

---

*La nation pluraliste. Repenser la diversité religieuse au Québec.* Michel Seymour and Jérôme Gosselin-Tapp. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2018. Pp. 293.

Reviewed by Marie-Ève Melanson, *McGill University*

---

L'ouvrage de Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp développe un cadre normatif original pour la gestion de la diversité religieuse en contexte québécois. S'inspirant de la pensée de John Rawls, les auteurs proposent un modèle de laïcité libéral républicain qui réconcilie les conceptions individualiste et communautarienne de l'individu et équilibre les droits individuels et collectifs des peuples. Ils recommandent d'interdire le port de symboles religieux uniquement aux fonctionnaires qui exercent le pouvoir coercitif *ultime* (juges de dernière instance, président de la République, président de l'Assemblée nationale et/ou du Sénat) parce qu'ils incarnent, dans l'exercice de leurs fonctions, l'État laïque. Leurs recommandations incluent aussi que les services publics soient dispensés et reçus à visage découvert, que le crucifix soit retiré de l'Assemblée nationale, que les prières soient interdites avant les conseils de ville et que l'on réduise progressivement le financement accordé aux écoles privées confessionnelles. Cette solution s'appuie sur une conception de la laïcité où la neutralité et la séparation de l'État et de l'Église sont des finalités en elles-mêmes, et non de simples modes opératoires permettant d'assurer l'égalité et la liberté de religion. L'adoption d'une charte de la laïcité, qui aurait la même valeur que la charte des droits et libertés, est au cœur de leurs recommandations.

L'ouvrage peut être divisé en deux parties. Les trois premiers chapitres défendent que la théorie rawlsienne développée dans *Libéralisme politique* et *Paix et démocratie* est opératoire. Les chapitres consécutifs s'engagent plus généralement dans la réflexion actuelle sur la conciliation des droits collectifs et individuels au sein des sociétés pluralistes, et s'intéressent plus spécifiquement au cas du Québec.

Le premier chapitre rappelle l'importance, pour Rawls, de la neutralité métaphysique étant donné le fait pluraliste; la conduite de projets collectifs demande une suspension du jugement sur la vérité des doctrines compréhensives. Les auteurs distinguent les conceptions individualiste et communautarienne de l'individu, de sa liberté et de sa capacité à consentir, et ce dans le but de montrer que le libéralisme politique permet de les concilier. En effet, Rawls reconnaît à l'individu une liberté et une autonomie qui lui est propre sans pour autant nier l'influence de son milieu communautaire sur son développement moral et personnel. L'individu est libre sans toutefois être antérieurs à ses fins puisqu'il sait faire usage d'autoréflexivité au sein de son groupe d'appartenance même si celui-ci l'influence. Dans l'élaboration d'un projet de société, Rawls recommande donc qu'il y ait un dialogue entre la théorie de la justice et les jugements individuels. Un modèle de justice fonctionnel qui

permet de maintenir la stabilité politique requiert en ce sens une évaluation continue de la cohérence entre la conception sociale de la justice et les intuitions morales individuelles.

Le deuxième chapitre met en évidence que la pensée de Rawls comporte des aspects républicains importants, quoique souvent négligés dans la littérature. Or ceux-ci s'avèrent particulièrement utiles pour repenser la diversité religieuse au Québec. Principalement, les auteurs soulignent que Rawls considère que les réclamations morales du peuple sont valides; le peuple est lui-même sujet de droit. Les individus, tout comme les peuples, jouissent de libertés, notamment celle de s'autodéfinir. Il en résulte une série d'obligations, tantôt imposées par le peuple aux citoyens, tantôt mutuelles. Par exemple, l'obligation pour les minorités de s'intégrer à la société et pour l'État de soutenir l'intégration.

Le troisième chapitre s'intéresse plus particulièrement à la liberté de religion et institue une distinction entre ce qui relève des droits fondamentaux (les signes religieux arborés) et ce qui est susceptible de faire l'objet d'un accommodement raisonnable (l'éthique de vie). Puisque les signes religieux individuels sont considérés, suivant Rawls, comme partie intégrante de l'identité morale – c'est-à-dire comme une représentation de soi exprimant un état psychologique – et que le libéralisme politique promeut le respect de l'expression symbolique des identités diverses composant la société, les auteurs défendent que les symboles religieux devraient être autorisés pour les employés de la fonction publique. Parce qu'ils expriment de manière passive l'appartenance à une communauté religieuse, ces symboles constituerait en fait le noyau dur de la liberté de religion. Une société qui voudrait respecter la conception communautaire de l'identité ne pourrait se permettre de contraindre l'expression passive de l'appartenance religieuse. Ceci ne signifie pas que tout ce qui relève d'un code d'éthique religieux ou de la démonstration active de l'appartenance religieuse (pratiques religieuses, rituels, traditions, etc.) soit garanti par le principe de liberté de religion. Ces expressions doivent être réputées raisonnables au sein de la société pour y être admises.

L'innovation principale de ce modèle, selon les auteurs, consiste en ce qu'il maintient une tension saine entre les libertés individuelles et les libertés du peuple : l'État ne peut, d'une part, élargir le champ d'application des principes de la laïcité à l'échelle individuelle parce qu'il doit respecter la diversité des identités morales; d'autre part, l'individu religieux ne peut adopter un code de conduite qui va à l'encontre des principes fondamentaux dont s'est doté le peuple parce qu'il doit respecter ses droits collectifs. L'objectif est donc de trouver un équilibre entre le respect de la diversité et de l'unité sociale par l'égale reconnaissance de la légitimité des demandes provenant des personnes religieuses et du peuple – ce à quoi sera consacrée la seconde partie.

Les trois derniers chapitres se servent du modèle théorique précédemment développé pour répondre aux besoins spécifiques du Québec. Les auteurs défendent dans le quatrième chapitre que ni le modèle individualiste – qui caractérise le multiculturalisme canadien –, ni le modèle républicain « jacobin » – qui caractérise le cas français –, ne sont adaptés pour le Québec. Le chapitre s'ouvre sur une présentation de ces deux modèles dans leur contexte historique respectif et porte une attention particulière aux décisions juridiques les plus marquantes pour les deux pays. Les auteurs procèdent ensuite à l'analyse de deux projets de lois québécois : le projet de loi n° 94, qui implique l'interdiction d'offrir et de recevoir des services publics à visage couvert, et le projet de loi n° 60 (Charte des valeurs), qui proscrit le port de symboles religieux ostentatoires pour les fonctionnaires. L'échec qu'ont connu ces projets au Québec est attribué au fait qu'ils présentaient une perspective trop individualiste pour le premier, et trop républicaine pour le second.

Une distinction particulièrement intéressante est opérée entre laïcité narrative, relative au discours public sur la laïcité, et laïcité juridique, relevant des règles et des normes effectives au sein de l'État. Les auteurs soutiennent qu'il peut exister un décalage entre ces « deux laïcités » au sein d'une société. L'argumentaire qu'ils développent pour justifier la pertinence de leur modèle pour le Québec semble toutefois accorder une importance marquée à l'harmonie entre les deux. La conséquence implicite est peut-être que si l'on accorde une importance aux droits collectifs des peuples à l'autodétermination, il importe du même coup que la laïcité juridique s'accorde avec la laïcité narrative. Cet aspect aurait pu être développé davantage. Ce qui est certain, c'est que pour les auteurs, si la laïcité juridique canadienne ne convient pas au Québec, c'est qu'elle ne convient pas à son narratif identitaire. La seconde partie du chapitre s'applique d'ailleurs à défendre que le « malaise identitaire québécois » appelle à intégrer, au sein même du modèle de gestion de la diversité, des considérations relatives à l'identité nationale québécoise.

Les auteurs proposent de mettre de l'avant une politique d'interculturalisme pour répondre à ces préoccupations, qui est précisée au chapitre suivant. Cette politique « de reconnaissance réciproque » accorde des droits aux communautés culturelles et religieuses. Les auteurs se limitent à évoquer leur droit de préserver leur langue et leur culture et de se doter d'institutions pour le faire. Ces communautés minoritaires doivent en retour reconnaître leur devoir de s'intégrer linguistiquement, accepter les règles du vivre-ensemble (incluant l'égalité entre les femmes et les hommes) et se soumettre à la définition du bien commun (incluant la laïcité de l'État). L'interculturalisme est en ce sens vertical, c'est-à-dire que les minorités doivent s'intégrer à la société globale.

Le cinquième chapitre critique l'individualisme moral de Jocelyn Maclure et Charles Taylor, ainsi que le républicanisme de Cécile Laborde et Philip Pettit. Entrevoir les angles morts de ces approches permet, selon les auteurs, de tracer

une troisième voix. Puisque la neutralité et la séparation de l'État et de l'Église constituent les finalités de la laïcité, c'est l'État, et non les individus, qui est contraint à ces principes. C'est ainsi qu'est justifiée l'interdiction d'arborer des symboles religieux pour les individus qui incarnent l'État (juges de dernière instance, président de la République, président de l'Assemblée nationale et/ou du Sénat). Le droit du peuple de se doter d'institutions neutres leur impose le devoir de symboliser cette neutralité, même si les manifestations passives de la religion sont considérées comme le noyau dur de la liberté de religion. Suivant ce modèle, les droits et libertés ne visent pas principalement à assurer l'autonomie individuelle; l'objectif ultime est plutôt d'assurer la stabilité politique, la cohésion sociale et l'unité. Ainsi, bien que les libertés individuelles soient soumises au bien commun, la stabilité politique n'est rendue possible que si la liberté de religion et l'égalité des citoyens sont respectées. Les fonctionnaires qui n'incarnent pas l'État devraient donc, quant à eux, être autorisés à porter des symboles religieux (à l'exception de ceux qui couvrent le visage par souci de sécurité, de communication et d'identification).

Si l'enjeu de la laïcité au sens où l'entendent M. Seymour et J. Gosselin-Tapp est la stabilité politique, nous nous questionnons à savoir en quoi le fait d'incarner symboliquement la neutralité de l'État permet effectivement d'atteindre une plus grande stabilité. L'ouvrage aurait gagné à répondre à l'objection selon laquelle cacher les symboles religieux n'entraîne pas la disparition des croyances religieuses.

Le sixième et dernier chapitre prend position dans les débats les plus marquants de la province au cours des dernières années, tant au niveau social (commission Bouchard-Taylor, implantation du cours Éthique et culture religieuse, port du burkini), qu'au niveau politique (Charte des valeurs) ou juridique (arrêts Amselem, Multani, Saguenay, S.L. et Loyola). Le modèle précédemment défendu sert de grille de lecture : les auteurs soulignent chaque fois comment leur modèle aurait permis de résoudre de manière plus efficace ces conflits et prennent soin d'étayer quels sont les principes déterminants qui s'appliquent en chaque situation.

Deux éléments de leur approche sont précisés. D'abord, les auteurs élargissent la catégorie de l'accommodelement raisonnable pour y inclure ce qui relève d'un compromis entre un individu et la société en matière de pratiques liées à une éthique individuelle. L'accommodelement n'est donc pas considéré seulement comme une mesure visant à corriger une situation d'inégalité. Ceci permet de distinguer ce qui relève du droit fondamental à la religion (les symboles religieux qui constituent une manifestation passive de la religion) des autres considérations qui ont une « importance périphérique » (les pratiques de la religion). Ils insistent également sur l'importance d'utiliser un critère hybride – à la fois objectif et subjectif – pour évaluer le caractère raisonnable d'un accommodement religieux. Ce critère évalue non seulement la sincérité de la croyance, mais aussi si celle-ci s'ancre dans une tradition bien établie. Selon les auteurs, la contrainte ainsi exercée sur le droit à la

religion a le mérite d'assurer un meilleur équilibre entre les droits individuels et collectifs que le modèle subjectiviste et individualiste canadien.

En dernière analyse, si le modèle que les auteurs proposent se présente comme un moyen authentique de mettre fin à la « crise identitaire » au Québec, c'est parce qu'il prétend correspondre, dans une certaine mesure, à l'identité québécoise. Il représente pour ainsi dire une partie de l'aboutissement du projet d'autodétermination qui serait bénéfique à la société québécoise. Il nous semble toutefois que quelques problèmes potentiels de l'approche proposée sont demeurés inexplorés, notamment en cette matière du droit des peuples à l'autodétermination. Si les auteurs ont pris soin de détailler comment ce droit pourrait prendre forme du côté de la majorité d'ascendance canadienne-française, la façon dont ce droit pourrait être appliqué pour les minorités religieuses et culturelles internes au Québec ne fait pas l'objet d'une évaluation soutenue. Pour que le droit des peuples à l'autodétermination ne soit pas l'apanage exclusif d'une majorité culturelle sur un territoire donné, le modèle développé par M. Seymour et J. Gosselin-Tapp gagnerait à accorder une place plus importante aux droits collectifs des minorités présentes au Québec ainsi qu'à leurs propres considérations identitaires.

