gaudreault-Desbiens (dir.), *Le droit, la religion et le « raisonnable ». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique* (p. 31-51). Montréal : Éditions Thémis.
- Rocher, G. (2010, 28 avril). Conférence organisée par le Rassemblement pour la laïcité. Montréal : Grande Bibliothèque. Récupéré de http://www.laicitequebec.org/textes/conference_clq_guy_rocher_28_04-2010.pdf.
- Rocher, G. (2011). La laïcité de l'État et des institutions publiques. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piotte (dir.), *Le Québec en quête de laïcité* (p. 23-31). Montréal : Éditions Écosociété.
- Rocher, G. (2013). La laïcité pour le Québec : quelques arguments. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 31-39). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Rousseau, L. (2007, 20 janvier). Les rôles inattendus de la référence religieuse dans le champ de la culture commune. *Que devient la culture québécoise? Que voulons-nous qu'elle devienne?* (p. 10-12). Un cahier spécial de l'Institut du Nouveau Monde inséré dans le journal *Le Devoir*.
- Rousseau, L. (dir.). (2012). *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- (s. a.) (2014, 10 janvier). Charte des valeurs : Gérard Bouchard accuse le gouvernement de mentir aux Québécois. *Ici radio-canada, nouvelles*. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/politique/2014/01/10/004-charte-laicite-audiences-reactions-gerard-bouchard.shtml>
- Salvet, J.-M. (2014, 10 janvier). Charte : Le PQ « pervertit » l'héritage de Lévesque, dit Gérard Bouchard. *Le Soleil*. Récupéré de <https://www.lesoleil.com/actualite/politique/charte-le-pq-pervertit-lheritage-de-levesque-dit-gerard-bouchard-f50c5d996933>
- Sirois, M. (2014, avril). Quel type de laïcité pour le Québec? Récupéré de <http://www.laicitequebec.org/textes/tableau.pdf>
- Steinfels, P. (2008). Modernity and Belief. Charles Taylor's 'A Secular Age'. *Commonweal*, May 5, 2008. Récupéré de <https://www.commonwealmagazine.org/modernity-belief>
- Taylor, C. (1963). L'État et la laïcité. *Cité libre*, 54, 3-7.
- Taylor, C. (1975/2006). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1992). *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Québec : PUL.
- Taylor, C. (1998). *Hegel et la société moderne*. Presses de l'Université Laval.
- Taylor, C. (1996). *A Catholic Modernity? Marianist Award Lectures*, 10. Récupéré de http://ecommons.udayton.edu/uscc_marianist_award/10
- Taylor, C. (1997). Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux. Dans Berten, A. et al. (dir.). *Libéraux et communautariens* Paris : Presses universitaires de France.
- Taylor, C. (1998). Modes of Secularism. Dans R. Bhargava (dir.), *Secularism and its Critics* (p. 31-53). Delhi; New York : Oxford University Press.

- Taylor, C. (2002a). *Le malaise de la modernité*. (C. Melançon, trad.). Paris : Cerf. [Traduction de l'original *The Malaise of Modernity* de 1992]
- Taylor, C. (2002b). *Varieties of Religion Today. William James Revisited* Cambridge – London : Harvard University Press.
- Taylor, C. (2003a). *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. (C. Melançon, trad.). Montréal : Boréal.
- Taylor, C. (2003b). *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui : William James revisité*. Montréal : Bellarmin.
- Taylor, C. (2009). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion.
- Taylor, C. (2011). *L'Âge séculier*. (P. Savidan, trad.). Montréal : Boréal. [Version originale en anglais (2007) *A Secular Age*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press].
- Taylor, C. (2013, 28 septembre). Charte des valeurs québécoises – Une neutralité trompeuse. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388618/une-neutralite-trompeuse>
- Thériault, J.Y. (2010). Entre républicanisme et multiculturalisme : La Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée. Dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 143-155). Montréal : Québec Amérique.
- Thériault, J.-Y. (2018). L'oubli de la pensée communautarienne dans le rapport Bouchard-Taylor. Dans St-Laurent, G. et Lefebvre, S., (dir.) *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?* (p. 275-287) Montréal : Québec Amérique.
- Tremblay, L. (2013, 19 septembre). Entrevue avec Gérard Bouchard : « Charte des valeurs québécoises : Québec fait fausse route, dit Bouchard ». *Le Quotidien*, p. 22.
- Turp, D. (2013). Pour une charte québécoise de la laïcité. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 137-161). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Van Der Maren, J.-M. (2009). Cadre conceptuel, cadre théorique. Dans A. Mucchielli (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales* (p. 16-17). Paris : Armand Colin.

- Weinstock, D. (2009, décembre/2010, janvier, s.p.). Le pari de la laïcité ouverte. Dossier Le Québec en quête de laïcité, *À bâbord!* 32, Récupéré de <http://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte>
- Weinstock, D. (2011). Laïcité ouverte ou laïcité stricte? Une critique de la *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste*. Dans N. Baillargeon et J.-M. Piote (dir.), *Le Québec en quête de laïcité* (p. 32-42). Montréal : Éditions Écosociété.
- Weinstock, D. (2012). *Quel modèle de laïcité pour le Québec?* Débat organisé par la Coalition laïcité Québec le 26 mai 2012. Récupéré de <http://assohum.org/2012/05/debat-organise-par-la-coalition-laicite-quebec-quel-modele-de-laicite-pour-le-quebec-henri-pena-ruiz-caroline-beauchamp-et-daniel-weinstock-jeudi-26-avril-2012/>
- Weinstock, D. (2014). Laïcité et multiculturalisme : même combat? Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 21-29). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Woehrling, J. et Milot, M. (2011). Art. Canada, dans Messner, F. (dir.), *Droit des religions : dictionnaire*. Paris : CNRS, p. 125-132.
- Zoller, E. (2005). La laïcité aux États-Unis ou la séparation des Églises et de l'État dans la société pluraliste. Dans E. Zoller (dir.), *La conception américaine de la laïcité* (p. 125-141). Paris : Dalloz.

2. Mémoires déposés à la Commission BT et consultés pour la thèse⁷⁴

Mémoires des partis politiques

- Bloc Québécois (BQ). (2007). *Bâtir le Québec ensemble. Mémoire du Bloc Québécois à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*.

⁷⁴ Parmi ceux déposés à la Commission Bouchard-Taylor. Les mémoires retenus ont été consultés avant que le site internet gouvernemental de la Commission n'ait été mis hors ligne parce que la documentation de la Commission a été transférée à la Bibliothèque et Archives nationales du Québec. Il faudra donc vérifier si les mémoires consultés ont été conservés dans le fonds et, le cas échéant, en indiquer la cote. Voir description du fonds http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqid=201412221729182143&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=186&p_numunide=1027435

Nouveau Parti démocratique (NPD). (s. d.). *Pour un Québec égalitaire et ouvert. Mémoire du Nouveau Parti démocratique devant la Commission Bouchard-Taylor sur la question des « accommodements raisonnables ».*

Parti libéral du Québec (PLQ). (2007). *Mémoire du Parti libéral du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Parti Québécois (PQ). (2007). *Mémoire à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Parti Vert du Québec (PVQ), Association régionale des Laurentides. (s. d.). *Mémoire.*

Québec solidaire (QS). (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles.*

Mémoires des groupes religieux

Groupes catholiques

Assemblée des évêques catholiques du Québec (AEQ). (2007). *Mémoire à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Association des parents catholiques du Québec, Région de Montréal et Bureau provincial (2007). *Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables.*

Association des parents catholiques du Québec, section Gatineau. (2007). *La déconfectionnalisation et la laïcisation du système scolaire. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Centre justice et foi (CJF). (2007). *Au cœur du nouveau pluralisme religieux québécois : redéfinir les liens qui nous unissent. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Communauté Catholique Congolaise de Montréal. (s. d.). *Mémoire sur les accommodements raisonnables soumis à la Commission Bouchard-Taylor.*

Communauté du Désert. [s. d.]. *Le cours d'Éthique et culture religieuse au primaire : des choix possibles? Mémoire présenté à la Commission Bouchard-Taylor.*

English Speaking Catholic Council (ESCC). (s. d.). *Reasonable Accommodation and Freedom of Religion in Quebec.*

Groupe Solidarité Justice (GSJ). (2007). *Mémoire sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles adressé à la Commission de consultation.*

Mouvement des travailleuses et travailleurs chrétiens (MTC). (2007). *Pour un vivre-ensemble qui serait plus qu'un accommodement. Mémoire à la Commission Bouchard-Taylor.*

Groupes protestants

Communauté chrétienne des Deux-Rives (CCDR). (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Église Adventiste du Septième Jour – Fédération du Québec (EASJQ). (2007). *Mémoire sur les accommodements raisonnables.*

Église Unie du Canada au Québec (EUCQ). (2007). « *Uni-es dans notre Diversité* ». *Présentation à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Table de concertation protestante sur l'éducation (TCPE). (2007). *Les protestants à l'ère des accommodements raisonnables. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Autres groupes chrétiens

Association de la Communauté Copte Orthodoxe du Grand Montréal. (2007). *Mémoire sur les accommodements raisonnables.*

Groupe de théologie contextuelle québécoise. (2007). « *Nous autres* ». *Identité et vivre ensemble québécois. Mémoire adressé à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Rassemblement des Chrétiens du Moyen-Orient (RCMO). (s. d.). *Mémoire à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Groupes juifs

B'nai Brith Canada – Région du Québec (BBCQ). (2007). *Accommodements et Différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Mémoire présenté dans le cadre de la consultation publique de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles.*

Congrès Juif canadien – Région du Québec (CJCQ). (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles.*

Groupes musulmans

Association Culturelle Islamique de l'Estrie (ACME), Association des Étudiants Marocains de l'Université de Sherbrooke (AÉMUS), Amicale des Algériens de l'Estrie (AMALE), Association des Marocaines et Marocains de l'Estrie (AMME), Association des Musulman(e)s de l'Université de Sherbrooke (AMUS) et Regroupement des étudiants égyptiens (REUS). (2007). *Consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Position des associations œuvrant auprès de la communauté musulmane de l'Estrie.*

Association musulmane québécoise (AMQ). (2007). *Un « nous » pour tous... Vers un Québec fier et ouvert. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Astrolabe (A). (2007). *Pour un dialogue véritable et permanent. Mémoire déposé auprès de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

Centre culturel islamique de Québec (CCIQ). (2007). *Accommodements et différences : Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Mémoire élaboré en réponse à la consultation.*

- Forum musulman canadien (FMC). (2007). *Société inclusive, citoyens épanouis. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*
- Muslim Students' Association at McGill University (MSA), Montreal. (s. d.). *Brief Submission to the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (CCAPRCD).*
- Muslim Women of Quebec (MWQ). (s. d.). *Report submitted to the Bouchard-Taylor Commission.*
- Présence Musulmane Montréal (PMM). (2007). *Plaidoyer pour un Nous inclusif. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*
- Groupe sikh
- The Sikh Community of Montreal (CSM) (2007). *Brief Presented to Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences.*
- Autres mémoires déposés à la Commission Bouchard-Taylor
- Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal. (2007). *Accueillir la diversité religieuse dans une laïcité ouverte. Mémoire déposé à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*
- Fédération interprofessionnelle de la santé du Québec. (2007). *Accommodements raisonnables : la nécessité d'aller au-delà des perceptions. Mémoire déposé à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*
- Lucier, P. (2007). *Aménager la place de la religion dans notre vie collective. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*
- Mouvement laïque québécois (MLQ). (2007). *Pour une gestion laïque de la diversité culturelle. Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.*

3. Projets de loi et lois

PL 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements. (2010) : 1^{re} sess., 39^e lég., (2011) 2^e sess. 39^e lég., Québec. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>

PL 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement. (2013) : 1^{re} sess., 40^e lég., Québec. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

PL 62 : Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (titre modifié). (2015) : 1^{re} sess., 41^e lég., Québec. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html>

Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes. RLRQ. c. R-26.2.01. Récupéré de <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/R-26.2.01>

Loi sur le multiculturalisme canadien. L.R.C. (1985), c. 24 (4^e suppl) Récupéré de <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/C-18.7>

Loi sur la laïcité de l'État. RLRQ. c. L-0.3